

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1994

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

VAN BAVEL, T., <i>La mujer en San Agustín</i> .....	3
GONZÁLEZ, S., <i>Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León (Continuación)</i> .....	51
NATAL, D., <i>La aventura postmoderna</i> .....	97

### TEXTOS Y GLOSAS

RODRÍGUEZ, L., <i>La filosofía de la Creación</i> .....	155
LIBROS .....	165

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1994

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

VAN BAVEL, T., <i>La mujer en San Agustín</i> .....	3
GONZÁLEZ, S., <i>Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León (Continuación)</i> .....	51
NATAL, D., <i>La aventura postmoderna</i> .....	97

### TEXTOS Y GLOSAS

RODRÍGUEZ, L., <i>La filosofía de la Creación</i> .....	155
LIBROS .....	165

**DIRECTOR: Pío de Luis**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea**

**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno**  
**Tomás Marcos Martínez**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**  
**Luis Resines Llorente**

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

**SUBSCRIPCIÓN**  
España: 3.500 ptas.  
Extranjero: 35\$ USA  
Número suelto: 1.000 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA**

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

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07  
49080 Zamora, 1994

## La mujer en san Agustín\*

¿Tiene sentido investigar hoy el pensamiento de un autor, que vivió a finales del siglo cuarto y a principios del quinto, sobre el tema de la mujer? Si se espera hallar aquí una respuesta a las preguntas actuales, la respuesta será: no. Pero, si se intenta reconstruir la historia que precede a la problemática actual, dicha investigación podría sernos útil. Toda reconstrucción histórica encierra una gran dificultad porque supone la especialización de varias ciencias, como historia de la cultura, derecho, sociología, filosofía, arte, arqueología, epigrafía, etc. Aun así los detalles concretos de la vida en la antigüedad se nos escapan. Solamente conocer las fuentes literarias es ya una tarea demasiado difícil dada su diversidad, que va desde un tratado teológico hasta una obra dramática y cada una presenta solamente un panorama muy limitado. Esta es la razón por la que las afirmaciones generales, en este campo, se convierten en afirmaciones triviales. La tarea de interpretar sistemáticamente el pensamiento de un único autor de la antigüedad es un trabajo arduo puesto que los autores antiguos no escribieron, generalmente, de una manera sistemática.

En muchas publicaciones se caricaturiza a Agustín como la oveja negra o «cabeza de turco» en cuestiones de feminismo y de sexualidad. Se le hace responsable del desprecio y el miedo tanto a las mujeres como a la sexualidad en la cultura occidental. Recientemente, J. Delumeau escribió «On connaît la constatation humiliée de saint Augustin: “Inter urinam et faeces nascimur”»<sup>1</sup>. Además de que veo la afirmación «nacemos entre orina y excrementos» más bien como una expresión realista que como una cosa de miedo, debo decir que su atribución a Agustín es una equivocación aunque no he podido descubrir su verdadero autor. No es mi intención ni deseo encubrir los fallos de Agustín, sino mostrar lo que sus textos dicen y lo que no dicen. Tenemos que citar muchos textos porque sin ellos no se puede probar nada. En este proceso hemos de reconocer una cierta evolución en Agustín. El mismo Agustín pide, con frecuencia, a sus lectores que cuenten

---

\* El presente artículo, publicado en español con la autorización expresa del autor, apareció por primera vez en *Augustiniana* 39 (1989) 5-53.

1. J. DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris 1978, 400: «Attiré par la femme, l'autre sexe est tout autant repoussé par le flux menstruel, les odeurs, les sécrétions de sa partenaire, le liquide amniotique, les expulsions de l'accouchement. On connaît la constatation humiliée de saint Augustin “Inter urinam et faeces nascimur”».

con esa evolución. Es más, él no quiere que se le siga ciegamente. También él se declara asustado por el dicho de Horacio: «la palabra, una vez dicha, ya no vuelve al orador»:

«Yo no quiero que nadie acepte mis opiniones de tal modo que él o ella me sigan ciegamente, excepto en aquellos puntos en que el lector ha llegado a la convicción de que no me he equivocado. De aquí que traiga ahora entre manos mis libros escritos donde reviso mis obras (cf. *Retractaciones*), para que vean que ni yo mismo me sigo siempre. Yo creo, por la misericordia de Dios, haber hecho algunos progresos en la verdad desde que comencé a escribir, ya que no comencé siendo perfecto; y si ahora mismo, a mi avanzada edad, dijera que escribo perfectamente sería más arrogante que veraz»<sup>2</sup>.

### *El sometimiento del sexo débil*

Como hijo de su tiempo, Agustín vio la mujer sometida al hombre. Adoptó la idea predominante en la antigüedad sobre la condición de inferioridad de la mujer en la sociedad. Valerio Máximo ofreció un buen ejemplo de dicha inferioridad:

«La debilidad de la mente (*imbecillitas mentis*) y el rechazo de su deseo de trabajo duro debe advertir a las mujeres de que deben poner todas sus fuerzas para trabajar diligentemente en su autoformación»<sup>3</sup>.

Después de su conversión Agustín se basó siempre en la Escritura, especialmente en 1 Pe 3,7, para tratar el tema del sometimiento de la mujer: «Vosotros, maridos, tratadlas con discreción, como a vaso más frágil». En una de sus primeras obras Agustín escribe que el varón es el sexo más digno (*honorabilior*)<sup>4</sup>. El uso de esta palabra no es frecuente. Por otra parte él habla siempre del sexo femenino como débil, empleando varios términos:

2. *De dono perseverantiae* 21, 55. PL 45,1027-1028: «Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut sequatur, nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrarem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse; quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi iam in ista aetate venisse». *Epist.* 143, 4. CSEL 44, 254: «Sed angit me plane Horatiana sententia “nescit vox missa reverti”. Hinc est, quod periculosissimarum quaestionum libros de genesi et de trinitate diutius teneo».

3. VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri* 9,1,3: «feminas... imbecillitas mentis et graviorum operum negata affectatio omne studium ad curiosiorem sui cultum hortatur conferre».

4. *De div. quaest.* 83, q. 11. CCL 44A,18: «Hominis autem liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est».

*infirmior* (= débil físicamente), *imbecillior* (= necesitado de apoyo), *fragilitas* (fragilidad), *delicior* (= de una constitución más frágil)<sup>5</sup>. Hablando del sexo débil, Agustín lo entiende, en primer lugar, como debilidad física. Así lo hace particularmente en las homilías de las fiestas de las mujeres mártires. El enemigo creyó que Perpetua y Felicidad eran incapaces de resistir la carga dura y cruel de la persecución a causa de la debilidad de su sexo, pero estaba equivocado<sup>6</sup>.

Además de la debilidad física parece que Agustín considera a las mujeres, intelectualmente, inferiores a los hombres. En una obra, que él mismo describe como un bosquejo o apunte que debía mejorar, escribe:

«Hay también un orden natural en los seres humanos, de modo que las mujeres sirvan a sus maridos y los hijos a sus padres. Porque también en esto hay una justificación, que consiste en que la razón más débil sirva a la más fuerte. Hay, pues, una clara justificación en las dominaciones y en las servidumbres, de modo que quienes sobresalen en la razón, sobresalgan también en el dominio»<sup>7</sup>.

Este es el único texto en que Agustín afirma expresamente que la mujer es intelectualmente inferior al hombre. Otro texto relativo a este tema está escrito cabalmente en un modo completamente condicional:

«La mujer (Eva) habría tenido menos inteligencia que Adán y tal vez habría vivido aún según el sentido de la carne... quizá la mujer no había recibido aún todo lo que se necesita para llegar al conocimiento pleno de Dios, lo que recibiría poco a poco por medio del varón que la regía»<sup>8</sup>.

Hemos visto aquí que Agustín deja abierta la cuestión de la inferioridad intelectual sin hacer ninguna declaración categórica.

5. Algunas de estas expresiones se aplican también a hombres de clase media que nunca han trabajado duramente: AUGUSTINUS, *Praeceptum* 3,4 (ed. L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin*, Paris 1967, I,422): «qui venerunt ex moribus delicioribus».

6. S. 282,2,2. PL 38,1285: «...istae tantarum virtutum atque meritorum, non solum feminae, verum etiam mulieres fuerunt. Quarum altera et mater, ut ad infirmitatem sexus impatientior adderetur affectus, ut omnibus eas hostis attentans, tanquam non valentes dura et crudelia persecutionis onera sustinere, cessuras sibi continuo... Sed illae interioris hominis cautissimo et fortissimo robore omnes eius obtulerunt insidias».

7. *Quaest. in Hept.* I,153. CCL 33,59: «Est enim ordo naturalis in hominibus, ut serviant feminae viris et filii parentibus, quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviat fortiori. Haec igitur in dominationibus et servitutibus clara iustitia est, ut qui excellunt ratione, excellant dominatione».

8. *De Gen. ad Litt.* XI, 42,58. CSEL 28/1,377: «... mulier addita est, quae parvi intellectus esset et adhuc fortasse secundum sensum carnis, non secundum spiritum mentis viveret... fortassis illa hoc nondum perceperat, quod fit in agnitione dei et viro regente ac dispensante paulatim fuerat perceptura».

Es difícil decir si Agustín considera a la mujer intelectualmente inferior al hombre. Hay más argumentos en contra de esa inferioridad. En uno de sus primeros escritos, Agustín trata el mismo tema de las relaciones entre el marido y la esposa, comparándolas con las existentes entre los padres y sus hijos, pero su respuesta es distinta del texto ya citado en *Quaest. in Heptat.* El término «dominio» se emplea únicamente para la relación entre padres e hijos, mientras que la relación entre marido y mujer se describe de esta forma: «el hombre debe ser cabeza de la mujer según las leyes del más puro y sincero amor»<sup>9</sup>. En sus cartas y homilías, Agustín establece, claramente, la igualdad intelectual entre el hombre y la mujer. Sus obras teológicas, que no son fáciles de entender, están dirigidas a ambos sexos. Entre las 19 cartas escritas a mujeres, encontramos no solamente tratados teológicos, sino una solicitud a Fabiola para ayudarle en un asunto difícil, y la oferta a una cierta Máxima de copiar todas sus obras para ella. Vemos a su madre Mónica tomando parte en los diálogos filosóficos en Casiciaco. Cuando ella expresa substancialmente las mismas ideas de Cicerón, su hijo la alaba:

«Madre, has conquistado la cumbre de la filosofía»<sup>10</sup>

Él aprecia su inteligencia (*mens*) como perfectamente capaz de hacer una verdadera filosofía. Cuando ella le pregunta si es propio de una mujer participar en la discusión filosófica, su hijo refiere el hecho de que en el pasado hubo mujeres filósofos y añade que su filosofía le agrada muchísimo<sup>11</sup>. Además, Agustín menciona la existencia de conventos de mujeres donde las más competentes regían la formación moral e intelectual de las monjas, a través de la instrucción (*instruendis mentibus*)<sup>12</sup>. Sin embargo, el texto más explícito se encuentra en las *Confesiones*:

«Por su mente, en cuanto al conocimiento intelectual, la mujer, ciertamente, es por naturaleza igual al hombre...»<sup>13</sup>.

9. *De moribus eccl. cath.* I,30,63. PL 32,1336: «Tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obedientia subjicis. Tu viros conjugibus, non ad illudendum imbecillioem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis ... parentes filiis pia dominatione praeponis».

10. *De beata vita* 2,10. CCL 29,70-71: «Ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti».

11. *De ordine* I,11,31. CCL 29,105: «Numquidnam in illis quos legitis libris etiam feminas umquam audivi in hoc genus disputationis inductas?... Nam et feminae sunt apud veteres philosophatae et philosophia tua mihi plurimum placet». ib. II,1,1, ib. 106: «Tanta mihi mens eius apparuerat, ut nihil aptius verae philosophiae videretur».

12. *De moribus eccl. cath.* I,33,70. PL 32,1340: «...praesunt singulae gravissimae probatissimaeque, non tantum in instituendis componendisque moribus, sed etiam instruendis mentibus peritae ac paratae».

13. *Conf.* XIII,32,47. CCL 27,270: «...sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationalis intelligentiae parem naturam».

A fin de demostrar que Agustín defiende la inferioridad intelectual de la mujer, algunos investigadores se basan en textos donde Agustín dilucida ciertas oposiciones en la misma mente humana. Agustín sitúa al hombre frente a la mujer, como la mente frente a la concupiscencia, como la razón frente al alma, como la mente rectora frente a la acción racional. Se olvida que estos textos tienen un sentido figurado, como veremos más tarde. Es verdad que se puede emplear un simbolismo solamente cuando tiene una base en la realidad. La pregunta esencial, entonces, es: ¿Cuál es la base de este lenguaje figurado? Para mí, la base no es la inferioridad intelectual femenina, sino la inferioridad social de la mujer.

### *Subordinación de la mujer en el matrimonio*

Agustín siempre mantiene que la mujer, igual que el hombre, es creada por Dios. El cuerpo femenino no es creado por ningún poder maligno:

«La formación del cuerpo y del alma de la mujer, de sus miembros, de todos sus órganos interiores y de sus sentidos es obra de Dios»<sup>14</sup>.

No hay nada en el cuerpo femenino que tuviera que ser rechazado por Jesucristo<sup>15</sup>. Dios ha creado la mujer como compañera y ayuda igual al hombre (Gen 2,18). Esta ayuda consiste primeramente en tener hijos<sup>16</sup>. No nos extraña que Agustín insista fuertemente en la procreación. La primera razón es su discusión con los maniqueos que rechazaron radicalmente la procreación. La segunda es que, al escoger la procreación como el primer significado de la creación del hombre y la mujer, Agustín pone fin a sus propias dudas. Antes del 410 no estaba seguro de que la creación de ambos sexos tuviera un fin corporal. Dejó la cuestión abierta, y orientada a la opinión de que la unión del hombre y la mujer tenía, posiblemente, carácter espiritual, a saber: produ-

14. *De Gen. ad litt.* IX,15,28. CSEL 28/1,288: «Certissime tamen dixerim... ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia viscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, non nisi illo opere dei factum».

15. *S.* 51,2,3, PL 38,334: «Tu dicis, ad nascendum ut quid elegerit feminam. Respondetur tibi: Imo ad nascendum cur fugeret feminam? Puta me non posse ostendere quid elegerit, ut de femina nasceretur; tu ostende quid fugere in femina debuit ... Sed hoc nobis ostendit, ut scilicet in nullo sexu de se desperaret humana creatura».

16. *De Gen. ad litt.* IX, 3,6. CSEL 28/1,271: «Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuit hoc adiutorium, nihil aliud probabiliter occurrit quam propter filios procreandos».



cir frutos espirituales, es decir, buenas obras espirituales en honor de Dios<sup>17</sup>. El texto siguiente, frecuentemente citado, debe leerse en ese sentido.

«Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos, ¿para qué ayuda fue creada? No fue para trabajar la tierra, pues aún no existía trabajo que necesitara ayuda (= en el paraíso), y, si necesitaba ayuda, mejor le hubiera sido la de un varón. Esto mismo puede decirse del solaz, si tal vez la soledad le apesadumbrase. Pues ¿cuánto más conveniente no es para convivir y hablar la reunión de dos amigos que la compañía del hombre y la mujer? Pero si convenía vivir juntos como dos amigos, el uno mandando y el otro obedeciendo para que las voluntades contrarias no perturbasen la paz de los cohabitantes, no hubiera faltado un orden para conservarla, teniendo en cuenta que primero existió uno y después otro, sobre todo si el último fuera creado del primero, como lo fue la mujer. ¿O dirá alguno que Dios, si hubiera querido, no hubiera podido hacer de la costilla del hombre un varón, sino solamente una mujer? Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos»<sup>18</sup>.

El tono de este texto es muy radical. Sin embargo, sería un error extraer de él conclusiones apresuradas. En otra parte de sus obras, Agustín insiste frecuentemente en el rol de consolación y de amistad entre casados.

Hablaremos más tarde de la amistad en el matrimonio, y dirigiremos nuestra atención a la cuestión del consuelo. Al averiguar por qué la gente prefiere casarse, Agustín explica que el matrimonio es siempre un bien, aunque algunos lo escogen como una obligación, otros como remedio de su debilidad sexual, y aun hay otros que lo eligen como consuelo de la vida humana<sup>19</sup>. Con frecuencia, Agustín impresiona a los fieles de Hipona con el mal ejemplo de la mujer de Job: ella ha fallado gravemente en su papel de compañera y ayuda de su marido, porque, en vez de consolarle en su sufri-

17. *De Gen. c. Man.* II,11,15. PL 34,204: «... femina ... facta dicitur in adiutorium viri, ut copulatione spiritali spirituales fetus ederet, id est bona opera divinae laudis».

18. *De Gen. ad litt.* IX,5,9. CSEL 28/1,273: «Aut si ad hoc adiutorium gignendi filios non est facta mulier viro, ad quod ergo adiutorium facta est? Si, quae simul operaretur terram, nondum erat labor, ut adiumento indigeret, et, si opus esset, melius adiutorium masculus fieret. Hoc et de solacio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. Quanto enim congruentius ad convivendum et conloquendum duo amici pariter quam vir et mulier habitarent? Quodsi oportebat alium iubendo, alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent, nec ad hoc retinendum ordo defuisset, quo prior unus, alter posterior, maxime si posterior ex priore crearetur... Quapropter non invenio, ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur». Cf. P. AGAËSSE-A. SOLIGNAC, *La femme, la sexualité et le mariage, De Genesi*, en *Bibliothèque augustinienne* 49, Paris 1972, 516-530.

19. *De bono vid.* 8,11. CSEL 41,317: «Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo dei fuit aliquando legis obsequium, nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium».

miento, le incitó a rebelarse contra a Dios<sup>20</sup>. El hombre y la mujer tienen que ser una fuente de consuelo mutuo, incluso en su sexualidad, saciando mutuamente sus deseos sexuales, para mantener la fidelidad recíproca<sup>21</sup>. Consolación significa también descanso. Entre los deleites de la vida humana que gozamos lícitamente, Agustín enumera: un hombre que busca descanso en su casa, en su familia, en su esposa y en los hijos<sup>22</sup>. Si un hombre tiene una esposa buena, halla descanso en su compañía; si tiene una esposa mala, sale a la calle<sup>23</sup>.

Los textos precedentes no retraen a Agustín de mantener la subordinación de la mujer a su marido porque así sería el orden de la creación. La mujer tiene que servir a su marido. La subordinación femenina tiene, en primer lugar, un carácter corporal: la mujer está orientada al hombre por su sexo. El mismo Agustín se basa en Gen 3,16: «Y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará». El orden natural está constituido por el orden de la creación:

«Y no se puede dudar de que, en el orden natural, los hombres dominan a las mujeres más bien que las mujeres a los hombres»<sup>24</sup>.

Sin embargo, aún dentro del orden natural, Agustín distingue en su situación un antes y un después de la caída. En el orden original de la creación, la mujer estaba orientada al hombre, pero esto era un acto de amor, y el amor no deja lugar a un dominio que es una carga para el otro. El dominio gravoso es una consecuencia del pecado. Después de la caída, algo ha cambiado, aunque el mandato del amor permanece:

«No se nos permite creer que, antes del pecado, la mujer fuera creada con una finalidad distinta de la de ser dominada por el varón hombre y la de volverse a él sirviéndole. Pero las palabras de Gn 3,16 pueden entenderse correctamente considerando que evocan una servidumbre que tiene su origen en cierta condición vital (*condicio*), no en el amor. Esta condición vital

20. *En. 2 in ps.* 29,7; 55,20; 90, s. 1,2; 93,19; 103, s. 4,7; 132,5. CCL 38,179; 39,692-693.1256.1320; 40,1526.1930. *In epist. Joh.* 6,7. PL 35,2033.

21. S. 51,13,22. PL 38,345: «Caeterum qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa ... Sed si non possunt (aliquando iam ista diximus), exigant debitum; non progrediantur ultra debitores suos. Et femina et vir infirmitatem suam in se consolentur».

22. *En. in ps.* 40,5. CCL 38,453: «...ad innocentem hominem veniamus; adquiescit in domo sua, in familia sua, in coniuge, in filiis».

23. *En. in ps.* 35,5 CCL 38,325: «Bonum est ut vel in domo sua requiem habeat. Si autem patitur foris inimicos, intus forte malam uxorem, procedit in publicum».

24. *De nupt. et concup.* 1,9,10. CSEL 42,222: «Nec dubitari potest naturali ordine viros potius feminis quam viris feminas principari».

puede compararse con la servidumbre o servicio por la que los seres humanos posteriores se constituyeron en esclavos de los otros seres humanos, pues tal servidumbre es también consecuencia del pecado. El Apóstol dijo ciertamente: *Servíos mutuamente con amor* (Ga 5,13); pero nunca dijo: “dominaos los unos a los otros”. Sin duda, los esposos pueden servirse mutuamente con caridad; pero el Apóstol no permite que la mujer domine al varón (1 Tm 2,12). La sentencia divina asignó esto más bien al varón. Pero la razón por la que el marido se constituyó en señor no radica en la naturaleza de la mujer, sino en su culpa»<sup>25</sup>.

Encontramos aquí un mantenimiento radical de la subordinación de la mujer. Sin embargo, la distinción entre *condicio* (= situación actual, condición, hado) y *natura* (= el estado original de las cosas) tiene mucha importancia. Aquí Agustín está probablemente influido por el Ambrosiaster que escribe:

«La mujer como persona es inferior al hombre por las condiciones de vida, no por naturaleza, y por eso está sometida al hombre»<sup>26</sup>.

La intención de Agustín vuelve a estar más clara en su comparación con la esclavitud: la esclavitud no es natural; es una situación anormal a causa del pecado de la humanidad, particularmente del espíritu guerrero. Dios dio al ser humano dominio sobre los animales, pero no sobre otros seres humanos:

«(Dios) quiso que el ser racional, hecho a su imagen, dominara únicamente sobre los irracionales, no que el hombre dominara sobre el hombre... Nadie es esclavo del hombre en virtud de la naturaleza en que Dios creó inicialmente al hombre ...»<sup>27</sup>.

Ahora, el lector moderno espera que Agustín vaya a elaborar la distinción entre la naturaleza y la situación actual, en el sentido de que el orden original entre el hombre y la mujer debe restituirse de nuevo. Pero él no lo

25. *De Gen. ad lit.* XI,37,50. CSEL 28/1,372: «Neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem, nisi ut vir ei dominaretur et ad eum ipsa serviendo converteretur. Sed recte accipi potest hanc servitutem significatam, quae cuiusdam condicionis est potius quam dilectionis, et etiam ipsa talis servitus, qua homines hominibus postea servi esse coeperunt, de poena peccati reperiatur exorta. Dixit quidem apostolus: “per caritatem servite invicem” sed nequaquam diceret “invicem dominamini”. Possunt itaque coniuges per caritatem servire invicem; sed mulierem non permittit apostolus dominari in virum. Hoc enim viro potius sententia dei detulit et maritum habere dominum meruit mulieris non natura, sed culpa».

26. AMBROSIASTER, *Ad Ef.* 5,33. CSEL 83/3,119: «Mulier autem, quia persona inferior est condicionis causa, non naturae, viro subiecta; timere autem eum iubetur».

27. *De civi. dei* XIX, 15. CCL 48, 682: «Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari, non hominem homini ... Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis...».

hace así. La jerarquía social creada por el pecado, que es, de hecho, un desorden, es para él la situación verdadera de la vida en el mundo, y este orden debe ser respetado:

«Aunque las diferencias entre naciones, situaciones vitales y sexos quedan abolidas en la unidad de la fe, sin embargo, esas diferencias perduran en la existencia dentro de las relaciones mortales, debido a que nuestro cuerpo está aún muerto por el pecado (Rm 8,10). En nuestro caminar por la vida, debemos mantener ese orden. También los apóstoles lo prescriben: ellos dieron saludables preceptos sobre cómo tenían que vivir judíos y griegos de acuerdo con sus diferencias étnicas; amos y esclavos de acuerdo con su diferente situación social; hombres y mujeres de acuerdo con su diferencia sexual»<sup>28</sup>.

En otra parte, leemos:

«Dios somete lo femenino a lo masculino, la más débil a la más fuerte, lo más necesitado a lo menos indigente»<sup>29</sup>.

Es evidente que tales textos se han vuelto inaceptables en nuestro tiempo porque promueven el estado actual de la jerarquía social. Ese es el lado negativo de estos textos. No obstante, hay también un matiz positivo, a saber, que Agustín rehúsa considerar el sometimiento de un ser humano a otro como algo natural, y da su visión de fe para abolir tales subordinaciones. Precisamente en este punto encontramos la diferencia de opinión entre Julián de Eclana, Pelagio y Agustín. El pensamiento de Julián tiene un carácter más racionalista, y en esta línea considera el sometimiento de la mujer al hombre como totalmente natural, conforme a Gen 3,16. Agustín le replica:

«¿Qué necesidad tengo de discutir contigo para saber si este dominio del varón es, para la mujer, un castigo o una condición de su naturaleza? Dios no menciona ese orden cuando los creó, sino cuando los castigó... (Según tú)... Dios pronunció tales palabras... como un mandato, no como una condena»<sup>30</sup>.

28. *Ep. ad Gal. exp.* 28. CSEL 84, 93: «Tamen quia adhuc mortuum est corpus propter peccatum, differentia ista vel gentium vel conditionis vel sexus iam quidem ablata est ab unitate fidei, sed manet in conversatione mortali eiusque ordinem in huius vitae itinere servandum esse et apostoli praecipunt, qui etiam regulas saluberrimas tradunt, quemadmodum secum vivant pro differentia gentis Iudaei et Graeci et pro differentia conditionis domini et servi et pro differentia sexus viri et uxores».

29. *De Gen. ad litt.* VIII,23,44. CSEL 28/1,262: «...subdit primitus omnia sibi, deinde creaturam ... femineam masculinae, minus valentem valentiori, indigentiorum copiosiori».

30. *C. Jul. o.i.* VI,26. PL 45,1566: «Quid opus est ut tecum inde confligam, utrum ista dominatio viri poena sit feminae an ordo naturae? Quem tamen ordinem non commemoravit Deus

¿Qué implica la situación de sometimiento de la mujer? Ante todo que, como una sierva (*ancilla*), tiene que servir y obedecer a su marido, como a su señor (*dominus*)<sup>31</sup>. Agustín hace referencia al texto paulino: «El hombre es cabeza de la mujer» (1 Co 11,3 y Ef. 5,23) y también a 1 Pe 3,1.6: «Asimismo vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros maridos... como Sara obedecía a Abrahán y lo tenía por su señor».

A la mujer no se le permite comportarse altaneramente con su marido, sino que debe seguir el ejemplo de Cristo y María, ambos modelo de humildad<sup>32</sup>. En sus *Confesiones*, Agustín retrata a su madre, Mónica, diciéndonos cómo inculcaba a sus amigas, que murmuraban de la conducta de sus maridos, que tenían que considerar el contrato matrimonial como un acta oficial que las constituía en siervas de éstos. Pero el mismo pasaje deja entrever cómo Mónica no se sometía servilmente a su marido; ciertamente no le oponía resistencia cuando estaba enfadado, pero cuando lo veía ya tranquilo y sosegado, le daba razón de su conducta<sup>33</sup>. Estas últimas palabras demuestran una cierta independencia de Mónica frente a su propio marido. Desgraciadamente, no se ha conservado ningún contrato matrimonial de aquel tiempo. No obstante podemos deducir de los textos de Agustín dos cláusulas, a saber: que la procreación era la primera razón del matrimonio y que las mujeres tenían que ser obedientes a sus maridos. La costumbre según la cual el hombre debía comprar la mujer ya no existía en el tiempo de Agustín, aunque algunos autores han extraído esta conclusión errónea de un texto en el que Agustín ve a la Iglesia como una sierva rescatada por Cristo para hacerla su esposa<sup>34</sup>.

La obediencia no es la única obligación de la mujer. Tiene también la tarea de mantener la paz entre las personas<sup>35</sup>. La paz entre la mujer y el ma-

---

quando condidit, sed quando punivit... Prorsus Deus... jubendo non damnando dixerit: "Ad virum tuum conversio tua, et ipse tui dominabitur».

31. S. 332,4. PL 38,1463; S. 392,4,4, PL 39,1711-1712. En sus cartas Agustín llama también a la mujer *domina*.

32. S. 51,11,18. PL 38,343

33. *Conf.* IX,9,19. CCL 27,145: «Sed noverat haec non resistere irato viro, non tantum facto, sed ne verbo quidem. Iam vero refractum et quietum cum opportunum viderat, rationem facti sui reddebat, si forte ille inconsideratus commotus fuerat. Denique ... inter amica conloquia illae arguebant maritorum vitam, haec earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuissent».

34. S. 37,6,7. CCL 41,454: «Ipsa enim quamquam mater familias, tamen ancilla se esse non dedignatur. Attendat pretium suum, diligat dominum suum ... tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat».

35. C. *Faust.* XXII,31. CSEL 25/1,625: «Ut cum ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus mulier viro debeat servitutum, huius unius rei, qua sexus utriusque ... carnali conmixtione concernitur, similem in se habeant potestatem vir in uxorem et uxor in virum».

rido es, según Agustín, una imagen del Espíritu de Dios que derrama la paz en el corazón humano. Él describe la paz matrimonial como sigue:

«Cuando dos naturalezas se hallan en conflicto entre sí, es tarea difícil y peligrosa restablecer el orden. Se produce una falsa paz si el marido es vencido y domina la mujer; el orden justo se da cuando la mujer se somete al marido como a su señor. Pero teniendo en cuenta que no se trata de dos naturalezas, puesto que la mujer fue hecha del varón»<sup>36</sup>.

### *Superioridad moral de la mujer.*

En teoría, el hombre, como cabeza de la mujer, debería superarla con su ejemplo de buena vida moral. El hombre debe ser el guía que enseña el camino y ella su compañera (*comes*) en su peregrinación hacia Dios<sup>37</sup>. Agustín interpreta en este sentido 1 Co 11,7: «La mujer es la gloria del varón»<sup>38</sup>. Sin embargo, en su experiencia como obispo, ve que muchos hombres no son guías espirituales de sus mujeres, sino que, al contrario, son las mujeres las que llevan a sus maridos a una vida moral más alta. El no deja de censurar a los hombres y de provocar su ira:

«Quizá diga alguien: –No es una meretriz sino mi concubina. –Tú que esto dices, ¿tienes mujer? –La tengo. –Entonces, lo quieras o no, es una meretriz. Si tienes mujer y al mismo tiempo duermes con otra, vete y dile que el obispo te afrentó. Sea ella quien sea, es una meretriz»<sup>39</sup>.

Al obispo le confortan las palabras de Ga 4,16: «Me he hecho enemigo vuestro por deciros la verdad»:

«Si no queda otro remedio que convertirme en enemigo vuestro, lo prefiero a serlo de la justicia. Os confío a la custodia de vuestras mujeres. Ellas son hijas

36. *En. in ps.* 143,6. CCL 40,2077: «Non enim contraria natura contra aliam naturam pugnat, sed tamquam in domo maritus et uxor. Si adversus se dissentiant, molestus et periculosus labor; si maritus vincatur et uxor dominetur, pax perversa; si autem uxor marito dominantis subiatur, pax recta; non tamen aliud ex alia natura, quia ex homine facta mulier viro».

37. *De coni. adult.* II,8,7. CSEL 41,389: «Christianis equidem loquor, qui fideliter audiunt “Caput mulieris vir”, ubi se agnoscunt duces, illas autem comites esse debere».

38. *De cat. rud.* 18,29. CCL 46,154: «Fecit illi etiam adiutorium feminam ... ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate».

39. S. 224,3,3. ed. LAMBOT, *Rev. Bén.* 79 (1969) 203: «Dicere habet nescio quis: “Sed meretrix non est, concubina mea est”. Habes uxorem, qui hoc dicis? Habeo. Illa ergo, velis nolis, meretrix est. Vade, et dic quia iniuriam tibi fecit episcopus, si habes uxorem, et alia tecum dormit. Quaecumque illa est, meretrix est». S. 9,4. CCL 41,113: «Timeo ne ego ipse adversarius sim quibusdam quia haec loquor. Quid ad me pertinet? Fortem me faciat qui terret ut loquar».

mías, como vosotros sois mis hijos... No quiero que las mujeres cristianas ejerciten tal tipo de paciencia; más bien controlen a sus maridos... ¡Se manda a la mujer que tolere los adulterios de su marido! ¡Qué justicia! –¿Por qué?, te ruego. ¿Por qué? –Porque yo soy varón. –¿Eres varón? Has de mostrar con tu fortaleza que lo eres. Vence la pasión. ¿Cómo puedes ser varón, si tu mujer es más fuerte que tú?»<sup>40</sup>.

Aun cuando Agustín menciona algunas veces la flaqueza moral de ambos sexos, dirige sus reproches particularmente a los varones porque creen que son superiores a las mujeres y piensan que pueden hacer lo que quieran con impunidad, a la vez que piden demasiado a sus mujeres. Se disculpan a sí mismos diciendo que su cuerpo hace imposible la fidelidad, como si «las mujeres no tuvieran cuerpo ni sintieran el ardor apasionado de la juventud»<sup>41</sup>. Sin embargo, las mujeres muestran un gran dominio de sí mismas y gran fidelidad conyugal:

«Es deplorable tener que decir que muchos hombres son aventajados por sus mujeres. Guardan ellas castidad, y ellos no quieren guardarla... La mujer lucha y vence (sus pasiones)... El hombre tiene que aprender de ella que una vida casta no es algo imposible»<sup>42</sup>.

La pretensión del varón: «soy incapaz de ser casto», es, a los ojos de Agustín, algo dañino y discriminatorio. La mujer es capaz de ser casta; ¿es que no es ella de carne?<sup>43</sup>. Por lo tanto, a causa de una dignidad moral más alta, las mujeres poseen cualidades masculinas:

---

40. S. 392,4,4-5,5. PL 39,1711-1712: «Si necesse est ut inimicus sim vobis, melius vobis opto esse quam justitiae. Commendo vos custodiendos etiam uxoribus vestris. Filiae meae sunt, sicut et vos filii mei estis... Nolo talem patientiam habeant christianae mulieres; prorsus zelent viros suos... Et imperatur feminae ut ferat adulterum virum! O justitia! Quare, rogo te? Quare? quia ego sum vir. Vir es? In fortitudine tua probemus, quia vir es. Vince libidinem. Quomodo vir, quo uxor est fortior?».

41. *De coni. adult.* II,20,21. CSEL 41,408: «Neque enim carnem non habent feminae... Quin immo cum a feminis utique habentibus carnem tantam flagitant castitatem, ut, quando ab uxori-bus diutissime peregrinantur, velint eas ab adulterino concubitu incontaminatas fervorem transigere iuventutis». Agustín no está de acuerdo con Julián que desea negar la presencia de la libido en las mujeres: *C. Jul.* V,23 PL 44,798.

42. S. 132,2,2. PL 38,735: «Et tamen quod dolendum est, multi viri a feminis vincuntur. Servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt ... Femina pugnat, et vincit... Quia vero illa potest, doceat te quia fieri potest».

43. S. 9,12. CCL 41,130: «Scelus est ut vir dicat: "Non possum". Quod femina potest, vir non potest? Quid enim, illa carnem non portat?».

«Hay algo masculino en las mujeres en virtud de lo cual son capaces de someter los placeres que le son propios, para así servir a Cristo y dominar la concupiscencia»<sup>44</sup>.

Agustín ensalza el espíritu de varonil (*virilis animus*) y el vigor de la mente (*virtus mentis*) de las mártires Perpetua y Felicidad, y advierte que los hombres harían mejor imitándolas que mostrando su admiración<sup>45</sup>.

Las conclusiones de todos estos textos son:

1. San Agustín mantiene constantemente la subordinación social y física de la mujer.

2. Es muy discutible, sin embargo, si él asume también la inferioridad intelectual de la mujer.

3. Su apreciación de la superioridad moral de la mujer es indiscutible. Este último punto, especialmente, muestra que es incorrecto decir que Agustín describe a las mujeres como grandes seductoras. Aunque Eva fue seducida primero por la serpiente, esto no significa que Adán fuera menos culpable que ella<sup>46</sup>. Algunos autores citan, al respecto, el texto siguiente:

«En cada mujer, sea esposa o madre, uno debe huir de Eva»<sup>47</sup>.

Pero se olvidan de mencionar el contexto de estas palabras. Aparece en una carta donde Agustín protesta contra un exceso de fijación en la madre. Una madre «posesiva» no deja a su hijo la libertad de seguir su propia vocación. El hijo debe mostrar agradecimiento y amor a su madre, pero no debe dejarse seducir por ella. También los hombres están acusados de seducción por Agustín. Reparte finamente los roles del relato del paraíso sobre los sexos:

«Si la mujer engaña a su marido para obrar la iniquidad, es otra Eva; si el marido a la mujer, él es el demonio. O ella es Eva para ti o tú eres serpiente para ella»<sup>48</sup>.

44. *De vera rel.* 41,78. CCL 32,239: «Hoc et feminis praecipit potest non maritali, sed fraterno iure, quo iure in Christo nec masculus nec femina sumus. Habent enim et illae virile quiddam, unde femineas subiungunt voluptates, unde Christo serviant et imperent cupiditati».

45. *S.* 280,1,1. PL 38,1281: «Quid enim gloriosius his feminis, quas viri mirantur facilius quam imitantur? ... secundum interiorem hominem, nec masculus, nec femina inveniuntur; ut etiam in his quae sunt feminae corpore, virtus mentis sexum carnis abscondat».

46. *De civ. dei* XIV,11,2. CCL 48,433: «... nec ideo minus reus, si sciens prudensque peccavit. Unde et apostolus non ait: "Non peccavit", sed: "Non est seductus"».

47. *Ep.* 243,10. CSEL 57,577: «Sed (mater) non vult sequi? Non impediatur. Non vult converti in melius? Cave, ne in deterius pervertat et evertat. Quid interest, utrum in uxore an in matre, dum tamen Eva in qualibet muliere caveatur?».

48. *En. in ps.* 93,20. CCL 39,1321-1322: «Quare non facis quod faciunt et alii? ... Et hoc forte non in platea tibi dicit amicus, sed in domo uxor, aut forte maritus uxori fideli bonae et



*La mujer como imagen de Dios.*

«En muchas cosas nos aventajan los animales; pero no en la inteligencia, en la que hemos sido creados a imagen de Dios»<sup>49</sup>.

Todos los seres humanos, hasta el más perverso de los esclavos<sup>50</sup>, somos imagen de Dios en virtud de la mente racional que nos capacita para distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo falso<sup>51</sup>. La imagen de Dios no está en el cuerpo, es algo interior, allí donde habitan la fe, la esperanza, y el amor<sup>52</sup>. El hombre y la mujer no difieren en el carácter espiritual de su común naturaleza humana, difieren en sus cuerpos:

«En la situación original del ser humano, también la mujer poseía su propia mente, ciertamente racional, porque era también un ser humano. También ella fue creada a imagen de Dios y la prueba es esa mente racional. En atención a la unión de la alianza (entre hombre y mujer), dice la Escritura: “Dios creó al hombre (ser humano) a imagen de Dios”<sup>53</sup>.

Unos años antes Agustín había escrito:

«¿Quién que esté instruido en la verdad católica ignora que, de los hombres, unos son varones y otras mujeres según el cuerpo, pero no según la mente

---

sanctae, deceptor ipsius. Si mulier marito, Eva est illi; si vir uxori, diabolus est illi; aut ipsa tibi Eva est, aut tu illi serpens es».

49. *En. in ps. 54,3*. CCL 39,657: «Porro autem, carissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu. Nam in multis rebus a bestiis superamur; ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus».

50. *En. in ps. 96,12*. CCL 39,1364: «Quando irasceris nequissimo servo tuo, hoc nomen illi imponis: “Satanas diabole”; hoc illi dicis. Fortasse in hoc erras, quia homini hoc dicis, et immoderata ira raperis ad conviciandam imaginem Dei».

51. *En. 2 in ps. 29,2*. CCL 38,176: «Quia intellegit et sapit, quia discernit bonum a malo; in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei». *En. in ps. 42,6*. CCL 39,479: «Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem... Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso».

52. *En. in ps. 48*, s. 2,11. CCL 39,574: «Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est fides, ubi est spes vestra, ubi caritas vestra, ibi habet Deus imaginem suam».

53. *De Gen ad litt. III,22,34*. CSEL 28/1,89: «... sic et in ipsa prima conditione hominis secundum id, quod et femina homo erat, habebat utique mentem suam eandemque rationalem, secundum quam ipsa quoque facta est ad imaginem dei. Sed propter unitatem coniunctionis, fecit deus, inquit, hominem ad imaginem dei. Ac ne quisquam putaret solum spiritum hominis factum, quamvis secundum solum spiritum fieret ad imaginem dei, fecit illum, inquit masculum et feminam, ut iam etiam corpus factum intellegatur».

espiritual (*spiritus mentis*)<sup>54</sup> en la que nos renovamos según la imagen de Dios (Ef 4,23)? Con todo, una vez más el mismo Apóstol es testigo de que Dios hizo lo uno y lo otro, al decir: “Ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer en el Señor; pues como la mujer procede del varón, así también el varón nace de la mujer; mas todo procede de Dios”». (1 Co 11,11-12)<sup>55</sup>.

Ya hemos mencionado la declaración de Agustín, en las *Confesiones*, según la cual la mujer, por naturaleza, posee una inteligencia igual a la del hombre<sup>56</sup>. Refiriéndose a Ef 4,23-24: «De este modo os renováis espiritualmente y os revestís del hombre nuevo creado a imagen de Dios», Agustín comenta:

«¿Qué decir? ¿Acaso las mujeres no tienen esa renovación de la mente, en la que reside la imagen de Dios? ¿No? ¿Quién osará decirlo?»<sup>57</sup>.

Cuando tiene por guía el texto del Génesis, Agustín no halla dificultad en mantener la imagen de Dios en la mujer. Pero los problemas le surgen cuando tiene que explicar 1 Co 11,7: «El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; mas la mujer es gloria del varón».

¿Por qué Pablo afirma que sólo el varón es imagen de Dios, y no la mujer también? Como siempre Agustín trata de hacer justicia a ambos textos escriturísticos y reconciliarlos. Él se basa en *Gen* como afirmación indiscutible sobre la naturaleza humana, que es íntegra en ambos sexos, creada a imagen de Dios, y así no se excluye la hembra, cuando se trata de la imagen de Dios. ¿Cómo puede Pablo mencionar sólo al varón como imagen de Dios?<sup>58</sup> Agustín resuelve el problema explicando que Pablo emplea un sentido figurado (*figura* = un término técnico retórico que contiene alusiones a

54. Para Agustín *spiritus* es un término general, y *mens* algo más específico de la mente humana; la expresión *spiritus mentis* indica la dimensión más espiritual del ser humano. Ver P. AGAËSSE, *Anima, animus, mens, spiritus*, en *Bibliothèque augustiniennne* 16, Paris 1955, 581-583, y: *Spiritus* en el libro XII de *De Genesi*, en *Bibliothèque augustiniennne* 49, Paris 1972, 559-566.

55. C. *Faust.* XXIV,2. CSEL 25/1,723-724: «Nam quis catholica veritate instructus ignorat secundum corpus esse alios homines masculos, alias feminas, non secundum spiritus mentis, in quo renovamur secundum imaginem dei? Verumtamen quia utrumque deus fecit, rursus apostolus testis est, ubi dicit: “Neque mulier sine viro neque vir sine muliere in domino; sicut enim mulier ex viro, ita et vir per mulierem; omnia autem ex deo”».

56. *Conf.* XIII,32,47. CCL 27,270. Ver nota 13.

57. *De opere monach.* 32, 40 CSEL 41, 594: «“Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, eum qui secundum deum creatus est”. Quid ergo? Mulieres non habent hanc innovationem mentis, ubi est imago dei? Quid hoc dixerit?».

58. *De Trin.* XII,7,10. CCL 50,364: «Sed videndum est quomodo non sit contrarium quod dicit apostolus non mulierem sed virum esse imaginem dei huic quod scriptum est in genesi:

otra realidad)<sup>59</sup>. Algo que sucede en un nivel corporal (*in corpore*) como cubrir la cabeza, alude a algo que acontece a nivel espiritual (*in mente*). Este nivel se halla en la mente humana, donde encontramos acciones o aspectos diversos: Una acción consiste en guiar, y la otra en ser guiado. Sólo la mujer puede simbolizar el aspecto de ser guiado, porque está sexualmente sometida al hombre. Que se trata de un símbolo, se ve claramente por el hecho de que ambas actividades se hallan en cada mente humana, tanto en el varón como en la mujer. El varón y la mujer tienen la obligación de mantener el recto orden de la mente, es decir, no dejar que lo inferior domine lo superior.

En su interpretación más antigua de 1 Co 11,7, Agustín comienza con la división tripartita: mente-alma-cuerpo. La mente tiene que dirigir el alma (= *pars animalis*, el principio vital más general). La mujer es un ejemplo de esta realidad, puesto que está subordinada al varón. Hasta en este texto más temprano, Agustín advierte que en cada ser humano, la razón tiene que gobernar el alma<sup>60</sup>. Nosotros encontramos el mismo razonamiento en un texto posterior. Después de haber expuesto que la mujer es también la imagen de Dios, Agustín declara que físicamente, por sus características sexua

---

“Fecit deus hominem ad imaginem dei; fecit eum masculinum et feminam; fecit eos et benedixit eos”. Ad imaginem quippe dei naturam ipsam humanam factam dicit quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine dei separat feminam». Ver mi artículo: *La mujer como imagen de Dios en el «De Trinitate» XII de Agustín*, en: *Signum Pietatis*. Festgabe für C.P. Mayer OSA zu dem 60. Geburtstag. Herausg. von A. ZUMKELLER, Würzburg 1989, 267-288.

59. *De util. cred.* 3,5. CSEL 25/1,8: «Secundum allegoriam (ergo traditur), cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam, quae scripta sunt, sed figurate intellegenda». *De doctr. christ.* III,5,9. CCL 32,82: «...cavendum est, ne figuratam locutionem ad litteram accipias». Ver E. AUERBACH, *Figura*, en *Archivum Romanicum* 22 (1938) 437-489. C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der theologie Augustins* II, Würzburg 1974, 338: «Wir haben also im Grunde genommen nur zwei Weisen der Textinterpretation bei Augustin, eine eigentliche (*proprie*) oder wörtliche (*ad litteram*) und eine übertragene (*figurate*) oder geistige (*ad spiritum*)». Suzanne POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone* I, Paris 1984, p. XVIII: «"Image" désigne un rapport, mais aussi témoigne d'un écart, avec le réel concerné... Cependant une fonction pleinement symbolique est assumée par l'image linguistique, en ce qu'elle est présentation de deux réalités différentes, qu'unit entre elle une relation parfois étroite, parfois ténue...».

60. *De Gen. c. Man.* II, 11,15-12,16. PL 34,204-205: «...virilis ratio subjugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplum femina facta est, quam rerum ordo subjugat viro; ut quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculino et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae... habeat mens interior tanquam virilis ratio subjugatum... Ipsa enim cognitio, qua intelligitur in nobis aliud esse quod ratione dominetur, aliud quod rationi obtemperet; ipsa ergo cognitio veluti effectio mulieris est de costa viri, propter conjunctionem significandam».

les, ella representa el aspecto concupiscible del ser humano<sup>61</sup>, el cual debe estar subordinado a la mente.

«En un solo hombre distinguimos mente y concupiscencia. La primera gobierna y la segunda es gobernada; la primera domina y la segunda obedece. Pues eso mismo lo simbolizamos en dos personas humanas, el varón y la mujer»<sup>62</sup>.

Textos posteriores muestran una evolución en Agustín. La mujer ya no se toma como un símbolo del alma o de la concupiscencia. Sino que él la considera como un símbolo de una actividad dentro de la misma mente humana. Creo que la razón de esta evolución está en el hecho de que las comparaciones anteriores (con el alma y la concupiscencia), fácilmente llevan a malentendidos, puesto que no expresan suficientemente la igualdad natural entre el hombre y la mujer. Los varones y las mujeres tienen la misma naturaleza intelectual como hemos visto en las *Confesiones*. No obstante, a causa de su sexo la mujer está sometida al varón del mismo modo (*quemadmodum*) que el apetito de la acción recibe la capacidad de obrar bien del aspecto superior de la mente. Aquí hay algo nuevo en cuanto que la actividad racional forma parte de la misma mente, aunque subordinada a una actividad intelectual aún más alta, como (*tanquam*) la mujer está subordinada al varón<sup>63</sup>. Los términos *quemadmodum* y *tanquam* indican claramente una comparación, y nada más.

En su gran comentario al *Génesis*, Agustín especifica aún más las diferentes actividades mentales: por una parte tenemos la contemplación de la ver-

61. Ver G. BONNER, *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, en *Studia Patristica VI* (ed. F.L. Cross), Berlín 1962, 303-314. *Concupiscentia* y *cupiditas* no siempre tienen en Agustín un significado negativo. *En. in ps.* 118, s. 8,3. CCL 40,1687: «multa alia reperiuntur bonae concupiscentiae testimonia». *C. duas epist. Pelag.* II,17 y 21. CSEL 60, 479 y 482: «bona cupiditas».

62. *De opere monach.* 32,40. CSEL 41,593-594: «... ubi non est masculus neque femina et non intellegunt secundum carnalis sexus concupiscentiam hoc esse dictum, quia in interiore homine, ubi renovamur in novitate mentis nostrae, nullus sexus huius modi est... Illud ergo, quod de non velando capite viris praecipitur, in corpore quidem figuratur, sed in mente agitur, ubi est imago et gloria dei... Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, eum qui secundum deum creatus est. Quid ergo? Mulieres non habent hanc innovationem mentis ubi est imago dei? Quis hoc dixerit? Sed corporis sui sexu non eam significant; propterea velari iubentur. Illam quippe significant partem eo ipso, quo mulieres sunt, quae concupiscentialis dici potest, cui mens dominatur, etiam ipsa subdita deo suo, quando rectissime et ordinatissime vivitur. Quod ergo est in uno homine mens et concupiscentia - illa regit, haec regitur; illa dominatur, haec subditur - hoc in duobus hominibus, viro et muliere, secundum sexum corporis figuratur».

63. *Conf.* XIII,32,47 y 34,49. CCL 27,270-272: «Et quemadmodum in eius anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud, quod subditur ut obtemperet, sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationalis intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam... mentem... renovasti ad imaginem et similitudinem tuam praestantique intellectui rationabilem actionem tamquam viro feminam subdidisti».

dad eterna, y por otra parte la administración de la realidad temporal. Agustín afirma que la explicación de 1 Co 11,7 basada en esta distinción de las actividades mentales es algo muy sutil. Además, cree que dicha subdivisión de las actividades mentales no hace justicia a la idea de imagen de Dios, puesto que el ser humano es imagen de Dios sólo en la actividad más espiritual de la mente, es decir, en la contemplación de la verdad divina. Por lo tanto, Agustín advierte: es verdad que Pablo llama sólo al varón imagen de Dios, pero lo hace solamente «como una *figura* de esta realidad (= la subordinación de las actividades mentales)». Y continúa: aunque se empleen como símbolos dos personas, lo que interesa es la dualidad en la mente de cada persona, desde el momento en que la mente de cada uno posee capacidad de contemplación y acción. Así, la mujer no es excluida de la imagen de Dios, porque

«La mujer tiene que renovarse en el aspecto más elevado de la mente en el conocimiento de Dios conforme a la imagen de quien le creó (Col 3,10)»<sup>64</sup>.

Vemos en este texto que Agustín mantiene una cierta distancia crítica en cuanto a esa explicación de 1 Co 11,7 que él describe como la opinión de otros<sup>65</sup>.

Sin embargo en *De Trinitate* la adopta como su opinión personal. Un pasaje de este libro se ha visto como muy ofensivo y, algunas veces, calificado como una «interpretación desastrosa»:

«(El libro del Génesis) dice que la naturaleza humana, que es completa en ambos sexos, ha sido hecha a imagen de Dios; y así no se excluye a la mujer cuando se habla de la imagen de Dios... ¿Cómo, pues, oímos al Apóstol que el

64. *De Gen ad litt.* III,22,34. CSEL 28/1,88-89: «Licet enim subtilissime disseratur ipsam mentem hominis, in qua factus est ad imaginem dei, quamdam scilicet rationalem vitam, distribui in aeternae contemplationis veritatem et in rerum temporalium administrationem, atque ita fieri quasi masculum et feminam illa parte consulente, hac obtemperante; in hac tamen distributione non recte dicitur imago dei, nisi illud, quod inhaeret contemplandae incommutabili veritati. In cuius rei figura Paulus apostolus virum tantum dicit imaginem et gloriam dei... Itaque quamvis hoc in duobus hominibus diversi sexus exterius secundum corpus figuratum sit, quod etiam in una hominis interius mente intellegitur, tamen et femina, quia corpore femina est, renovatur etiam ipsa in spiritu mentis suae in agnitionem dei secundum imaginem eius, qui creavit, ubi non est masculus et femina. Sicut enim ab hac gratia renovationis et reformatione imaginis dei non separantur feminae, quamvis in sexu corporis earum aliud figuratum sit, secundum quod vir solus dicitur esse imago ... dei, sic... et femina quoque facta est ad imaginem dei». Ib. XI,42,58. ib., 377: «Sic enim ait: “Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria dei; mulier autem gloria viri est”, non quo mens feminae eandem imaginem capere non possit, cum in illa gratia nos dicat nec masculum esse nec feminam».

65. *De Gen. ad litt.* VI,7,12. CSEL 28/1,178: «... sexus ipse masculi et feminae nisi in corporibus esse non potest. Quod si quisquam secundum intellectum et actionem tamquam utrumque sexum in una anima accipiendum putaverit...».

varón es imagen de Dios, y por eso se le prohíbe cubrir su cabeza; pero no la mujer, y por esto se le manda velar su cabeza (1 Co 11,7)? La razón, a mi entender, es, según indiqué al tratar de la esencia del alma humana, que la mujer, juntamente con su marido, es imagen de Dios, formando una sola imagen toda la naturaleza humana (= toda la naturaleza humana, el varón y la mujer). Pero cuando se distribuyen las funciones y se la considera como ayuda, propiedad que le conviene solamente a ella, no es imagen de Dios. Por lo que al varón se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer es una sola cosa. Lo mismo dijimos al hablar de la esencia del alma humana, porque, si toda ella contempla la verdad, es imagen de Dios; mas, cuando una de sus facultades es enviada, por decreto de la voluntad, para que actúe en las cosas temporales, permanece imagen de Dios en la parte que ve y contempla la verdad; pero la parte que se ocupa en las acciones inferiores no es imagen de Dios;... La acción racional... ha de tener dominio sobre su cabeza, lo significado por el velo que significa que la acción debe ser contenida»<sup>66</sup>.

Si se lee este texto fuera de contexto, sería posible extraer la conclusión de que la mujer es la imagen de Dios solamente junto con su marido, pero no personalmente, por sí misma, como Rosemary Ruther dice claramente: «La mujer, por sí misma, no es esa imagen, sino únicamente cuando va unida al varón, que es la cabeza»<sup>67</sup>. ¿Ha abandonado Agustín su interpretación simbólica y se ha adaptado a la más realista? No lo creo. La diferencia entre ambos textos agustinianos es que Agustín, en el párrafo 10º, no menciona

---

66. *De Trin.* XII,7,10. CCL 50,364: «Ad imaginem quippe dei naturam ipsam humanam factam dicit (in genesi) quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine dei separat feminam... Quomodo ergo per apostolum audivimus virum esse imaginem dei unde caput velare prohibetur, mulierem autem non et ideo ipsa hoc facere iubetur nisi, credo, illud esse quod iam dixi cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem dei ut una imago sit tota illa substantia; cum autem adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet non est imago dei; quod autem ad virum solum attinet imago dei est tam plena atque integra quam in unum coniuncta muliere? Sicut de natura humanae mentis diximus quia et si tota contempletur veritatem, imago dei est, et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione derivatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit veritatem imago dei est, ex qua vero intenditur in agenda inferiora non est imago dei... Quia vero illi rationali actioni quae in rebus corporalibus temporalibusque versatur periculosa est nimia in inferiora progressio, debet habere potestatem super caput, quod indicat velamentum quo significatur esse cohibenda». Ver también P. AGAËSSE - A. SOLIGNAT, *La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique*, y *L'âme image de Dieu*, en *Bibliothèque augustinienne* 48, Paris 1972, 622-633.

67. Rosemary RUETHER, *Religion and Sexism*, New York 1974, 156: «Inexplicably, Augustine, must also affirm that Eve, too, has a rational nature, being likewise a compound of spirit and body. Yet in relation to man she stands for body vis-à-vis male spirit. Moreover, Augustine persists in calling this latter her "nature", non only with a view to sin but in the order of nature as well. Augustine defines the male as, alone, the full image of God. Woman, by herself, is not this image, but only when taken together with the male, who is her "head"». Para una aproximación más concreta al tema ver: Kari BORRESEN, *Imago Dei, privilège masculin? Inter-*

explícitamente que esta interpretación debe ser tomada en un sentido simbólico y solamente lo hace más adelante en los párrafos 11 y 12:

«El apóstol San Pablo habla en un sentido figurado y místico al mandar cubrir a la mujer su cabeza, precepto vacío de sentido si no estuviera henchido de misterio (*secretum sacramenti*). Así tanto la verdadera razón como la autoridad del Apóstol declaran que el hombre fue creado a imagen de Dios, no según el cuerpo o según una parte cualquiera de su alma, sino por su mente racional, sede del conocimiento de Dios... Pues, según esta renovación (mencionada en Ef 4,23-24 y Col 3,9-10) nos hacemos hijos de Dios por el bautismo de Cristo ... ¿Quién hay que excluya a las mujeres de esta compañía, siendo nuestras coherederas en la gracia?... “No hay ya judío ni griego, no hay siervo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28). ¿Por ventura perdieron las mujeres creyentes su sexo? No. Pero se renuevan a imagen de Dios, donde no existe diferencia de sexo... Pero, como por el sexo del cuerpo se diferencia del varón, muy bien pudo en el velo corporal figurar aquella parte de la razón que se dedica a las cosas temporales de forma que la imagen de Dios permanezca sólo en aquella parte del alma que se aplica a la contemplación y búsqueda de las razones eternas (*rationes*); parte que, como es manifiesto, varones y mujeres poseen»<sup>68</sup>.

La última frase deja fuera de duda que el varón y la mujer son igualmente imagen de Dios. Enseña también que ni el varón ni la mujer son imagen de Dios por motivo del cuerpo o del sexo. Además la mujer aquí no aparece asociada al varón, sino que se la considera como persona individual. Siendo eso así, ¿cómo deberíamos interpretar la declaración de Agustín:

«Asociada al varón, la mujer es imagen de Dios... como compañera del varón, no es imagen de Dios»?

---

*prétation augustiniennne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1 Cor 1,7, en Augustinianum 25 (1985) 213- 234.*

68. *De Trin.* XII,7,11-12. CCL 50,366-367: «...apostolus... ideo figurate ac mystice quia de velando muliebri capite loquebatur, quod nisi ad aliquod secretum sacramenti referatur inane remanebit... Sicut enim non solum veracissima ratio sed etiam ipsius apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis... neque secundum quamlibet animi partes sed secundum rationalem mentem ubi potest esse agnitio dei hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum. Secundum hanc autem renovationem efficitur etiam filii dei per baptismum Christi... Quis est ergo qui ab hoc consortio feminas alienet cum sint nobiscum gratiae cohaeredes.... “non est iudaeus neque graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unum estis in Christo Iesu”? Numquidnam igitur fideles feminas sexum corporis amiserunt?... ibi renovantur ad imaginem dei ubi sexus nullus est... Sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis qua ad temporalia gubernanda deflectitur ut non maneat imago dei nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit, quam non solum masculos sed etiam feminas habere manifestum est».

En otras palabras, ¿por qué el varón puede simbolizar plenamente la imagen de Dios mientras que la mujer no puede? La respuesta hay que buscarla en el hecho de que la imagen de Dios consiste en la actividad superior de la mente, es decir, en la contemplación de lo divino, y este momento supremo de la vida humana es incompatible con toda dependencia. No es posible poner limitaciones a la contemplación de lo divino, porque está orientada-hacia-Dios, y no hay autoridad encima de Dios. Por el contrario, la parte de la mente que está orientada al gobierno de las cosas temporales necesita una autoridad sobre ella, para no ser absorbida por las cosas inferiores. Esta subordinación de la mente (presente en cada ser humano) puede ser simbolizada por el varón y la mujer, puesto que la mujer está sometida socialmente al varón según Agustín. El varón gobernando y la mujer gobernada son símbolos del orden, de la jerarquía que reina entre la contemplación y la acción. Este es el sentido figurado comentado muchas veces por Agustín. El error que cometen muchos autores modernos es confundir lo simbólico y lo real. Agustín no niega que la mujer sea personalmente y realmente imagen de Dios. Esto nos lo confirma en otros dos pasajes del mismo libro.

«Esta discusión... no tiene otro fin que la de explicar cómo se ha de entender el pasaje del Apóstol (= la tensión entre la contemplación y la acción)... para invitarnos a escudriñar su oculto significado en cada hombre»<sup>69</sup>.

y:

«Por eso, en sus mentes (= del varón y la mujer) se reconoce una naturaleza común»<sup>70</sup>.

Otra idea importante aparece en *De Trinitate*. Agustín rechaza establecer una comparación entre la mujer y la actividad sensual:

«No ignoro que, antes de nosotros, algunos ilustres defensores de la fe Católica... afirmaron que el varón representaba la inteligencia, y la mujer los sentidos del cuerpo».

Él rechaza éste punto de vista fundado en *Gen 2,20* que dice que la mujer ha sido creada como una ayuda «igual al hombre». Los sentidos del

---

69. *De Trin.* XII,12,19. CCL 50,373: «... quamvis in diverso sexu duorum hominum aliquid tamen significare voluisse quod in uno homine quaeretur».

70. *De Trin.* XII,8,13. CCL 50,367: «Ergo in eorum mentibus communis natura cognoscitur».



cuerpo no expresan esta igualdad, porque es común al hombre y a los animales. Agustín prefiere algo que trascienda el nivel animal, es decir la mente humana. La mujer es el símbolo de algo dentro de la mente humana. Otra razón para rechazar esta opinión es que la serpiente es un símbolo mucho más apropiado de los sentidos corporales, puesto que *Gen 3,1* nos dice que la serpiente es el más astuto de todos los animales<sup>71</sup>.

Del análisis de *De Trinitate*, libro XII, aparece claramente que Agustín considera a la mujer como un símbolo del aspecto activo de la mente por su subordinación al varón. Aunque su concepción de la dependencia social femenina ya no sea aceptable hoy para nosotros, su descripción del aspecto activo de la mente no es algo banal y tampoco es tan denigrante para las mujeres como pensamos. Las actividades humanas más importantes son la ciencia (*scientia*) y la sabiduría (*sapientia*). La ciencia, sin embargo, está subordinada a la sabiduría. La sabiduría se dirige hacia la contemplación de lo divino, mientras la ciencia –sin la que la vida en la tierra sería imposible– se dirige al buen servicio del mundo. Se necesita la ciencia para adquirir las virtudes de la prudencia, fortaleza, templanza y justicia. No hay vida moralmente buena sin estas virtudes. Por consiguiente, el conocimiento racional de las realidades temporales es muy importante, y su importancia aumenta si se tiene en cuenta que poca gente es capaz de alcanzar la forma más alta de contemplación. La mujer es el símbolo de esa ciencia<sup>72</sup>.

Una última observación respecto de la interpretación de Agustín de 1 Co 11,7 es que no podemos tomarla con excesiva rigidez, porque él mismo la relativizó:

«Pero ya interpretemos el dicho de Pablo en este o aquel sentido, o de otra manera cualquiera,... una cosa es clara: nuestra alma ha de perfeccionarse gradualmente en la caridad, la eternidad y la verdad de Dios»<sup>73</sup>.

---

71. *De Trin.* XII,13,20. CCL 50,373: «Nec me fugit quosdam qui fuerunt ante nos egregii defensores catholicae fidei...in homine uno... virum mentem, mulierem vero dixisse corporis sensum... In omnibus bestiis et volatilibus scriptum est non esse inventum viro adiutorium simile illi et tunc est ei mulier facta de latere. Propter quod ego non putavi pro muliere sensum corporis esse ponendum... sensumque corporis magis pro serpente intellegendum existimavi». Agustín tiene aquí en mente a AMBROSIO, *De parad.* 2,11-3,12 y 15,37. CESEL 32/1, 271-272 y 331.

72. *De Trin.* XII,13,21-15,25. CCL 50,374-380. Ver también *De Trin.* XIII,19,24. CCL 50<sup>a</sup>,415-417: «Si ita inter se distant haec duo ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus, utrumque agnosco in Christo... Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est... Nec ista duo sic accipiamus quasi non liceat dicere vel istam sapientiam quae in rebus humanis est vel illam scientiam quae in divinis». G. MADEC, *Christus. Scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, en *Recherches augustiniennes* 10 (1975) 77-85.

Y más explícitamente en el texto siguiente:

«Habiendo dicho la Escritura: *Los hizo varón y mujer*, añadió luego: *Y los bendijo Dios, diciendo: Creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla*, etc. Aunque pueda darse a todo esto una interpretación espiritual congruente, con todo, las palabras *macho y hembra* no pueden entenderse como algo propio de un solo sujeto, pretextando que en él una cosa es la que gobierna y otra la gobernada. Como aparece clarísimamente en los cuerpos de seres de diverso sexo, el hombre y la mujer fueron creados con el fin de que, por la generación de la prole, crecieran, se multiplicaran y llenaran la tierra... Cuando le preguntaron al Señor si estaba permitido repudiar por cualquier causa a la mujer (Mt 19,3)... su respuesta no tiene nada que ver con el espíritu, que manda, ni con la carne que obedece; ni con el alma racional, que rige, ni con la apetencia irracional, que es regida; ni con la actividad contemplativa, que descuella, ni con la activa, que le está sometida; ni con el poder intelectual de la mente ni con el sentido corporal. Debe, sí, entenderse del lazo conyugal, que une entre sí los dos sexos»<sup>74</sup>.

Un argumento final de por qué no debemos atribuir una significación realista al varón como símbolo de la actividad contemplativa de la mente, es el hecho de que Agustín se refiere también a la mujer como símbolo de la vida contemplativa. Para él, María y Raquel son arquetipos de contemplación, en contraste con Marta y Lía que son modelos de la vida activa<sup>75</sup>.

Mi conclusión es que Agustín nunca niega a las mujeres la dignidad de la imagen de Dios, y esto no sólo a nivel de gracia (no hay hombre ni mujer en Cristo), sino también a nivel de creación (la mujer tiene la misma alma racio-

73. *De Trin.* XII,13,21. CCL 50,374: «Sed sive isto sive illo sive aliquo alio modo accipiendum sit quod apostolus virum dixit imaginem et gloriam dei, mulierem autem gloriam viri, apparet tamen cum secundum deum vivimus, mentem nostram in invisibilia eius intentam ex eius aeternitate, veritate, caritate proficenter debere formari».

74. *De civ. dei* XIV,22. CCL 48,444: «Nam cum scriptura dixisset: "masculum et feminam fecit eos", continuo subdidit: "Et benedixit eos Deus dicens: Crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini eius" et cetera. Quae omnia quamquam non inconvenienter possint etiam ad intellectum spiritualem referri, masculum tamen et feminam non sicut simile aliquid etiam in homine uno intellegi potest, quia videlicet in eo aliud es quod regit, aliud quod regitur; sed sicut evidentissime apparet in diversi sexus corporibus, masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent... Neque enim de spiritu qui imperat et carne quae obtemperat, aut de animo rationali qui regit et irrationali cupiditate quae regitur, aut de virtute contemplativa quae excellit et de activa quae subditur, aut de intellectu mentis et sensu corporis, sed aperte de vinculo coniugali quo invicem sibi uterque sexus obstringitur». Cf. *De contin.* 9,23. CSEL 41,169: «Sicut ecclesia, inquit, subdita est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus... Nec tamen mulier a corpore vel carne accepit exemplum, ut ita esset subdita viro, sicut spiritui caro».

75. Anne-Marie LA BONNARIÈRE, *Les deux vies. Marthe et Marie*, en *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, 411-425.

nal que el hombre). Por eso, él no tuvo reparos en atribuir símbolos femeninos a Dios:

«(El salmista) hizo a Dios padre; le hizo también madre. Es padre porque creó, llama, manda y gobierna; madre, porque abriga, alimenta, amamanta y abraza»<sup>76</sup>.

*El sexo femenino no es defecto, sino naturaleza.*

Vemos que algunos autores antiguos pensaron que, después de todo, la mujer tenía que convertirse en hombre. Se les supone influidos por el Gnosticismo o el Neoplatonismo<sup>77</sup>. Pero también es posible que esta opinión provenga de Aristóteles, que consideró «la mujer como un varón imperfecto» (la edad media la convirtió en un *mas occasionatus*). Según Aristóteles, el varón y la hembra son, ambos, principios del proceso de procreación, pero el varón es el principio formal y la mujer el principio material. La sangre menstrual posee sólo una fuerza nutritiva, mientras que el semen del varón tiene un alma capaz de sentir y percibir. Por tanto hay algo que falla en el principio femenino. Aristóteles llama a esto falta de “calor”, no calor en un sentido físico, sino en un sentido espiritual<sup>78</sup>.

Otros autores hacen referencia a las actas de las mártires Perpetua y Felicidad, en las que se nos cuenta la siguiente visión de Perpetua:

«En aquel momento, un egipcio con una apariencia repugnante vino a mí. Él tenía que luchar contra mí con sus partidarios... uno me arrancó los vestidos y vio que me había convertido en un hombre»<sup>79</sup>.

Algunos consideran que este texto evoca el Gnosticismo; otros creen que es una alusión anti-Gnóstica a Ef 4,13: «Hasta que alcancemos todos el

76. *En. 2 in ps 26,18*. CCL 38,164: “Ipsum fecit patrem, ipsum fecit matrem. Pater est quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit; mater quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet”. En este punto estoy en desacuerdo con F.K. MAYR, Trinität und Familie in *De Trinitate* XII; en *Revue des Études Augustiniennes* 18(1972) 51-85, p. 65.

77. H.-I. MARROU - A.-M., La BONNARDIÈRE, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, en *Revue des Études augustiniennes* 12 (1966) 111-136, p. 128. K. THRAEDE, *Frau*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 242-243.

78. ARISTOTELES, *De generatione animalium* 736b-737a, ed. A. L. PECK, *Aristotle generation of Animals* (The Loeb Classical Library) London 1963, 170-175, e Introduction, XXXVIII-LXX.

79. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. C. J. van BEEK, Nijmegen 1936, 26.

*estado del varón perfecto, a la medida de la madurez perfecta de Cristo»*<sup>80</sup>. Esta última interpretación la defiende con firmeza Agustín. Él rechaza radicalmente cualquier interpretación literal de la transformación de Perpetua en un hombre. Su lucha fue espiritual, no corporal. Es más, debemos distinguir bien entre un cuerpo real y una imagen del cuerpo que vemos en la memoria o en sueños:

«Debo igualmente decir algo acerca de las visiones de los mártires, ya que las has aducido como testimonio en favor de tu opinión de que el alma es algo corporal. Se trata de santa Perpetua, la cual tuvo un sueño en el que le pareció que, cambiada en hombre, luchaba contra un egipcio. ¿Quién dudará de que el cuerpo que el alma tenía en aquellas circunstancias era una imagen del cuerpo y no el cuerpo verdadero, el cual, permaneciendo en su sexo femenino, yacía postrado en el lecho, adormecidos profundamente los sentidos, mientras el alma luchaba como si fuera un cuerpo de hombre?... ¿Era un cuerpo aquella semejanza?... Si era cuerpo, ¿por qué no conservaba la forma de su vagina? Pues en la carne de aquella mujer no se hallaron los órganos viriles...»<sup>81</sup>.

En otros textos, Agustín explica la visión de Perpetua siempre en el sentido de que ella llega a la plenitud de Cristo (Ef 4,13) por el martirio<sup>82</sup>. En la misma línea se encuentra el rechazo de la idea de algunos de sus predecesores que mantuvieron la opinión de que en la resurrección las mujeres se transformarían en hombres:

«Algunos, basados en estos dos testimonios: *Hasta que alcancemos todos el estado del varón perfecto, la medida de la edad perfecta de Cristo* (Ef 4,13), y: *Conformes a la imagen del Hijo de Dios* (Rm 8,29), han concluido que las mujeres no resucitarán con su sexo, sino con el del varón. Según ellos todos tendrán sexo masculino, pues Dios hizo al hombre de barro, y a la mujer la formó del varón. Tengo para mí que la verdad está de parte de quienes creen que resucitarán los dos sexos. Allí no habrá ya libido... Entonces los vicios

80. E. CORSINI, *Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae"*, en *Forma Futuri*, Studi in onore del card. M. Pellegrino, Torino 1975, 481-541, p. 507.

81. *De nat. et orig. an.* IV,18,26. CSEL 60,405-406: «De conscriptis visionibus martyrum dicendum tibi est aliquid, quoniam tu etiam inde testimonium adhibendum putasti. Nempe sancta Perpetua visa sibi est in somnis cum quodam Aegyptio in virum conversa luctari. Quis autem dubitet in illa similitudine corporis animam eius fuisse, non corpus, quod utique in suo femineo sexu manens sopitis sensibus iacebat in stratis, quando anima eius in illa virilis corporis similitudine luctabatur? Quid hic dicis? Verumne erat corpus illa viri similitudo an non erat corpus?... Si corpus erat, cur non servabat vaginae suae formam? Neque enim in illius feminae carne virilia repererat genitalia».

82. *S.* 281,2,2. PL 38,1284: «...sibi beata Perpetua de se ipsa revelatum esse narravit, virum se factam certasse cum diabolo. Illo quippe certamine in virum perfectum etiam ipsa currebat, in mensuram aetatis plenitudinis Christi».

quedarán suprimidos de los cuerpos, pero la naturaleza de éstos subsistirá. Ahora bien, el sexo femenino no es en la mujer un defecto, sino naturaleza. Además, entonces no habrá ni acto carnal ni parto. Los miembros de la mujer serán aptos no para el uso antiguo, sino para la nueva belleza... Más aún, el Señor confirmó la existencia de los dos sexos, al decir: *No tomarán marido*, lo cual atañe a las mujeres, *ni tomarán mujer*, que se refiere a los varones. Cuando Pablo dice: *Hasta que alcancemos todos la unidad de fe... y el estado del hombre perfecto...*, ¿qué nos impediría aplicar a la mujer lo que se dice del varón, en cuyo caso se habría puesto varón en lugar de hombre? Así, dice el salmo: *Dichoso el hombre que teme al Señor*. Y en él están, indudablemente, incluidas las mujeres que le temen»<sup>83</sup>.

Rosemary Ruether interpreta este texto en un sentido antifeminista: «Los órganos sexuales de la mujer serán transformados en cierta manera misteriosa». Su interpretación es parcial, porque Agustín no dijo que los miembros de la mujer como tal serán transformados o perderán su belleza, sino sólo que en la resurrección ya no habrá ni comercio carnal ni parto. Y esto no se aplica sólo a las mujeres sino también a los varones en el alma y en el cuerpo<sup>84</sup>.

Incluso después de la muerte, habrá una relación entre el alma y el cuerpo<sup>85</sup>. Por consiguiente una relación entre el marido y la mujer va a existir en nuestro estado resucitado. Agustín lo expone en una obra anterior: «si yo preguntase a un algún cristiano piadoso si quería tener mujer en el reino de

---

83. *De civ. dei* XXII,17-18. CCL 48,835-837: «Nonnulli propter hoc, quod dictum est: "Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi" et "Conformes imaginis filii Dei", nec in sexu femineo resurrecturas feminas credunt, sed in virili omnes aiunt, quoniam Deus solum virum fecit ex limo, feminam ex viro. Sed mihi melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse no dubitant. Non enim libido ibi erit... Corporibus ergo illis vitia detrahentur, natura servabitur. Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non adcommodata usui veteri, sed decori novo... Et cum locus esset, ut diceret (Iesus): "De qua enim me interrogatis, vir erit etiam ipsa, no mulier", non hoc dixit, sed dixit: "In resurrectione enim neque nubent neque uxores ducent, sed sunt sicut angeli Dei in caelo"... Nuptias ergo Dominus futuras esse negavit in resurrectione, non feminas... "In mensuram aetatis plenitudinis Christi"... Verum si hoc ad resurrectionis formam, in qua erit unusquisque, referendum esset, quid nos impediret nominato viro intellegere et feminam, ut virum pro homine positum acciperemus? Sicut in eo quod dictum est "Beatus vir qui timet Dominum", utique ibi sunt et feminae, quae timent Dominum». Cf. S. 243,6,6. PL 38,1146.

84. Rosemary RUETHER, *Sexism and God-Talk*, London 1983, 249: «... humans will rise in male and female bodies. The sexual organs of women will be transformed in some mysterious way, however, so the will no longer excite lust or be fitted to chilbearing... Thus the female is allowed into the Christian Heaven only by having the specifically female parts of her body "transformed" from their old "uses" in sex and childbearing to "a new beauty"».

85. *De civ. dei* XIII,19-20. CCL 48,401-404. Ver A. ZUMKELLER, *Aurelius Augustinus Schriften gegen die Pelagianer* III, Würzburg 1977, 509-510.

los cielos, sin duda responderá apasionadamente: “Por supuesto, lo deseo”». Este texto habla también de una «transformación angélica», pero se retracta más tarde de esta expresión porque la encuentra confusa: los seres humanos nunca serán transformados en ángeles<sup>86</sup>. Agustín increpa a un cierto Cornelio que se asocia con un grupo de prostitutas, con el pretexto de pesadumbre por la muerte de su esposa, porque no la ama sinceramente:

«Si la amases, desearías estar con ella después de la muerte»<sup>87</sup>.

Y a Itálica, una viuda, el obispo de Hipona le escribe que no perdemos nuestros difuntos; al contrario, los conoceremos mejor después de la resurrección y, en consecuencia, nos serán aún más queridos. Los amaremos sin temor alguno a una posible separación<sup>88</sup>.

#### *Iguals derechos conyugales, pero leyes injustas*

No es posible exponer plenamente, aquí, la concepción del matrimonio de Agustín, pero algunas de sus ideas son importantes para nuestro tema. Agustín siempre ha defendido que el matrimonio es algo bueno, especialmente contra el Maniqueísmo.

«La vida matrimonial es digna de alabanza y tiene su propio lugar en el Cuerpo de Cristo»<sup>89</sup>.

El matrimonio debe ser considerado también como una vocación<sup>90</sup>.  
Escribe Agustín:

86. *De serm. Dom. in monte* I,15,41. CCL 35,45. *Retract.* I, 17. CCL 57,53: «Sed quisquis ea sic accipit, ut existimat ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus caeleste resurrectione mutari, ut nec membra ista nec carnis sit futura substantia, procul dubio corrigendus est». Cf. *Ib.*, I,19,5. *Ib.*, 57-58.

87. *Epist.* 259,5. CSEL 57,615: «Nam utique, si amares, cum illa esse post mortem desiderares, quo profecto non eris, si qualis es, talis eris».

88. *Epist.* 92,1. CSEL 34/2,437: «... quosdam nostros migrantes non amisimus, sed praemisimus, ad eam vitam esse venturos, ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores et sine timore ullius discessionis amabiles».

89. S. 354,4,4. PL 39,1564: «Est enim conjugalis vita laudabilis, et habet in corpore Christi locum suum». Cf. E. SCHMITH, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1983.

90. S. 304,3,2. PL 38,1396: «Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum, et conjugatorum hederas... Prorsus, dilectissimi, nullum genus hominum de sua vocatione desperet: pro omnibus passus est Christus».

«Lo que es, pues, el alimento para la salud del cuerpo, es la relación sexual para la salud de la especie. Ni lo uno ni lo otro se da sin placer corporal»<sup>91</sup>.

Sin embargo, la sexualidad a los ojos de Agustín, no es un bien que carezca de ambigüedad. Es también una fuerza formidable y poderosa. Se da a esta fuerza el nombre de libido, que no debe confundirse con placer. No es fácil traducir la palabra «libido»: significa aproximadamente «pasión ciega». La libido no forma parte de la oposición entre el cuerpo y la mente, no debe ser emparejada con el cuerpo porque la libido radica en la persona entera. Tiene algo que ver con el quebranto pecaminoso que está presente en cada ser humano, y resulta en sí misma un desorden moral manifiesto.

«Con razón se define la libido como el apetito del alma por el que preferimos los bienes temporales a los eternos»<sup>92</sup>.

Por lo tanto, la libido puede afectar todas las áreas de la vida:

«Hay muchas *libidines* diferentes, unas con nombre propio y otras sin él»,

como la libido de ira, de venganza, de avaricia, de obstinación, de jactancia, de dominio. Pero según Agustín, en ninguna parte es el desorden tan intenso y fundamental como en la excitación sexual, que escapa radicalmente al control de la voluntad. Este desorden (aunque no sea solamente esto) es una consecuencia del pecado que fue y es aún desobediencia a Dios<sup>93</sup>. El marido puede ser culpable respecto de su propia esposa por deseo inmoderado, violencia impetuosa, u obsesión egoísta por el placer<sup>94</sup>. La libido por sí misma no es un pecado, pero se llama pecado en un sentido amplio, a saber, como una consecuencia del pecado o como una causa posible del pecado<sup>95</sup>. El antojo humano tiene que estar subordinado a una meta más alta, o en

91. *De bono coni.* 16,18. CSEL 41,210: «Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali».

92. *De mendacio* 7,10. CSEL 41,428: «Etenim libido quoque ipsa recte definitur adpetitus animi, quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur».

93. *De civ. dei* XIV,15-16. CCL 48,438: «Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia; est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi...? Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere adsolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur».

94. *C. Jul.* II,7,20. PL 44,687: «Quid ergo de Ambrosio iudicabis, qui intemperantem in conjugio adulterum quemdam appellat uxoris?»

95. *De nupt. et conc.* I,23,25. CSEL 42,238: «...modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit.... cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum...».

otras palabras: debe estar bajo control. Dentro del matrimonio, el fin es la procreación. Dentro de los límites de la procreación, el acto de la procreación hecho sin libido no envuelve culpa. Pero llevado por la libido es, según Agustín, un pecado venial. Su argumento se basa en una interpretación parcial del 1 Co 7,6: «Esto es una concesión (*secundum veniam*), y no un mandamiento». La palabra *venia* se puede traducir como una «concesión» pero también como una «remisión (del pecado)». Agustín adopta sólo esta última traducción. El pecado venial o culpa, sin embargo, no debe ser exagerado en este caso. Agustín atribuye al acto de la procreación, hecho meramente por libido, la misma culpa que se atribuye al que dice palabras gruesas o al que se entrega a risas inmoderadas. Tales pecados los lavan las limosnas, y el rezo del Padre Nuestro<sup>96</sup>. Pero Agustín nunca considera el desorden de la libido como algo «natural», aunque –durante la controversia pelagiana del año 420– admite por primera vez la posibilidad de la libido en el paraíso, aunque subordinada a la razón y la voluntad<sup>97</sup>.

La primera responsabilidad del marido y la esposa es vivir juntos en armonía. Entonces tienen que satisfacer los deseos sexuales, sanos y normales, de ambos, aunque no tengan la intención de procrear. La relación sexual es un bien del matrimonio a los ojos de Agustín. En línea con la idea de Pablo:

«La esposa no tiene derecho sobre su propio cuerpo sino el marido; del mismo modo, el marido no tiene derecho sobre su propio cuerpo sino la esposa» (1 Co 7,4).

Agustín defiende la igualdad de derechos del marido y la mujer en la relación sexual:

«Así como en las restantes acciones que conducen a la paz entre los hombres, la mujer debe servir al varón, en este único aspecto en que la diferencia sexual juega su papel a causa de la constitución corporal por la que se da la unión carnal, marido y mujer tienen igual potestad recíproca el uno respecto al otro. El hombre tiene poder sobre la mujer y la mujer sobre el hombre»<sup>98</sup>.

96. S. 9,18. CCL 41,143-144: «Illa dico quotidiana peccata ... verbum durum, aut cum labitur aliquis in risum immoderatum ... Quando tu uti uxore amplius quam necessitas procreandorum liberorum cogit volueris, iam peccatum est. Et ipsa talia peccata quotidianae elemosinae mundant».

97. *De nupt. et conc.* II,35,59. CSEL 42,318: «Hinc si forte erubuerit et dixerit tantam pacem felicitatis illius tantumque ordinem in his rebus esse potuisse, ut numquam carnis concupiscentia voluntatem illorum hominum praeveniret ... hoc si dicit, salte considerat nunc in hominibus non esse quod dicit. Et si non vult concedere vitium esse libidinem, dicat saltem per illorum hominum inoboedientiam etiam ipsam vitiatam esse carnis concupiscentiam».

98. *C. Faust.* XXII,31. CSEL 25/1,625: «Ut cum in ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus mulier viro debeat servitutem, huius unius rei, qua sexus utriusque carnali sorte discer-



Agustín llama también a este derecho «mutua servidumbre»<sup>99</sup>. A los varones no les agrada esta expresión, pero Agustín reprende a los que reclaman este derecho sólo para ellos mismos:

«Tú eres el señor, ella la sierva; pero Dios os hizo a ambos... Así es; el obispo firmó esas actas: vuestras mujeres son vuestras siervas; sois señores de vuestras mujeres. Mas, cuando se llega al acto en que los dos sexos se unen entre sí, *la mujer no tiene potestad sobre su cuerpo, sino el varón*. Te alegrabas, te erguías orgulloso y te jactabas. Bien habló el Apóstol, con toda razón dijo ese vaso de elección: *la mujer no tiene potestad sobre su cuerpo, sino el varón*. Yo soy el dueño. Acabas de aplaudirlo; escucha lo que sigue... *Igualmente, el varón tampoco tiene potestad sobre su cuerpo, sino la mujer*»<sup>100</sup>.

Si la esposa y el marido tiene los mismos derechos, tienen también las mismas obligaciones. En este punto, Agustín acusa a la ley romana de injusticia y discriminación de la mujer. A la mujer se le castiga por el delito de adulterio, pero no al hombre. Aunque nuestra información sobre la justicia romana en tiempo de Agustín es muy deficiente, por los textos del obispo podemos concluir que había discriminación entre el hombre y la mujer.

«He mencionado algunas cosas que se hacen legalmente, como adulterar y embriagarse, pero contra la ley de Dios. ¿Quién ha sido conducido alguna vez ante los jueces por haber entrado en el lupanar de una meretriz? ¿Quién ha sido acusado alguna vez en un tribunal público de haber pasado su vida como un lascivo e inundo, en compañía de tocadoras de lira? ¿Quién, a pesar de estar casado, consideró pecado el haber violado a su criada? Me refiero al tribunal terreno, no al celeste; a la ley del mundo, no a la ley del Creador del mundo»<sup>101</sup>.

---

nitur et carnali conmixtione concernitur, similem in se habeant potestatem vir in uxorem et uxor in virum».

99. *De bono coni.* 6,6. CSEL 41,195: «Debent ergo sibi coniugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quae prima est humani generis in ista mortalitate societas, verum etiam infirmitatis invicem excipiendae ad illicitos concubitus evitandos mutuam quodam modo servitutem».

100. S. 332,4. PL 38,1465: «Tu dominus es, illa ancilla: Deus fecit utrumque... Verum est: istis tabulis subscripsit episcopus. Ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum. Sed quando venit ad illud negotium, quo sexus discernitur, et sexus sibi uterque miscetur: «Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir». Gaudebas, erigebas te, jactabas te. Bene dixit apostolus... Quia ego sum dominus. Laudasti. Audi quod sequitur, audi quod non vis, rogo ut velis. Quid est hoc? Audi: «Similiter et vir», dominus ille, «similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier»».

101. S. 153,5,6 PL 38,828: «Non dico amplius: fornicari, inquam, inebriari. Haec dixi quae licite committuntur, sed non Dei legibus. Quis enim aliquando ad iudicem ductus est, quia meretricis lupanar intravit? Quis aliquando in publicis tribunalibus accusatus est, quia per suas

Y Agustín concluye que es una buena cosa que aún exista una ley que ordene: «No codiciarás» (Ex 20,17; Rm 7,7). Es bien conocido el hecho de que la infidelidad del marido constituye una injusticia contra la mujer que le duele y le hiere a ella profundamente. El sabe que con demasiada frecuencia «las heridas se convierten en bromas como por arte magia», en esta materia. Los hombres piensan que pueden no dar importancia a sus vidas adulterinas<sup>102</sup>. Al acusar a los varones, Agustín sabe que va a provocar su ira, pero declara lacónicamente:

«Si despreciáis a Agustín, temed, al menos, a Cristo»<sup>103</sup>.

Los varones no admiten que se apliquen las mismas leyes a ellos y a las mujeres, y prefieren la ley civil a la ley de Cristo:

«Ellos dicen: somos hombres. ¿Soportará la dignidad de nuestro sexo la injuria de que se nos compare con las mujeres en el caso de tener una aventura extramatrimonial?».

Agustín replica:

«Hablando con propiedad, los hombres deberían ser castigados con más severidad, porque su desvergüenza es aún mayor teniendo en cuenta su orgullo y jactancia».

No tienen razón al meterse con las faltas de las mujeres. Agustín se refiere a un decreto del emperador Antonino que estableció que al marido no le estaba permitido acusar a su mujer si él mismo no ha dado primero, con sus costumbres, ejemplo de castidad<sup>104</sup>. Agustín protesta del mismo

---

lyristrias lascivus immundusque defluxit? Quis aliquando habens uxorem, quia ancillam suam vitiavit, crimen invenit? Sed in foro, non in coelo; in lege mundi non in lege creatoris mundi».

102. S. 9,11-12. CCL 41,129-131: «Loquitur ergo ille (=Christus) interius et dicit, et consolatur filiam suam huiusmodi verbis: “De iniuriis viri tui torqueris, quid tibi enim fecit? Dole, sed ipsum noli imitari”... Si quis volutatus fuerit cum ancillis suis, amatur, blande accipitur, convertuntur vulnera in ioca».

103. S. 392,2,2. PL 39,1710: «Contemnitur Augustinus, timeatur vel Christus».

104. *De coni. adult.* II, 8, 7. CSEL 41, 388-389: «Sed nos viri sumus. An vero sexus nostri dignitas hanc sustinebit iniuriam, ut, cum aliis feminis praeter uxores nostras si quid admittimus, in luendis poenis mulieribus comparemur? ... tanto gravius eos puniri oportuerit... Quae cum ita sint, numquid ideo minor est, ac non potius maior et peior virorum inpudicitia quam inest illis superba et licentiosa iactantia?».

modo contra la ley civil por permitir segundas nupcias mientras la pareja vive<sup>105</sup>.

En aquel tiempo, el orden establecido hacía mucha más presión a las mujeres que a los varones. Agustín menciona algunos aspectos de la misma, tales como la vigilancia de los padres y marido, el sentido femenino de modestia y pudor y, además, las leyes públicas<sup>106</sup>. El único contrapeso a la jurisdicción corriente es la doctrina cristiana. Agustín invita a las mujeres a apelar a Cristo y a la Iglesia y no a los jueces humanos, contra sus maridos infieles<sup>107</sup>. Como se ve en el pasaje siguiente, ésto podría cambiar seriamente la relación conyugal:

«Así, en lugar de la ley se observa ya una costumbre que lo invade todo, de modo que las mismas mujeres tienen ya la persuasión de que está permitido a los varones, pero no a ellas. Oyen que algunas han sido llevadas a los tribunales porque las sorprendieron con sus criados, pero nunca han oído que un varón haya sido llevado a los tribunales por haber sido sorprendido con su criada, aunque el pecado es el mismo.... Quizá alguno haya tenido que aguantar a su mujer un poco exigente, que hablaba con mayor libertad; había creído que eso era lícito para el varón, pero ha oído en la iglesia que no lo es; quizá ese tal, al oír a su mujer quejándose con mayor libertad y reprochándole: «No es lícito lo que haces. Juntos lo hemos oído. Somos cristianos. Lo que exiges de mí, manténlo para ti. Si te debo fidelidad, tú también me la debes, y ambos se la debemos a Cristo... Cuando ese tal oye estas o parecidas cosas, como no quiere curarse, se vuelve furioso contra mí... Y quizá hasta diga: «¿Por qué ha venido hoy este predicador o por qué ha ido precisamente hoy mi mujer a la iglesia?»<sup>108</sup>.

105. *De nupt. et concup.* I,10,11. CSEL 42,223: «Nec sterilem coniugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur. Quod si quisquam fecerit, no lege huius saeculi, ubi interveniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare conubia... sed lege evangelii reus est adulterii, sicut etiam illa, si alteri nupserit».

106. *S.* 9,12. CCL 41,130-131.

107. *S.* 392,4,4. PL 39,1711: «Interpellate contra illos ecclesiam. Non dico, iudices publicos, non proconsulem, non vicarium, non comitem, non imperatorem, sed Christum».

108. *S.* 9,4. CCL 41,115-116: «Ita invadens omnia consuetudo pro lege observatur, ut iam et mulieribus forte persuasum sit, licere hoc viris, non licere mulieribus. Solent enim audire adductas mulieres esse ad forum, quae forte cum servis inventae sunt. Adductum virum ad forum, quia inventus est cum ancilla sua, numquam audierunt, cum sit par peccatum. Et si forte hodie acriorem quisquam passum fuerit uxorem suam et liberius murmurantem, cui iam videbatur quia licebat viro, et audivit in ecclesia quia non licet viro, si ergo passus fuerit uxorem suam liberius iam, ut diximus, murmurantem et dicentem sibi: "Non licet quod facis. Simul audivimus, Christiani sumus... Et si me fallis, non fallis eum cuius sumus, non fallis eum qui nos emit". Haec atque huiusmodi audiens ille quae non solet... in me fit insanus. Irascitur, maledicit. Fortassis etiam dicat: "Quomodo factum est ut huc ille venieret, aut uxor mea ipso die in ecclesiam procederet?"».

### *Amor en el matrimonio*

Más de un autor echa a Agustín la culpa de abogar por un dualismo entre el orden biológico y social, entre sexualidad y amor. W. Molinski escribe: «Agustín coloca la sexualidad en el reino animal, y no le da un carácter humano específico»<sup>109</sup>.

Si se tiene en cuenta que Agustín vivió durante casi dieciséis años con una mujer, a la que amó sinceramente y con quien tuvo un hijo, esto es extraño. Su concubinato fue fiel, reconocido por la ley romana como matrimonio, aunque de rango menor que un matrimonio plenamente legal. Es probable que la esposa de Agustín perteneciera a una clase inferior que la suya, razón por la que no podía casarse con ella de forma plenamente legal, según lo ordenado por el emperador Constantino<sup>110</sup>. No sabemos mucho sobre la relación entre Agustín y su mujer. Sabemos que Alipio trataba de impedir a Agustín sus proyectos de matrimonio alegando que «les sería imposible vivir juntos, dedicándose tranquila y desahogadamente al amor y al estudio de la sabiduría». Alipio sintió remordimiento y desdén hacia su ocasional experiencia sexual con una mujer. Agustín defiende la vida matrimonial con los argumentos siguientes: hay ejemplos de hombres casados que se han dado al estudio de la sabiduría; ellos sirvieron a Dios y han sostenido y amado fielmente a sus amigos; hay mucha diferencia entre el deleite momentáneo de la sensualidad y el gozo estable del estado conyugal. Él experimenta que la vida sin mujer, más que vida, le parecía un tormento<sup>111</sup>. La separación de su esposa le entristece profundamente, como aparece en su propia descripción:

«...arrancada de mi lado, como un impedimento para el matrimonio, aquella con quien yo solía compartir mi lecho, mi corazón, sajado por aquella parte que le estaba pegado, había quedado llagado y manaba sangre... Pero no por eso sanaba aquella herida que se me había hecho al arrancarme la primera mujer, sino que después de un ardor y dolor agudísimos comenzaba a corromperse, doliendo tanto más desesperadamente cuanto más se iba enfriando»<sup>112</sup>.

109. W. MOLINSKI, en *Sacramentum Mundi* 1,969, Freiburg 1967.

110. A. SOLIGNAT, *Augustin et la mère d'Adeodat*, en *Bibliothèque augustinienne* 13. Paris 1962, 677-679.

111. *Conf.* VI,12,21-22. CCL 27,87-88.

112. *Conf.* VI,15,25. CCL 27,90: «... et avulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem... Nec sanabatur vulnus ilud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius, sed desperatius dolebat».

Además, la justificación de Agustín de un concubinato sano –es decir, fundado sobre una fidelidad duradera y mutua sin excluir la procreación–, como si fuera un matrimonio auténtico, se puede ver como una alusión delicada a su propia vida conyugal<sup>113</sup>. Por lo tanto, parece improbable que Agustín ignorase el amor personal y la relación íntima cuando había sido fiel y estaba orgulloso de su lealtad a su esposa a lo largo de todos aquellos años. El carácter personal de su relación conyugal lo subraya bastante el voto de su esposa ante Dios de que nunca volvería a amar a hombre alguno. La relación entre el marido y la mujer es una expresión de la naturaleza social de los seres humanos, como se ve en el comentario de Agustín sobre *Gen. 2, 18*: «No es bueno que el hombre esté solo»:

«Además, Dios lo creó solo, no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia. Ésta crecería si los hombres se unieran entre sí no sólo por la semejanza de la naturaleza, sino también por los cariñosos lazos del parentesco... El hombre, hecho por Dios a su imagen, fue hecho uno pero no solo. No hay animal alguno tan capaz de discordia por vicio y tan social por naturaleza como éste... El que la mujer fuera hecha de la costilla del varón, da a entender perfectamente la gran estima (*cara*) en que debe tenerse la unión del marido y la mujer»<sup>114</sup>.

El uso de las palabras «estima» y «cariño» indica que el matrimonio no solo está basado en el carácter social del hombre sino en el amor. A la luz de *Gen 2,24*: «Y serán una sola carne», Agustín desarrolla la idea:

«... Es, por consiguiente, cierto que los dos sexos fueron creados desde el principio en diversas personas... y que se les llama una sola cosa, por su unión o por el origen de la mujer, formada del costado del varón. El mismo Apóstol, fundado en este ejemplo establecido desde el origen por la creación divina, exhorta a los maridos en concreto a que amen a sus esposas (*Ef 5,25-31*)»<sup>115</sup>.

113. *De bono coni.* 5,5. CSEL 41,193: «Solet etiam quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius, sibimet... copulantur ea fide media, ut nec ille cum altera, nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit et prolis generationem... non tamen vitaverint».

114. *De civ. dei* XII,22 y 28. CCL 48,380 y 384: «Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur... factus est unus, sed non relictus est solus. Nihil enim est quam hoc genus discordiosum vitio, tam sociale natura... Quo vero femina illi ex eius latere facta est, etiam hic satis significatum est quam cara mariti et uxoris debeat esse coniunctio».

115. *De civ. dei* XIV,22. CCL 48,44. «... homines duos diversi sexus videmus et novimus, unum autem dici vel propter coniunctionem vel propter originem feminae, quae de masculi late-

La unión natural entre el hombre y la mujer como aparece dibujada en el relato del paraíso es un modelo de la unión conyugal (*societas*): «Por tanto, la primera unión natural (*copula*) de la sociedad humana la constituyen el marido y la mujer» y «el matrimonio del varón y de la mujer es bueno... no sólo por la procreación de los hijos, sino principalmente por la sociedad natural constituida entre uno y otro sexo»<sup>116</sup>. Ya en el latín clásico el término *socialis* tenía el significado de «conyugal». Cuando Adán escuchó a Eva en el paraíso, lo hizo por motivo de su relación conyugal (*sociali necessitudine*). E incluso eso fue una cuestión de amor:

«Con propiedad se dice que (Dios) llenó el lugar de la costilla de carne, para que bajo el nombre de carne se insinuara el afecto amoroso (*affectus dilectionis*) con que cada uno ama su vida y no es tan duro que llegue a despreciarla»<sup>117</sup>.

El amor conyugal en el paraíso era un amor sin libido desordenada. Por consiguiente, Agustín considera ideal para los casados el renunciar voluntariamente a la relación sexual como en el matrimonio de José y María, porque

«No es la libido lo que hace a una mujer esposa, sino el amor conyugal (*caritas*) y la unión y el afecto del corazón»<sup>118</sup>.

Por supuesto, el amor no es un privilegio del matrimonio en el paraíso ni de su imitación a través de la continencia sexual; también se debe mirar el matrimonio cotidiano normal a la luz del amor. En una de sus obras anteriores, expuso que la caridad perfecta consiste en amar a Dios y nada más, pero se retractó mas tarde, declarando:

---

re creata est. Nam et apostolus per hoc primum, quod Deo institente praecessit, exemplum singulos quosque admonet, ut viri uxores suas diligant».

116. *De bono coni.* 1,1 y 3,3. CSEL 41, 187: «Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est... Bonum ergo coniugii... quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem».

117. *De Gen. c. Manich.* II,12,17. PL 34,205: «Sane in locum illius costae carnem adimplevit, ut hoc nomine insinuaretur dilectionis affectus, quo diligit quisque animam suam, et non est durus ut eam contemnat».

118. S. 51,13,21. PL 38,344: «Non itaque propterea non fuit pater Joseph, quia cum matre Domini non concubuit; quasi uxorem libido faciat, et non charitas coniugalis». *De nupt. et concup.* I,11,12. CSEL 42,224: «Vinculum inter illos coniugale... firmiter erit... non voluptariis corporum nexibus, sed voluntariis affectibus animorum». Cf. J. DOIGNON, *Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez Augustin "piae caritatis adfectus" (Gn. litt. 3,21,33)*, en *Vetera Christianorum* 19 (1982) 25-36.

«Si esto fuera verdad, cómo podría decir al apóstol: “Nadie ha odiado nunca su propia carne” (Ef 5,29). Con estas palabras amonesta Pablo, a los maridos a que amen a sus esposas»<sup>119</sup>.

En otra parte escribe:

«El alma obra por medio de los sentidos... hace lo que está en su poder por la unión (*copulatio*) de los sexos, y de una doble naturaleza forma un solo ser por la convivencia y el amor (*amor*)»<sup>120</sup>.

Él alaba a Dios

«que pone a los maridos sobre sus esposas, no para tratar con desprecio al sexo más débil, sino según las leyes del más puro y sincero amor (*amor*)»<sup>121</sup>.

El deseo es una dimensión del amor, y desempeña un papel significativo en la pareja comprometida:

«Y es algo tradicional entre nosotros que las desposadas no sean entregadas inmediatamente a sus esposos, para que, como marido, no tenga a la que se le da por cosa vil por no haber suspirado por ella»<sup>122</sup>.

El amor conyugal no es meramente un amor espiritual. El amor que Agustín defiende tiene dimensión temporal, aunque con algunas reservas:

«Amad a vuestros hijos, amad a vuestras esposas incluso según el mundo... Con todo, amad más a Cristo, aunque cuando vuestro amor sea plenamente humano. No digo que no ames a tu mujer, sino que ames más a Cristo»<sup>123</sup>.

119. *Retrac.* I,26. CCL 57,78: «Caritas proprie dicitur purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur. Quo si verum est, quomodo ergo apostolus ait: “Nemo umquam carnem suam odio habuit”, et ex hoc admonet ut diligantur uxores?».

120. *De quant. animae* 33,71. CSEL 89,219: «... intende quae sit vis animae in sensibus... pro copulatione sexus agit, quod potest, atque in duplici natura societate atque amore molitur unum».

121. *De mor. eccl. cath.* I,30,63. PL 32,1336: «Tu viros conjugibus, non ad illudendum imbeciliores sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis».

122. *Conf.* VIII,3,7. CCL 27,117: «Et institutum est ut iam pactae sponsae non tradantur statim, ne vile habeat maritus datam, quam non suspiraverit sponsus dilatam».

123. S. 349,7,7. PL 39,1532: «Amate filios vestros, amate conjuges vestras, etsi saeculariter... Tamen quando et humanitus diligis, plus Christum amate. Non dico ut non diligas uxorem, sed plus dilige Christum». Ib. 2,2., ib., 1530 «...licita est humana charitas qua uxor diligitur... Non solum autem ita licita est, ut concedatur, sed ita licita, ut si defuerit, reprehendatur... Haec ergo humana est. Si ergo tali quisque crudelitate effertur, ut perdat etiam humanum dilectionis affectum, et non amet filios suos, et non amet conjugem suam, nec inter homines numerandusest».

Ni siquiera el amor conyugal dominado por la libido debe ser reprendido sin más ni más. La vida de los esposos puede tener también a Cristo como su fundamento, aunque va a ser confrontado con un cierto «fuego». Agustín no se refiere al fuego del infierno, sino al fuego de la tribulación, es decir, la agonía por la pérdida del ser amado con la muerte, o por las calamidades que privan de esos deleites temporales. Cuanto más intenso sea el amor entre el marido y la esposa, tanto mayor será el dolor:

«Cuando uno ama a su esposa y lo hace según Cristo, ¿quién duda que tiene a Cristo por fundamento? Si la ama según este mundo, carnalmente, por la morbosidad de la concupiscencia, –como los gentiles, que desconocen a Dios (1 Ts 4,5)– el Apóstol, aun en este caso, lo permite por condescendencia, o mejor, Cristo por medio del Apóstol. Aun en ese caso puede tener a Cristo por fundamento con tal de que no anteponga a Cristo su afición y su placer... tiene a Cristo por fundamento, y se salvará “por el fuego” (1 Co 3,15). Este fuego de la tribulación quemará esas delicias y esos amores, que no son condenables debido al matrimonio»<sup>124</sup>.

No es de extrañar que, para Agustín, la supremacía de la esposa sobre las otras mujeres o una meretriz cualquiera «está en el afecto de su fidelidad, en el afecto de su matrimonio, en el amor más puro y sincero»<sup>125</sup>. Indudablemente, el amor conyugal debe tener todas las características de un amor verdadero. En primer lugar este amor debe ser gratuito o altruista; no egoísta o una mera pasión. Un amor desprendido significa para Agustín que se ama a la persona sin otro motivo que la persona misma. Amar a una persona por otros motivos significaría una negación del valor y dignidad del ser humano. Ésta es la razón por la cual no cesa el matrimonio por mucho que falle la relación sexual. El amor constituye la esencia del matrimonio; por mucho que cambien las circunstancias, permanece el principio esencial del amor:

S. 65A, ed. R. ETAIX, *Rev. Bén.* 86 (1976) 46: «Uxor est cuiquam; filii sunt cuiquam. Clamant: Ama nos. Responde: Amo. Dic uxori: si non amarem, non ducerem». S. 81,4. PL 38,501: «Diligis eam, sicut oportet diligere uxorem: membrum tuum est». *De s. virgin.* 55,56. CSEL 41,301: «Vir et uxor amant se, quoniam vident se; et quod non vident, timent in se».

124. *De civ. dei* XXI,26. CCL 48,797: «Si quis autem diligit uxorem suam, si secundum Christum, quis ei dubitet in fundamento esse Christum? Si vero secundum hoc saeculum, si carnaliter, si in morbo concupiscentiarum, sicut et gentes quae ignorant Deum, etiam hoc secundum veniam concedit apostolus; immo per apostolum Christus. Potest ergo et iste in fundamento habere Christum. Si enim nihil ei talis affectionis voluptatisque praeponat... Christus est fundamentum, propter hoc salvus erit per ignem. Delicias quippe huius modi amoresque terrenos, propter coniugalem quidem copulam non damnabiles, tribulationis ignis exuret».

125. S. 51,16,26. PL 38,348: «Ubi vincit uxor, nisi affectu fidei, affectu conjugii, affectu sincerioris castiorisque charitatis?».



«La unión natural (*societas*) entre el hombre y la mujer es esencial. Porque de lo contrario, no cabría hablar de matrimonio entre personas de edad propecta, y menos aún si hubieran perdido a sus hijos o no hubieran llegado a tenerlos. Y, sin embargo, en el verdadero y óptimo matrimonio, a pesar de los años y aunque se marchiten la lozanía y el ardor de la edad florida entre el varón y la mujer, impera siempre el orden de la caridad y del afecto que vincula entrañablemente al marido y la esposa»<sup>126</sup>.

Ni la esterilidad, ni la enfermedad incurable, ni la separación prolongada, v.gr., a causa de una cautividad, puede afectar la esencia del matrimonio<sup>127</sup>. Este es aún más válido en el caso de la pobreza o la pérdida de la belleza corporal:

«Y esto se realizará más fácilmente si también las mujeres son así, de modo que no traten de agradar a sus maridos por ser ilustres, de familias nobles o sensuales, sino porque son hombres fieles, religiosos, honestos y virtuosos»<sup>128</sup>.

Un amor desinteresado está siempre orientado a la persona, no a las cosas que la persona posee:

«Te avergonzarías si tu esposa te amase por dinero, y más, si quizá, al encontrarte en la pobreza, pensase en el adulterio. Queriendo ser amado tú gratuitamente por tu esposa, ¿desearás amar a Dios por otra cosa?»<sup>129</sup>.

Por muy rico y poderoso que un hombre sea, no se le permite abandonar a su mujer, o desear otra más bella, incluso en el caso de que la mujer le ofenda<sup>130</sup>. Es sencillamente falta de corazón el que una mujer ame los dones de su esposo en vez de a él. Entonces, el don ya no es una promesa que com-

126. *De bono coni.* 3,3. CSEL 41,190: «Alioquin non iam diceretur coniugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso coniugio, etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem». Para el contexto ver nota 116.

127. *De coni. adult.* II,10,9. CSEL 41,392: «Quid? Si enim aliquo diuturno et insanabili morbo corporis teneatur coniux, quo concubitus impeditur? Quid? Si captivitas vel vis aliqua separet?» cf. ib. 16,17 y 19,20. ib., 403 y 407.

128. *De nupt. et concup.* I,13,15. CSEL 42,228: «... ut eis mariti non ideo placeant, quia divites, quia sublimes, quia genere nobiles, quia carne amabiles, sed quia fideles, quia religiosi, quia pudici, quia viri boni sunt».

129. *En. in ps.* 53,10. CCL 39,654: «Erubesceres si te uxor tua propter divitias amaret; et fore si tibi paupertas accideret, de adulteri cogitare. Cum ergo te a coniuge gratis amari velis, tu Deum propter aliud amabis?».

130. *En. in ps.* 149,15. CCL 40,2189: «Venit ad nos homo de saeculo potens, offendit illum uxor sua, aut forte concupivit alterius pulchriorem, aut alteram ditioem... audit: non permittit Deus dimittere uxorem».

prometa, sino una cuña entre ellos. El esposo da las arras para ser amado en ellas<sup>131</sup>.

Por lo tanto, Agustín rechaza la definición del matrimonio formulada por Julián de Eclana. Encuentra dicha definición demasiado centrada, exclusivamente, en el acto de procreación, y no en el amor:

«Julián ha dado una mala definición del matrimonio, porque la esencia del matrimonio no es la relación sexual»<sup>132</sup>.

Según Julián, José y María no estuvieron realmente casados; Agustín le responde que estuvieron efectivamente casados porque había entre ellos un amor auténtico. Por algunos ejemplos de Agustín, aparece hasta dónde puede llegar el verdadero amor conyugal, aunque no quiera decir si las acciones que menciona son moralmente malas o buenas. Él pregunta si a la esposa de Abraham le estaba permitido tener relaciones sexuales con el rey para salvar la vida de su marido<sup>133</sup>. Habla incluso de un caso que aconteció en Antioquía en tiempo del emperador romano Constancio II: un deudor estaba en trance de sufrir la pena de muerte porque no podía pagar una importante suma de dinero; pero, debido al gran amor que su mujer sentía por él, ella tuvo trato carnal con un rico para recabar el dinero necesario<sup>134</sup>. El amor desinteresado entre la mujer y el marido se ha transformado en el modelo de nuestro amor a Dios. La prometida que da más valor a los regalos que a la persona del amado, nos avisa de nuestro deber de amar a Dios más que a sus dones.

«Apreciad todas las cosas creadas y alabadlas. En este sentido debéis amar al Creador... Amad al que creó el mundo para vosotros. Más es lo que te quiere dar: a sí mismo»<sup>135</sup>.

131. *In epist. Joh.* 2,11. PL 35,1995: «Certe hoc amaret quod dedit sponsus; tamen si diceret: "Sufficit mihi annulus iste, jam illius faciem nolo videre", qualis esset? Quis non detestaretur hanc amentiam? Quis non adulterinum animum convinceret? Amas aurum pro viro, amas annulum pro sponso... Ad hoc utique arrham dat sponsus, ut in arrha sua ipse ametur».

132. *C. Jul.* V,16,62. PL 44,818: «Vides ergo quam inconsiderate nuptias definieris, dicendo "eas aliud non esse nisi corporum commixtionem"». Ver E.S. LODOVIDI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant' Agostino*, en R. CATALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, p. 263-265.

133. *C. Faust...* XXII,37. CSEL 25/1,631.

134. *De serm. Dom in monte* I,16,50. CCL 35, 55-56: «Nihil hinc in aliquam partem disputo. Liceat cuique existimare quod velit; non enim de divinis auctoritatibus deprompta historia est. Sed tamen narrato facto non ita respuit hoc sensus humanus».

135. *In epist. Joh.* 2,11. PL 35, 1995: «... approbare et laudare (creaturas) ut ames creatorem... Ama illum qui fecit. Plus est quod tibi vult dare, id est, seipsum».

Este tema aparece repetidamente en sus sermones:

«Queriendo ser amado tú gratuitamente por tu esposa, ¿desearás tú amar a Dios por otra cosa?»<sup>136</sup>.

«Considerad a partir del matrimonio humano cuán casto debe ser un corazón para con Dios. Hablamos de los matrimonios humanos; pues bien, no ama a su esposa el que la ama por la dote; tampoco ama castamente a su marido la esposa que le ama porque recibió un pequeño o gran regalo de él. Pues marido es el rico y el que empobreció. ¡Cuántos desterrados son amados con más ardor por sus esposas castas! Muchos matrimonios castos fueron probados en las calamidades de los maridos; para que no se pensase que amaban otra cosa fuera del marido, no sólo no los abandonaron, sino que los siguieron con mayor amor al destierro. Si una esposa casta ama así a su marido de carne y hueso y el marido ama a su esposa del mismo modo... ¿de qué modo debemos nosotros amar a Dios?»<sup>137</sup>.

Incluso un amor de carácter más sospechoso, un amor que se deleita sólo en la belleza del cuerpo, puede, según Agustín, dar ocasión para ilustrar nuestro amor a Dios.

«Me atrevo a decir algo a vuestra caridad. Prestemos atención a las cosas inferiores; así encontraremos las superiores. El mismo amor ínfimo y terreno por el que amamos la belleza corporal, nos invita a que nos elevemos a realidades superiores y más puras. Un hombre lascivo y deshonesto ama a una mujer bellísima. Es la belleza del cuerpo la que le mueve, pero en su interior busca correspondencia en el amor. Si oye que ella le odia, ¿no se enfía toda aquella pasión e ímpetu hacia los miembros bellos? ¿Acaso no se aleja, se aparta y se ofende con aquello a lo que antes tendía, y hasta comienza él a odiar lo que amaba? ¿Cambió acaso la belleza? ¿No siguen existiendo las mismas cosas que le habían atraído? Allí están todas. Ardía en deseos de aquello que veía y exigía del corazón lo que no veía. Si, por el contrario, descubre que el amor es recíproco, ¡cuánto mayor será la vehemencia del ardor! Ella le ve a él; él, a ella. Al amor ninguno lo ve. Y, sin embargo, se ama lo que no se ve. Elevaos

136. *En in ps.* 53, 10. CCL 39, 654: «Cum ergo te a coniuge gratis amari velis, tu Deum propter aliud amabis?».

137. *En in ps.* 55, 17. CCL 39, 690: «Dicam, fratres: in istis humanis coniugiis considerate cor castum quale sit ad Deum. Certe humana coniugia sunt; non diligit uxorem suam, qui propter dotem illam diligit; non maritum caste diligit, quae propterea diligit, quia aliquid donavit, aut quia multum donavit. Et divus maritus, et pauper factus maritus est. Quam multi proscripti a castis uxoribus amplius dilecti sunt? Probata sunt multa casta coniugia calamitatibus maritorum; ne aliud amare quam maritum putarentur, non solum non deseruerunt, sed amplius obsecutae sunt. Si ergo maritus carnalis gratis diligitur... et uxor carnalis gratis diligitur, si caste diligitur, Deus quomodo diligendus est?».

de este deseo fangoso para permanecer en la caridad, radiante de luz. A Dios no le ves. Amale y le posees»<sup>138</sup>.

### *Amistad en el matrimonio*

Del amor a la amistad sólo hay un paso. Porque la amistad no es más que un amor recíproco, según Agustín. La amistad es amar y ser amado. Su característica es la benevolencia, es decir, querer el bien de la persona amada. Agustín describe más de una vez el amor conyugal como amistad. Los autores estoicos habían hecho esto antes que él. Los textos de Agustín, sin embargo, son menos conocidos.

Vale la pena resaltar cómo Agustín ve la primera caída a la luz de la amistad entre Adán y Eva. Consolación, unión de corazones, benevolencia, y amistad juegan su papel en la historia de la caída:

«Adán no quiso contristar a Eva, quien, sin su consuelo, podía derrumbarse anímicamente, si veía que el marido se distanciaba de ella, o incluso haber perecido totalmente... Adán pecó llevado por una benevolencia nacida de la amistad (*amicalis benevolentia*)»<sup>139</sup>.

En la representación que Agustín se hacía del paraíso, había sólo dos seres humanos, que, al principio, estaban plenamente unidos; se hallaban cara a cara de hombre a hombre, de persona a persona, de cónyuge a cónyuge. Tenían la tarea de construir una comunidad, y por eso Adán escuchó a su esposa en atención a su relación conyugal<sup>140</sup>.

138. S. 34,4-5. CCL 41,425: «In inferioribus attendamus, quod in superioribus inveniamus. Ipse amor infimus atque terrenus, ipse amor sordidus et flagitiosus, qui corporis pulchritudines consecatur, aliquid nos admonet unde ad superiora et mundiora surgamus. Amat aliquis lascivus et impudicus pulcherrimam feminam. Movet quidem corporis pulchritudo, sed intus quaeritur amoris vicissitudo. Si enim audiat quod illa oderit eum, nonne omnis ille aestus et impetus circa membra pulchra frigescit, et ab eo quod intenderat quodam modo resilit, avertitur, offenditur, odisse etiam ipse incipit quod amabat. Numquid forma mutata est? Nonne ibi sunt omnia quae illexerant? Ibi sunt. Et tamen ardebat in eo quod videbat, et de corde exigebat quod non videbat. Si vero cognoscat quia vicissim amatur, quomodo vehementius inardescit! Videt illa illum, videt ille illam, amorem nemo videt. Et tamen ipse amatur qui non videtur. Erigite vos ab ista lutulenta cupiditate, ut maneatis in illuminatissima caritate. Deum non vides. Ama, et habes».

139. *De Gen ad litt.* XI,42,59. CSEL 28/1,378: «Ita et Adam, posteaquam de ligno prohibito seducta mulier manducavit eique dedit, ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebatur posse sine suo solacio contabescere, si ab eius alienaretur animo, et omnino illa interiore discordia... sed amicali quadam benivolentia...». Sin embargo, Agustín no aprueba este tipo de amistad porque lleva a la transgresión de la voluntad divina.

140. *De civ. dei* XIV,11. CCL 48,433: «Ita credendum est illum virum suae feminae, uni unum, hominem homini, coniugem coniugi, ad Dei legem transgrediendam ... sociali necessitudine paruisse».

La amistad entre marido y mujer no tenía límites en el paraíso. Incluso ahora es esa la gran tarea. Explicando el primero de los siete mandamientos relacionados con el amor al prójimo: «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex. 20, 12), Agustín señala por qué tenemos que comportarnos así:

«Porque la primera cosa que un niño ve cuando abre sus ojos, son sus padres, y la vida empieza con su amistad»<sup>141</sup>

En otra parte, declara Agustín que las dos cosas más importantes en esta vida son la salud y la amistad:

«En este mundo dos cosas son necesarias: la salud y la amistad; dos cosas que son de gran valor y que no debemos despreciar. La salud y el amigo son bienes naturales. Dios hizo al hombre para que existiera y viviera: es la salud; mas, para no estar solo, busca la amistad. La amistad, pues, comienza por el propio cónyuge y los hijos y se alarga hasta los extraños»<sup>142</sup>.

Agustín asegura en el mismo sermón que la amistad entre el marido y la esposa siempre sobrevivirá y proseguirá en la vida eterna. La amistad supone confianza y fidelidad del uno al otro. Podemos percibir signos exteriores del amor, pero nunca podemos ver el amor en sí mismo. Por esta razón, todo amor requiere fe. Este proceso se aplica tanto al amor conyugal como a la amistad:

«Sin fe desaparecerá la amistad, porque se funda en el amor recíproco (*amor*). Si uno no cree antes que el otro nos ha mostrado una prueba de amistad, uno sería completamente incapaz de recibir una muestra de amistad de otra persona. Destruída la amistad, no podrán conservarse en el alma los lazos del matrimonio, del parentesco ni de la afinidad, porque también en éstos hay una unanimidad amistosa. Y así, ni el esposo amará a la esposa, ni ésta al esposo, si no creen en el amor recíproco, puesto que el amor es invisible»<sup>143</sup>.

141. *S. 9,7*. CCL 41,121: «Ad parentes enim suos homo aperit oculos, et haec vita ab eorum amicitia sumit exordium». Ver P. BROWN, *Augustine and sexuality*. (The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Colloquy 46), Berkeley 1983, p. 3: «A capacity for intimacy, above all, *fides*, for mutual trust and reliability in friendship, derived not merely from the post-conversion experience of the celebrate bishop, but from late adolescence onwards, can be heard in these phrases - a tone as subtle, but as unmistakable as the ring of good crystal».

142. *S. Denis* 16,1. MA I,75: «Necessaria sunt in hoc mundo duo ista, salus et amicus; ista sunt, quae magni pendere, quae non debemus contemnere. Salus et amicus, naturalia bona sunt. Fecit deus hominem ut esset et viveret: salus est; sed, ne solus esset, amicitia quaesita est. Incipit ergo amicitia a coniuge et filiis, et progreditur ad alienos».

143. *De fide reum invis.* 2,4. CCL 46, 4: «Si auferatur haec fides de rebus humanis... tota itaque peribit amicitia, quia non nisi mutuo amore constat. Quid enim eius poterit ab aliquo reci-

También en su libro, *De bono coniugali*, describe Agustín el buen matrimonio en términos de amistad:

«Como quiera que cada hombre en concreto es parte del género humano y la misma naturaleza humana es una realidad social que posee un gran bien natural (o sea el matrimonio) así como el poder de la amistad, Dios quiso crear a todos los hombres a partir de uno solo. De esta manera, ellos deberían mantenerse socialmente unidos, no sólo por la semejanza de la naturaleza, sino también y sobre todo por los lazos del parentesco. El primer vínculo natural de la sociedad humana lo constituye el vínculo entre marido y mujer... Incluso sin relaciones sexuales... puede haber vínculo de amistad entre ellos como entre hermano y hermana»<sup>144</sup>.

Y en esa misma obra, insiste más todavía en la amistad dentro del matrimonio:

«Se hace preciso considerar aún que, entre los bienes que Dios nos concede, unos son apetecibles en sí mismos, como la sabiduría, la salud, la amistad, y otros son necesarios para conseguir un fin, como la ciencia, el comer, el beber, el sueño, el matrimonio y la unión conyugal. Entre estos últimos, unos son imprescindibles... para sostener la amistad, como el matrimonio y la unión conyugal, de donde se deriva la propagación del género humano. La unión afectiva y amistosa que la sostiene es ciertamente un gran bien... Por medio de relaciones sexuales ya lícitas ya ilícitas..., no ha de faltar la prole numerosa y la abundante sucesión en la continuidad de las generaciones, de dónde puedan surgir y consolidarse santas amistades»<sup>145</sup>.

No es fácil saber lo que Agustín quiere decir exactamente con la expresión «santas amistades». La idea más importante de este texto, no obstante,

---

pere, si nihil eius creditum fuerit exhiberi? Porro amicitia pereunte neque conubiorum neque cognationum et affinitatum vinculo in animo servabuntur, quia et in his utique amica consensio est. Non ergo coniugem coniux vicissim diligere poterit, quando se diligi, quia ipsam dilectionem non potest videre, non credit».

144. *De bono coni.* 1,1. CSEL 41,187-188: «Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo teneruntur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est... Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione... amicalis quaedam et germana coniunctio».

145. *De bono coni.* 9,9. CSEL 41,199-200: «Sane videndum est alia bona nobis deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia; alia, quae propter aliquid sunt necessaria sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani, in quo societas amicalis magnum bonum est... sed multis etiam per illicitos concubitus luxuriantibus bono creatore de malis eorum faciente, quod bonum est, non desit numerositas proles et abundantia successionis, unde sanctae amicitiae conquirantur».

es que ambos, el matrimonio y el hecho de engendrar hijos, están orientados a un bien superior y más grande, a saber, la amistad entre el marido y la esposa. Su interrelación es como de medio a fin. De este y otros textos, concluimos que Agustín entiende la relación entre los casados –y no la relación sexual en sí misma– como una amistad; esto manifiesta bien la estima que él tiene del matrimonio cristiano<sup>146</sup>. Agustín emplea la amistad conyugal como ejemplo que ilustra cómo debemos amar la paz:

«Sea la paz nuestra amada y amiga; sea nuestro corazón el lecho casto donde yacer con ella; sea su compañía un descanso confiado y una unión sin amarguras; sea dulce su abrazo e inseparable su amistad»<sup>147</sup>.

Creo que estos textos muestran indiscutiblemente que Agustín considera la vida matrimonial como una relación personal por la cual marido y mujer comparten íntimamente sus vidas.

«Ellos están unidos de todo corazón, caminan juntos, y miran juntos hacia la meta a que se dirige su peregrinación»<sup>148</sup>.

Agustín no está de acuerdo con la interpretación de Mt 6,3 («no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha») en el sentido de que la izquierda signifique «la mujer». Dicha interpretación se fundamenta en el hecho de que, en la custodia de la hacienda familiar, las mujeres suelen ser más conservadoras, por lo que los maridos les ocultan lo que por misericordia dan a los necesitados. El la encuentra absurda y ridícula. ¿No llama Dios a la misericordia tanto a los varones como a las mujeres? Por consiguiente, no deben ocultarse el uno al otro (hombre y mujer) sus buenas obras, antes bien deberán invitarse recíprocamente a la comunión en la fe cristiana<sup>149</sup>. Mas la rela-

146. Estoy de acuerdo con G. Bonner en que Agustín no describe la sexualidad física, en sí misma, como amistad, pero concedo un poco más de importancia a la visión de Agustín sobre la amistad entre el marido y la esposa. Ver G. BONNER, *Augustine's Attitude to Women and "Amicitia"*, en *Homo Spiritualis*. Festgabe für L. Verheijen (ed. C. MAYER- K. CHELIUS), Würzburg 1987, p. 274: «it is difficult to believe that Augustine, or any of the Fathers, could have anticipated the modern attitude which sees the emotions accompanying physical sexuality as having a positive value as bond between two individuals independent of the begetting of children».

147. S. 357,1. PL 39,1582: «Sit ergo pax dilecta nostra et amica, cum qua sit castum cubile cor nostrum; cum qua sit fida requies et non amarum consortium, cum qua sit dulcis complexus et inseparabilis amicitia».

148. *De bono coni.* 1,1. CSEL 41,187: «Lateribus enim sibi iunguntur (vir et uxor), qui pariter ambulat et pariter quo ambulat intuentur».

149. *De serm. Dom. in monte.* II,2,7. CCL 35,97: «Quasi vero soli viri christiani sint, et non hoc praeceptum etiam feminis datum sit... Quapropter non sibi debent occultare bona opera

ción conyugal personal no se restringe a la comunión en la fe. Se manifiesta también a sí misma a nivel material y corporal. El matrimonio abarca una comunión de bienes materiales, es decir, el patrimonio común, a los que tanto la mujer como el marido tienen derecho:

«Si existe en ti el amor que debe tener toda esposa, tú marido no puede tener nada que tú no tengas a la vez»<sup>150</sup>.

Cuando el marido está en dificultades económicas, la esposa deberá ser capaz de renunciar al patrimonio por amor a él. Incluso si el amor entre marido y mujer es sólo cuestión de belleza física, el amor de cada uno de ellos se hace más intenso cuando se ve correspondido. Si el amante siente que se le rechaza, su amor se transforma en cólera, porque no recibe lo que él entrega. Y Agustín anota lacónicamente:

«Nadie ama a un cadáver por bello que sea»<sup>151</sup>.

Las caricias forman parte de la relación íntima de una pareja casada. Cuando el rey Abimelec quería tomar por mujer a Rebeca, la bella esposa de Isaac, descubre que no es la hermana de Isaac como fingía éste, sino su esposa, porque al asomarse a la ventana el rey vio a Isaac acariciándola. Agustín comenta así este relato:

«El rey no hubiera reconocido que Rebeca era la mujer de Isaac si no le hubiera visto en juegos amorosos con ella. No es decoroso hacerlo con una mujer que no es la propia esposa... Los casados santos no lo hacen por hacerlo, sino con intención. Descienden en cierto modo a la debilidad del sexo femenino hasta el punto de decirle o hacerle algo halagador con una dulce alegría, no enervando, sino templando el vigor viril... Esto es obra de cortesía. He dicho esto... para que nadie, despiadado y sin entrañas, recrimine al santo varón, como si fuera un delito, el que haga juegos amorosos con su mujer... El profeta de Dios ha hecho el juego amoroso, para asegurarse el afecto de su esposa»<sup>152</sup>.

---

sua, quibus invitandi sunt ab invicem, ut alter alterum possit ad christianae fidei communionem invitare».

150. S. 392,4,4. PL 39,1712: «Non enim potest esse ipsius, quae non sit tua, si est charitas in te, quae debet esse in uxore».

151. *In Joh. evang.* 32,3. CCL 36,301: «Si ergo ipsi corporum amatores redamari se volunt, et hoc eos magis delectat si amentur, quales sunt amatores animorum?... cadaver horrescis; et quantumcumque pulchra illa membra dilexeris, sepelire festinas».

152. *C. Faust.* XXII,46. CSEL 25/1,638: «Rex alienigena Rebecam viri sui coniugem tunc esse cognovit, quando eum cum illa ludentem vidit: quod non cognovisset, nisi cum coniuge ille sic luderet, quomodo cum ea, quae coniux non esset, ludere non deceret. Quod cum sancti



Los esposos no permiten la presencia de otros, ni siquiera de sus hijos, cuando se disponen para la relación sexual<sup>153</sup>. El amor físico se halla necesariamente asociado a un sentimiento de celos. El amante desea ver solo la desnudez de la persona amada y, lleno de celos, excluirá a cualquier otra persona de su visión<sup>154</sup>.

### *Conclusión*

Del estudio de los textos de Agustín, aparece claramente que el varón ocupa el lugar central de la vida social. La mujer es siempre juzgada y medida por el varón. Tenemos que admitir que la visión de Agustín es androcéntrica. La mujer es el sexo débil, subordinado al hombre y debiéndole obediencia. Respecto a la subordinación de la mujer, Agustín sufrió el influjo tanto de los ideales sociales de aquel tiempo como –y quizás más– de la Biblia. Lee el relato sobre el paraíso como un hecho histórico: los primeros seres humanos vivían en una situación paradisiaca, sólo más tarde se degradaron a causa del pecado. Agustín parte de una visión idealizada de la primera pareja humana, mientras que nosotros hoy esperamos la realización de la perfección del hombre en el futuro. Lo que leemos como un relato de origen, lo vemos como un relato del fin. La ciencia moderna nos dice que los seres humanos empezaron a un nivel primitivo y sólo poco a poco se han desarrollado a lo largo de un proceso de evolución. Según Agustín, fue más o menos al contrario. Esto implica notables diferencias de perspectiva y valoración. Agustín tenía que basarse en la ciencia de su tiempo y no podía darse cuenta hasta qué punto las narraciones bíblicas estaban condicionadas social y culturalmente en todo, y en particular respecto de la relación del hombre y la mujer. Por esta razón fue muy difícil para él considerar la libido

---

coniugati faciunt, non inaniter faciunt, sed prudenter; descendunt enim quodam modo ad feminei sexus infirmitatem ut aliquid blanda hilaritate vel dicant vel faciant... Verum hoc, quod ad mores humanitatis pertinet, dixerim, ne quisquam durus et sine adfectu id ipsum pro crimine obiciat sancto viro... Propheta dei carnale aliquid lusit, ut eum caperet adfectus uxoris». *S.* 159,2,2. PL 38, 868-869: «Delectant conjugales amplexus; delectant etiam meretricum. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes».

153. *De civ. dei* XIV,18. CCL 48,441: «Nonne omnes famulos atque ipsos etiam paranymphos... ante mittit foras, quam vel blandiri coniux coniugi incipiat?.. et tamen cum agitur, unde filii nascantur, nec ipsi filii, si qui inde iam nati sunt, testes fieri permittuntur».

154. *En. in ps.* 33, s. 2,6. CCL 38,285: «Quisquis enim amat carnaliter, necesse est ut cum zelo pestifero amet; si forte pro magno nudam videre potuerit... numquid vult ut videat illam et alius?».

como algo perteneciente originalmente a la naturaleza humana. Sin embargo, no estaba completamente equivocado en sus observaciones sobre la libido. Muchos psicólogos, especialmente la escuela psicoanalítica, convendrían con él en considerar la concupiscencia como una fuerza ambigua. Mirar la libido como algo bueno, sin más, sería ingenuo; es también fuente de mal. En este punto, Agustín era más realista que Julián de Eclana.

Tampoco deberíamos ser ciegos a los aspectos positivos de la visión de Agustín. Más de una vez, él rompe con las opiniones cristianas tradicionales, abriendo nuevas perspectivas e incitando a una continua evolución. Es una pena que algunas de sus ideas no hayan tenido más influencia en la posteridad. Algunos elementos positivos de su pensamiento están tomados de sus predecesores, otros son correcciones de los mismos. La idea de la superioridad moral de la mujer viene de la mejor tradición cristiana. Respecto a la cuestión de la mujer como imagen de Dios, Agustín corrige la opinión de un buen número de teólogos que escriben antes que él. La mujer fue creada a imagen de Dios; ella es la imagen de Dios por naturaleza, y no sólo por la gracia de Cristo dada en el bautismo. Lo mismo hay que decir sobre el cuerpo y el sexo de la mujer en la resurrección humana. Esto había sido rechazado por autores anteriores a él que tuvieron más influencia. Un tema importante es su protesta contra la discriminación de la mujer por la ley civil. Con esta protesta se enfrentó a la injusticia social de su tiempo. Criticó con vehemencia e intrepidez este tipo de discriminación. Su contribución más importante al cambio en la relación del marido y la esposa es, a mi modo de ver, su énfasis en el amor en la vida matrimonial y, más aún, su interpretación de la relación conyugal como amistad. En la tradición cristiana anterior a él, raramente o nunca se había hecho así.

Tarsicio J. VAN BAVEL  
*Lovaina*



# Estudio teológico-místico del título cristológico “Hijo de Dios” en “De los Nombres de Cristo” de Fray Luis de León

(Continuación) \*

4º. NACIMIENTO: CRISTO NACE EN LA EUCARISTIA.

## Introducción

Al comenzar el cuarto nacimiento, Juliano continúa su disertación-diálogo con esta premisa, que consta de dos partes y una conclusión.

1) La *primera parte* presenta el *hecho* del cuarto nacimiento, y lo une con el nacimiento anterior. Juliano razona de esta manera:

“Mas, ¡cuán no comprensibles son las maravillas de Dios! El que nació resucitando... y el que vive <sup>1</sup> para siempre, dichoso en resplandores y en luz <sup>2</sup>, halló manera para *tornar a nacer cada día* encubierto y disimulado <sup>3</sup> en las manos del sacerdote en la Hostia”.

Y añade una delicada reflexión, que nos hace ver la finura del *alma mística* de Fray Luis. Nos hace entrever que Cristo siente contento, alegría y regocijo en nacer, “como saboreándose (dice) en nacer este solo Hijo... que tantas veces y por tantas maneras es Hijo” <sup>4</sup>, y siempre en bien de los hombres.

---

\* La primera parte de este estudio: *Primer nacimiento: Cristo “nace” del Padre en cuanto Dios.- Segundo nacimiento: Cristo “nació” de la Virgen María en cuanto hombre.- Tercer nacimiento: Cristo “nació” en su Resurrección*, se publicó en “Estudio Agustiniano”, vol. XXVIII-Fasc. I-1993, pp. 3-56.

1. “...y el que vive” = alusión al tercer nacimiento: “Cristo nació en su Resurrección”; v. nota 46 y el texto correspondiente de dicho nacimiento en la primera parte del presente estudio.

2. “...en resplandores y en luz” = de nuevo, alusión al tercer nacimiento: v. notas 15.36 y texto correspondiente, y, en general, todo el contexto del nacimiento anterior.

3. “encubierto y disimulado” = exteriormente oculto, bajo las apariencias de pan y de vino. Recuérdense los contrastes anotados: 2º nacimiento = texto y notas: 7.9.13.37 y 44. Es decir, es el mismo Cristo de los otros nacimientos, por pequeño que aparezca exteriormente.

4. “tantas veces... es Hijo” = es decir, los tres nacimientos estudiados en la primera parte de este trabajo: 1) *Nacimiento del Padre*; 2) *Nacimiento de María Virgen*; 3) *En la Resurrección*;

2) La *segunda parte* de la premisa es una *prueba teológica* de la primera y presupone el hecho del misterio eucarístico en sí mismo. Juliano argumenta así:

“Porque (dice) el estar Cristo en su Sacramento, y el comenzar a ser cuerpo suyo lo que antes era pan<sup>5</sup>, y sin dejar el cielo, y sin mudar su lugar<sup>6</sup>, comenzar de nuevo a ser allí adonde antes no era, convirtiendo toda la substancia del pan en su santísima carne<sup>7</sup>, mostrándose la carne como si fuese pan<sup>8</sup>, vestida de accidentes<sup>9</sup>, *es como un nacer allí*<sup>10</sup>, en cierta manera”.

3) La *conclusión*, finalmente, incluye también dos partes:

En la “primera parte”, resume simplemente el hecho global y presenta la *razón teológica* de este cuarto nacimiento, como una consecuencia lógica de las dos premisas anteriores. Juliano expone la conclusión de esta manera:

“Así que<sup>11</sup>...Cristo nace allí, porque *comienza a ser de nuevo allí* cuando el sacerdote consagra”<sup>12</sup>.

En la “segunda parte”, ofrece una doble explicación:

En primer lugar, hace una velada referencia al segundo nacimiento –Cristo, nacido de la Virgen en cuanto hombre–, cuando dice: “Y parece que la Hostia es como el *vientre*<sup>13</sup> adonde se celebra este nacimiento”.

En segundo lugar, aduce la *razón teológica* de este nacimiento, cuando afirma que “las palabras son como la *virtud*<sup>14</sup> que allí se pone”.

---

y en el quinto nacimiento: *En el alma del justo*, que explicará después, porque todos se hallan contenidos místicamente en la Eucaristía.

5. “lo que antes era pan” = alusión a la “causa efectiva” que hace posible este cuarto nacimiento: “la consagración, que cambia el pan en el Cuerpo de Cristo”: Denz. 884; DSch. 1652.

6. “y sin mudar de lugar” = Cristo, omnipotente como Dios; como hombre, “al modo de los espíritus”, pero realmente presente donde quiera que se realiza el misterio eucarístico: Denz. 874; DSch. 1636.

7. “convirtiendo toda la substancia de pan en su santísima carne” = alude al *modo* cómo se realiza esta presencia: “cambio de la substancia de pan en el Cuerpo de Cristo”; v. n. 5.- Sobre esto, v. PABLO SEXTO, *Profesión de fe*, n. 25.

8. “como si fuese pan”, es decir, la apariencia es de pan común; en realidad, en cambio, es el cuerpo de Cristo.

9. “vestida de accidentes” = cantidad etc., es decir, lo único que pueden apreciar los sentidos.

10. “es como un nacer allí” = un nuevo nacer, es decir, en este cuarto nacimiento: la Eucaristía: Denz. 874s; DSch. 1636s.

11. “Así que” = por este motivo; es ilativo y demostrativo al mismo tiempo, que indica el nexo de lo que sigue con lo anterior: v. 1<sup>er</sup>. nacimiento: nota 7; 2<sup>o</sup>. nacimiento, nota 69, en la primera parte de este estudio.

12. “cuando el sacerdote consagra” = en el mismo momento que consagra, porque en este momento se da la “razón efectiva” de la presencia de Cristo en la Eucaristía: la *consagración*, es decir, las palabras del sacerdote.

13. “parece que la Hostia es como el *vientre* = alude al segundo nacimiento de Cristo: en el *seno* de María Virgen.

14. “las palabras son como la virtud” = es decir, el poder o la fuerza de Dios.

Y por último, las palabras finales ofrecen una aclaración *filosófico-teológica*, hasta donde el entendimiento humano puede llegar, al tratar de explicar, de algún modo, el misterio eucarístico, que, en la mente de Fray Luis, conlleva un cuarto nacimiento. El razonamiento que aduce Juliano es de cuño netamente escolástico. Para él la razón explicativa de que “toda la *materia* y toda la *forma* del pan... en Él se convierta”, es la *virtud* de Dios”.

#### 4.1. *El nacimiento de Cristo en la Eucaristía, resumen de los otros nacimientos*

Juliano da un paso más en su exposición. Hasta aquí ha explicado cómo el comenzar Cristo en la Eucaristía, por la *virtud*<sup>15</sup> que Dios confiere a las palabras del sacerdote, que convierten el pan en el cuerpo de Cristo, es un nuevo nacimiento. Ahora afirma que este cuarto nacimiento es un *resumen* de todos los otros nacimientos.

Comienza el razonamiento como lo hizo anteriormente, es decir, con una premisa previa de orientación general, antes de demostrar por qué este nacimiento incluye, en cierto modo, todos los demás nacimientos. El razonamiento de Juliano es muy claro:

Este cuarto nacimiento no solamente es un nacimiento como los demás, sino que “es como una suma de sus otros nacimientos, en que se hace *retrato*<sup>16</sup> de ellos y los *dibuja* y los *pinta*”<sup>17</sup>.

#### 4.2. *Exposición teológico-mística*

Sentada esta premisa, Juliano comienza su paciente labor para demostrar que, efectivamente, los demás nacimientos se hallan, de algún modo, contenidos en la Eucaristía. El párrafo es de una gran densidad, y es preciso fijar detenidamente la atención para apreciar la riqueza *teológico-mística* que contiene.

En la exposición, Juliano altera en alguna ocasión el orden en que ha presentado los tres nacimientos precedentes<sup>18</sup>. No obstante, seguiré en mi exposición el orden que ha seguido Fray Luis hasta aquí, orden que, lógica-

15. “por la virtud” = v. la nota anterior.

16. “se hace retrato” = se hace resumen, compendio de los otros nacimientos.

17. “los pinta” = los hace presentes. Es una idea cara a Fray Luis = v. 1<sup>er</sup>. nacimiento: 1.1.2: *La imagen del pintor*.

18. Juliano cita primero el nacimiento tercero que el segundo: BAC 725; AP 468.

mente, he seguido también en la primera parte del presente estudio, al estudiar los tres primeros nacimientos. Esto hará más fácil su lectura.

#### 4.2.1. *Presentación*

Juliano comienza a probar detalladamente que, efectivamente, en este *cuarto nacimiento –la Eucaristía–* se hallan contenidos todos los otros nacimientos de Cristo, estudiados hasta ahora. El dialogante razona de esta manera:

1. *Primer nacimiento*: “El Hijo *nace de la divinidad como Palabra*, que la dice el entendimiento divino”<sup>19</sup>.

1<sup>a</sup>. “Aquí... *comienza a ser de nuevo en la Hostia por virtud de la palabra que el sacerdote pronuncia*”<sup>20</sup>.

2. *Segundo nacimiento*: Cristo “*nació de la Virgen...*”

a) *bienaventurado en la parte más alta del alma*<sup>21</sup> - y *pasible con el cuerpo, y sujeto a dolores y muerte*”<sup>22</sup>;

b) “*en lo secreto*<sup>23</sup> *era la verdadera riqueza, - y en lo que de fuera se veía era un pobre y humilde*”.

2<sup>a</sup>. Aquí, a) “*por de fuera*<sup>24</sup> *parece un pequeño y despreciado, - y en lo escondido*<sup>25</sup> *es todos los tesoros del cielo*; b) según lo que parece, *puede ser partido y quebrado y comido, - mas según lo que encubre, no puede ni el mal ni el dolor llegar a Él*”.

3. *Tercer nacimiento*: “*En la Resurrección (Cristo) nació del sepulcro con su carne verdadera, - pero hecha a las condiciones del alma y vestida de sus maneras de gloria*”<sup>26</sup>.

19. “Palabra que la dice el entendimiento divino” = Alude al *modo* cómo es engendrado el Hijo por el Padre: v. 1er. nacimiento, en la primera parte del presente estudio: 1.1; 1.1.1; 1.1.2; 1.2, donde se explica esta idea con amplitud.

20. Recuérdese la nota 14: *La virtud, el poder* infinito de Dios es la única explicación posible del misterio eucarístico. Esto se ha de tener siempre en cuenta para este cuarto nacimiento: La Eucaristía.

21. Recuérdense los múltiples contrastes, anotados anteriormente, por ejemplo en el segundo nacimiento, notas: 7.9.13.14 y el texto correspondiente.

22. La misma idea de la nota anterior.

23. “en lo secreto” = interiormente; v. 3<sup>er</sup> nacimiento: La Resurrección, nota 33a y el texto correspondiente, donde se expone la misma idea.

24. “por de fuera” = exteriormente; v. la nota anterior.

25. “en lo escondido” = interiormente, en la realidad; v. la nota 21.

26. “carne verdadera, pero hecha a las condiciones del alma”, “vestida de sus maneras de gloria” = es decir, agilidad, sutileza, impasibilidad etc; v. 3<sup>er</sup> nacimiento: La Resurrección, notas 7.8.13.15 etc., y prácticamente todo el contexto del nacimiento anterior.

3ª. Aquí "...consagrado en la Hostia, está... su cuerpo *en realidad de verdad*<sup>27</sup>, - mas *como si fuera espíritu*, todo en la Hostia toda, y en cada parte de ella todo también"<sup>28</sup>.

#### 4.2.2. Síntesis

Juliano hace luego una mini-síntesis de la argumentación anterior y, al mismo tiempo, amplía algunos conceptos y presenta otros nuevos:

*Primer nacimiento*: Cuando (el Hijo) nació de Dios, "se forjaron en Él, como en sus ideas<sup>29</sup>, las criaturas".

*Segundo nacimiento*: Cuando nació en la carne, "la recibió para limpiar y librar al hombre"<sup>30</sup>.

*Tercer nacimiento*: Cuando nació en el sepulcro, "nos sacó a la vida a todos juntamente consigo"<sup>31</sup>.

*En resumen, concluye:*

1. En todos sus nacimientos "siempre hubo algún respeto a nuestro bien y provecho"<sup>32</sup>.

1ª. En este cuarto nacimiento de la consagración de su cuerpo "tuvo respeto al mismo bien". Y ofrece la explicación: "porque puso en él, no solamente su *Cuerpo verdadero*, sino también el *místico* de sus miembros"<sup>33</sup>.

1. En los demás nacimientos "nos ayuntó siempre a sí mismo"<sup>34</sup>.

27. "en realidad de verdad" = realmente es el cuerpo de Cristo.

28. "todo en la Hostia toda y en cada parte" = alude al *modo* como está Cristo en la Hostia, de manera semejante a como está el alma en el cuerpo, por su simplicidad y espiritualidad, vitalizando y sensibilizando todo el cuerpo y cada una de sus partes.

29. "se forjaron en Él, como en sus ideas" = en el Verbo están "todas las razones, del ser y de la vida de las cosas creadas"; v. 1º nacimiento: 1.1.2; 1.2 y notas 29.66.- Sobre esto v. S. GONZALEZ, *La preocupación arriana en la predicación de san Agustín*: 1.- *Tratados sobre el Evangelio y la Epístola de san Juan*. 2.- *Enarraciones sobre los Salmos*. 3.- *Sermones al pueblo*. "Estudio Agustiniano". Valladolid 1989, pp. 322 y 341. 5o.

30. "recibió la carne para limpiar al hombre" = v. 2º nacimiento, notas: 3.7.45.67, y 3º nacimiento, notas: 59.61.64 y el texto correspondiente, donde se puede apreciar hasta dónde Cristo se hizo una sola cosa con los hombres para redimirlos.

31. "nos sacó a la vida..." = v. el 3º nacimiento: notas 64 y 65.

32. "siempre hubo algún respeto..." = siempre miró, pensó etc., en nuestro bien: v. 1º nacimiento, notas 66.67; 2º nacimiento, 2.4: *Reflexiones teológico-místicas*, y 2.10: *Resumen del segundo nacimiento: Cristo, nacido en cuanto hombre*; 3º nacimiento, notas: 59.60.67 y el texto correspondiente.

33. "Puso en Él... el Cuerpo... místico": v. 3º nacimiento, 3.6: *El tercer nacimiento aventaja al segundo. Contrastes*.

34. "nos ayuntó siempre a sí mismo": v. la nota 32.



1ª. También en éste: a) “quiso contenernos en sí, b) y... que, encerrados en él y pasando a nuestras entrañas su carne, nos comunicásemos unos con otros, para que por Él viniésemos a ser todos, por unión de espíritu, un cuerpo y un alma”<sup>35</sup>.

#### 4.2.3. Prueba escriturística. Sentido teológico-místico

Fray Luis acude, finalmente, como es su costumbre, a la Escritura para confirmar lo expuesto anteriormente.

Juliano presenta, antes que todo, una introducción de la prueba que va a exponer. La introducción tiene dos partes:

La *primera parte* es simplemente expositiva del hecho:

“Por lo cual (dice), el pan caliente<sup>36</sup>, que estaba de continuo en el templo y delante<sup>37</sup> del Arca de Dios, que tuvo figura de este Pan divinísimo, le llama *Pan de faces*<sup>38</sup> la Sagrada Escritura, para enseñar que este Pan verdadero tiene faces<sup>39</sup> innumerables”.

Fray Luis piensa aquí, sin duda, en el *sentido teológico-místico*, que la tradición constante de la Iglesia ha dado al *maná* histórico, el cual, aunque era el mismo para todos, se acomodaba a las necesidades de cada uno y satisfacía todos los gustos. Únicamente no gustaba a quienes preferían otra cosa, por tener el gusto extragado: aquellos que se acordaban de los “pepinos, melones, puerros y cebollas y ajos”<sup>40</sup> de Egipto, durante los años de la esclavitud.

35. “viniésemos a ser, por unión de espíritu, un cuerpo y un alma” = Fray Luis presenta aquí una mini-síntesis de la “teología del Cuerpo místico”: El Espíritu de Jesús es el que realiza la “unión mística” entre nosotros y con Cristo, haciendo de nosotros un cuerpo místico y una sola alma, el alma única de Cristo, que permanentemente vitaliza, de modo misterioso, pero real, todo el organismo místico.

36. “pan caliente”= pan elaborado o cocido: ver Núm 11, 8.

37. “que estaba... delante”: en realidad, el maná se conservaba en la misma arca.

38. “Pan de faces” = puede significar: a) que el maná se presentaba a modo de escarcha, alargado, como en fibras; b) que tenía diversos sabores, como Juliano explica a continuación.

39. “tiene faces innumerables” = aspectos, sabores, virtudes innumerables, en conformidad con la disposición, preparación o necesidad personal de quien lo come.

40. *man, maná*: Num 11, 4-6; Ex 16, 31-35. Poco importa el origen material del maná: a) Sustancia dulce y pegajosa que producían ciertos insectos al chupar la sabia de arbustos de tamarisco; b) o una capa de rocío, que, al evaporarse, se presentaba en forma fibrosa, a manera de escarcha (Sal 147, 16; Si 43, 19; Ex 16, 13-14); c) gomorresina de ciertos arbustos del desierto etc.: (v. Num 11, 6-8). En cualquier caso, Fray Luis quiere demostrar, al recordar este hecho, la providencia especial de Dios sobre el pueblo elegido en el desierto. La tradición cristiana ha visto siempre en el *maná una figura de la Eucaristía*, alimento espiritual de la Iglesia en su peregrinar hacia el Señor (v. Jn 6, 26-58).

#### 4.2.4. Prueba teológico-mística

La *segunda parte* de la introducción es una prueba *teológico-mística* del hecho mismo del *maná*:

Juliano explica que la palabra *faces* quiere decir que este Pan eucarístico “contiene en sí a sus miembros y que, como en la divinidad abraza en sí, por eminente manera, a todas las criaturas<sup>41</sup>, así en la humanidad y en este Sacramento santísimo, donde se encierra, encierra consigo<sup>42</sup> a los suyos”.

Precisa que los demás nacimientos acontecieron por nuestro bien y que Dios “hizo en éste lo que en los demás nacimientos, que fue nuestro bien, que consiste en andar siempre juntos con Él”<sup>43</sup>.

*En otras palabras:*

Cristo realiza en este *cuarto nacimiento* –*La Eucaristía*– lo que había anhelado<sup>44</sup> realizar en los demás nacimientos.

En el curso del diálogo, Juliano aduce estas pruebas de *sentido teológico profundamente místico*:

a) “Porque aquí, hecho mantenimiento nuestro, y ...juntando con nuestra carne la suya, si la halla dispuesta: 1) mantiene al alma 2) y purifica la carne 3), y apaga el fuego vicioso, 4) y pone a cuchillo<sup>45</sup> a nuestra vejez, 5) y arranca de raíces el mal, 6) y nos comunica su ser 7) y (nos comunica) su vida, 8) y, comiéndole nosotros, nos come Él a nosotros 9) y nos viste de sus cualidades, 10) y<sup>46</sup>, finalmente, cuasi nos convierte en sí mismo”.

---

41. “en la divinidad abraza en sí... a todas las criaturas” = es decir, como “causa”, como “razón de ser”, como “forma de todas las formas”: v. la nota 30; v. también *1<sup>er</sup> nacimiento: Cristo nace del Padre en cuanto Dios*, notas: 29.43.66.72.73; *2<sup>o</sup> nacimiento: Cristo nació de María Virgen en cuanto hombre*, notas: 45.46.67; *3<sup>er</sup> nacimiento: Cristo nació en su Resurrección*, notas: 59.60.61.64.65 y el texto correspondiente de todas estas notas, en la primera parte del presente estudio.

42. “encierra consigo a los suyos”: v. la nota anterior.

43. “nuestro bien... consiste en andar siempre juntos con Él” = Recuérdese que, en la mente de Fray Luis, todos los modos de nacer o de ser Hijo Cristo, fueron para nuestro bien: v. la nota 4 y texto correspondiente. Recíprocamente, por lo tanto, nuestro bien se cifra en vivir unidos siempre a Cristo, unión vivencial que este 4<sup>o</sup> nacimiento: *La Eucaristía*, compendia y realiza.

44. “lo que había anhelado realizar”: Recuérdense las palabras de Cristo: “Con gran deseo he deseado comer esta Pascua con vosotros”: Lc 22,16; v. 2<sup>o</sup> nacimiento, 2.4: *Reflexiones teológico-místicas*.

45. “pone a cuchillo” = mete a cuchillo: P. Félix García, BAC 726 nota 139, es decir: rejuvenece totalmente nuestra vejez.

46. “y+y...” = repite nueve veces la “y” copulativa (polisíndeton): v. *passim* la aplicación de esta figura retórica en los nacimientos anteriores, que este cuarto nacimiento resume.

Juliano continúa y redondea su argumentación con mayor precisión todavía, para explicar el *sentido místico* completo de este *cuarto nacimiento - la Eucaristía*:

“Y trae<sup>47</sup> aquí (dice) a fruto y a espiga lo que sembró en los demás nacimientos primeros”<sup>48</sup>.

Y, como es su costumbre, aduce una prueba de la Escritura, brevísima, tomada ahora del libro de los Salmos:

*Hizo memorial de sus maravillas el Señor misericordioso y piadoso; y dio a los que le temen manjar*<sup>49</sup>.

Este *cuarto nacimiento*, por lo tanto, se realiza especialmente para aquellos que temen al Señor, como recordación y compendio de los otros nacimientos.

Juliano prosigue su exposición y añade otras pruebas. Las presento en su totalidad, separadas, para apreciar más claramente su *precisión teológica* y su *belleza literaria*:

b) Porque “en este manjar, que lo es propiamente para los que lo temen, recapituló todas sus grandezas pasadas: que en Él hizo ejemplo clarísimo de su infinito poder, de su saber infinito, y de su misericordia, y de su amor con los hombres”.

En una palabra, Juliano concluye que esto fue un “ejemplo jamás oído ni visto”.

c) Esto explica que “no contento ni de haber nacido hombre entre ellos, ni de haber muerto por ponerlos en vida, ni de haber renacido para subirlos a gloria, ni de estar junto siempre a la diestra del Padre, para su defensa y amparo; para su regalo y consuelo, y para que le tengan siempre, no solamente presente, sino que le puedan abrazar consigo mismos, y ponerlo en su pecho, y encerrarlo dentro de su corazón, y como chuparle<sup>50</sup> sus bienes y atraerlos a sí:

1) Se les presenta en manjar y, como si dijésemos, les nace en figura de trigo, 2) para que así le coman y traguen y traspasen<sup>51</sup> a sus entrañas, adon-

47. “y trae...a” = torna, cambia en: P. Félix García, BAC 726, nota 140.

48. “Y trae... a” = cambia en: la frase, en su brevedad, resume la doctrina completa del Cuerpo místico.

49. BAC 726; AP 470.

50. “chuparle”: Fray Luis utiliza las palabras más populares para dar más viveza a la frase. Hoy esta expresión la empleamos en sentido peyorativo: P. Félix García, BAC 726, nota 142.

51. “coman y traguen, y traspasen”: Fray Luis emplea estos tres verbos, de significado asimilativo progresivo.

de, encerrado y ceñido<sup>52</sup>, con el calor del espíritu<sup>53</sup>, fructifique y nazca en ellos de otra manera”.

Juliano añade, finalmente, que ésta es la quinta y la última manera de nacer, es decir: *En el alma del justo*, que será el tema del *quinto nacimiento*.

#### 4.5. *Lirismo místico-literario*

Fácilmente se habrá podido apreciar cómo el dialogante ha rondado y perfilado, aún más, los argumentos anteriores en estos últimos párrafos, y cómo ha empleado para ello una *habilidad literaria* insuperable, pero sin disminuir un ápice la *profundidad teológica* anterior.

Fray Luis emplea, en efecto, una técnica admirable, y, al mismo tiempo, intenta sugerir *el significado delicadamente místico* de las palabras y de todo el contexto en su exposición. Con el procedimiento literario empleado, logra fijar más y más la atención del lector.

Para conseguir estos efectos, emplea, progresivamente, los tiempos: a) *presente de indicativo*, b) *pretérito*, c) *participio pasado*, d) *infinitivo* “a modo de” *enclítico*, e) *presente de indicativo nuevamente*, y, finalmente, f) *el presente de subjuntivo*.

En la exposición-diálogo, Juliano emplea los siguientes verbos:

a) En *presente de indicativo*, con sus complementos respectivos<sup>54</sup>, cuando dice que Cristo, hecho mantenimiento nuestro: *mantiene, purifica, apaga, pone, arranca, comunica*, éste con doble complemento: “su ser y su vida”; *come, viste, convierte*, con un gerundio intermedio, *comiéndole*, que presenta la idea de todos estos verbos en abstracto, como realizada en presente, lento, lentísimo, y que alarga aún más la fuerza presencial de los verbos aducidos en tiempo presente.

b) En tiempo *pretérito* de indicativo aduce los verbos: *hizo, dio*, tomados del ejemplo escriturístico; *recapituló*, con un complemento: “todas las cosas pasadas”, de carácter general; *hizo ejemplo*, con cuatro complementos cir-

52. “adonde, encerrado y ceñido” = ¿alusión velada a las palabras de Jesús: “Os aseguro que el grano de trigo sigue siendo un único grano, a no ser que caiga dentro de la tierra y muera”, de Jn 12, 24? Las palabras que emplea Fray Luis parecen sugerirlo así.

53. “con el calor del espíritu fructifique etc”. En el 3<sup>er</sup> nacimiento: *Cristo nació en la Resurrección*, decía Fray Luis que en el Cuerpo de Cristo, al resucitar: a) “Se forjaron espíritus vitales”: nota 3; b) que “recibió cualidades de espíritu”: nota 7; c) “que (el espíritu) le bañó todo de alma”: nota 32, y passim el mismo sentido, y que todo esto sucedió porque Cristo dio licencia a su gloria para que lo invadiera totalmente. Aquí, “el calor del espíritu” (de Jesús) hace que este alimento fructifique y dé la verdadera vida.

54. BAC 726; AP 469-470.

cunstanciales: “de poder”, “de saber”, “de misericordia”, “de amor infinitos”.

Juliano no puede por menos de añadir, como haciendo un recuento de toda la enumeración, que esto fue un “ejemplo jamás oído ni visto”.

c) Afirma, en *participio pasado*, que Cristo no se contentó con: *haber nacido, haber muerto, haber re-nacido*. Y concluye con un *estar siempre* a la diestra del Padre, para defensa y amparo de los hombres.

d) A los *infinitivos*, “a modo de enclítico”: *poner-lo, encerrar-lo, chuparle, atraer-los*, les precede esta introducción, que amplía y aclara su sentido:

Juliano anota que todo esto lo hizo Cristo “para regalo y consuelo (de los hombres) (y) para que le “tengan” siempre, no solamente presente, sino que le “puedan” abrazar consigo mismos, etc...”.

En la anotación que precede, puede apreciarse que emplea dos *subjuntivos*: *tengan, puedan*, solos y secos, precedidos del pronombre personal *le*, que les da un cariz y un significado “semejante al proclítico”, y que balancean un tanto la fuerza y el sentido de los cuatro verbos anotados.

e) De nuevo el *presente de indicativo*: Cristo *se presenta, nace*, en figura de manjar y de trigo.

f) El *presente de subjuntivo*, precedido también del mismo pronombre *le*, lo emplea cuando dice que todo esto acontece para que así *le-coman*, y *(le)-traguen*, y *(le)-traspasen*.

Juliano emplea luego el *subjuntivo normal*, y explica que todo esto se realiza en el interior, “con el calor del espíritu, para que (Cristo) *fructifique y nazca*” en los hombres de otra manera, es decir, *por la gracia en el alma y vida de los justos*, tema del quinto nacimiento.

##### 5º NACIMIENTO: CRISTO NACE EN EL ALMA DEL JUSTO

Juliano calló.

Y Sabino dijo sonriéndose:

“Habéis dicho grandes cosas hasta ahora, sin lo que os resta, que no debe ser menos, aunque en ello tengo una duda aun antes que lo digáis”<sup>1</sup>.

Juliano comenzó presentando el tema del Quinto Nacimiento: *Cristo nace en el alma del justo*.

1. BAC 726-727; AP 471.

### Introducción

Juliano argumentó de esta manera: ¿"No entendéis que nace en nosotros Cristo, cuando Dios santifica nuestra alma"?

En el discurso del diálogo, precede una premisa introductiva de Sabino, quien aduce, a este efecto, dos textos de la Escritura:

Recuerda, en primer lugar, aquellas palabras de San Pablo a los Gálatas: *Hijuelos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta que se forme Cristo en vosotros*<sup>2</sup>.

Y comenta:

"Es decir, que así como el ánima ...se convierte al bien y se va desnudando de su malicia, así Cristo se va formando en ella y naciendo"<sup>3</sup>.

En segundo lugar, aduce el paso del Evangelio de Mateo:

"De los que le aman y cumplen su voluntad, dice Cristo *que son su padre y su madre*"<sup>4</sup>.

Sabino explica luego que el *nacer nosotros en Cristo* y el *nacer Cristo en nosotros* expresa, fundamentalmente, la misma idea. Sabino razona así:

"Como cuando el ánima... se santifica, se dice que nace en ella Jesucristo, así también se dice que ella nace en Él; por manera que es lo mismo, a lo que parece, nacer nosotros en Cristo y nacer Cristo en nosotros, pues la razón... es la misma"<sup>5</sup>.

No obstante, las palabras de Sabino: "Se dice", "a lo que parece", y las palabras finales: "Y de nuestro nacimiento en Jesucristo ayer<sup>6</sup> dijo Marcelo lo que se puede decir. Y así no parece, Juliano, que tenéis más que decir en

2. Gal 4,19. Pablo concluye llamando *hijos* a los mismos que poco antes ha llamado *hermanos* en la fe. Piensa, tal vez, ahora, que será necesario, un nuevo nacimiento en la fe, "hasta que Cristo tome forma definitiva en ellos" (v.19). En 1 Cor 4,15 expresa el Apóstol la misma idea de "paternidad en la fe". El paso aducido responde a 1Cor 3,6: "Yo planté... sembré etc.," la nueva vida del Espíritu, que os configura con Cristo.

3. BAC 727; AP 471: "así como el ánima... se convierte... se va desnudando... se va formando etc": Veremos cómo Fray Luis insistirá más adelante, una y otra vez, en la misma idea de la "necesidad de la completa desnudez" para unirse totalmente a Cristo.

4. Mt 12, 49-50. Fray Luis cita el texto de Mateo al sentido. En efecto, Jesús responde a quienes le interrumpen:

"Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que quieren hablar contigo" (12,47), con estas palabras: "El que cumple la voluntad de mi Padre... ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (v.50). Quiere expresar, sin duda, que el que cumple la voluntad de su Padre es "todo esto" para Él: Padre, madre etc. De todos modos, la idea aducida aquí por Fray Luis "madre" y "padre", la hallamos también en San Pablo (v. 1Tes 7,11).

5. BAC 727; AP 471.

6. En *Padre del siglo futuro*, que trata de "nuestro segundo nacimiento": *en la vida sobrenatural*.

ello. Y ésta es mi duda”<sup>7</sup>, indican un matiz de inseguridad en él, y ello da pie a Juliano para profundizar en el diálogo.

### 5.1. *Transitoriedad y unión definitiva*

El razonamiento de Juliano comienza con una premisa que incluye dos partes:

1ª) “Es verdad (comenta) que esos nacimientos andan juntos y que siempre que nacemos nosotros en Dios, nace Cristo en nosotros, y que la santidad y la justicia y la veneración de nuestra alma es el medio de ambos nacimientos”.

Mas Juliano advierte diversos matices entre ambos nacimientos.

2ª) Observa, en efecto:

1. “*El nacer nosotros en Cristo* es propiamente, quitada la mancha de culpa,... recibir la gracia y la justicia que cría Dios en nosotros, que es como una imagen de Cristo y con que nos figuramos de su manera”<sup>8</sup>.

2. En cambio, *el nacer Cristo en nosotros*, además de la gracia, “el mismo Espíritu de Cristo: viene a ella, se junta con ella, y *como si fuese alma del alma*<sup>9</sup>, se derrama... en ella, se apodera de sus potencias y fuerzas, *no* de paso, *ni* de corrida, *ni*<sup>10</sup> por un tiempo breve, como acontece en los *resplandores de la contemplación y en los arrobamientos de espíritu*, sino de asiento y sosiego estable, y como se reposa el alma en el cuerpo; que Él mismo lo dice así: *El que me amare, será amado de mi Padre, y vendremos a él y haremos asiento en él*”<sup>11</sup>.

7. BAC 727; AP 471.

8. “figuramos” = configuramos, tomamos la figura o imagen.

9. “el mismo Espíritu de Cristo... y como si fuera alma del alma”: Hallamos ya esta misma idea en San Agustín = En el sermón 62, 2 dice: “Como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma”. Inversamente, dice: “El abandono de Dios es la muerte del alma, el abandono del alma es la muerte del cuerpo”. Y también: “La vida del cuerpo es el alma; la vida del alma es Dios” (sermón 65, 5). El mismo concepto expresa el Santo en los sermones 156,6; 161,5; 180,8; 212,1; 348,3, y *passim* en muchos sermones. La idea puede haber inspirado este paso de Fray Luis.

10. “no”, “ni”, “ni”: Fray Luis enfatiza, una y otra vez, la transitoriedad de la presencia: “en el nacer nosotros en Cristo”, para contrastarla con la estabilidad o permanencia de esta misma presencia: “en el nacer Cristo en nosotros”, cuando el Espíritu de Jesús vive y actúa definitivamente en el alma.

11. Jn 14,23. En este paso, aducido por Fray Luis, Cristo habla de una “presencia estable”: del Padre, de Jesús y de su Espíritu, en aquellos que cumplen su palabra, o que lo aman porque cumplen su palabra. Por el contrario, el Espíritu de Jesús no puede morar en aquellos que no escuchan y no aman a Cristo (v. Jn 8,37.43.47).

### 5.1.1. *Suspensión y arrobamiento en los místicos*

Aunque dura más que la suspensión, la idea de la brevedad del arrobamiento la hallamos también en *santa Teresa de Jesús*:

Las potencias y los sentidos, dice la Santa, van “poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores, y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios”.

Es éste, por tanto, un estado breve para llegar a vivir definitivamente para Dios, pues el alma, anota la Santa, “parece se olvida de animar en el cuerpo... y, si dura, quedan los nervios con sentimiento”<sup>12</sup>.

A todas luces, por tanto, en la mente de Santa Teresa, el arrobamiento tiene también carácter pasajero.

La misma doctrina de la transitoriedad de los pasos previos para la unión definitiva, la hallamos también en el *Cántico Espiritual* de *san Juan de la Cruz*, “porque los que han llegado ya (dice) tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor, y cesan los arrobamientos, que eran comunicaciones (transitorias) y disposición para la total comunicación”<sup>13</sup> con Dios.

*En resumen:*

*Nacer nosotros en Cristo*, significa: “recibir su gracia y figurarnos en ella”.

*Nacer Cristo en nosotros*, en cambio, implica además:

“Venir Él por su Espíritu a vivir en nuestras almas y cuerpos”, es decir “venir a vivir, y no sólo a hacer deleite y regalo”.

Nacer Cristo en nosotros, por lo tanto, “propiamente consiste en que comience a vivir el Espíritu de Cristo en el alma”<sup>14</sup>.

*En otras palabras, en el nacer Cristo en nosotros:*

a) “El Espíritu de Jesús se une<sup>15</sup> con la esencia del alma, b) y comienza a ejercitar su virtud en ella, abrazándose con ella sin que ella lo sienta ni entienda. c) Y reposa...en el centro de ella, d) y... derrama... su virtud por toda ella, e) y <sup>16</sup> la mueve secretamente, f) y con su movimiento de Él y con la obediencia del alma... se hace por momentos mayor lugar y más ancho y dispuesto aposento, movimiento del Espíritu y obediencia del alma”.

12. SANTA TERESA, *Cuentas de Conciencia*, 58,7.8.

13. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual B*, 13, 6.7.

14. BAC 728; AP 472-473.

15. “se une”: en el texto = se ayunta: BAC 728; AP 474.

16. “y”: Obsérvese cómo multiplica esta conjunción (polisíndeton), recurso muy frecuente en Fray Luis, cuando quiere dar mayor fuerza a la expresión. Aquí trata de expresar la multitud



La cooperación indispensable del hombre, de su entendimiento y la obediencia de su voluntad a la acción del Espíritu, la hallamos claramente ya en *san Agustín*, por ejemplo en todo el gran tratado *De la Trinidad*<sup>17</sup>. Especialmente la segunda parte, libros octavo al décimo quinto, de carácter preferentemente especulativo, es un gigantesco esfuerzo del Santo para aclarar el misterio trinitario por la semejanza que de él se halla en el alma humana.

Lo mismo se desprende de la doctrina de *santa Teresa de Jesús* en las *Moradas*. Aunque la ascesis predomina en el grupo inferior<sup>18</sup>, la colaboración humana ha de acompañar también, aunque de diferente manera, durante todo el proceso de interiorización o de ascensión del alma hacia Dios en las últimas *Moradas*.

### 5.1.2. *Nacer nosotros en Cristo. Presencia fugaz del deleite*

Juliano aduce el texto de Isaías: *Regocíjate y alaba, hija de Sión, porque el Señor de Israel está en medio de ti*<sup>19</sup>.

1. Precisa que en el *nacer nosotros en Cristo*, “en las luces de la oración y en sus gustos, todo su trato de Cristo es con las potencias del alma... entendimiento... voluntad y memoria, de las cuales a las veces,... de la copia de razones que el alma siente y está colmada, pasan al compañero las sobras”.

Pero anota que todo esto “tiene condición de relámpago... que luce y pasa en breve”<sup>20</sup>.

Fray Luis ofrece la “razón psicológica” de esta brevedad:

---

de bienes que produce la presencia del Espíritu de Cristo en el alma. Véase el empleo de este mismo recurso en la primera parte de este estudio: “*Introducción*, nota 31; *Tercer nacimiento*, nota 23 y arriba, *Cuarto nacimiento*, la nota 46 y el texto correspondiente a estas notas citadas, y *passim* en muchos pasos de los Nombres.

17. SAN AGUSTIN, *De la Trinidad*, 9, 1,1; 15, 2,2. Ver especialmente el epílogo de la obra: 15, 28,51, donde se aprecia la actitud de búsqueda incesante del Santo en la investigación del misterio trinitario.

18. Ver SANTA TERESA, *Moradas primeras*, 2,8, y el contexto mismo de las tres primeras *Moradas* sobre todo.

19. Is 12,6. En este ejemplo, aducido por Fray Luis, Isaías habla de la dicha del pueblo que tiene a Dios como su centro, y, por ello mismo, no tiene temor alguno de que esta felicidad se disminuya o se pierda.

20. BAC 728-729; AP 473-474. Obsérvese la precisión y belleza de la expresión: “las potencias... pasan al compañero las sobras”, para indicar la multitud de bienes y deleite que experimenta el alma en su trato con Cristo, y que comunica al cuerpo, “su compañero”, la abundancia de estos mismos bienes que ella posee.

“Porque nuestras potencias y sentidos... tienen precisa necesidad de divertirse<sup>21</sup> a otras contemplaciones y cuidados, sin los cuales ni se vive, ni se puede ni debe vivir”.

### 5.1.3. *Nacimiento de Cristo en nosotros. Acción continua de Cristo*

2. En el *nacimiento de Cristo* en nosotros, “el Espíritu de Cristo *hace* (además) *las veces*<sup>22</sup> de alma moviéndola a obrar,... y pone en ella ímpetu<sup>23</sup> para que se menee; y así<sup>24</sup> obra Él en ella y la mueve, que ella... *obra con Él juntamente*”.

### 5.1.4. *Presencia en la oración. Reposo de las potencias*

Juliano continúa:

“Mas en la presencia que de sí hace en la oración a los buenos por medio del deleite y de la luz,... *el alma y sus potencias reposan*, y Él sólo obra en ellas por secreta manera *un reposo y un bien que decir no se puede*”<sup>25</sup>.

Y anota, en resumen, la diferencia entre los dos nacimientos:

- 1) a) “Aquel primer ayuntamiento es la vida,  
b) mas éste segundo es el deleite y regalo;
- 2) a) aquél es el ser y el vivir,  
b) aquéste es lo que hace dulce el vivir;
- 3) a) allí recibe vivienda<sup>26</sup> y estilo de Dios el alma,  
b) aquí gusta algo de su bienandanza;
- 4) a) aquello se da... para que dure,  
b) esto se da, pero... porque es más gustoso que necesario”.

21. “necesidad de divertirse” = necesidad de cambiar. En efecto, psicológicamente, las potencias y sentidos no pueden permanecer largo tiempo en su máximo grado de intensidad sin cambiar a otras cosas.

22. “hace las veces”: En el texto = “tiene vez”.

23. “pone en ella ímpetu” = le comunica fuerza o virtud, etc.

24. “y así” = y de tal manera, de tal modo, de esta manera. Es ilativo. Ver en la primera parte del presente estudio: *Primer nacimiento*, nota 37; *Segundo nacimiento*, nota 69, y el texto correspondiente a estas notas citadas.

25. “un bien que decir no se puede” = Nuevamente recuerda Fray Luis la imposibilidad de explicar con palabras humanas lo inexplicable: los misterios divinos. Hemos visto muchas veces esta misma idea en la primera parte del presente estudio.

26. “allí recibe vivienda” = recibe el modo de vivir.

*En resumen:*

“Este deleite, en cuanto dura, quita el obrar y lo muda en gozar”<sup>27</sup>.

Alterna, como se ve, uno y otro nacimiento: *Nacer nosotros en Cristo* y *Nacer Cristo en nosotros*, porque se hallan íntimamente relacionados entre sí.

## 5.2. ¿Cuándo nace Cristo en nosotros? La mirada interior

### 1) Aspecto negativo-positivo.

Presenta, en primer lugar, el tema en sentido *negativo-positivo*, y anota luego una premisa de carácter general:

Cristo nace en nosotros siempre que nuestra alma “volviendo los ojos a la consideración de su vida, y viendo las fealdades de sus desconciertos y aborreciéndolos, y considerando el enojo merecido de Dios, y doliéndose de él...”.

*Volviendo los ojos, etc...:* Es, en realidad, el principio fundamental de la *interioridad agustiniana*:

“No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad;... trasciéndete a ti mismo”<sup>28</sup>.

Pero Fray Luis subraya la necesidad de “permanecer” en la mirada interior. Para lograr este fin, prodiga el empleo del gerundio, que indica la idea en abstracto, pero como realizada en presente. Alterna, para ello, el gerundio simple: *volviendo, viendo, considerando*, con el gerundio enclítico: *aborreciéndolos, doliéndose*, queriendo subrayar, sin duda, que el “volver los ojos a la... propia vida”, el “mirar los propios desconciertos”, el “considerar... los enojos de Dios”, ha de realizarse permanentemente, en todo el proceso del nacimiento de Cristo en nosotros.

### 2) Aspecto positivo.

A la presentación del *aspecto positivo* precede también una premisa de carácter general:

El alma, “ansiosa de aplacarle, se convierte con fe, con amor, con dolor, a la misericordia de Dios y al rescate de Cristo”.

Cristo nace en nosotros entonces, “porque... entra en nuestra alma su mismo Espíritu que, en entrando: a) se entraña en ella, b) y produce... en ella

27. El P. FELIX GARCIA anota con acierto: “Estas páginas, tan hondas y sutiles, bastarían para conferirle a Fray Luis el título de *escritor místico*, que conoce, con saber de ciencia, los grados de oración y los fenómenos de la vida de unión con Dios”: BAC 729, nota 154.

28. SAN AGUSTIN, *De la verdadera religión*, 39,72. Ver también el célebre paso de las *Confesiones*, 10, 27,38, afín a éste: “Tarde te amé...Tú estabas dentro y yo fuera... etc”.

su gracia, que es como un resplandor y como un rayo,... c) y... se asienta en el alma d) y la hace hermosa. e) Y así comienza a tener vida allí Cristo, esto es, *comienza a obrar en el alma y por el alma*"<sup>29</sup>.

Hace luego una reflexión y paralelo sobre la persona de Cristo, como Dios (Verbo) en el Padre, y como hombre, naciendo en nosotros:

1) "Y de esta manera, el que es en sí siempre en el seno del Padre, antes de todos los siglos,

2) comienza... a vivir en nosotros;

1) el que nació de Dios perfecto y cabal,

2) comienza a ser en nosotros como niño,...

1) porque el mismo que es en sí,...

2) en nosotros nace... y... en lo que hace a nosotros, se mide con nuestro sujeto"<sup>30</sup>.

### 5.3. *El Espíritu de Jesús vive en la interioridad. Despojo y desnudez*

Fray Luis insiste, una y otra vez, en que el Espíritu de Jesús vive en la interioridad del hombre, pero se halla condicionado, en cierto modo, a las disposiciones del alma para obrar en ella: al despojo y desnudez de sí misma etc.

El Espíritu, dice, "aunque está en el alma todo Él,...obra *conforme a como (ésta) se rinde y se desnuda de su propiedad*"<sup>31</sup> ....Mas cuanto el alma, movida y guiada por Él<sup>32</sup>, se le rinde más y *se desnuda más* de lo que tiene por suyo, *tanto*<sup>33</sup> crece en ella más cada día, esto es, tanto va ejecutando en ella su eficacia, y descubriéndose más, y haciéndose más robusto, hasta que llega en nosotros *a edad de perfecto varón, a medida de la grandeza de Cristo*<sup>34</sup>; esto es, hasta que llega Cristo a ser,... en nosotros... perfecto cual lo es en sí mismo"<sup>35</sup>.

29. BAC 729-730; AP 475. Obsérvese la abundancia de la conjunción copulativa "y": ver la nota 16.

30. "lo que hace a nosotros se mide con nuestro sujeto" = Velada referencia al principio escolástico: "Lo que se recibe, se recibe de acuerdo al modo del recipiente".

31. "se desnuda de su propiedad" = "se desnuda de sí misma": ver la misma idea en la nota 3.

32. "movida y guiada por Él": En todo el proceso de ascensión hacia Dios, incluso a la obra que parecería corresponder exclusivamente al alma, es necesaria siempre la ayuda de la gracia.

33. "cuanto-tanto" = términos correlativos: ver las notas 3 y 31.

34. Ef 4,13.

35. BAC 730; AP 476.

El pensamiento de Fray Luis es muy claro. Casi al comienzo de este quinto nacimiento anotaba:

“Así como el ánima... se convierte al bien y se va *desnudando* de su malicia, así se va formando en ella Cristo y naciendo”<sup>36</sup>.

Ahora insiste de nuevo en la misma idea y emplea para ello las dos palabras correlativas *tanto-cuanto*, para subrayarla: *Cuanto* el alma se desnuda más de lo que tiene de suyo, *tanto* crece en ella, se hace más robusto, (el Espíritu de Cristo) hasta que Cristo llega a ser perfecto en nosotros.

Consiguientemente, el crecimiento gradual de Cristo en nosotros se halla ordinariamente condicionado al despojo progresivo del alma.

La edad de perfecto varón, *a la medida de la grandeza de Cristo*, lleva consigo, por lo tanto, la exigencia previa de la total desnudez personal.

### 5.3.1. *La desnudez en san Juan de la Cruz*

*San Juan de la Cruz* subraya fuertemente esta misma doctrina cuando habla de la *desnudez espiritual*.

1) El Santo nos habla en la *Subida del Monte Carmelo*:

–De la dichosa ventura que tuvo el alma “en *desnudar* el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual”<sup>37</sup>.

–Nos dice que “el amor es obrar *en despojarse y desnudarse* por Dios de todo lo que no es Dios”<sup>38</sup>.

–Que “para entrar el alma por esta puerta de Cristo... primero se ha de *angostar y desnudar* la voluntad en todas las cosas sensuales y temporales, amando a Dios sobre todas ellas”<sup>39</sup>.

2) Y, en la misma *Subida*, hablando de las aprehensiones imaginarias naturales, como desproporcionado medio para la unión con Dios, afirma:

–Que “primero tratamos de *desnudar* los sentidos exteriores de las aprehensiones naturales de los objetos... y luego comenzamos a *desnudar* esos mismos sentidos de las aprehensiones exteriores sobrenaturales”<sup>40</sup>.

3) Y al tratar de las disposiciones del alma para llegar en breve a la divina unión:

36. BAC 727; AP 471. Ver arriba, notas 3.31 y 33

37. SAN JUAN DE LA CRUZ, *2Subida del Monte Carmelo*, 1,1.

38. *2Subida*, 5,7.

39. *2Subida*, 7,2, explicando a Mt 7,14.

40. *2Subida*, 12,1.

–“Da avisos y doctrina... para que sepan... *quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu*, cual se requiere para la divina unión”<sup>41</sup>.

–Describe las “canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la noche de la fe, *en desnudez y purgación suya*, a la unión del Amado”<sup>42</sup>.

–No tratamos aquí, dice también, “de carecer de cosas... sino de la *desnudez del gusto y apetito de ellas*, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga”<sup>43</sup>.

–La disposición para esta unión, nos dice así mismo: “no es... sino la pureza y amor, que es *desnudez y resignación perfecta* de lo uno y de lo otro sólo por Dios”<sup>44</sup>.

–Precisa que si el alma no llega a la total pureza, “nunca llega... pues no ha llegado a tener la *desnudez y vacío de sus potencias*, cual se requiere para la verdadera unión”<sup>45</sup>.

4) Y en el capítulo séptimo de la *Subida*, trata “de cuán angosta es la senda que guía a la vida eterna y cuán *desnudos y desembarazados* conviene que estén los que han de caminar por ella. Comienza a hablar de la *desnudez del entendimiento*”<sup>46</sup>.

5) En la *Noche oscura*, nos dice que “no se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza *sin gran desnudez* de toda cosa criada y viva mortificación”<sup>47</sup>.

6) Y en el *Cántico espiritual*, nos recuerda:

–“Que la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino *en la desnudez de todas ellas* y pobreza de espíritu”<sup>48</sup>.

–Que por la perfección se encuentra al “Amado en unión de amor, *después de la desnudez de espíritu*, acerca de todas las cosas”,<sup>49</sup> y que la perfección evangélica *es la desnudez y vacío de sentido y espíritu*<sup>50</sup>.

7) En *Dichos de luz y amor*, enseña:

41. *Subida*, 1 rótulo.

42. *Subida*, 2 argumento.

43. *1Subida*, 3,4 = ver arriba, notas 3.31.33.

44. *2Subida*, 5,8.- El mismo pensamiento hallamos ya en el *Kempis*, l. 3, c. 32, n. 1: “Déjalo todo y lo hallarás todo” o “Dejar todo por “El Todo”.

45. *2Subida*, 5,11.

46. *2 Subida*, c.7 título.

47. SAN JUAN DE LA CRUZ, *2Noche Oscura*, 24,4.

48. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual B*, 1,14.- Pensamiento afín a éste hallamos también en SAN AGUSTIN, aunque en un contexto distinto: “Es mejor necesitar poco que tener mucho”: *Regla*, c. 3, n.18.

49. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico...*, B 25,4.

50. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, 3,47.

Que el seguir a Jesucristo “es hacerse semejantes a Él en la vida, condiciones y virtudes y *en la forma de la desnudez y pureza de espíritu*”.

–Nos dice, finalmente, que “el amor no consiste en sentir grandes cosas, sino *en tener grande desnudez*, y en padecer por el Amado”<sup>51</sup>.

Textos afines a éstos, podrían entresacarse indefinidamente en los escritos del Santo.

*En breves palabras, san Juan de la Cruz nos habla:*

De la felicidad del alma *en la desnudez de espíritu*; del amor en *despojarse y desnudarse* de todas las cosas por Dios; de la *desnudez* de las aspiraciones naturales y sobrenaturales para llegar a la libertad de espíritu; de la *desnudez y vacío* de las potencias para llegar a la vida eterna y a la perfección evangélica.

Afirma que el lleno de Dios (del corazón) únicamente se realiza *en la desnudez*, pureza de espíritu y *en padecer* por el Amado<sup>52</sup>.

La enseñanza que se desprende de todos los textos es, fundamentalmente, la misma:

Cristo obra en nosotros (en el alma) *tanto cuanto ésta se le rinde y se desnuda de su propiedad* (de sí misma).

*En otras palabras:* El lleno de Dios, para el Santo, *es proporcionado al vacío y desnudez* que el hombre realiza en sí mismo.

La idea de asemejarse a Cristo por el sufrimiento y por la total desnudez y entrega de sí mismo, la hallamos ya fuertemente subrayada al finalizar el siglo primero o principios del segundo en *san Ignacio de Antioquía*, especialmente en las Epístolas a los *Efesios* y a los *Romanos*.

Para él, la perfecta unión con Cristo solamente se consigue en el despojo total, incluida la entrega de la propia vida por Él<sup>53</sup>.

### 5.3.2. *No en igualdad, sino en manera semejante*

Fray Luis insiste en el tema y aclara que el llegar a la perfección del varón perfecto según Cristo, no se realiza “en igualdad precisa, sino en manera semejante;... que el vivir que tiene en nuestra alma Cristo, cuando llega a ser en ella varón perfecto, no es igual en grandeza y al obrar que

51. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, prólogo.

52. *Dichos...*, 119.

53. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA: ver, por ejemplo, *Efesios*, 3,1; *Romanos*, 5,3 a 6,3 y, prácticamente, todo el contexto de la *Carta a los Romanos*.

tiene en sí... y,... aunque reposa en nuestra alma todo el Espíritu de Cris-to,... obra...: 1) primero como niño, 2) y luego como más crecido, 3) y después como valiente y perfecto”<sup>54</sup>.

Aduce, como ejemplo, el modo progresivo de actuar el alma en el cuerpo<sup>55</sup>, para explicar los dos párrafos anteriores.

Explica cómo el alma, simple en sí misma, comienza al mismo tiempo que el cuerpo, pero no ejerce toda su potencialidad desde el principio:

“No ejercita (dice) toda su eficacia y su vida, sino después y sucesivamente,... así... Cristo,... aunque pone en nosotros todo su espíritu cuando nace, no ejercita luego...t oda su vida, sino... conforme a como... le seguimos y nos limpiamos<sup>56</sup> de nosotros mismos”.

Y repite, de nuevo, el mismo tema:

Cristo *nace* en el alma cuando comienza a vivir en ella; vive más cuando *crece*; *es perfecto* cuando llega a vivir allí al estilo que vive en sí.

El nacimiento y crecimiento de Cristo en nosotros tiene, por lo tanto, tres grados:

1) En el primero, de niño, “comprendemos... lo principiante y aprovechante... y (Cristo) vive en la parte más alta del alma”.

2) En el segundo, de más perfecto, Cristo vive y actúa “en aquélla y en la que llamamos inferior”.

3) En el último, de perfecto totalmente, Cristo actúa “en esto y en todo el cuerpo del todo”.

Y enumera los tres estados, que va a desarrollar ampliamente a continuación:

#### 5.4. *Estados de ley, de gracia, de gloria*

1) “El primero (dice) es el estado de *ley*.”

54. BAC 730; AP 476.

55. Fray Luis parte del concepto tradicional de la palabra “alma”, como principio que dirige los procesos vitales en todo el organismo vivo, en sus tres aspectos fundamentales: a) Principio “simplemente vital” en los vegetales; b) principio “de la sensibilidad” en los animales; c) principio superior del hombre, “racional o espiritual”. En el hombre, sin embargo, el mismo y único principio realiza las funciones más complejas y entrelazadas: vitales, sensitivas, racionales o espirituales.- Véanse, respecto a esto, las obras: *El hombre, su grandeza y tragedia*, de FRANCISCO ARASA, libro de cultura inmensa, de carácter general, sobre el hombre y su problema en el mundo actual: “Aspecto psicológico”, “científico”, “técnico”, “religioso”. “Ed. Círculo de Lectores”. Barcelona 1969 etc.; y el denso estudio: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, de PEDRO LAIN ENTRALGO, tema más específico, hasta donde la ciencia puede llegar en su relación con la fe. “Ed. Espasa Calpe”. Madrid, 1991.

56. “limpiamos”: en el texto = “apuramos”.



2) El segundo es el estado de *gracia*.

3) Y el tercero... estado de *gloria*"<sup>57</sup>.

Fray Luis presenta, una vez más, la naturaleza del alma, como base explicativa de la doctrina que va a presentar después. En nuestra alma, dice "hay dos partes"<sup>58</sup>:

1ª) "Una divina, que, de su hechura y metal"<sup>59</sup>, mira al cielo y apetece... lo que es razón y justicia; (es) inmortal de naturaleza, y muy hábil para... la contemplación y... el amor de las cosas eternas".

2ª) "Otra de menos quilates : a) que mira a la tierra b) y que se comunica con el cuerpo, con quien tiene deudo"<sup>60</sup> y amistad, c) sujeta a las pasiones y mudanzas de él, que la turban y alteran en diversas olas de afectos; d) que teme, que se acongoja,... codicia,... llora,... se engríe y ufana e) y que... no puede hacer sin su compañero estas obras".

Y concluye:

"Estas dos partes son... de ordinario entre sí contrarias, y riñen, y se hacen guerra"<sup>61</sup>.

En la mente de Fray Luis, es necesario que se guarde la jerarquía de valores entre las dos almas para que subsista la paz:

Siendo la ley, dice, "que esta segunda se gobierne siempre por la primera, a las veces,... rebelde y furiosa, toma las riendas ella del gobierno y hace fuerza a la mejor; lo cual es vicioso"<sup>62</sup>.

Aclara, finalmente, que son "la una como el cielo, y la otra como la tierra, y como un Jacob y un Esaú, concebidos juntos en un vientre"<sup>63</sup>, que entre sí pelean".

La misma doctrina se desprende de los escritos de *santa Teresa de Jesús*, aunque deja entrever la dificultad en hablar del espíritu<sup>64</sup>:

57. BAC 731; AP 476-477.

58. "hay dos partes" = Fray Luis habla aquí de las dos tendencias, buena y mala, de que habla el Apóstol a los Romanos, 7,15.19: "No hago lo que quiero, sino lo que no quiero". Téngase en cuenta, no obstante, lo dicho en la nota 55.

59. "de su hechura y metal" = condición natural, es decir: por su condición natural.

60. "con quien tiene deudo" = con quien tiene parentesco: P. FELIX GARCIA, BAC 731 nota 160.

61. "Estas dos partes son... contrarias, y riñen, y se hacen la guerra". Este concepto lo desarrollará Fray Luis ampliamente más adelante, al citar el paso de la Escritura sobre el antagonismo entre Esaú y Jacob.

62. BAC 731; AP 478.- Véase SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, 19, 13,1, donde el Santo hace una síntesis maravillosa y progresiva, de los diversos aspectos necesarios para que pueda darse la paz.

63. "concebidos juntos en un vientre" = hermanos gemelos.

64. SANTA TERESA anota, por ejemplo, en la *Vida*, 11,6, que el "lenguaje de espíritu es tan malo de declarar...".

En el *Libro de la Vida* nos dice la Santa que “querría declarar... la diferencia que hay cuándo es espíritu bueno y cuándo malo”<sup>65</sup>. Afirmar que el “espíritu lleva tras sí (al cuerpo)... con suavidad grande”<sup>66</sup>; que, a su parecer, aunque todo sea uno, hay alguna diferencia del alma al espíritu.

En las *Moradas* nos dice que “en alguna manera le parecía había división en su alma”<sup>67</sup>.

Y en *Cuentas de conciencia* sugiere que “el alma y el espíritu debe ser una (misma) cosa”<sup>68</sup>, aunque añade que son cosas “dificultosas de decir”<sup>69</sup>.

“Parecíame se me dio a entender (dice también) que el espíritu era *lo superior de la voluntad*”<sup>70</sup>.

### 5.5. Primer grado: Estado de ley

#### a) Parte superior del alma:

Juliano continúa su diálogo y explica que “cuando el alma aborrece su maldad y Cristo comienza a nacer en ella, pone su espíritu... en el centro, que es la sustancia del alma, y prende luego su virtud en la primera parte de ella... la más alta y mejor, y vive Cristo allí en el primer estado de este nacimiento,... *alumbrándola*, y *enderezándola*, y *renovándola*, y *dándole*”<sup>71</sup> salud y fuerzas para que... ejercite su oficio”<sup>72</sup>.

#### b) Parte inferior del alma:

De la parte inferior, en cambio, dice Juliano que “el espíritu de Cristo... no le desarraiga sus bríos, porque aún no vive en aquesta parte baja; mas, aunque no viva en ella como señor pacífico... desde su lugar algo le da leyes por donde viva, y le hace que se conozca,... y la riñe y la aflige con amenazas y miedos”<sup>73</sup>.

65. *Idem, Vida*, 25,2.

66. *Idem, Vida*, 20,7: La Santa habla de la diferencia entre unión y arrobamiento.- Respecto a esto, ver SERGIO GONALEZ, *La Mística Clásica Española. (Estudio místico-literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús)*. Bogotá, 1955, especialmente pp. 159-161.

67. Santa Teresa, *Séptimas moradas*, 1,11. En realidad, todo el contexto de las *Moradas*, especialmente de las últimas.

68. SANTA TERESA, *Cuentas de conciencia*, 58,9.

69. *Idem, Cuentas...*, n. 1: La Santa habla aquí de los grados de oración.

70. “lo superior de la voluntad” = parte superior del alma: *Idem, Cuentas...*, 26,2.

71. De nuevo emplea Fray Luis deliberadamente el gerundio con enclítico = *alumbrándola*, y *enderezándola*, y *renovándola*, y *dándole* salud y fuerzas: verbos que expresan una acción progresiva y permanente de Cristo en el alma = ver arriba: 5.2. *¿Cuándo nace Cristo en nosotros? La mirada interior*. Veremos que Fray Luis emplea con frecuencia este recurso literario más adelante.

72. BAC 732; AP 478.

73. BAC ib; AP 478-479.

Como ejemplo explicativo, de la actividad de Cristo en la parte inferior del alma en tal estado, aduce la actitud pedagógica de Moisés con su pueblo:

“Y Cristo en este artículo, se ha<sup>74</sup> con esta menor parte como Moisés, que le da la ley y la amonesta, y la riñe y la amenaza, y la enfrena; mas aún no la libra de su flaqueza ni la sana de sus malos movimientos. Por donde a este *grado o estado le llamamos de ley*. En que<sup>75</sup> como Moisés... gozaba de la habla de Dios, y en la cumbre del monte conversaba con Él, y recibía su gracia y era alumbrado de su lumbre, y descendía después al pueblo carnal e inquieto y sujeto a diferentes deseos, y que ...no veía sino el temblor y las nubes; y descendiendo a él, le ponía leyes de parte de Dios;... así la parte más alta nuestra, luego... que Cristo en ella nace, santificada por Él y viviendo por su espíritu,... al pueblo que está en la falda, esto es, a la parte inferior,... pueblo bullicioso y carnal e inclinado a hacer lo peor, le escribe leyes y le enseña lo que conviene hacer o huir, y le gobierna las riendas, a veces alargándolas, y a veces recogiéndolas hacia sí, y, finalmente, la hinche de temor y amenazas”.

Prosigue luego la comparación anterior, y, en cierto modo, preinicia también el segundo estado.

a) “Y como contra Moisés se rebeló por diferentes veces el pueblo y, como siempre puso al yugo su mal domada cerviz, b) así esta parte baja... oye mal... las amonestaciones de su hermana mayor, en que ya Cristo vive,... y despierta entre sí crueles peleas”<sup>76</sup>.

### 5.5.1. *Proceso ascético-místico*

#### 1) *Aspecto negativo-positivo:*

Juliano sigue comentando el paso aducido de la Escritura –el caminar del pueblo de Dios por el desierto– y se vale también de la actitud de Moisés con su pueblo.

Presenta, en primer lugar, el *aspecto negativo-positivo* del procedimiento empleado:

A) “*Como Moisés*, para llevar a aquella gente al asiento<sup>77</sup> de su descanso, a) les persuadió primero que saliesen de Egipto, b) y les metió en la soledad del desierto, c) y les guió... por largo espacio de tiempo”<sup>78</sup>.

74. “Cristo en este artículo se ha” = en esta coyuntura procede.

75. “En que” = en el que, en el cual.

76. BAC ib; AP 479-480.

77. “llevar... al asiento” = al lugar o morada estable.

78. BAC 733; AP 480.

2) *Aspecto positivo:*

Luego presenta el *aspecto positivo*:

En efecto, en su disertación-diálogo, Juliano explica que Moisés ofrecía también a su pueblo el amparo de Dios:

a) “En la *nube*, b) en la *columna de fuego*, c) en el *maná* que les llovían los cielos, d) y en el *agua* que les manaba la piedra, y cómo *les iba levantando hacia Dios*, hasta que... pasaron con Josué el Jordán y... reposaron en la tierra (prometida), *hasta que vino Cristo a nacer en su carne*”<sup>79</sup>.

Y aplica luego el ejemplo aducido a la acción de Cristo en el alma:

B) *Así obra el Espíritu* de Cristo, cuando “ha nacido ya en lo que es principal en el alma, para reducir a su obediencia la parte que resta,... desde la razón donde vive”.

1) *Aspecto negativo-positivo:*

Comienza primero: a) “*Induciéndola* a que se despidiera de los regalos de Egipto, b) y *lavándola* con las tribulaciones, c) y *destetándola* poco a poco de sus toscos consuelos, d) y *quitándole*... las cosas que ama, e) y *haciéndola* a que ame la pobreza y desnudez<sup>80</sup> y el desierto”.

2) *Aspecto positivo:*

Y continúa: a) “*Dándole* allí el *maná*, b) y *pasando a cuchillo*<sup>81</sup>... a sus enemigas pasiones, c) va *creciendo* en ella,... d) y, al fin,... se encarna en ella e) y *la hinche de sí, como hizo a la mayor primera*”<sup>82</sup>.

Fray Luis emplea aquí el gerundio con *maestría literaria* inigualable:

*Induciéndola, lavándola, destetándola, quitándole, haciéndola*: Cinco gerundios, que presentan la idea en abstracto, pero como realizada en un permanente presente, en todo el proceso previo de purificación, necesario para la ascensión. Cinco gerundios con su complemento “a modo de enclítico”, que especifican y concretizan la referencia al alma en todo el proceso de su desnudez previa para la ascensión.

El primero, el segundo y el último: *induciéndola, levantándola, haciéndola*, aparecen como positivos, pero con significación positivo-negativa. El primero, *induciéndola* a que se despidiera de los regalos; el segundo, *levantándola*, presenta también un aspecto positivo-negativo, pues la purificación se realiza con tribulaciones; el último, *haciéndola*, de carácter también positivo-negativo, porque invita al alma a que ame la desnudez y el desierto.

79. BAC ib; AP ib.

80. “desnudez y desierto” = ver arriba: 5.3. *El espíritu de Jesús vive en la interioridad. Despojo y desnudez*, y notas 3.31.33.33a.52, y el texto correspondiente a estas notas.

81. “pasando a cuchillo” = ver arriba: 4o. *Nacimiento*, nota 45 y texto correspondiente.

82. BAC 733; AP 480-481.

Los dos gerundios intermedios restantes, *destetándola*, *quitándola*, expresan una idea preferentemente negativa, y contrabalancean un tanto el sentido negativo-positivo de los otros tres.

El último gerundio, finalmente, *dándole* allí el maná, expresa una idea totalmente positiva, para significar *el sosiego en la actividad plena y en la posesión mística del Espíritu de Cristo*.

Antes de entrar de lleno en el segundo estado: *de gracia*, Juliano advierte que, en todo este proceso, Dios no le quita al alma lo que le es natural, “como son los sentimientos,... y el padecer y morir, sino desarráigale lo vicioso... casi del todo”<sup>83</sup>.

### *Segundo grado: Estado de gracia*

Fray Luis resume así el segundo grado, en el cual el Espíritu de Cristo vive en las dos partes del alma:

a) “En la primera,... la celestial, santificándola,... haciéndola como Dios; b) en la segunda, que mira a la carne, apurándola<sup>84</sup>... de lo carnal y vicioso. Y...Cristo ahora pone en ella a cuchillo<sup>85</sup> casi todo lo que es contumaz y rebelde”.

#### A) *Primera parte.*

Fray Luis recuerda ahora la actitud de diálogo y amistad de Jesús con sus discípulos. En el diálogo, Juliano razona de esta manera:

Jesús procedió así:

a) “Los conversó<sup>86</sup> primero, b) los corregía poco a poco... con palabras, con ejemplos, con dolores y penas; c) y, finalmente, después de su resurrección,... envió sobre ellos en abundancia su Espíritu, con que los hizo perfectos y santos”.

#### B) *Segunda parte.*

Así procede cuando en nosotros nace:

a) “Fortifica primero la razón para que no la venza el sentido,... b) después... *derrama su espíritu... sobre toda carne*<sup>87</sup>, con que se rinde y sujeta al espíritu”.

#### *Juliano concluye:*

“Y cúmplase entonces lo que en la oración<sup>88</sup> le pedimos: *que se haga su voluntad, así como en el cielo, en la tierra*”<sup>89</sup>.

83. BAC ib; AP 481.

84. “apurándola” = purificándola; ver arriba, nota 56.

85. “pone... a cuchillo” = de nuevo emplea Fray Luis esta frase: ver arriba la nota 81.

86. Jesús “los conversó” = dialogó con ellos: ver P. FÉLIX GARCIA, BAC 734, nota 164.

87. Jl 2, 28. Fray Luis cita según la Vulgata.

88. En la oración dominical: “que se haga su voluntad”.

89. BAC 734; AP 482.

Y ofrece la razón:

“Porque manda Dios *en el cielo del alma*, y en lo terreno de ella es obedecido casi ni más ni menos; y baña el corazón de sí mismo<sup>90</sup>, y hace ya Cristo en toda el alma oficio enteramente de Cristo, que es oficio de *ungir*, porque la *unge de la cabeza a los pies*<sup>91</sup>, y la beatifica en cierta manera,... comunícale mucho de la vida que le ha de durar para siempre, y sostiénela ya con el vivir de su espíritu”<sup>92</sup>.

La vida del alma entonces, en su totalidad, es vida de Cristo, es decir, la misma que ha de vivir en la eternidad.

### 5.6.1. Reflexión e invocación mística

El “alma mística” de Fray Luis hace luego esta reflexión:

“Éste es... el pan que... pedimos a Dios cada día, cuando decimos<sup>93</sup> y *nuestro pan*,... *nuestro* porque nos lo prometes; *nuestro*, porque sin él no se vive; *nuestro*, porque sólo él hinche nuestro deseo”.

Y añade esta *invocación mística*:

“Así que, este pan y esta vida que, prometida nos tienes, acorta los plazos, Señor, y *dánosla ya*, y viva ya tu Hijo en nosotros del todo, dándonos entera vida, porque Él *es el Pan de la vida*”<sup>94</sup>.

Juliano continúa su diálogo y advierte que “cuando viene a este estado el nacimiento de Cristo en nosotros, y cuando su vida ha subido hasta este punto, entonces Cristo es lisamente en nosotros el Mesías prometido de Dios”.

Finalmente resume:

“El *estado es de gracia*, porque la gracia baña a casi toda el alma; y *no es estado de ley*, ni de servidumbre, ni de temor, porque todo lo que se manda se hace con gusto; porque en la parte rebelde... vive ya Cristo, que la tiene ca-si pura<sup>95</sup> de su rebeldía”<sup>96</sup>.

90. “baña el corazón de sí mismo” = con su misma persona, es decir, con la unión significada por el nombre de Cristo: “el unguento”. Ver las notas afines a ésta: 32.33.33a.

91. “de la cabeza a los pies” = ver esta misma frase: 3<sup>er</sup>. *Nacimiento*, 3.3 = *Descripción del tercer nacimiento: La Resurrección*, nota 33 y el texto correspondiente, en la primera parte de este estudio, donde Fray Luis habla de la profusión de dones concedidos a la naturaleza humana de Cristo en la Resurrección.

92. BAC 734; AP 482.

93. Mt 6,11; Lc 11,3.

94. “así que...” = por tanto, por lo cual; v. Jn 6,34.

95. “casi pura” = casi emendada y purificada.

96. BAC 734-735; AP 482-483.

### 5.6.2. Cinco aspectos del estado de gracia

Juliano enumera a continuación cinco aspectos del *estado de gracia*, que recuerdan la “verdad y la vida”; la “santidad y la gracia”; “la justicia, el amor y la paz”, que resume el prefacio de Cristo Rey. Lo que en el prefacio se afirma del *reino universal de Cristo*, al presentar la humanidad y la creación entera al Padre totalmente restaurada, se afirma aquí del *reino de Cristo en el alma*, cuando se haya realizado el completo sometimiento de la parte inferior, la que mira a la tierra, a la parte superior del alma, la que mira al cielo, es decir, de los sentidos a la razón, y de la razón al Señor, como signo de la realidad del Evangelio en la vida del hombre. Juliano desgrana cinco puntos.

*El estado de gracia, por tanto:*

1) “*Es estado de Evangelio*, porque el nacer y el vivir Cristo en ambas las partes del alma, y la santificación de toda ella... es el efecto de la buena nueva del Evangelio, y *el reino de los cielos* que en él se predica, y la obra propia y señalada, y que reservó para sí solo el Hijo de Dios y el Mesías que la ley prometía”<sup>97</sup>.

Aduce, como prueba, las palabras del cántico de Zacarías:

*Juramento que juró Abrahán... de darse a nosotros, para que... le sirvamos en santidad y justicia*<sup>98</sup>.

2) “*Es estado de gozo*, por cuanto reina en toda el alma el espíritu, y así hace en ella sin impedimento sus frutos, que son... *caridad y gozo y paz*...”<sup>99</sup>.

Y cita el paso de Isaías:

*Gozando me gozaré en el Señor, y regocijaráse mi alma en el Dios mío; porque me vistió vestiduras de salud, y me cercó con vestidura de justicia*<sup>100</sup>.

3) “*Es estado de libertad y de reino*,... porque en el primer estado (de ley) estaba la gracia... como encerrada,... mas ahora ya se espacia, y se extiende como señora... del cuerpo”<sup>101</sup>.

Apoya todo esto en las palabras del Apóstol:

*La paz de Dios alce bandera, y lleve la corona de vuestros corazones*<sup>102</sup>.

97. BAC 735; AP 483.

98. Lc 1, 73-75.

99. Gal 5, 22

100. Is 61, 10. En este paso de Isaías, aducido por Fray Luis, el profeta narra el canto de agradecimiento del pueblo elegido por la liberación y salvación experimentada, y por la renovación de la alianza, aludida, tal vez, en los esponsales: “Como novio que se pone la corona o novia que se adorna con sus joyas”, que dice al final del mismo versillo.

101. BAC 735; AP 483-484.

102. Col 3,15.

4) *"Es estado de muerte y de vida, porque la vida, que es Cristo, da muerte y degüella a casi todos los afectos y pasiones malas del cuerpo, y vive en los que llegan aquí, (y) da vida a lo alto del alma"* <sup>103</sup>.

Cita en apoyo este paso a los Romanos:

*Si Cristo está en vosotros, vuestro cuerpo... ha muerto cuanto al pecado, mas el espíritu vive por razón de la justicia* <sup>104</sup>.

5) Y, finalmente, *"es estado de amor y de paz, porque se hermanan en él las dos partes del alma,... y el sentido ama servir a la razón, y Jacob y Esaú se hacen amigos"* <sup>105</sup>.

### 5.6.3. De nuevo, el paso de Esaú y Jacob. Ascenso continuo hacia el Señor

Fray Luis aduce de nuevo el hecho de la Escritura, de Esaú y Jacob, anteriormente citado.

En el proceso del diálogo, Juliano comienza presentando esta premisa:

"Porque... Rebeca... concibió de su vientre <sup>106</sup> dos hijos,... tenía en su vientre dos linajes de gentes contrarios, que pelearían siempre entre sí, y... el menor en salir a la luz vencería al que primero naciese" <sup>107</sup>.

Y amplía luego la imagen bíblica. En efecto:

a) "Nació primero un niño bermejo <sup>108</sup> y bello, b) y después... de él y asido de su pie... nació otro de diferente cualidad del primero".

a) El primero se llamó Esaú, b) el segundo Jacob" <sup>109</sup>.

La inclinación de cada uno fue diferente, como lo era su figura: a) "Esaú, aficionado a la caza y al campo, b) Jacob a vivir en su casa. En ella compró un día... a su hermano el derecho del mayorazgo, que se le vendió por comer <sup>110</sup>. Poco después, con artificio <sup>111</sup>, le ganó la bendición de su padre" <sup>112</sup>.

103. Sigo el orden del título: *Estado de muerte y de vida*, para mayor claridad.

104. Rom 8,10: Es decir, el Espíritu es vida y fuerza de resurrección.

105. "y Jacob y Esaú se hacen amigos": según la comparación bíblica, que ha presentado anteriormente.

106. "concibió de su vientre" = de un solo embarazo.

107. BAC 736; AP 484.

108. "bermejo" = rubio, pelirrojo.

109. Sigo el orden anterior: Esaú primero, para mayor claridad.

110. "el derecho del mayorazgo, que se le vendió por comer": El cumplimiento del oráculo (respuesta) del Señor a la pregunta de Rebeca: "Hay dos naciones en tu seno...; la una oprimirá a la otra, y el mayor servirá al menor" (Gen 25,23), se narra aquí (Gen 27, 1ss) en forma de drama. Esaú "juró y vendió a Jacob sus derechos de primogénito" (Gen 25,33).

111. "con artificio" = con estudiado engaño.- Véase, a este respecto, SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, 16,37, donde habla de las *figuras místicas* de Esaú y Jacob. Para el Santo, "no es engaño" la actitud de Jacob, sino "misterio": El Santo habla de esto en muchos lugares: ver, por ejemplo, el contexto de los sermones = 4,21; 89,5; 122,3; 229F,2.

112. La fuerza de este paso de la Escritura sobre Esaú y Jacob, aducido por Fray Luis, se cifra no sólo en el artificio (engaño) de Jacob para conseguir la primogenitura de Esaú, su her-



a) “Por esta causa... aborrecía de muerte Esaú a Jacob; amenazábale siempre. b) El mozo santo... 1) *huyó* la ocasión; 2) *desamparó*<sup>113</sup> la casa del padre; 3) *camino* para oriente; 4) *vió*... el cielo<sup>114</sup> sobre sí abierto<sup>115</sup>; 5) *sirvió*... por Lía y por Raquel<sup>116</sup> y, casado, 6) *tuvo* abundancia de hijos y de hacienda, y volviendo... a su tierra, 7) *luchó* con el ángel<sup>117</sup>, 8) *fue bendecido* de él, y, enflaquecido el muslo<sup>118</sup>, 9) *mudó* el andar,... 10) y luego *vino* al encuentro Esaú, su hermano, ya pacífico”<sup>119</sup>.

Diez verbos en tiempo pretérito: *huyó, desamparó, caminó, vio, sirvió, tuvo, luchó, fue bendecido, mudó, vino*, en los que presenta acontecimientos ya concluidos, prósperos y adversos de Jacob, al huir de su hermano, para hacer ver, más adelante, por medio de este paso de la Escritura, las vicisitudes, prósperas y adversas, del alma en su ascenso hacia el Señor.

---

mano mayor, sino también, y sobre todo, en las consecuencias de este hecho. Los hebreos pensaban, en efecto, en una promesa mayor: la de ser antecesor del Mesías, por el mismo hecho de ser el primogénito. Este hecho ocasiona una rotura entre toda la familia, pero especialmente entre los dos hermanos. Jacob se vale del engaño que le propone su madre para conseguir la bendición de su padre (Gen 27, 6-29) y tiene que huir de su hermano (Gen 27, 43 a 28,5); Esaú, que despreció un día su primogenitura (Gen 25, 32-33), se queda ahora sin nada, por la bendición irrevocable de su padre, la cual, en último término, viene de Dios. Esta rotura, por tanto, sirve a Fray Luis para hacer ver la lucha implacable entre las dos almas: la “que mira al cielo” y la “que mira a la tierra”.

113. “desamparó”: abandonó”, dejó.

114. “vio el cielo” = esta aparición renueva las promesas hechas a Isaac por Jahvé, a quien Jacob invoca ahora como su Dios (Gen 28, 13-16.19,21b).

115. “vio... el cielo sobre sí abierto” (v. Gen 28, 12s). El sueño de la escala o escalera que lleva al cielo es una idea mesopotámica simbolizada por los zigurats, en forma de pirámide escalonada. La aparición une a la tierra con el cielo, lo cual anticipa, tal vez, en la mente de Fray Luis, la sumisión definitiva “del alma terrena o que mira a la tierra”, “al alma celestial o que mira al cielo”, por la fuerza del Espíritu de Cristo, de lo cual hablará más adelante.

116. Gen 29, 20-28. En el engaño de Labán a Jacob, al faltarle a la palabra dada, de entregarle a Raquel después de haberle servido durante siete años, puede apreciarse, tal vez, también, un castigo por el engaño de él a su padre para hacerse con la primogenitura de Esaú, es decir, engaño por engaño, sin que se quiera justificar la acción de Labán. Ver arriba la nota 112.

117. Jacob “luchó con un ángel” = con un hombre, mejor, con un desconocido, al que la tradición ha identificado, sin embargo, con un ángel, que apareció a Jacob para bendecirle, y que representaba al mismo Dios. La noche favoreció la no identificación del desconocido. Jacob salió vencedor. Con su fe y confianza, Jacob superó aquella “noche, doblemente oscura”, salió como un hombre nuevo de aquella lucha y se reconcilió con Dios.- Algunos Padres han querido ver en este episodio una imagen del “combate espiritual” y de la “eficacia de la oración perseverante”. Ésta es también, sin duda, la idea que ha querido expresar Fray Luis al recordar aquí este hecho. Ver arriba la nota 115.

118. Gen 32,26. “enflaquecido el muslo” = dislocado el muslo.

119. Gen 33, 1-11: “vino... Esaú ya pacífico”: La pacificación entre Esaú y Jacob, por la oración de éste a Dios, indica también, una vez más, la paz y el sosiego definitivos entre la parte del alma “que mira a la tierra” y “la que mira al cielo”: ver las notas 115 y 117.

### 5.6.3.1. Técnica literaria

Fray Luis, con técnica inigualable, emplea *verbos transitivos e intransitivos*, con significado y matices diferentes. Veamos:

1) *Huyó*: generalmente intransitivo = huir de, pero tomado aquí como transitivo: *huyó* (apartó) *la ocasión*. Emplea este verbo de manera parecida en la *Vida Retirada*, cuando habla de la descansada vida, "la del que *huye el mundanal ruido*".

2) *Desamparó*: de acción transitiva también = *desamparó* (abandonó, dejó) *la casa* del padre.

3) *Caminó para*: intransitivo = *caminó para* (hacia), rumbo al oriente.

4) *Vio*: transitivo = *vio* (observó) *el cielo* sobre sí abierto.

5) *Sirvió*: de acción intransitiva y transitiva = empleado aquí como intransitivo: *sirvió* (estuvo al servicio de) *por Lía y Raquel*.

6) *Tuvo*: transitivo = *tuvo* (poseyó) *abundancia de hijos y hacienda*.

7) *Luchó*: intransitivo = *luchó* (combatió) *con el ángel*.

8) *Fue bendecido*: transitivo = *fue bendecido* (ensalzado o engrandecido) *de* (por) *él*: *Ya no te llamarás Jacob* (le dice el desconocido más adelante), *sino Israel, porque has luchado contra Dios y contra los hombres, y has vencido*.

9) *Mudó*: transitivo = *mudó* (cambió, sentido figurado), *el andar*, a consecuencia del combate, porque, "viendo el hombre que no le podía vencer, le tocó en la articulación del muslo, y le descoyuntó durante la lucha".

10) *Vino*: intransitivo. = Y luego, como consecuencia de todo esto, *vino* (compareció), finalmente, Esaú, para reconciliarse con su hermano.

En todo este proceso, predominan los "verbos de movimiento": *huyó, desamparó, caminó, sirvió, luchó, mudó, vino*, sin excluir el mismo aspecto de movimiento en los otros verbos: *vio* (observó con atención); *fue bendecido* (precisamente a causa de la lucha con el desconocido); *tuvo abundancia de hijos y bienes*, como consecuencia de la eficacia permanente de la bendición paterna.

Fray Luis quiere indicar, sin duda, con todo este maravilloso recuento, *el esfuerzo continuo que ha de realizar el hombre en su búsqueda y ascensión hacia el Señor*.

En la aplicación de la imagen, emplea el mismo procedimiento: *Premisa, aplicación propiamente dicha, conclusión*.

#### *Premisa:*

Conforme a la imagen bíblica, Juliano anota en su exposición que las dos partes del alma riñen entre sí, "porque de su naturaleza tienen apetitos con-

trarios; y... después nacen de ella dos linajes de gentes enemigas entre sí: 1) las que siguen en el vivir y el querer del sentido, 2) y las que miden lo que hacen por razón y justicia”<sup>120</sup>.

#### *Aplicación:*

En efecto, continúa:

1) a) “El sentido... sigue siempre sus pasiones fieras por alcanzarlas; b) mas la razón... reposa contemplando la verdad con el descanso”.

2) a) “Aquí, (dice), vienen a las manos la bendición y el mayorazgo. Enajénanse los sentidos y descubren sus deseos sangrientos contra el hermano, b) que... los huye y corta las ocasiones del mal,... y, puestos los ojos en el oriente, camina a él la razón<sup>121</sup>,... (y) se le aparece Dios”.

3) a) “Y... le mueve y guía a servir muchos años... por Raquel y por Lía, b) hasta que... viene a abrazarle y como a luchar con el ángel, pidiéndole: que lo santifique y bendiga, y ponga en paz sus sentidos,... y, con la bendición, muere el muslo<sup>122</sup>, porque en el morir del sentido vicioso consiste el quedar enteramente benditos”.

4) a) “Y cojea luego el hombre b) y es *Israel*,... porque se ve en él y se descubre la eficacia de la vida divina, que ya se posee; *cojo*, porque anda en las cosas del mundo con sólo el pie de la necesidad, sin que le lleve el deleite”<sup>123</sup>.

#### *Conclusión:*

“Y así<sup>124</sup>,... el sentido sirve a la razón y se pacifica con ella, y la ama, y gozan ambas, cada una según su manera, de riquezas y bienes; y son buenos hermanos Esaú y Jacob, y vive, como en hermanos conformes, el Espíritu de Cristo, que se derrama por ellos”<sup>125</sup>.

Aduce el salmo 132 como prueba escriturística. Esto es, explica, lo que se dice en el salmo:

120. Fray Luis recuerda aquí al Apóstol = “No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco”: Rom 7, 15.19.

121. El relato aducido como ejemplo por Fray Luis abarca en el Génesis desde el cap. 25, 19 al 33, 20.- Ver sobre esto

CRISTOBAL CUEVAS, *Fray Luis de León. De los nombres de Cristo*. “Ed. Cátedra. Letras Hipánicas”. 5a. edición. Madrid, 1986, pag. 555, nota 160.

122. “muere el muslo” = muere aquello “que mira a la tierra”, es decir, la inclinación viciosa y el sentido vicioso, para quedar sometido a la razón.

123. BAC 737. AP 485-486.

124. “Y así”: es ilativo = de esta misma manera. Fray Luis ha querido, por lo tanto, aducir el paso anterior de la Escritura, pacificación entre Esaú y Jacob, para llegar a esta conclusión: “el sentido sirve, finalmente, a la razón y se pacifica con ella”. Ver la nota 24.

125. Esta paz la produce precisamente el Espíritu de Cristo, es decir, es fruto del Espíritu de Cristo.

*¡Cuán bueno es y cuán lleno de alegría el morar en uno los hermanos... etc!*<sup>126</sup>.

Afirma, finalmente, que el descanso y la dulzura de esta vida se da "cuando aquestas dos partes nuestras, que decimos humanas, viven también como hermanas en paz y concordia"<sup>127</sup>.

#### 5.6.4. Interpretación mística del salmo 132

Fray Luis hace luego una deliciosa *interpretación mística* del salmo 132 aducido para explicar esta paz anotada:

En efecto, Juliano explica en el diálogo que "es suave y provechosa esta paz como el *ungüento* oloroso y derramado, y el *rocío* que desciende sobre los montes de Hermón y de Sión; porque... el *Hijo* de Dios, que nace y vive en estas dos partes,... que es *unción* y *rocío*,... derramándose en la primera de ellas, y de allí descendiendo a la otra y bañándola, hace en ellas esta paz provechosa y gustosa".

Advierte que la parte principal es "como *la cabeza*, y la otra como *la barba áspera*, y como la boca o la *margen de la vestidura*; y la una es verdaderamente *Sión*, adonde Dios se contempla, y la otra *Hermón*, que es aislamiento, porque consiste su salud en que se asuele<sup>128</sup> en ella cuanto levanta el vicioso deseo".

El hombre en quien Cristo nace y vive así, puede decir:

*Vivo yo, ... vive en mí Jesucristo*<sup>129</sup>. "Porque vive y no vive; no vive por sí, pero vive, porque en él vive Cristo;... porque Cristo:... a) *le alienta*, b) *y le mueve*, c) *y le deleita*, d) *y le halaga*, e) *y le gobierna* las obras, f) *y es la vida de su feliz vida*"<sup>130</sup>.

Y, de nuevo, la "técnica literaria" de Fray Luis:

Porque Cristo ha llegado a ser vida de la vida del hombre, *le alienta*, y *le mueve*, y *le deleita*, y *le halaga*, y *le gobierna las obras*.

126. El salmo 132 ensalza la convivencia, tanto familiar como nacional. Aunque este salmo se refiere a la bendición que Dios derrama sobre Sión, Fray Luis lo aplica aquí *místicamente*, por extensión, para cantar la dulzura y el sosiego cuando las dos partes nuestras: "la que mira a la tierra" y "la que mira al cielo", viven en paz y concordia, como explicará a continuación.

127. BAC 737-738; AP 486-487.

128. "se asuela en ella" = se aloja o reposa en ella "todo lo que... etc". Parece empleado como "pronominal".

129. Gal 2,20. Fray Luis presenta aquí, como se ve, la *vivencia mística* del alma, transformada ya en la misma vida de Cristo.

130. BAC 738; AP 487-488.

Cinco verbos en *presente de indicativo*. Los cinco verbos expresan la “acción constante” de Cristo en el hombre, en este *segundo estado: de gracia*, aunque cada verbo expresa la idea con un matiz diferente.

Los cuatro primeros verbos, sin complemento alguno, van precedidos únicamente del pronombre *le*, “a modo de” proclítico, que dice referencia directa al hombre en el que vive Cristo, expresan la multitud de bienes que Cristo distribuye en el alma en tal estado de gracia.

Y, cierto, al alma (al hombre) que vive en tal estado, Cristo: a) *le alienta*, es decir: le anima, le infunde valor; b) *y le mueve*: le menea, le sacude, le persuade; c) *y le deleita*: le agrada, le place y le complace; d) *y le halaga*: le da muestras de afecto.

El quinto verbo, además de la partícula *le* anotada, lleva un complemento expreso: *gobierna las obras*. El hombre obedece aquí totalmente, y son suyas las obras, pero principalmente son obras de Cristo, que le orienta, le guía y le conduce.

Y, finalmente, mejor, por todos estos motivos, el hombre, en tal estado, a semejanza del Apóstol, *vive y no vive: No vive por sí, pero vive, porque en él vive Cristo y es la vida de su misma vida*.

Hace preceder también, a cada uno de los verbos, la conjunción copulativa *y*, polisíndeton, recurso muy frecuente en Fray Luis, para expresar un matiz más: la profusión de bienes que acompañan al hombre y que Cristo distribuye continuamente en el alma en tal estado de gracia, para llevarla a la total felicidad.

De los que han llegado a tal estado dice Isaías<sup>131</sup>:

*Alegráronse con tu presencia, como la alegría en la siega; como se regocijaron al dividir el despojo.*

Juliano comenta que habla de la *alegría de la siega*, porque en ella se coge “el fruto de lo trabajado y se conoce que la confianza... no salió vacía”.

Es alegría grandísima la de los que llegan aquí, “porque comienzan a coger el fruto de su fe y penitencia, y ven que no les burló la esperanza, y sienten la largueza de Dios en sí mismos”.

Tres cosas, continúa, llenan de alegría a los vencedores:

a) “El salir del peligro, b) el quedar con honra, c) el verse con tanta riqueza; porque (queda) vencido... todo lo que en el sentido hace guerra,... porque el Espíritu de Cristo nace y se derrama por él... (y) salen de peligro... (y) se hallan improvisamente dichosos y ricos”<sup>132</sup>.

131. Is 9,3 (9,2): Cita por la Vulgata.

132. BAC 738-739; AP 488.

Juliano aduce como prueba el paso de Isaías<sup>133</sup>:

*Porque el yugo de la pesadumbre, y la vara de su hombro, y el cetro del ejecutor en él, lo quebraste como en el día de Madián.*

Y explica *místicamente* que habla:

a) *De yugo de pesadumbre*, porque es carga que nos ata y nos oprime; b) *de vara*, porque con ella nos castiga el demonio; c) *de su hombro*, a semejanza de los verdugos antiguos, que traían al hombro las varas con que herían a los condenados; d) *de cetro ejecutor*, y *en nosotros*, porque por medio del hombre viejo ejecuta el enemigo su voluntad en nosotros.

Todo esto, concluye, Cristo lo quebranta cuando empieza a nacer en la carne.

#### 5.6.4.1. *Aplicación mística del texto aducido*

Fray Luis aplica *místicamente* el texto aducido de Isaías a la actividad de Cristo en el alma, porque Cristo quebranta al enemigo "*como en el día de Madián... alcanzó victorias Gedeón*<sup>134</sup> de los madianitas... con sólo quebrar los cántaros y resplandecer la luz que encerraban, y con tocar las trompetas".

En efecto, observa Juliano que el "comenzar Cristo a nacer en nosotros... es...obra de su misma virtud;... primero, como luz metida en medio del alma, se encierra allí y después se descubre y resplandece, quebrantando lo terreno y carnal del sentido. A cuyo resplandor, y al sonido que hace la voz de Cristo en el alma, huyen los enemigos y mueren. Y como en el sueño, que entonces vio uno,... un pan de cebada y cocido entre ceniza, que se revolvía por el campamento<sup>135</sup> de los enemigos, (y) tocando las tiendas los derrocaba, así aquí Cristo, que es pan despreciado... y cocido en trabajos, revolviéndose por los sentidos del alma... los abrasa y consume"<sup>136</sup>.

Todo ello, añade, "lo purifica<sup>137</sup> el santo fuego, que Cristo... dice<sup>138</sup> que vino a poner en la tierra".

133. Is 9,4 (9,3): este paso, citado por Fray Luis, alude a la victoria de Gedeón, con sus trescientos, sobre los madianitas, narrada en el capítulo 7 de los Jueces.

134. Jue 7,9. El hecho aducido abarca, en realidad, todo el capítulo 7 de los Jueces, que ha de leerse completo para una cabal inteligencia, es decir: "Los trescientos hombres a que reduce Gedeón su ejército por mandato del Señor"; "el anuncio de la victoria"; "la estrategia de las trompetas y los cántaros vacíos"; "la persecución final a los madianitas".

135. "por el campamento": en el texto = "por el real".

136. BAC 739; AP 489-490.

137. "lo purifica": en el texto = "lo apura".

138. Lc 12,49.

Y, de nuevo, cita como prueba al profeta Isaías:

*El pueblo de Sión habitará en Jerusalén. No llorará llorando; apiadándose se apiadará de ti. A la voz de tu grito, en oyéndola, te responderá. Y daros ha el Señor pan estrecho y agua apretada. Y no volará más tu maestro; y... tus ojos le contemplarán; y tus orejas oirán a las espaldas tuyas palabras que te dirá: Éste es el camino, andad en él, no inclinéis a la derecha o a la izquierda*<sup>139</sup>.

El paso citado de Isaías no puede ser más sugestivo. La presencia de Cristo, en efecto, impresiona los sentidos:

a) El *oído*: que al momento de oír su voz, responderá, porque oirá el susurro de las palabras del maestro.

b) El *gusto*, que sacia el pan (estrecho) y el agua (apretada).

c) La *vista*, que contemplará al maestro.

Fray Luis continúa interpretando *místicamente* el paso aducido de Isaías. Juliano observa, en efecto, que la vida de Cristo, “que vivía en el alcázar del alma, se extiende (ahora) por toda la cerca de ella... y la pacífica; y... hace ya su morada en la paz, y cesa el lloro... Y como vive ya Cristo en ellos, óyelos en llamando;... mejor,... lo que Él pide en ellos, eso es lo que piden; porque está en ellos su maestro metido,... no se les aparta ni se ausenta, y,... en hablando ellos, los oye... Y dales entonces Dios...el pan y el agua que dan vida verdadera, su cuerpo y su espíritu, que se derrama por ellos y los sustenta”<sup>140</sup>.

#### 5.6.4.2. *Matiz ascético en la altura mística*

En esta misma altura mística, se aprecia, sin embargo, el matiz ascético, siempre necesario, en estos dones de Cristo en el alma. Por esto afirma que este pan se lo da Dios *con brevedad y estrechez*.

Aduce como prueba estos motivos:

1) “Lo uno, porque, de ordinario, mezcla Dios, con este pan que les da, *adversidad y trabajos*; 2) lo otro, porque es pan que sustenta *en medio de los trabajos y de las apreturas* del alma; 3) y lo último, porque en esta vida este pan vive como *escondido*, y como *encogido* en los justos”<sup>141</sup>.

Termina con estas palabras del Apóstol<sup>142</sup>, que anuncian el tercer grado:

139. Is 30, 19-21.

140. “óyeles en llamando” = óyeles al momento que llaman.

141. BAC 740; AP 491.

142. Col 3, 3-4.

Porque *nuestra vida está escondida con Cristo en Dios; mas cuando Él apareciere, que es vuestra vida, entonces le pareceréis*<sup>143</sup> a Él en la gloria.

### 5.7. Tercer grado: Estado final de gloria

En el grado final: *Estado de gloria*, el alma llega a la plenitud del crecimiento en Cristo. Por esto concluye Juliano que entonces “acabará de crecer en los suyos Cristo perfectamente y del todo, cuando los resucitare del polvo inmortales y gloriosos, *que será el grado tercero*, y el último... Adonde su Espíritu y vida en Él se comunicará: 1) De lo alto del alma a la parte más baja de ella, 2) y de ella se extenderá por el cuerpo (de esta manera): a) quitando de él lo vicioso,... b) desterrando de él lo quebradizo y lo flaco, c) y vistiéndolo enteramente de sí”<sup>144</sup>.

#### 5.7.1. Idea cosmovisiva: Cristo, el centro de todo

Presenta aquí una *magnífica idea de cosmovisión*:

En la mente de Fray Luis, *Cristo aparece como el centro de la vida espiritual del hombre, como el motor del universo y el centro vital de la nueva humanidad, renovada por la fuerza del Espíritu de Jesús*.

En este contexto *teológico-místico* pueden enmarcarse los *Nombres de Cristo* y podrían enmarcarse también las principales odas mayores de Fray Luis<sup>145</sup>.

*En otras palabras:*

Cristo, el Hijo de Dios, aparece aquí como el clásico *Pantocrátor* del arte antiguo, como el centro, el origen, el creador y el impulsor de la actividad y de la misma vida espiritual del hombre.

El Espíritu de Jesús, por tanto, promueve un cambio radical, una vida distinta, más elevada, que implica una nueva panorámica, una proyección nueva y unos principios nuevos, para una vida más elevada, centrada solamente en Cristo, más bien que el simple restablecimiento de un estado ya conocido.

143. “entonces le pareceréis” = “entonces apareceréis”. La traducción del paso aducido parece un tanto confusa. Quedaría, tal vez, más claro así: “entonces también vosotros apareceréis con Él en la gloria”. Esta sería una traducción más ceñida incluso a la misma Vulgata, que Fray Luis acostumbra seguir.

144. “vistiéndolo enteramente de sí”: es decir, las obras son ya obras de Cristo mismo.

145. FRAY LUIS, por ejemplo: *Vida retirada*, *Noche serena*, etc.



### 5.7.1.2. Pensamiento afín en los Padres

Pensamiento afín a éste de Fray Luis hallamos ya con alguna frecuencia en los Padres:

1. El *Diálogo con Trifón* de *san Justino*, nos habla del restablecimiento total de libres y esclavos por la fuerza de Cristo<sup>146</sup>.

2. La *Carta a los Esmirniotas* de *san Ignacio de Antioquía*, recuerda la unidad de Dios y de nosotros, en Cristo, “por la fuerza de la carne y sangre de Cristo”<sup>147</sup>.

3. *San Ireneo* alude a “nueva humanidad en Dios, por medio de Cristo”, en *Contra las herejías*<sup>148</sup>.

4. *San Agustín*, filósofo, y teólogo de la historia, afirma que la humanidad entera culmina con la venida de Cristo:

–En *Contra Fausto maniqueo*, por ejemplo, presenta a Cristo como el “centro y el quicio o el eje de toda la humanidad”<sup>149</sup>.

–En las *Confesiones*, nos presenta a Cristo, como el único mediador posible y real, en medio de Dios y de los hombres, porque es igual a Dios por la divinidad e igual al hombre por la humanidad<sup>150</sup>.

–Y en *De la Trinidad*, especialmente en el libro cuarto del gran tratado, enseña que Cristo, hombre-Dios, es el único mediador de libertad y de vida, de unidad y salvación para todos los hombres<sup>151</sup>.

En los tiempos modernos, hallamos ampliada y actualizada esta misma idea en su sentido filosófico, teológico, y paleontológico incluso, en *Teilhard de Chardin*, quien presenta a Cristo como el “centro orgánico del universo, el alfa y omega, y como el motor de toda evolución y progreso”<sup>152</sup>.

### 5.7.1.3. Cristo, varón perfecto en los suyos

El razonamiento que ha empleado Fray Luis por medio de Juliano, en todo su diálogo, y, sobre todo, el que emplea en éste tercer grado o estado final de gloria, es totalmente coherente:

146. SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 134,4.

147. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Esmirniotas*, 12,2,

148. SAN IRENEO, *Contra las herejías*, 5,12,1.

149. SAN AGUSTIN, *Contra Fausto maniqueo*, 13,11.

150. SAN AGUSTIN, *Confesiones*, 10,42,67.

151. SAN AGUSTIN, *De la Trinidad*, contexto principal del libro cuarto.

152. TEILHARD DE CHARDIN, contexto, por ejemplo, de *Ciencia y Cristo*, y de *El medio divino*.

Del Espíritu de Cristo, en efecto, se extiende la vida divina al alma, del alma se extiende al cuerpo, quitando lo vicioso, desterrando de él lo quebradizo y lo flaco, y vistiéndolo totalmente de sí. Por esto, la vida y la actividad humana quedan totalmente invadidas por el Espíritu de Cristo, es decir: a) Todo su vivir, b) su querer, c) su entender, d) su parecer, e) su resplandecer será Cristo, que será entonces *varón perfecto en todos los suyos*, y será uno en todos, y todos serán hijos cabales de Dios, por tener en sí "el ser y el vivir" de este Hijo, que es único y solo Hijo de Dios, y es *Hijo de Dios* con todos los que se llaman sus hijos<sup>153</sup>.

#### 5.8. Conclusión de los cinco nacimientos

Fray Luis deduce al final una *conclusión general*, muy de su estilo, a manera de corolario. Como es su costumbre, apoya en la Escritura la argumentación que ha hecho sobre los cinco nacimientos. Veamos:

*Primer nacimiento: A Cristo, que nace del Padre en cuanto Verbo de Dios, la Escritura lo llama Yeled: el engendrado y sacado a luz.*

*Segundo nacimiento: A Cristo, nacido de María en cuanto hombre, lo llama Bar: el escogido, como el trigo limpio.*

*Tercer nacimiento: Al nacimiento de Cristo en la Resurrección, lo llama Nin: el que se va levantando para comenzar la nueva vida.*

*Cuarto nacimiento: A Cristo, que nace en la Eucaristía, lo llama Bar: el edificio.*

*Quinto nacimiento: A Cristo, que nace en el alma del justo por la gracia, lo llama Sil: el pacífico, el enviado.*

Observa Fray Luis que todas estas cualidades los hebreos las aplicaron a los buenos hijos:

1) "El hijo es *engendrado*, 2) y *criado* y sacado a luz; 3) y es como lo *apurado* (depurado) y lo *achechado* (lo limpio), como el grano de la criba, que sale del mezclarse los padres; 4) y *el que se levanta* en su lugar cuando ellos fallecen, sustentando su nombre; 5) y es como un *edificio*; por donde, aun en español, a los hijos y descendientes les damos el nombre de *casa*; 6) y es *la paz* el hijo, y como el nudo de concordia entre el padre y la madre"<sup>154</sup>.

#### 5.9. Contemplación mística conclusiva de los cinco nacimientos

Fray Luis *aplica místicamente* todos estos nombres, que se aplican de modo general a los hijos, a los cinco nacimientos de Cristo:

153. BAC 741; AP 491-492.

154. BAC 741; AP 492.

1. *Cristo, que nace como Verbo del Padre*, “es el engendrado, según el nacimiento eterno”<sup>155</sup>.

2. *Cristo, que nació de María Virgen*, es “el sacado a luz, según el nacimiento de la carne, y lo apurado y ahechado de toda culpa según ella misma”<sup>156</sup>.

3. *Cristo, que nació a nueva vida en la Resurrección*, es “el que se levantó de los muertos”<sup>157</sup>.

4. *Cristo, que nace en la Eucaristía*, “es el edificio que encierra en la Hostia, donde se pone, a todos sus miembros”<sup>158</sup>.

5. *Cristo, que nace en el alma de los justos*, es “el que nace (por la gracia) en el centro de las almas, de donde envía poco a poco por todas sus partes de ellos la virtud de su Espíritu, que los apura (purifica) y aviva y *pacifica* y abastece (abastece) de todos sus bienes”.

Y continúa con *mayor hondura mística* todavía:

“El es el *Hijo* de Dios, que sólo es *Hijo* de Dios en sí y en todos los demás que lo son<sup>159</sup>. Porque en Él se crearon, y por Él se reformaron<sup>160</sup>, y por... lo que de Él contienen en sí, son dichos sus hijos... Porque el Padre no tiene sino a Él solo por *Hijo*, ni ama como a hijos sino a los que en sí contiene y son una misma cosa con Él, un cuerpo, un alma un espíritu. Y así siempre ama a solo Él en todas las cosas que ama”<sup>161</sup>.

Juliano terminó su larga disertación-diálogo y dijo:

“Hecho he, Sabino, lo que me pediste...; mas si os tengo cansado, por eso proveísteis bien que Marcelo sucediese luego, que con lo que dijere, nos descansará a todos”<sup>162</sup>.

Pero Marcelo, amablemente, dijo entonces, refiriéndose a Juliano:

“Yo fío<sup>163</sup> que no le habéis cansado; más habéisme puesto en trabajo<sup>164</sup> a mí, que después de vos, no sé qué decir que contente”.

155. BAC 741-742; AP 493.

156. BAC 742; AP 493.

157. BAC id; AP id.

158. BAC id; AP id.

159. BAC id; AP id.

160. “crear y reformar” = SAN AGUSTIN emplea para esta misma idea las palabras “crear y re-crear”: *Sobre el evangelio de San Juan*, tr. 1,12. Respecto a esto, véase SERGIO GONZALEZ, *La preocupación arriana en la predicación de San Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid, 1989 p. 86, 5.

161. En realidad, el Padre ama solamente a su Hijo, y en Él a la creación entera, hecha por Él y para Él: Jn 1,3. Fue el plan de Dios al crear todas las cosas, especialmente al hombre = “Recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra”: Ef 1,3-10.

162. BAC 742; AP 493.

163. “yo fío” = yo confío, aseguro.

164. “me habéis puesto en trabajo” = me habéis puesto en un compromiso, en apuros.

### 5.10. Episodio del avecilla

El episodio incidental de una avecilla –de la pájara, que decía Sabino–, tiene dos partes:

*Primera parte* = Incluye dos momentos distintos:

“Primer momento” = Persecución de los cuervos al avecilla:

Quería Sabino responder a Marcelo, mas estorbóselo un caso que sucedió:

“En la orilla contraria de donde Marcelo y sus compañeros estaban, en un árbol que en ella había, estuvo asentada *una avecilla de plumas y de figura particular*, cuasi<sup>165</sup> todo el tiempo que Juliano decía<sup>166</sup>, como oyéndole, y a veces como respondiéndole con su canto... con tanta suavidad y armonía, que Marcelo y los demás habían puesto en ella los ojos y los oídos. Pues al punto que Juliano acabó, y Marcelo respondió,... y Sabino le quería replicar, sintieron ruido hacia aquella parte, y volviéndose<sup>167</sup>, vieron que lo hacían *dos grandes cuervos* que, revolando sobre el ave... y cercándola al derredor, procuraban hacerle daño con las uñas y los picos. Ella, al principio se defendía con las ramas del árbol, encubriéndose entre las más espesas. Mas... apretándola siempre más a doquiera que iba, forzada, se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor. Los cuervos acudieron también y, volando sobre la haz<sup>168</sup> del río, la perseguían malamente, hasta que, a la fin, el ave se sumió toda en el agua, sin dejar rastro de sí”<sup>169</sup>.

“Segundo momento” = Tristeza de Sabino y sus compañeros:

“Aquí Sabino alzó la voz, y... dijo:

¡Oh, la pobre, y cómo se nos ahogó!”

Y así lo creyeron sus compañeros, de que mucho se lastimaron. Los enemigos, como victoriosos, se fueron alegres luego”<sup>170</sup>.

*Segunda parte* = Comprende estos momentos:

“Primer momento” = La pájara sale ilesa del agua:

“Mas, como hubiese pasado un espacio de tiempo, y Juliano consolase a Sabino que... no podía perder<sup>171</sup> la lástima de *su pájara*,... de improviso, *a la parte donde Marcelo estaba, y casi junto a sus pies, la vieron sacar del agua la*

165. “cuasi” = casi.

166. “decía” = hablaba. Fray Luis ha empleado ya esta palabra en el mismo sentido, por ejemplo, en *Príncipe de Paz*: BAC 646; AP 357.

167. “y, volviéndose, vieron” = y, mirando atentamente, vieron, porque ya la habían visto casi todo el tiempo en que Juliano hablaba.

168. “sobre la haz” = sobre la superficie: P. FELIX GARCIA, BAC 743, nota 213.

169. BAC 743; AP 494.

170. BAC id; AP id.

171. “no podía perder” = no podía apartar de sí, de su mente.

*cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla, toda fatigosa y mojada. Como*<sup>172</sup> salió, se puso sobre una rama baja que estaba allí junto, adonde extendió sus alas, y las sacudió del agua; y después, batiéndolas con presteza, *comenzó a levantarse por el aire, cantando con una dulzura nueva. Al canto, como llamadas otras muchas aves de su linaje, acudieron a ella de diferentes partes del soto. Cercábanla, y como dándole el parabién, le volaban al derredor. Y luego, juntas todas, y como en señal de triunfo, rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres, y después se levantaron en alto poco a poco, hasta que se perdieron de vista*”.

“Segundo momento” = Comprende, a su vez, dos tiempos:

“Primer tiempo” = Alegría de Sabino:

“Fue grandísimo el regocijo y alegría que de este suceso recibió Sabino”.

“Segundo tiempo” = Misteriosa exclamación de Marcelo:

“Mas decíame<sup>173</sup> que, mirando en este punto a Marcelo, le vio demudado en el rostro, y turbado algo, y metido<sup>174</sup> en gran pensamiento, de que mucho se maravilló; y... vio que, levantando al cielo los ojos, como entre los dientes y con un suspiro disimulado, dijo:

–*Al fin, Jesús es Jesús*”<sup>175</sup>.

#### 5.10.1. Paralelismo antitético entre las dos partes

El paralelismo antitético entre las dos partes de la alegoría es sorprendente. Literariamente es insuperable.

Veamos:

*Primera y segunda parte.*

“Primer momento”:

172. “como” = tan pronto como.

173. “mas decíame” = ¿a quién? Palabra de difícil interpretación. ¿Se refiere al autor, que oye esto a Sabino? Si admitimos los *Nombres de Cristo* como un diálogo humanístico, con influencias platónicas, aristotélicas, ciceronianas y patrísticas, además de la preparación y vivencia excepcional de Fray Luis, se explica que Marcelo, que hace sus veces, aparezca siempre como el más docto y como el más admirado y respetado por los otros dos dialogantes, porque es autor y personaje literario al mismo tiempo. Esta parece la explicación más sencilla.- Véase, respecto a esto, a CRISTOBAL CUEVAS, *Fray Luis de León, De los nombres de Cristo*. Ed. Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 1986 III Libro, página 501, nota 20 y páginas 562-563, nota 179. Véanse también las opiniones del P. FELIX GARCIA, BAC 743, nota 216 y VALENTIN SANCHEZ RUIZ, AP 495, nota 1.

174. “y metido” = engolfado, ensimismado.

175. *Al fin, Jesús es Jesús* = Al fin, Jesús es Salvador. Fray Luis emplea un doble significado de la palabra Jesús: denominativo o apelativo, en el primer caso, y significativo, en el segundo. Es la consecuencia lógica del sentido metafórico que ha querido dar a la alegoría aducida anteriormente, y el peligro del que Jesús le ha “salvado”: ver Mt 1,21; Hech 4,12; 13,23, etc.

1ª) En la orilla contraria de los dialogantes, "en un árbol que en ella había, estuvo asentada una avecilla de plumas y figura particular, casi todo el tiempo que Juliano hablaba".

2ª) La avecilla "se puso sobre una rama baja".

1ª) La avecilla parecía "a veces como oyéndole, y a veces como respondiéndole con su canto; y esto con tanta suavidad y armonía, que Marcelo y los compañeros habían puesto en ella los ojos y los oídos".

2ª) La avecilla "cantaba con nueva dulzura".

1ª) Los cuervos "sintieron ruido;... y vieron que lo hacían dos grandes cuervos que, revolaban (revolando) sobre el ave y la cercaban (y cercándola) al derredor".

2ª) "...otras muchas aves de su linaje... cercábanla, y, como dándole el parabién, le volaban al derredor".

1ª) Los cuervos "procuraban hacerle daño con las uñas y con los picos... apretándola siempre más a doquiera que iba".

2ª) Las avecillas, "juntas todas,... (volaban) con vueltas alegres".

1ª) La avecilla, "forzada, se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor".

2ª) La avecilla "comenzó a levantarse por el aire".

1ª) "Los cuervos,... volando sobre la haz del río, la perseguían malamente".

2ª) Las aves, "rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres".

1ª) "Hasta que, al fin, (la avecilla) se sumió en el agua".

2ª) "La vieron (al avecilla) sacar del agua la cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla".

1ª) Los enemigos, "como victoriosos, se fueron alegres luego".

2ª) Las aves, "como en señal de triunfo, se levantaron en alto poco a poco, hasta que se perdieron de vista".

#### *Primera y segunda parte.*

"Segundo momento" = Reacción de Sabino y sus compañeros:

"Primer tiempo":

1ª) Grito angustioso de Sabino = "¡Oh, la pobre, y cómo se nos ahogó!" y lástima de sus compañeros por la suerte del avecilla.

2ª) "Fue grandísimo de regocijo y alegría que de este suceso recibió Sabino".

"Segundo tiempo":

"Mirando (Sabino) en este punto a Marcelo, le vio:

a) Demudado el rostro, b) y turbado algo, c) y metido en gran pensamiento...; d) y... viole que, levantando al cielo los ojos, como entre los dientes y con suspiro disimulado, dijo:

*Al fin, Jesús es Jesús".*

### 5.10.2. *Simbolismo místico del paso de la avecilla*

El paso famoso de *la avecilla* tiene, sin duda, un carácter simbólico.

*Posibles interpretaciones:*

1ª) ¿Persecuciones contra la Iglesia a través de toda su historia? 2ª) ¿Triunfo final, ineludible, por el poder de Cristo, de la inocencia perseguida? 3ª) ¿Alusión a la “envidia y mentira” y a las persecuciones injustas contra Fray Luis, que lo llevaron, finalmente, a la cárcel? Esta última parece la hipótesis más segura, pero extensible a las dos primeras<sup>176</sup>.

Fácilmente puede deducirse del texto una referencia clara a Fray Luis, por las cualidades que le adornaban, de todos conocidas.

*Referencias alóricas:*

1) *Fray Luis parece directamente simbolizado en la avecilla*, la cual: a) Era “de plumas y de figura particular”; b) “cantaba con suavidad y armonía”; c) “forzada (por la persecución), se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor”; d) “hasta que, al fin, se sumió toda en el agua”. e) Pasado un espacio de tiempo, sin embargo, fue a salir precisamente “a la parte donde estaba Marcelo, y casi junto a sus pies, la vieron sacar la cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla”. f) Y, al momento “que salió del agua, se puso junto a una rama que estaba allí junto”; g) “y... cantaba con nueva dulzura”.

2) *Los hermanos en religión y los amigos de Fray Luis*, se hallan probablemente simbolizados en *las otras muchas aves*, las cuales, cuando la avecilla salió del agua:

a) “Cercábanla, b) y, como dándole el parabién, volaban al derredor”. c) Y luego, juntas todas, y como en señal de triunfo, rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres; d) “y después se levantaron poco a poco, hasta que se perdieron de vista”.

3) *Los enemigos de Fray Luis, finalmente*, se hallan, tal vez, alegorizados en los *dos grandes cuervos*, los cuales:

a) “Revolaban sobre la ave,... b) y cercándola al derredor, procuraban hacerle daño... c) apretándola siempre más a doquiera que iba” d) Y, finalmente, “como victoriosos, se fueron alegres”.

4) *La misteriosa exclamación o invocación final:*

*Al fin, Jesús es Jesús = Al fin, Jesús es Salvador*, trascendentaliza, pues, los límites de la experiencia personal de Fray Luis, para que este hecho sirva

---

176. En esta tercera hipótesis: a) La avecilla, indefensa materialmente, pero inocente, simbolizaría al propio Fray Luis; b) los dos cuervos, de fuertes picos y uñas afiladas, representarían a sus dos mayores enemigos: Bartolomé Medina y León de Castro; c) las aves, que corean a la avecilla, milagrosamente salvada del agua, significarían a sus hermanos en religión y a sus amigos.

de esperanza en Jesús a cuantos se hallen injustamente perseguidos en el futuro<sup>177</sup> por "la envidia y la mentira" o por cualquier otra injusticia de los hombres.

Es indudable, por lo tanto, que *la alegoría de la avecilla se refiere a la experiencia histórica personal, vivida por Fray Luis, pero con una proyección mística de carácter universal.*

SERGIO GONZÁLEZ

---

177. Presentado de esta manera el simbolismo, no tiene sentido citar nombre alguno: en primer lugar, por razones de elemental prudencia, y, sobre todo, por la proyección universal que Fray Luis quiere dar a la alegoría del avecilla.





# La aventura postmoderna

## II: La razón y su sombra, el sujeto y la máscara, el hombre contra lo humano y lo divino

### 1. El hundimiento de las creencias: Nihilismo contemporáneo y pérdida de la fe en la vida

Hasta hace casi una década los personajes nihilistas parecían hechos del rabo del diablo o sacados directamente de las calderas del infierno: descreídos y ateos, dejados de la mano de Dios y de los hombres, fácilmente se les tildaba de locos, como fue el caso de Nietzsche. Pero, ahora, de repente, todos nos encontramos envueltos en un mundo nihilista, sin saber ni cómo ni por qué. Todos los valores que parecían seguros se han hundido, estrepitosamente en el Este, y entre un silencio vergonzante, de funeral de tercera, que nadie desea presidir, en Occidente. Se vive hoy la conciencia de fracaso del proyecto de civilización y cultura que se tenía y que todavía se profesa oficialmente en las declaraciones explícitas. Sentimos como un aire de otoño en la cultura de Occidente, estamos en un tiempo de tribulación en la síntesis cultural actual<sup>1</sup>.

Como habían denunciado ya hace algunos años los Nuevos Filósofos Ch. Jambet y G. Lardreau: «*Lo que la nueva generación realiza es el escepticismo del capital, su nihilismo: no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir*»<sup>2</sup>. El mundo

---

1. GILKEY, L., *Society and the Sacred*. Toward a theology of culture in decline. Crossroad, New York 1981, XI.

Para Nietzsche: «Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace tiempo torturada por una tensión que crece de década en década, como en dirección hacia una catástrofe: sin reposo, violentamente, precipitadamente; semejante a una corriente que quiere alcanzar su *final*, que ya no vuelve sobre sí, que tiene miedo de volver sobre sí». «Es preciso afirmarlo: "El nihilismo está a la puerta"» (*Nachlass, Werke* III, 634) citado por KUENG, H., *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1979. Un cierto sentido de desilusión en reciclaje puede verse en JIMENEZ Sanchez MARISCAL, J. D., *Posmodernidad: ¿Encanto desilusionado o ilusión del desencanto?* *Religión y Cultura*, 38(1992) 367-388

2. *El Angel*. Ontología de la Revolución. Ucronia, Iniciativas Editoriales, Barcelona 1979, 226.

se ha vuelto cínico y no sabemos ya muy bien a qué atenernos. Triunfan los grises, los dominadores que humillan a los demás, los que se burlan del amor y destruyen las personas<sup>3</sup>.

Acerca del hecho mismo nadie se atreve ya a discutir, ya no vale echar la culpa a los locos, a los otros. Todos los días nos encontramos con el nihilismo económico del hambre sagrada de dinero (*sacra auri fames*); con el nihilismo político del poder por el poder, del poder que corrompe pero conviene conservar, con el cinismo de la guerra defensiva que siempre destruye a los más débiles; con el cinismo social de los que para liberarnos nos matan, con la liberación represiva que siempre destruye a los que lidera, con el cinismo burgués que ofrece libertad y termina quemando a todos; con el nihilismo vital de la desubstancialización de la vida, donde la vida ya no vale nada, y se juega con ella como moneda de cambio; y con el vacío metafísico donde el ser se confunde con la fuerza y la violencia, donde el sinsentido y la desorientación asola y arrasa la vida del mundo de los humanos. Ahora nos damos cuenta, fácilmente, de que los viejos nihilistas fueron, precisamente, los que denunciaron todo ésto.

Nos hallamos ante una cultura de la muerte, con un trabajo muerto, con unas lenguas y unas gramáticas muertas, con una justicia muerta y con una convivencia muerta. Se trabaja por trabajar, se habla por hablar, se vive por vivir. Es la cultura del simulacro, pero detrás no hay nada más, no hay verdades<sup>4</sup>, no hay valores, no hay creencias, ni sobrenaturales ni naturales, no hay convicciones, incluso se ha perdido la fe en la ciencia. Los grandes misterios están muertos, pues no deseamos que afecten a nuestra vida concreta. El discurso religioso se convierte en crucigrama, la resurrección de lo real se evapora y entramos en el mundo de la acedia y el sinsentido: «En la Edad Media, la cuesta abajo del ciclo del poder cínico, el tiempo de mayor desencanto con la psicología del sacrificio, estuvo bajo el signo de la *acedia*. Como todo prelado católico sabía por entonces, ese pecado consistía en una súbita pérdida de la voluntad de seguir adelante, un amotinamiento, bajo el signo de la muerte, del cuerpo vivo contra el poder cínico (Véase Weinstein, 1982). Pues bien, Baudrillard nos dice que estamos profundamente hundidos en el ciclo de la *acedia* de nuevo y el signo evidente de su presencia es lo que Barthes describe en *L'empire des signes* como contagio de un “aburrimiento

---

3. LASCH, Ch., *Haven in a Heartless World*. The family besieged. Basic Books, New York 1979, 61).

4. POPPEL, K. R., *Gegen den Zynismus in der Interpretation der Geschichte*. H. KIESEWETER, *Karl Popper ein Jünger von Sokrates*. Pustet, Regensburg 1992.

de pánico” que se extiende por todas partes. Es de pánico y no miedo, que después de todo es el “clamoroso espíritu de venganza” que opera ahora como combinatoria emocional del sistema moderno»<sup>5</sup>.

Hoy el nihilismo ya es cosa de todos, cada cual va aportando, a su manera, su granito de arena al cinismo y a la increencia universal. El nihilismo de la cultura Occidental ha alcanzado incluso a la religión, pasaba ya casi desapercibido el ateísmo duro –tampoco lo peor es seguro– pero reaparece como cinismo crudo, ya no se espera realmente nada ni de la fe ni de las obras. Marx lo había diagnosticado para el mundo de su tiempo. «*El Capital* es una reflexión trágica acerca del nihilismo de la mente occidental... esta teoría del dinero muerto, el trabajo muerto, la sociedad muerta (imágenes que se adelantan unas a otras en la carrera y luego explotan como chispazos de realidad en su camino hacia el momento final y convulsivo de la consumación): todos éstos no son sino los detritus de la edad moderna. Son el lado implosivo y avanzado de la *voluntad de poder* de Nietzsche»<sup>6</sup>.

Hoy todos somos presuntamente implicados, nos ataca la psicología del último hombre, el cinismo de la vida y de la historia: «La psicología de los “últimos hombres”, alterna entre dos polos: el de un “vociferante espíritu de venganza” y el de la conciencia feliz de la cultura de consumo... Ocupantes de los puestos de mando de la sociedad capitalista avanzada, perfectos nihilistas, montan, como razón de ser, sobre el huracán de la espiral descendente del “circuito del capital”. Son los seres biónicos (parte signo/parte cuerpo) que actúan, y quizás sólo puedan actuar, en total conocimiento del poder cínico y de la historia cínica»<sup>7</sup>.

La solidaridad se ha roto, parece que no fuera posible la igualdad, ni crear leyes humanas para todos, ni formar una verdadera sociedad. Cada cual desea tener y seguir su propia ley que considera puro derecho natural y universal; pero ya no hay vida común, cada quién va sólo a lo suyo y el parasitismo se impone: «El conquistador que vive del tributo, el funcionario que vive del impuesto, el propietario de la tierra que vive de la renta, el monje que vive de la limosna o el levita que vive del diezmo, obtienen todos una cuota de producción social que está determinada sobre la base de leyes distintas de las que rigen para el esclavo», el obrero, etc.<sup>8</sup>.

---

5. KROKER, A., El Marx de Baudrillard, en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988, 314.

6. *Ib.*, 310.

7. *Ib.*, 315.

8. MARX, C., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 1857-1858. Vol I. Trad. castellana de P. Scaron, Siglo XXI eds. Madrid 1972, 2ª, 7.

La comunidad humana se diluye. El interés individualista se impone de nuevo, como ya había ocurrido en otros tiempos: «La avidez de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas. De ahí la oposición a ellas. El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar otra superior a él»<sup>9</sup>.

Donde empieza el comercio acaba la comunidad y donde empieza la comunidad se acaba el comercio. La *sacra auri fames* se convierte en el fin universal. Donde domina el propio interés y el dinero vampiriza la vida comunitaria y suplanta ineludiblemente la comunidad. «Por lo tanto el dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado»<sup>10</sup>.

La relación monetaria es exterior, de pura razón social, no comunitaria ni solidaria, y cuando se convierte en la aspiración suprema, termina finalmente por afirmarse como ídolo, de ahí la idolatría del dinero y el culto al becerro de oro: «El *erario público*, como fondo de reserva, y el templo son los bancos primigenios en los que se conserva el Santísimo»<sup>11</sup>.

Naturalmente que ese culto tiene sus propias leyes y rituales: «El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»<sup>12</sup>.

El deseo de acumulación rompe la solidaridad pues, con frecuencia, se exige más sacrificios a los que menos pueden hacerlos, sobre todo cuando ciertas capas de la sociedad dan en el lujo y en el gasto desmesurado que destruye el poder adquisitivo de los más débiles. Entonces se pide a estos entrega, trabajo, austeridad, ahorro, de una forma cínica: «La sociedad actual formula justamente la exigencia paradójica de que quien debe practicar la abstinencia, es aquél para el cual el objeto de intercambio son los medios de subsistencia, no aquél para el cual ese objeto es el enriquecimiento»<sup>13</sup>.

Esto incluye además un fuerte desprecio al mundo del trabajo que se va devaluando y difuminando.

---

9. Ib., 157.

10. Ib., 161.

11. Ib., 166.

12. Ib., 168.

13. Ib., 228.

En los pueblos primigenios hay un fuerte sentido de pertenencia comunal y de fuerza solidaria: «La comunidad –como estado– es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía»<sup>14</sup>.

Pero hoy este sentido se ha debilitado y diluido, se pierde el sentido de desarrollo universal, de todo hombre y de todos los hombres, y se tiende al aislamiento; como si la propiedad, de cada cual, no tuviera nada que ver con la comunidad, la convivencia y la pertenencia social. Este sentido de comunión solidaria poco a poco se disuelve, y se va hacia un terrible “sálvese quién pueda” general. La estructura se vuelve anónima y la maquinaria domina al hombre, su trabajo y su libertad: se le obliga a ser trabajador por las buenas o por las malas; y de ello hay abundantes testimonios en los siglos pasados, en Europa y fuera de ella. Al fin, la comunidad social se rompe en dos: los dominadores y los dominados. La riqueza, la ciencia, la técnica burguesa y su comercio actúan como «disolvente de la comunidad»<sup>15</sup>, de la “conciencia”<sup>16</sup> y del ser humano, de su vida personal y social, de sus comunidades y pueblos<sup>17</sup>.

Por eso Nietzsche criticaba “las ciencias modernas”, incluidas las artes, la cultura y hasta la política. Veía la modernidad como una progresiva decadencia. Sus valores se habían convertido en meros valores sociales al servicio de intereses particulares, de modo que el universo de los valores queda devaluado también y, finalmente, no vale nada. Se impone la mediocridad, hay una prisa indecorosa por llegar pronto a todo, por acabar lo que sea, y encontrar el bienestar. Así la universidad actúa también como un mundo de tenderos y mercachifles<sup>18</sup>.

---

14. *Ib.*, 437.

15. *Ib.*, vol.II, 31.

16. *Ib.*, vol. II. 32.

17. *Ib.*, vol.II,465.

18. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid 1982, 6ª, nº 5 y 38). Según A. Bloom nuestra situación actual es consecuencia de un vacío de valores que conduce al caos. Esta situación se ha difundido en la Universidad que tiene precisamente como misión el sentido de los valores: La Universidad y los Maestros han perdido el sentido de su misión: «No creyendo ya en su superior vocación, ambas cedían ante un populacho altamente ideologizado. Y el contenido de la ideología era el mismo... La Universidad había abandonado toda pretensión de estudiar o informar sobre valores, socavando el sentido del valor de lo que enseñaba, al tiempo que entregaba la *decisión* sobre valores al pueblo, el *Zeitgeist*, lo relevante»... «Los profesores americanos no se daban cuenta de que ya no creían, y se tomaron tan en serio los movimientos que se vieron enredados en ellos»(BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janés, Barcelona 1989,324-325). Para Bloom la Universidad debe recuperar su misión, frente a la admiración de la violencia y la dogmática de la autoafirmación, también como centro creador de la comunidad social y la amistad, de lo contrario tendrá que responder por ello ante la historia.

No hay sentido de futuro, no existe voluntad de vida y todo queda afectado por la enfermedad de la decadencia: «Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta esa voluntad, –que son valores de decadencia, valores nihilistas–* los que, con los nombres más santos ejercen su dominio»<sup>19</sup>.

Lo mismo ocurre en el mundo de la religión: «¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, (está) declarada la *hostilidad* a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!»<sup>20</sup>.

Las demás instituciones hacen el mismo camino. Poco a poco van perdiendo su sentido y, con frecuencia, ya no sirven para nada, porque ya no hay personas capaces de vitalizar las instituciones. Lo decía Nietzsche muy bien: «*Crítica de la modernidad*. –Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre esto existe unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas porque *nosotros no servimos ya para ellas*»<sup>21</sup>.

Habría que tener más voluntad de vida, de su manantial inagotable, para ser capaces de descubrir los nuevos valores y sacrificarse, libremente y gozosamente, por ellos. Esto sería hoy imprescindible: «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos –a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico»<sup>22</sup>.

Pero *eso* lo ha perdido incluso el cristianismo, en el que también se ha envenenado la vida, de modo que el evangelio ha dejado de ser buena nueva y se ha convertido en “disangelio” o mala nueva: «Voy a volver atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo.–Ya la palabra “cristianismo” es un malentendido–, en el fondo no ha habido más que *un* cristiano, y ese

19. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid 1982, 9ª, n.6.

20. *Ib.*, n.18. Con el cristianismo, según Nietzsche, ocurre exactamente lo mismo.

21. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, nº 39. «Las instituciones impiden que la sociedad se desmone siempre que haya algo que impida que se desmoronen las instituciones. Por una parte las instituciones nos protegen de las consecuencias destructivas de la pasión y del interés propio pero por la otra las instituciones mismas corren el riesgo de ser socavadas por el interés propio, la “herrumbre de las sociedades” como la denominaba de Tocqueville»: ELSTER, J., *Tuercas y tornillos*. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales. Trad. castellana de Gedisa. Barcelona 1991, 2ª, 146.

22. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, nº 5.

murió en la cruz. El “evangelio” era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una “mala nueva”, un *disangelio*. Es falso hasta el sinsentido ver en una “fe”, en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy *esa* vida es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... No un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas*, un *ser* distinto... Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a un tener-algo-por-verdadero, a una mera fenomenalidad de la conciencia, significa negar la cristiandad. *De hecho no ha habido en absoluto cristianos*»<sup>23</sup>.

El Dios de muchos cristianos es la negación del Dios de Jesucristo. Y ese Dios, negación de la vida y de la realidad, es el que han predicado muchos sacerdotes, calumniando la vida en nombre del ideal: «A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha  *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El “mundo verdadero”, el “mundo aparente” –dicho con claridad: el mundo  *fingido*... Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos –hasta llegar a adorar los valores  *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado  *derecho al futuro*»<sup>24</sup>.

A Nietzsche le interesa dejar muy claro que no tiene nada contra los cristianos, de hecho entra en la Universidad de su mano, y cuando la enfermedad y la locura le cerquen será un cristiano, exégeta e historiador, Franz Overbeck, el que se acerque a recogerle. El problema está en los epígonos del cristianismo. Esta posición nos lo deja Nietzsche muy clara; él siempre ataca a lo que triunfa, no a las personas. Por eso, nos dice así: «Si yo hago la guerra al cristianismo, ello me está permitido porque, por esta parte, no he experimentado ni contrariedades ni obstáculos, –los cristianos más serios han sido siempre benévolos conmigo... estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios»<sup>25</sup>.

Pero Nietzsche se opone a los bufones de las ideas modernas, a la racionalización de la injusticia, al “evangelio de la cervecería” de Strauss, tan admirado por su famosa *Vida de Jesús*. Nietzsche le considera un racionalista de baja estopa, un espíritu filisteo que vacía de todo contenido la cruz de Cristo y su vida. Por eso Nietzsche le trata con una tremenda ironía: «Nues-

23. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, n. 39.

24. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*. Alianza, Madrid 1982, 7ª, nº 2, p.16.

25. *Ib.*, nº 7, p. 32.



tro cabecilla de los filisteos es desde luego un hombre valiente, es incluso de una audacia loca con las palabras en todos aquellos sitios donde se figura estar haciendo, con semejante valentía, las delicias de esos ínclitos “nosotros”, suyos, de que él nos habla. De manera que el ascetismo y la negación de sí practicados por los eremitas y santos antiguos hay que verlos como una forma de resaca, de borrachera; de manera que se puede describir a Jesús como un visionario que difícilmente se libraría del manicomio en este tiempo nuestro; de manera que se puede calificar de “timo histórico-mundial” la historia de la resurrección de Jesús –vamos a consentir en todas estas cosas con el fin de estudiar en ellas la especie peculiar de coraje de que es capaz Strauss, nuestro “filisteo clásico”<sup>26</sup>.

Nietzsche busca más allá de la modernidad –«Este libro (1886) es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad*, no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna, y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo noble, un tipo que dice sí»<sup>27</sup>,– una nueva salud que nos pueda dar vida, un nuevo ideal que nos pueda salvar: «Y ahora, después de que largo tiempo hemos estado así en camino, *nosotros argonautas del ideal*, más valerosos acaso de lo que es prudente, habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia, pero, como se ha dicho, más sanos que cuanto se nos querría permitir, peligrosamente sanos, permanentemente sanos, parecemos como si, en recompensa de ello, tuviésemos ante nosotros una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado aún con su vista, un más allá de todas las anteriores tierras y rincones del ideal, un mundo tan sobremano rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer está fuera de sí– ¡ay, que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos!»... (ya no contamos con el hombre actual, un ideal corre delante de nosotros) «el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino;... comienza la tragedia»<sup>28</sup>. Lo mejor brota con seguridad de la naturaleza humana, al crepúsculo de los ídolos, a la caída de las antiguas verdades hostiles a la vida, vampiros de lo real, envenenadores y difamadoras del hombre. «Sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura –yo soy su alegre mensajero»<sup>29</sup>.

---

26. NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid 1988, nº 7, p 84.

27. NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, n.2, p.107-108.

28. Ib., nº 2, p. 96,97.

29. Ib., nº 2, p. 112.

Se acabó la educación de la humanidad por sus carceleros y verdugos, se terminó la crueldad como virtud y el amor a la violencia. Por eso Nietzsche quiso avanzar, a pesar del terrible riesgo que ello suponía: «En suma, la obra que yo emprendí no es apta para todos. Descendí a lo profundo, y una vez allí me puse a horadar el suelo, y empecé a examinar y a socavar una vieja *fe* sobre la que durante milenios, nuestros filósofos han tratado de edificar una y otra vez como si se tratara del más sólido de los terrenos, pese a que sus edificios se han ido viniendo abajo inexorablemente. Me puse a socavar, ¿comprendéis?, nuestra fe en la moral»<sup>30</sup>.

## 2. Metafísica y violencia

El mundo técnico actual fácilmente sobrevive en la superficie y pierde el sentido profundo de la vida, dando de lado a los problemas más fundamentales y decisivos. Así nos ofrece un sentido de la realidad, «planchado y sin relieve», que elude la vida misma y nos presenta un electrocardiograma absolutamente plano<sup>31</sup>. Los ideales de la justicia, la libertad, la igualdad y la fraternidad se resquebrajan y sólo nos queda la *hybris* que amenaza con la aniquilación de la naturaleza y del hombre, pues la utilización injusta de la tecnología amenaza al mundo real y a la realidad del mundo. En efecto: «Las condiciones de posibilidad del “mundo real” no son las condiciones de posibilidad de un “mundo tecnológico” donde los elementos que lo sostienen obedecen a principios que olvidan aquellos fundamentos en los que el desarrollo de la naturaleza se sustenta. Esa movilidad del horizonte tecnológico, que puede variar según los intereses que lo organizan, determina la praxis humana sometida a un sistema de tensiones donde se desnaturaliza y anula»<sup>32</sup>.

La falta de respeto y la aniquilación del otro se presenta, a veces, como plausible, sin mayores problemas de conciencia. Pero hoy precisamente necesitamos más que nunca recuperar el sentido, justamente cuando el mundo se desmorona desvaído a todas luces. Ahí está precisamente nuestra suerte y no solamente en una responsabilidad anónima, donde nadie se hace cargo, realmente, de nada. Es preciso acabar con la época de la fuerza para que la época de la fuerza bruta no acabe con nosotros. En un mundo que

---

30. NIETZSCHE, F., *Aurora*. Eds. P.P.P. S.A. Madrid 1985. Trad. castellana de E. López Castellón, Prólogo, 2.

31. LLEDO, E., *Prólogo* a GADAMER, G., *La herencia de Europa*. Península. Barcelona 1990, 5.

32. *Ib.*, 10.

quiere ser casa común y aldea universal, no es posible seguir con la estrategia de los dos bandos enemigos. Los griegos lo previeron pero no fueron capaces de cumplirlo. Es el concepto de “amistad” que articulaba toda la vida de la sociedad. De acuerdo con la vieja herencia pitagórica del pensamiento griego, entre amigos todo es común; aquí está expresada, «en el extremo ideal, la condición tácita bajo la cual sólo puede existir algo como la reglamentación sin violencia de la convivencia humana, un orden legal»<sup>33</sup>. Por eso todavía Zubiri traducía el antiguo dicho clásico: «la vida humana sin amistad no es vividera». Todos debemos escuchar a los demás, evitar todo afán de imposición, y comprometernos con los otros. Sólo así podremos utilizar también responsablemente la ciencia en la vida individual y colectiva y crear un futuro para todos. Ahora es fundamental no atricherarse unos contra otros. Hay que tener amor, y valor, para dialogar y saber que todos podemos estar equivocados o simplemente equivocarnos alguna vez. Otra cosa sería caer en el dogmatismo que anula la verdad, la tradición, la realidad y la memoria, para reducir todo a un progreso que avanza ciego, sordo y loco, de «dominación en dominación»<sup>34</sup>. Necesitamos descubrir las debilidades del progreso y de la historia, de la metafísica y de las morales, no para convertirnos en «profetas montaraces, siempre antimodernos» que lo único que profetizan es su propia situación enajenada del mundo –como diría Mounier–, sino para ser cada vez, realmente, más humanos. Eso nos tiene que llevar a entrar a fondo en los mecanismos de sumisión y dominación que «inocentemente» prepara, cultiva y difunde nuestra cultura y nuestra propia vida. Tenemos que descubrir esa dominación, se encuentre donde se encuentre y se esconda donde se esconda, en lo más claro y vulgar o en lo más sagrado y misterioso. Cualquier otra postura supondría un grave desprecio a la verdad y al misterio, de la vida, amordazado por el pecado del mundo, pues sabemos que desde el principio «la injusticia tiene encarcelada la verdad» y sustituye a la verdad por su propia verdad interesada (Habermas). «No se trata de libertar a la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder– sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma»<sup>35</sup>.

---

33. GADAMER, G., *La herencia de Europa*, 115.

34. FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*. Trad. castellana de eds. La Piqueta. Madrid 1979, 2ª, 17.

35. *Ib.*, 189.

De no ser así, hasta conseguir atribuir a cada cual sus propias responsabilidades y valores, habría que blasfemar y maldecir de las cosas mismas: del cielo y de la tierra, de la justicia y del Absoluto. Y este ha sido el gran truco de los dominadores: identificarse a sí mismos con lo absoluto y lo divino; por eso Durkheim definía la religión como el medio por el cual el grupo se adora a sí mismo. Entonces el individuo sustituye su caducidad por la divinización de lo inmediato, hasta reducir la verdad absoluta a su propia y particular verdad, la cual permanecerá incommovible hasta que un buen día todo se caiga estrepitosamente, de su soporte todopoderoso, a manos del nuevo poder que le sustituye y toma la misma púrpura. De este modo la objetividad la crea el poder y, por tanto, carece de sustancia propia. Y en éstas estamos; porque al parecer hoy no hay verdad, ni objetividad, ni norma real. «El problema actualmente está más bien en el gran aumento de la importancia de estos dispositivos de normalización, y toda la extensión de los efectos de poder que suponen, a través del establecimiento de nuevas objetividades»<sup>36</sup>.

El poder busca seguridad, el hombre contingente y débil intenta convertirse en necesario y fuerte, para lo cual violenta la razón y se ampara en la fuerza frente a lo desconocido. «El pensamiento tradicional encierra una violencia que intenta ocultar bajo apariencias pretendidamente inocentes. ¿En qué consiste esta violencia? ¿Cuáles son las “marcas silenciosas” que permiten penetrar en la “cripta” de la metafísica para desenmascararla y que constituyen las raíces a partir de las cuales la filosofía occidental ha erigido y organizado sus mitos? El sentido y la racionalidad del discurso instituido, la búsqueda obstinada y estéril de un fundamento incommovible e inmutable, la búsqueda de la identidad y de la homogeneidad absoluta, traducen unos mitos que Derrida tipifica como el “logofonocentrismo” del discurso tradicional y que se presentan como estrechamente solidarios de la gran ficción que constituye, a la vez, la historia como metafísica de la presencia. Búsqueda, en última instancia, de la familiaridad y rechazo del riesgo»<sup>37</sup>. Se trata de hacerse con el dominio de lo asegurado que, curiosamente, «es preciso asegurar». Al no estar seguros, tratamos de utilizar y apropiarnos férreamente de la realidad y de las cosas, y entonces ya no hay libertad ni paz para el ser. Se renuncia a la esperanza y se asegura el dominio. El naufrago se agarra a su salvador, se lo apropia y lo ahoga en su propio naufragio. Ya no hay paz en el ser del hombre ni esperanza en la verdad; la avidez de la realidad destruye la vida y la propia realidad de las cosas mismas. La postmodernidad

---

36. FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. castellana de eds. S.XXI, Madrid 1984, 4<sup>a</sup>, 313.

37. DE PERETTI, Ch., *Jacques Derrida*. Texto y Deconstrucción. Anthropos, Barcelona 1989, 23.

busca otro futuro, no quiere ser un náufrago desesperado y posesivo, necesita paz, tranquilidad, realidad y esperanza: «El nuevo gesto del pensamiento es el sosiego (*Gelassenheit*) como espera, en donde la iniciativa escapa totalmente a la voluntad del hombre. Es preciso, pues, renunciar al lenguaje metafísico, a la innegable voluntad de poder que se esconde bajo los intentos habituales de superar la metafísica, y acostumbrarse en cambio a un pensamiento que quiere no-querer, que renuncia a la voluntad»<sup>38</sup>. Al fin y al cabo la metafísica que, como decía Ortega, es la ciencia de la realidad de las realidades, es un trabajo de náufrago, pero éste no puede agarrarse precisamente a un clavo ardiendo. Es necesario tener más temple y serenidad y no dejarse llevar por el vértigo; de lo contrario nos ahogaremos y pereceremos. Tampoco debemos estar tan seguros de nosotros mismos que naufraguemos y nos hundamos en nuestra propia presencia y su excesiva realidad. Esta hipertrofia de la realidad es la que crea una falsa imagen del hombre y de las cosas que constituida en espejismo nos impide el acceso a la realidad verdadera o por lo menos nos imposibilita rastrear su cercanía: «Esta distorsionante creencia en una presencia plena y absoluta es la que, de hecho, limita la aprehensión misma del mundo haciendo que el hombre —el sujeto—, a pesar de sus experiencias siempre fragmentarias, no tenga ninguna duda acerca de la existencia de una totalidad garantizadora, que en un tiempo se plasmó en la noción de Dios y, más tarde, en la de Realidad y en la de Hombre, hombre occidental sin duda, como sujeto, como conciencia»<sup>39</sup>. Cuando las cosas se viven y se entienden así no hay lugar para la gratuidad ni para el don y la realidad inmediata deja de ser huella y camino hacia la plenitud para convertirse ella misma en lo absoluto y lo divino idolatrado, lo finito se vuelve totalitario y el lenguaje deja de ser alusión inefable para convertirse en la jaula de hierro del mundo, de las cosas y del hombre. No se trata aquí ahora de un ensañamiento nihilista con la finitud sino de un «recelo amoroso» que desea emprender un camino constructivo nuevo en el que nos asalta el exceso de plenitud de lo indecible. «Indecibilidad, pues, como ley del texto que la filosofía intenta disimular y apropiarse bajo la forma de verdad a fin de sentirse más segura de la vida»<sup>40</sup>.

Así quedamos advertidos de que no podemos seguir con una filosofía vulgar. «Ello implica la anulación del criterio habitual de interpretación que consiste en atender a lo central frente a lo marginal, a lo esencial frente a lo no esencial, a lo interno frente a lo externo... al tiempo que permite un

---

38. *Ib.*, 28.

39. *Ib.*, 90.

40. *Ib.*, 150.

suplemento de lectura, un exceso de interpretación y crea un nuevo texto a partir del anterior, una nueva escritura siempre abierta a otras posibles lecturas-escrituras»<sup>41</sup>. Se trata de cuestionarse verdaderamente la situación y los problemas en vez de intalarse cómoda y seguramente en ellos, como dueños absolutos, para llegar a ser hombres de verdad, auténticos, creadores de relaciones e instituciones verdaderamente humanas, alejados de la coacción, de la venganza y de la violencia. Necesitamos, realmente liberarnos en profundidad para crear el hombre nuevo, «libre de la enfermedad de las cadenas» y también de la razón utilitaria, para apuntar hacia la nueva libertad, donde todos, y no solamente unos pocos, puedan ser realmente hombres. El pensador tiene también esta misión ineludible, por oficio, en beneficio de los marginados y de los que viven en una condición infrahumana impuesta por la ley del viejo mundo. «Aislado del movimiento histórico real de la liberación, el intelectual burgués rebelde mantiene una posición de pensador puramente profético y alegórico, que no es vacua, inútil, puramente sintomática, sino que anticipa simplemente realidades que no se halla en condiciones de realizar ni siquiera de comprender a fondo»<sup>42</sup>. Esta es la misión de transfigurar el mundo por el respeto, el amor, la gratuidad, la fidelidad a la tierra y a la vida, la voluntad fuerte y buena, la alta espiritualidad, todo lo que, en definitiva, quiere dar un gran sí a la vida y eternizarla con su sentido divino.

Todo esto urge al pensador hacia la libertad y la apertura ilimitada frente a la cerrazón de los burócratas y el poder, inmediato, del administrador de vidas humanas y sus esclavitudes que hace relativo todo lo absoluto y lo pone a disposición de «los intereses más fuertes». Pero por suerte: «El ídolo se deshace cuando se comprende que lo que existe no es simplemente así y sólo así, sino que ha llegado a serlo bajo determinadas condiciones»<sup>43</sup>. La filosofía del urbanita ha aspirado mucho más a vencer que a convencer y a pensar, de ahí que ha terminado en pura retórica y en vehículo de la mentira. En efecto: «Al aspirar, tal vez para compensar la propia caducidad, a la intemporalidad, la conciencia burguesa alcanza el colmo de su obcecación»<sup>44</sup>.

Ante la inseguridad actual se busca algo firme en que apoyarse y fácilmente se da en un ideal fantástico y quimérico. De este modo se cree encontrar algo sólido en qué fundarse pero que, con frecuencia, es un postizo prestado de la dureza de la realidad social que, con frecuencia, no tiene corazón.

---

41. Ib., 153.

42. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1989, 333.

43. ADORNO, T.W., *Dialéctica Negativa*. Trad. castellana de Taurus, Madrid 1975, 55

44. Ib., 60.

Se consolida así la labilidad histórica, como realidad pétrea, pero en base a divinizar la fuerza y el poder del momento concreto. De este modo se absolutiza lo percedero con toda su crueldad, y entonces ya no hay justicia sino únicamente fuerza: «Se pretende que el ente participe o dependa de la idea eterna; pero lo único que queda de ella es la más cruda afirmación de lo que existe así como así: el poder»<sup>45</sup>. Todo se nivela con la fuerza y su acción omnipotente que difama tanto la verdad como la igualdad auténtica a la vez que esconde escandalosamente el sufrimiento de la vida humana en un fácil sentimiento de libertad. Ahora bien: «Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con una idea de George Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad»<sup>46</sup>. Es fácil caer en lo inmediato por sí mismo y en lo positivo por su éxito, sin más, hasta llegar a glorificar como un ídolo al sanguinario, con grave olvido de que toda realidad merece un respeto y encierra en sí misma bastante más de lo que parece; pero hoy lo esencial es objeto de burla porque no se inclina ante lo que se impone y manda. Es así cómo hoy se convierte en trascendental la misma omnipotencia del que se impone, por la única razón de la fuerza, y que no permite a los demás ni ser verdaderamente humanos. Es así cómo, mientras un individuo se hace absoluto somete y reduce a los demás en cuanto a su ser de hombres<sup>47</sup> a su propia brutalidad infrahumana. Entonces todas las cosas y la vida misma se endurecen y fragmentan sin posibilidad alguna de amor ni de salvación. Ya hace tiempo que Fichte sospechó que cierta pretendida objetividad no es más que labilidad y debilidad inhumana encubierta con la apariencia de la fuerza. Es fácil acomodarse, sobre todo entre las mayorías que viven mejor. Y así: «Los trenos sobre la cosificación pasan más bien por encima de lo que hace sufrir a los hombres, en vez de denunciarlo. La desgracia radica en que las situaciones condenan a los hombres a la impotencia y a la apatía, cuando deberían ser cambiadas por ellos»<sup>48</sup>.

La objetividad, que demasiado fácilmente se presenta como querida por la divinidad, se desvanece, en cuanto ya no puede justificarse con ésta, al no poder ocultar, por más tiempo, su gran inhumanidad. Todo grito de dolor pulveriza y quiebra las pretendidas objetividades y seguridades que no quieren de ningún modo enterarse de la triste realidad humana concreta ni descubrir las fuentes de su coacción y que pretenden presentar la sociedad violenta ordinaria como la realidad más normal: «Las acciones aisladas se

---

45. *Ib.*, 135.

46. *Ib.*, 156.

47. *Ib.*, 187.

48. *Ib.*, 191.

convierten en veniales; ninguna de ellas es en sí absolutamente buena o mala, su criterio es un principio sintético, la “buena voluntad”. La interiorización de la sociedad como un todo sustituye a los reflejos de un orden corporativo, cuya estructura, cuanto más compactamente se presenta, tanto más deshace el universal humano»<sup>49</sup>. Por el mismo camino se justifica la coacción de la naturaleza como racionalidad y necesidad. Del mismo modo se hacen fácilmente las «cosas» como si nada interviniera en ellas, ni el pensamiento humano ni el hombre: «El concepto de la cosa en sí surge como un *deus ex machina*. Oculto y vago, marca un ángulo muerto del pensamiento»<sup>50</sup>. El exige responsabilidades crueles a quienes no están, desde el poder, en tales secretos. Para el que sabe no cabe ninguna duda, la única causa de todo es la omnipotencia de la formación social misma: «En una sociedad monolítica es inútil buscar qué puede ser la causa. La única causa es la sociedad misma»<sup>51</sup>. La moralidad tiene también esa misma función conformante, «el mundo como es se convierte en la única ideología, y los hombres en sus partes integrantes». En estas condiciones todo el que quiera sobrevivir no tiene más remedio que claudicar: «La situación actual es demoledora: para mantener la identidad abstracta, la desnuda supervivencia, hay que perder la identidad»<sup>52</sup>. No queda más alternativa que endurecerse, hacerse a la cruda brutalidad, y adorar a ésta como en una religión. Durkheim lo dejó bien claro y Hegel lo convalidó como Espíritu universal. En efecto: «El nombre de “Espíritu universal” no hace más que afirmar y personalizar al espíritu tal como éste ha sido en sí desde siempre. En él se adora la sociedad a sí misma transfigurando su coacción en omnipotencia. Durkheim se dió cuenta de ello; por eso se le acusó de hacer metafísica. El Espíritu Universal le vale a la sociedad para sentirse confirmada; y en efecto, ella posee todos los atributos que adora a continuación en el Espíritu»<sup>53</sup>. Entonces, la apariencia parece realidad y el hombre se cree que vive por sí mismo. Pero la presión que se ejerce sobre el hombre obliga a afirmar que «la letra con sangre entra» tanto en la formación humana como en la vida social. El ser humano se convierte en un pobre hombre que sobrevive como puede, y dado que no puede afirmarse en la realidad consistente, recurrirá a la compensación psicológica a expensas de sí mismo. La sociedad ha caído en la propia idolatría y no está dispuesta a ceder su altar, en sus aras sacrificará cuanto le sirva, al tiempo que creará una ideología de justificación de su historia «indiferente al dolor»

---

49. Ib., 238.

50. Ib., 253.

51. Ib., 265.

52. Ib., 276.

53. Ib., 310.



humano. Entonces no le queda al hombre otra salida que la felicidad inmediata o la brutalización del paquidermo; toda posibilidad de sentido es ahora pura burla, la huida hacia lo alto, el supremo cinismo y la preocupación por lo absoluto una inútil precaución: «La absolutez del Espíritu, aureola de la cultura, fue el mismo principio, que violentó incansablemente lo que simulaba expresar. Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica»<sup>54</sup>. Ahí el hombre queda plenamente estafado en lo más sagrado del ser y su única esperanza es que no haya, realmente, nada, por eso el ateísmo aparece como una liberación; esta muerte es de por vida y por eso se recurre al nihilismo. «Los nihilistas son los que oponen al nihilismo sus positividads cada vez más esqueléticas para conjurarse por medio de ellas con la infamia establecida y al fin con el mismo principio de la destrucción; la honra del pensamiento se halla en la defensa de lo llamado insultantemente nihilismo»<sup>55</sup>.

Finalmente se separará el cuerpo del espíritu, dado que éste no tiene ya legitimidad alguna, se teologiza «la división del trabajo». Aquél, por su parte, se quedará en un «realismo empírico» que lo encarcela sin permitirle respirar por la vida, remitido a la propia conservación como última esperanza sin futuro, sin trascendencia alguna ya que sólo se alimenta de sus fuerzas inmanentes<sup>56</sup>. Ninguna salvación y menos resurrección alguna es posible ahora, lo inmediato queda divinizado, no hay más divinidad, sólo queda el pensamiento como acomodación, aunque sea pensamiento teológico: «Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo de la bayadera. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo: “La religión *à la lettre* se parece ya a la *science fiction*; el viaje espacial conducirá al cielo real prometido. Los teólogos no pudieron contener reflexiones infantiles sobre las consecuencias de los cohetes para la Cristología, mientras que a su vez el infantilismo del interés por los viajes espaciales revela el infantilismo latente en los mensajes salvíficos”»<sup>57</sup>. Así nos ocurre ahora, de nuevo, como a Fausto: «la buena nueva la escucho, sólo que no tengo fe». El espiritualismo se queda en espiritismo que, de paso, aboliría pretendidamente la caducidad. «La dogmática cristiana, que pensó la resurrección de las almas junto con la de la carne, era metafísicamente más consecuente y, si se quiere, más ilustrada que la metafísica

---

54. Ib., 367.

55. Ib., 381.

56. Ib., 396.

57. Ib., 397.

especulativa; la esperanza se refiere a una resurrección corporal y se sabe privada de lo mejor que hay en ella al ser espiritualizada. Con esta espiritualización, la frescalería de la especulación metafísica crece hasta lo insoportable... El conocimiento se inclina profundamente del lado de la moralidad absoluta, que le resulta insoportable, haciéndose ante ella absolutamente indiferente. A ello le impulsa la idea de verdad, la primera entre las ideas metafísicas. Quien cree en Dios por eso mismo no puede creer en él... Al no dejar más que lo meramente existente, se vuelve al mito. Y es que éste no es otra cosa que el cerrado sistema de la inmanencia de lo que existe»<sup>58</sup>.

Hay que retornar a la caducidad y al cuerpo, si queremos ser humanos, si queremos recuperar la historia y ser todavía hombres. Sólo el respeto a lo relativo nos indica lo absoluto, si no destruimos lo frágil, la caducidad, la ruina, nos queda aún algo de salvación; el tiempo es para el hombre el único camino de eternidad, no la divinización quimérica y cruenta-cruel de la historia. «De todos modos, el elemento en que naturaleza e historia llegan a ser mutuamente conmensurables es el de la caducidad. Así lo ha comprendido a fondo W. Benjamin en sus *Orígenes de la tragedia en Alemania*. Según él, los poetas del Barroco presienten la naturaleza “como eterna caducidad, en la que sólo la mirada satúrnica de aquella generación reconoció la historia... El signo de la caducidad escribe en el rostro de la naturaleza: “historia”. El drama pone en escena la fisonomía alegórica de historia-naturaleza, presente en la realidad actual como ruina. Así se realiza la trasmutación de la metafísica en historia. La metafísica queda secularizada a la categoría secular por excelencia, la ruina. La filosofía interpreta este jeroglífico, el *menetekel* siempre renovado, a partir de lo mínimo, de los fragmentos que arranca el desmoronamiento y que son los portadores de significaciones objetivas. Sólo la decadencia permite aún mantener el recuerdo de la trascendencia; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más precedero que hay»<sup>59</sup>.

Por el contrario, toda divinización de la fuerza, de la violencia, no hace más que «personificar la coacción como Absoluto»<sup>60</sup>. Estas explicaciones de Adorno creo dan razón más que suficiente de la actual preferencia de G. Vattimo y los postmodernos por el pensamiento débil y la caducidad. Y solamente, también en esta dirección, la política puede tener realmente sentido, y dejar de tenerlo como «encubrimiento afanoso y violento del sinsentido»

---

58. Ib., 399-400.

59. Ib., 359.

60. Ib., 404. cf. también al respecto : VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secolarizzazione*, en *Filosofía 86* a cura di VATTIMO. Laterza, Roma-Bari 1987, 73-80.

(P.Handke); lo demás son seriales aburridos, y en el fondo crueles, de un orden aparente, profundamente desesperado, a pesar de sus buenas razones, sus metafísicas y sus teologías de buen santón admirable, por las que cada uno mira solamente a lo suyo de modo que las buenas teorías vienen así a confirmar únicamente el propio egoísmo y la propia violencia. De este modo el siglo de la razón y de las luces se cubrió de campesinos muertos de hambre y de niños obreros devorados por las ratas y las minas; ahora ya no tenemos esclavos, sólo nos quedan chabolas y el cuarto mundo. La tribu instruida se dedica a colmar de razón a los nuevos mandarines y alimenta su voluntad de no ver o de ver lo que conviene: «La teoría social ayuda al bribón a blanquear sus actos a sus propios ojos y a los de los demás, para no escuchar reproches o maldiciones sino alabanzas y testimonios de respeto. Así es como los inquisidores se apoyaban en el cristianismo, los conquistadores en la exaltación de la patria, los colonizadores en la civilización, los nazis en la raza, los jacobinos (de ayer y de hoy) en la igualdad, la fraternidad y la felicidad de las generaciones futuras... (*Archipiélago Gulag*, t.I, 131-132)»<sup>61</sup>. Aquí la ciencia termina por ser la ciencia del desprecio, de la humillación (en el principio era la humillación, nos ha recordado Savater) y del sometimiento: oír, ver y callar. Así se juega a la seducción de la democracia, de la igualdad, de la fraternidad, de la tierra prometida, pero no se trata de alcanzarla sino como tierra quemada; el discurso de la verdad se vuelve, pues, imposible. La objetividad y la razón quedan en pura quimera; ante los intereses inmediatos se apagan todas las luces, incluso las más trascendentes, y la civilización más actual no puede ya ser creíble. Es más, los que parecen creerla: «Si ponen tanto ardor en convertir los principios trascendentes en objetos históricos, es para hacerles perder, de una vez por todas, el poder de intimidación que extraen de su posición preeminente»<sup>62</sup>.

Abolida toda metafísica, la verdad solamente existe como imposición, dominio y persistencia; la verdad es lo que cada uno quiere que sea, y su culto un culto a sí mismo: «El culto que celebran es el de lo fáctico. Está bien lo que existe. La excelencia es un pleonasma de la existencia»<sup>63</sup>. De esta manera agoniza todo sentido de humanidad y toda jerarquía de valores, no hay reconocimiento ni respeto alguno pero sí mucha idolatría. Y si la conyuntura da ánimos se puede caer fácilmente en la guerra de todos contra todos sin

---

61. GLUKSMANN, A., *La cocinera y el devorador de hombres*. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración. Trad. castellana de Madrágora, Barcelona 1977, 36.

62. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. Trad. castellana de Anagrama, Barcelona 1987, 2<sup>a</sup>, 12.

63. *Ib.*, 24.

saber muy bien a donde se va. Pues «si la negación del individuo engendra un *poder sin límites*, de la dislocación del género humano nace la guerra total»<sup>64</sup>. Cada cual cree tener el monopolio de la legitimidad y el grupo dominante pretende prescribir su visión a todos los demás como algo natural; y en esta manía es un maestro Occidente: «Al decir: “Yo soy el Hombre”, esta (cultura occidental) podía entonces (y hoy al parecer también), con absoluta buena conciencia engullir el resto del mundo. Si ahora se pretende que la ballena occidental devuelva lo que se ha incorporado, no basta con otorgar *independencia* a los pueblos dominados, hay que dictar así mismo la equivalencia de las culturas»<sup>65</sup>. De lo contrario todo queda fácilmente en fantasma y espectáculo, mientras los calculadores siguen calculando y su beneficio se cumple sordo al dolor y al sufrimiento de los débiles. El hombre como humano deja así de existir y su obra se cubre de metafísica y pensamiento violento; disfrazado de seguridad y de *gentleman* ha contraído la *enfermedad de las cadenas*, descrita por Nietzsche en *El caminante y su sombra*, mientras cree tener ideas morales, religiosas y metafísicas. «Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento”, que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, y generalizadoras, en el culto de la *archè*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa»<sup>66</sup>.

Así la vida queda sometida y dominada por los poderes y sus ciencias, se infeccionan las conciencias, la supremacía de la conciencia es ahora una supremacía ficticia cuando no se queda en mera superficialidad. Del mismo modo el testigo de cargo frente al poder se queda en un ser extraño que no tiene realmente contexto de significación, los poderes fácticos le siegan la hierba bajo sus pies, de modo que sólo resta el sujeto burgués, dueño de su propia plaza, incluso si se trata del sujeto burgués cristiano. La persona se ahoga en la masa y la masa nada en la desorientación. Ni con buena voluntad la historia se trasforma ya, de modo que hay que despedirse de todo posible cambio profundo porque se ha consolidado la alianza de unión entre metafísica, poder y voluntad de dominio. «De este modo se entiende cómo la voluntad de poder nietzscheana representa sólo el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental»<sup>67</sup>.

El mundo aparece, entonces, como totalmente administrado. La técnica y el dominio se identifican del todo, en realidad, aunque sean muy diferentes

---

64. Ib., 45.

65. Ib., 67.

66. VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Península. Barcelona 1986,9.

67. Ib., 82.

en teoría. Esta confusión llena al mundo actual de nihilismo, al ver a la ciencia y a la técnica al servicio del poder. Con todo cinismo, puede decirse de nuevo que saber es poder: «El nihilismo, el descubrimiento de la “mentira” y del carácter de juego de fuerzas que tienen los pretendidos valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca y subleva las relaciones jerárquicas vigentes; esto sucede incluso con sólo revelarlas como relaciones de fuerzas y no como órdenes correspondientes a “valores”»<sup>68</sup>. Así se desenmascaran los pretendidos órdenes divinos, eternos, naturales y objetivos que ahora se revelan como impuestos y mensajeros del poder: «El hombre de la voluntad de poder es sólo un *funcionario* del desplegarse universal de dominio técnico-burocrático del mundo»<sup>69</sup>. Este aparece como «cosa» y ser «deyecto», pues ha renunciado a su horizonte de vida y a su verdadero ser. En este sentido, no existe solamente el problema de que no hay humanidad ni verdadera sociedad, es que tampoco hay hombre. Por eso buscaba Diógenes, el cínico, a un hombre, y la sociedad occidental actual es incapaz aún hoy de encontrarlo. De ahí el desencanto y sinsentido o sentido de fracaso en el que nos encontramos: «Vive (hoy Occidente) una conciencia de fracaso del proyecto de civilización y cultura que venía desarrollando y que todavía profesa en muchas declaraciones explícitas»<sup>70</sup>.

La postmodernidad, en un momento en el que la antigua estructura social y metafísica inatacable comienza a resquebrajarse por sí misma, se vuelve fluctuante y dudosa, ya no sabe a qué atenerse y presenta una situación de dislocación que es también profecía de un nuevo futuro, de una nueva época en la que el dominio de la fuerza y su sin sentido se disuelve; pero estamos todavía hoy en los umbrales, en el comienzo de esa nueva aurora. Esto es también, en parte, obra de la técnica, aunque sea, a la vez, algo negativo y algo positivo. Por eso ha sido el hombre de la ciudad quien primero lo ha percibido ya que se encuentra en un contacto inmediato, en un profundo cuerpo a cuerpo, con el sinsentido de la vida actual establecido en el cuarto mundo y su marginación «urbana» por el mundo dominante. «Precisamente donde parece que el olvido de la diferencia es más completo, en la experiencia del hombre metropolitano, el ser, quizás, habla de nuevo, en su modalidad “débil” que comporta también una disolución del sujeto con todas las características violentas (siervo o patrón, por ejemplo) que la tradi-

---

68. Ib., 93.

69. Ib., 111.

70. GOMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia*. Instituto Fe y Secularidad. Madrid 1980, 36.

ción metafísica le había atribuido»<sup>71</sup>. Esta depotenciación y esta debilidad no solamente tiene un aspecto negativo o nihilista absurdo, es también la señal de la tierra prometida en la que «el ser se da en forma de declinación» y que también anuncia un nuevo futuro humano para todos y no solamente para los dominadores y privilegiados. La utopía es ahora acogida por todos y cada uno de los hombres sin exclusión ni excepción o marginación. «Además de esto, y sin esperar encontrarse nunca “en presencia” del ser, el *An-denken*, en la medida en que se remite al *Zeit* como *Zeitigung*, se encamina a pensar el ser como temporalidad, viva y viviente y, por tanto, también pasión, *eros*, necesidad y acogida, envejecimiento, declinación, de modo que incluye en el ser, como su darse esencial, todos aquellos caracteres que la tradición metafísica, en busca de aseguramiento, por consiguiente, de fuerza (y de la violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él»<sup>72</sup>.

Hay que resistir, por tanto, a la fuerza de la brutalidad y buscar una nueva humanidad, con expropiación de la totalización, y comenzar a vivir en la convicción de que ya no sólo es certeza indudable sino también posibilidad real de dudar y despedirse, de una vez por todas, del ser que mitifica la fuerza. Lo nuevo ya no vale porque lo sea sino porque abandona el espíritu de dominio. Se va, por tanto, el ser como estabilidad, como «enérgica» - fuerza y viene «un ser *débil*, declinante, que se despliega desvaneciéndose, es ese *gering*, eso insignificante, irrelevante, de que nos habla la conferencia sobre *La cosa*»<sup>73</sup>. Se trata de ser en lo ordinario y cotidiano, en las pequeñas cosas y en la pequeña economía de la vida ordinaria. La hermenéutica, en la misma dirección, ha propiciado la «disolución» del ser de la metafísica dura, y busca un *novum* pero ya no como fundamento duro. Poco a poco se va a despojar el ser de los «rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica». «Es de este modo que la ontología se *hace efectivamente* hermética y cómo los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y verdad-fundamento pierden peso. Creo que en esta situación se debe hablar de una “ontología débil” como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de la aceptación –convalecencia-distorsión– que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento postmoderno, la *chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo»<sup>74</sup>. Hay que abandonar, por tanto, toda sensibilidad, toda estética filosófica, que «continúa razonando atendiendo a la obra

---

71. VATTIMO, G., *Las aventuras*, 9.

72. *Ib.*, 173.

73. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986, 108.

74. *Ib.*, 158-159.

como forma presuntamente eterna y en el fondo considerando el ser como fuerza, permanencia, grandiosidad que se impone»<sup>75</sup>. Se trata del hombre ligero de equipaje, en todos los sentidos, poco lleno de absoluto, con excepción de él mismo, que vive en un terreno lábil y movedizo, sin el peso del martillo pilón, y a ese hombre es al que hoy debemos salvar. Ya Heidegger había interpretado el término alemán *Lichtung*, en un sentido de ligereza según nos asegura Vattimo, y esto puede ser una forma de mantener una situación «inestable» que, en fin de cuentas, se revela como insostenible. «El *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-Stell* heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad” del ser en la cual la “apropiación” de los entes está explícitamente dada como transapropiación»<sup>76</sup>. Y esta transapropiación se entiende como desapropiación de la totalización y como una disolución de la fuerza de los modelos duros y energéticos de la historia así como de todo triunfalismo metafísico o histórico.

En este sentido Vattimo nos previene sobre la violencia de la opinión pública y sobre el hecho de que los seres humanos constituimos una realidad que llamamos “nosotros” o “la humanidad” y que incluye una metafísica que con frecuencia es violenta. Las ciencias, con frecuencia, y a veces sin darse cuenta, dan solidez a este bloque de cemento armado antihumano. Y en este sentido Vattimo apoya la crítica de Adorno a la cultura y a la metafísica de la violencia occidental que ya dejamos expuesta, aunque afirma que no es aún del todo satisfactoria<sup>77</sup>. Igualmente considera importante la crítica de Levinas a la metafísica griega y su fuerza violenta si bien teme, juntamente con Derrida, que la teología judeo-cristiana envuelva también elementos violentos que se suplantán hábilmente unos a otros<sup>78</sup>. En el mismo sentido F. Crespi advierte del grave peligro de usar la religión para absolutizar e imponer el orden normativo y cómo esa religión se deshace cuando las situaciones materiales son más ventajosas para el hombre de modo que se puede así caer en una clara falsificación del sentido vital<sup>79</sup> o vivir de mala fe sin él. La religión no debe producir, de por sí, la violencia pero la religión sacralizante lo hace irremediamente. La religión profética no presenta este problema, pero como casi toda religión funciona alternativamente en uno y otro sentido, incluso se puede caer en el engaño de llegar a identificar la religión con

---

75. Ib., 59 y 56. cfr. NATAL, D., *Hacia un cristianismo postmoderno. Estudio Agustiniano* 25(1990) 15-46, en notas 20, 21 y 25.

76. VATTIMO, G., *El fin*, 31.

77. VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secolarizzazione*, 73,74 y 78.

78. Ib., 86-90, 92.

79. CRESPI, F., *Perdita del senso ed esperienza religiosa*, en *Filosofia* 86, 1o1, 1o3, 104.

la realidad inmediata del propio mundo<sup>80</sup>. Entonces se caerá en un aturdimiento nihilista del que no hay ninguna esperanza auténtica de salir.

Según Vattimo, la violencia surge cuando se quiere transformar lo efímero de la vida en una realidad o en unas instituciones históricas absolutas. Para ello se crea una organización todopoderosa y se absolutiza la actualidad. Esto es especialmente real en el mundo moderno, por eso la modernidad es «la metafísica realizada»<sup>81</sup>. Nietzsche y Heidegger, tal como los ha estudiado Vattimo, han criticado ampliamente este proceso, como también lo ha hecho Levinas partiendo de la religión hebrea, según veremos con más detalle. La «muerte de Dios» significa, en Nietzsche, la muerte de esta metafísica que estaba ya hace tiempo convaleciente de mala fe como portadora de una filosofía en la que no se podía ya creer. Ofrecía demasiadas seguridades para que pudieran ser realmente seguras. Heidegger intentó superar esta metafísica de la violencia pero probablemente tampoco lo consigue del todo. La realización de la metafísica violenta por la técnica es lo que Nietzsche llama la muerte de Dios. Quizá Heidegger tampoco ha podido escapar a este malentendido. En ese sentido también es necesario salir de la modernidad como tiempo de violencia triunfalista y ciega al dolor humano<sup>82</sup>. Por eso la modernidad tiene también bastante de pérdida del fundamento y del sentido humano. No puede haber seguridad ni realidad si la caducidad queda excluida. Por eso es necesario descubrir un ser más suave, menos brutal, menos duro. Heidegger apuntaba en esa dirección cuando comenzó a escribir el ser con una cruz que tacha su sentido dominador y absolutista<sup>83</sup>. Esa cruz, es para nosotros símbolo del dolor humano que la filosofía actual debe sensibilizar frente a tantas filosofías a las que, como nos decía Adorno más arriba, se les nota tan poco su preocupación por el sufrimiento humano y así nos ponen a las claras su falta de humanidad, y si vamos al fondo de las mismas, nos encontramos con su procedencia violenta.

J. Derrida insiste en la misma dirección en su estudio sobre el pensamiento de Levinas. Para este autor, el pensamiento griego es una ideología de la identidad y de la unicidad que lleva a una opresión ontológica que es el origen y el «alibi» de toda opresión. Se trata de una filosofía fascinada por la totalidad y por la fuerza del ser que se manifiesta en la guerra. En cambio el pensamiento hebreo, bíblico, llama a una relación ética, relación al infinito como infinitamente otro que no pretende someter nunca a nada ni a nadie,

---

80. Ib., 105, 106.

81. VATTIMO, G., *Ontologia dell'attualità*, en *Filosofia* 87, a cura de G. Vattimo. Laterza, Roma-Bari 1988, 203.

82. Ib., 208-211.

83. Ib., 223.



el único que es realmente capaz de «abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica»<sup>84</sup>. El es la apertura al otro, sin dejarse encerrar en categoría alguna, lo que posibilita toda apertura y toda libertad. Se trata de una manifestación incondicional del otro, sin violencia ni reducción alguna. Es el desbordamiento de la realidad atenazada, una «excedencia» que no se puede encerrar en ningún interés ni por ninguna fuerza de intereses bajo cobertura alguna, ya sea religiosa o metafísica, ni se deja llevar por ceguera ninguna, ni humana ni divina, violenta por mucho que se presente bajo capa de pura mística. La coerción del conocimiento y de la pura metafísica se quedan al descubierto cuando las podemos ver «sub specie aeternitatis», es decir, bajo la mirada libre del Dios de la libertad que no soporta violencia alguna, bajo ningún pretexto, y es símbolo del respeto y hace respetar toda otra libertad. Sin esta alteridad, el pensamiento se convierte en coerción y violencia a la realidad. Sólo ella es el crepúsculo de la fuerza. En otro caso se reduce a la realidad por la fuerza y se oculta el ser en el momento de captarlo porque no se le recibe y acoge sino que se le captura<sup>85</sup>. Así la concepción se convierte en violación. Y se reduce a la indignidad de accidente todo lo que no se ajusta a los presupuestos previos. De este modo, no se permite identidad propia a nadie pues falta la alteridad y el respeto: «Incapaces de respetar al otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serán entonces filosofías de la violencia»<sup>86</sup>. Cierran a la vida el futuro y su capacidad de infinito, la persona se queda en pura ilusión, las cosas quedan encarceladas en una historia egoísta y ya no queda esperanza, el hombre es sólo su propia sombra. Porque, a decir verdad, la verdadera realidad es «refractaria a la categoría» y al encierro, y pertenece a un futuro «sin esperanza de retorno» e imprevisible, pues sólo lo que no está ya definido previamente por la dogmática dominante puede esperar plenitud. «Sólo el otro, lo absolutamente otro, puede manifestarse como lo que realmente es, antes de toda verdad sabida, en una cierta no-manifestación (inefabilidad) y como una cierta ausencia»<sup>87</sup>.

Así, toda verdadera realidad es misteriosamente «imprevisible» y guarda «huella del Otro». De lo contrario no se hace justicia a la realidad, y la metafísica se convierte, también en Heidegger, en una filosofía del poder que neutraliza la realidad misma: «La ontología como filosofía primera, es una filosofía del poder, filosofía de la realidad neutra, tiranía del estado como

---

84. DERRIDA, J., «*Violence et métaphysique*». Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas, en *L'écriture et la différence*. Seuil, 1967, 123.

85. DERRIDA, J., *Force et signification*, en *L'écriture et*, 44, 45, 36, 43.

86. DERRIDA, J., *Violence et métaphysique*, 136.

87. *Ib.*, 135. Traducción nuestra.

universalidad anónima e inhumana»<sup>88</sup>. De este modo los principios se convierten en órdenes y dura ley y la religión en una violencia anónima y sin rostro de lo divino. El principio se convierte en «*príncipe y jefe*» con su ley, pura y dura, y la ética desaparece. Y cuando ya no hay ética tampoco puede haber estética, las cosas ya no se sienten ni se perciben sino que se violentan. «Pues la violencia es la soledad de una mirada muda, de un rostro sin palabra, la *abstracción* de la visión»<sup>89</sup>. Así todo se vuelve gris y la sabiduría ciega, el hombre deviene esclavo y la palabra vacía, lo invisible se vuelve pura tiniebla y lo infinito se degrada a un juguete increíble de la dominación. Del mismo modo el sentido se vuelve inconsciencia, creación de la guerra y la violencia, la realidad sin rostro y el hombre en un condenado de la tierra. La humanidad cae entonces en un subjetivismo ciego y en un egoísmo violento. Levinas cree que, en este sentido, Kierkegaard con su antihegelianismo cae en una yoidad subjetiva e igualmente idealista, pero Derrida sospecha que hay en Kierkegaard algo más verdadero y auténtico, como veremos más adelante, y así lo expresa dicho autor: «*Ajou-tons, pour lui rende justice, que Kierkegaard avait quelque sens du rapport à la irréductibilité du Tout-Autre, non pas dans l'en-deça égoïste et esthétique mais dans l'au-delà religieux du concept, du coté d'un certain Abraham*»<sup>90</sup>.

Se trata de una nueva realidad infinita frente al concepto como embajador de la fuerza. En este sentido, la crítica de Kierkegaard es inmune a la crítica contra Hegel. Kierkegaard es absolutamente respetuoso del «misterio» como lo es también Levinas. Y el misterio nos pone más allá de toda subjetividad reductiva, egoísta o reglamentaria, en este sentido es absolutamente irreductible a cualquier astucia de la finitud que se quiera hacer pasar por absoluta, incondicional y divina. No hay, por tanto, discurso filosófico alguno que pueda contener el misterio en toda su realidad, el misterio es inefable y no se puede identificar, como denunciara Adorno, con la fuerza de la historia sin más, ni con el poder absolutista de lo humano, porque en ese caso todo discurso y toda razón humana se convierten automáticamente en discurso y razón violentos. Cuando esto ocurre se puede decir que toda razón y todo discurso es economía y astucia de la violencia. «Violencia contra violencia»<sup>91</sup>. Por eso mismo toda paz verdadera ha de ser necesariamente silencio ante el misterio del otro, del mundo y de la trascendencia, o se caerá en la represión de lo Infinito, como le ocurre a Husserl con su reducción a lo que es adecuado y razonable en la realidad social actual. O quizá se hará de la

---

88. Ib., 144, .

89. Ib., 147.

90. Ib., 163.

91. Ib., 172.

objetividad actual el infinito, suplantándole a éste, robando al misterio su realidad en beneficio de la realidad presente, pura y dura, creando un falso absoluto que es un puro absolutismo<sup>92</sup>, con una violencia incontrolada sobre el más acá y el más allá que es la guerra del saber y el saber de la guerra, la destrucción del respeto, y la violencia descarnada y brutal, totalmente racional, de la técnica. Así todo queda sujeto a la reducción del sistema, sin campo de libertad ni para lo inmediato ni para el misterio, ni posibilidad alguna para el hombre en su íntimo elemento. Entonces sólo resta ya la victoria del mundo totalitario y violento, la «violencia trascendental y originaria»<sup>93</sup> que se extiende sin fronteras y afecta a todo sin límites. De este modo la violencia se transforma también en una violencia sin rostro, violencia sin sujeto y violencia sin objeto que reduce todo a la misma totalidad de manera totalitaria. La vida se reifica y el hombre se transforma en pura cosa quedando cosificado. Todo queda aquí naturalizado y también «la violencia como origen de sentido y del discurso en el reino de la finitud»<sup>94</sup>. La razón humana se transforma en discurso de la guerra y la paz se pierde en la noche de los tiempos, la violencia se convierte en la teleología final de la humanidad donde huelga todo pensamiento humano. El sentido de la historia se reduce también a una historia violenta. La no-ética se transforma en noética y somete a la humanidad a una tautología criminal: «La pensée de l'être de l'étant n'aurait pas seulement la pauvreté logique du truisme, elle n'échappe à sa misère que pour l'arraisonnement et le meurtre d'Autrui. C'est une lapalissade criminelle qui met l'éthique sous la botte de l'ontologie»<sup>95</sup>. Por eso, nos dice Levinas, la ontología como filosofía primera es una «filosofía del poder», radicalmente ajena a la ética y desprovista totalmente de rostro, de humanidad y respeto, no deja respiro ninguno al hombre, es el discurso de la violencia que asume totalmente la realidad y se confunde con ella sin que pueda ser nombrada ni fácilmente denunciada: «La violence règnerait à un tel point qu'elle ne pourrait même plus s'apparaître et se nommer»<sup>96</sup>. En esta tesitura fácilmente se confunde el ser con el poder, la fuerza y la violencia se hacen moral y norma, y se olvida muy de prisa el respeto y la dignidad de cada uno de los seres, sin permitirles ser ellos mismos verdaderamente al encerrarlos en la facticidad empírica. Hoy necesitamos, más que nunca un nuevo humanismo y una nueva metafísica que no caiga en la divinización de la situación actual, en la violencia del presente ni en el culto

---

92. *Ib.*, 175.

93. *Ib.*, 184.

94. *Ib.*, 189.

95. *Ib.*, 198.

96. *Ib.*, 203.

a la brutalidad. Tales conductas producirían instantáneamente la neutralización del ser y la anulación de la divinidad auténtica: «L'être (comme concept) serait la violence du neutre. Le sacré serait la *neutralisation* du Dieu personnel»<sup>97</sup>. Pero el verdadero Dios no es un Dios neutro ni una divinidad insensible, ni un gran "ser" neutralizado sino que el verdadero Dios es el super-ser, es decir, un ser muy por encima de todo ser forjado según un criterio humano, como nos diría Eckhart<sup>98</sup>, o demasiado humano como nos diría Nietzsche. De hecho, los dioses de nuestra sociedad son realidades sin rostro que encarnan la retórica de la fuerza y de la violencia, piden la adoración de la sociedad cuando se impone al hombre y a los pueblos; es violencia contra todo lo personal, contra toda dignidad y contra toda intimidad y respeto y trata de someter todo a la camisa de fuerza del realismo y la sensatez de masa. Hoy es necesario desvelar la violencia nihilista ordinaria de nuevo para que aparezcan realmente la verdad y el ser<sup>99</sup>. Sólo confiados al misterio es posible encontrar de nuevo el ser. Y esto lo haremos a través del mundo concreto, con toda su amplitud empírica, según Levinas, siempre que no mutilemos nada de su riqueza infinita. Sólo así es posible también la verdadera experiencia del otro y la auténtica experiencia humana: «La expérience de l'autre (de l'infini) est irréductible, elle est donc "l'expérience par excellence"»<sup>100</sup>. Esta mezcla de experiencia y metafísica no debe sorprendernos porque no es la experiencia "replegada", egoísta, y que va a lo positivo caiga quien caiga, y cuantos más caigan mejor, sino que se realiza en el respeto del misterio de la realidad más profunda de los seres y las cosas, de la plenitud sorprendente en la que coinciden experiencia y metafísica como ya habían indicado Schelling y Bergson<sup>101</sup>.

Habermas recurrirá a Kierkegaard como uno de los intentos importantes de unir los derechos del sujeto y de la totalidad, si bien él no puede compartir la solución que nos propone el danés por no considerarla moderna. Pero el problema sigue ahí: el deseo moderno de autodeterminación, de autorrealización y de autoconciencia no puede reducirse a un engeguamiento del hombre sobre sí mismo, pues eso nos remitiría a la mala fe que se refugia en la tradición o en el propio culto de la buena conciencia y de la vida burguesa<sup>102</sup>. Habermas reconoce que la religión, y particularmente la

---

97. Ib., 214, en nota.

98. Ib., 216-217, citado por Derrida.

99. Ib., 221.

100. Ib., 225.

101. Ib., 226, en nota.

102. HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*. Trad. castellana de Taurus eds. Madrid 1990, 22.

tradición judeo cristiana, juega un gran papel en el concepto de persona e individualidad, de libertad y emancipación así como en su adecuada comprensión para llegar a una verdadera intersubjetividad y a unas relaciones realmente humanas entre los hombres: «Todos tienen que poder reconocerse en todo lo que lleva rostro humano»<sup>103</sup>. En este reconocimiento y en este buen entendimiento no pueden obviarse, de ninguna manera, los problemas del sufrimiento y el padecimiento humano. Y como el pensamiento y la religión no supieron o no quisieron atenerse a esta exigencia esencial, nos encontramos hoy ante un “síndrome de validez” que afecta a todos por igual, sin exclusión ni de la filosofía ni de las artes ni de las ciencias, con toda su pretendida y dichosa objetividad que se ha vuelto también muy discutible.

Cuando el hombre se pierde entre los objetos, carece también de garantía propia y no puede ofrecer fiabilidad auténtica ya en nada. Y aunque el hombre moderno se pague de esta objetividad como de su mayor progreso y su mejor modernidad, este objetivismo constituye, precisamente, y le precipita al hombre, invariablemente, en su propia “enfermedad mortal”, según la expresión que da título a un conocido escrito de Kierkegaard<sup>104</sup>. Habermas no acepta la invocación del Otro, referido a Dios ni a lo anónimo como hace D. Heinrich. Mientras éste acusa a Habermas de una estrategia de «desaliento», Habermas dice no querer ni pretender «estorbar el desarrollo de unas ideas de tales vuelos»<sup>105</sup>.

El problema está ahí planteado, la persona necesita socializarse para ser normal, pero también individualizarse, o, como solemos decir, para evitar equívocos, personalizarse. Y sobre esto segundo casi todos hemos pecado tan gravemente como en lo primero. Desde luego ya no vale nada el idealismo fundamentalista o materialista. Del mismo modo el desprecio del materialismo, y de la realidad concreta, ha llevado a una fundamentación filosófica del hombre que llega a ser absolutista, o se confunde sin más al hombre con las cosas inmediatas y la empresa productiva, hasta despojarlo de toda humanidad y trascendencia<sup>106</sup>, según ya hemos visto más arriba, inmolándolo todo a la mera realidad pragmática concreta.

Por lo demás, cualquier intento de concebir al hombre según los modelos de las ciencias, no ha hecho más que empeorar la situación esencial, por mucho que hayamos conseguido, justo es reconocerlo, mejores y más amplios conocimientos del mundo humano en niveles parciales. Nada se ha

---

103. *Ib.*, 25.

104. *Ib.*, 35.

105. *Ib.*, 36.

106. *Ib.*, 44.

conseguido tampoco que valga la pena, por otra parte, con el simple recurso al sentido común.

Se ha hecho una buena crítica al espíritu absoluto hegeliano que Marx declaró en «proceso de descomposición». Kierkegaard, a su vez, reclamó la «facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical querer-ser-uno-mismo»<sup>107</sup> frente a una quimérica razón de la historia. Había que tomar precauciones contra el engañoso objetivismo, dado que la realidad misma era instrumentalizada y el lenguaje seducido por los dominadores que no dejaban resquicio alguno a la alteridad, el diálogo y la divergencia, elementos esenciales del verdadero lenguaje, según Humbolt<sup>108</sup>. Esto es especialmente imprescindible cuando se trata del hombre y lo trascendente. Porque es necesario vivir con sentido, no basta ser buenos estrategas. No se pueden hacer síntesis precipitadas de la realidad, hay que dejar en libertad la vida y el mundo para que haya pensamiento (Zubiri). No basta entregar la producción a las ciencias exactas y la vida a las ciencias del espíritu. Sin un sentido auténtico y trascendente se hunde tanto la ciencia objetivante como la vida cotidiana. Y esto nos lo ha mostrado muy bien R. Rorty<sup>109</sup>.

Hoy todo cae en la vorágine de la vida cotidiana y hay que luchar con denuedo contra la homogeneización de todo. Lo uno y su poder único pretende tragarse de modo inmisericorde lo múltiple. Solamente con el diálogo y la libertad, la vida del pensamiento deja de ser cárcel y fuerza. Si el espíritu auténtico de la verdad no está en el origen del pensamiento, el mundo perderá la libertad. La unidad de la razón sigue considerada aún como represión y no como fuente de la diversidad de sus voces. «Cuanto más discurso tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los discursos con que podemos vivir sin violencia»<sup>110</sup>.

De hecho el ser individual escapa a muchas y múltiples e incluso infinitas determinaciones falsamente objetivantes. «Desde Kierkegaard podemos saber que individualidad es algo que sólo cabe colegir de las huellas de una vida auténtica que en cierto modo se recoge existencialmente a sí misma prestándose así unidad»<sup>111</sup>. Sólo la práctica de la vida, del hombre concreto autobiográfico, en el espíritu y la libertad, puede dar lugar a un verdadero sujeto humano.

---

107. Ib., 50.

108. Ib., 59.

109. Ib., 174.

110. Ib., 181.

111. Ib., 184.

### 3. El fin del sujeto, comienzo del sí mismo. Crítica en el cristianismo del individualismo

Habermas sabe perfectamente que el sujeto moderno tiene muchos problemas; sin renunciar al ideal moderno de autorrealización sabe que no se puede seguir con un humanismo que se empeñó en la idea de autoafirmación, y acepta que a veces la religión puede decir mejor las cosas que la misma filosofía. Por eso Habermas ni combatirá ni promoverá la religión: «Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla»<sup>112</sup>.

La idea de individuo envuelve desde lo más infame, como en Leibniz, hasta lo más obtuso, aislado y cerrado sobre sí mismo. El individuo en Hegel acaba “quedándose en la cuneta”, mientras en Fichte tiene la pretensión de hacerse definitivamente a sí mismo, aunque Fichte no renuncie a la importancia de los demás y de lo otro en la vida del sujeto. Sabe Fichte que la propia autodeterminación está presente «sin que yo haya hecho nada de mi parte»<sup>113</sup>. Kierkegaard lleva al extremo tanto la idea del sujeto como su fundamentación, en un Poder que le sobrepasa, como la necesidad inexcusable de la propia responsabilidad, en nuestro mundo, y su relación con el otro. Kierkegaard refiere a este otro que es Dios y así, siguiendo la tradición agustiniana, el hombre se hace interior pero se manifiesta a los otros en la confesión<sup>114</sup>. De este modo se va forjando el personalismo cristiano, donde cuentan tanto uno mismo como los demás, el mundo como lo trascendente y Dios mismo, sin que el individualismo “posesivo” pueda ya considerarse una garantía del sujeto en ningún sentido. Ni vale el sujeto perdido en su egoísmo ni es aceptable un sujeto perdido en el mundo como nos lo reconoció Husserl. No podemos autorrealizarnos sin los otros, pero esos otros no pueden reconocernos si nos tratan como objetos, aunque seamos objetos de sus mejores cuidados o simplemente nos excluyan de sus felices proyectos y nos consideren objetivo fácil de sus hábiles saqueos y mezquinos intereses<sup>115</sup>. En definitiva, como dice Ulrich Beck: «Muchos asocian con “individualización” individuación igual a personificación igual a unicidad igual a emancipación. Puede que esto sea verdad. Pero puede que también ocurra lo contrario»<sup>116</sup>. Así el sujeto se halla horriblemente explotado y no sabe si emprender la

---

112. *Ib.*, 186.

113. citado por HABERMAS, J., *Ib.*, 198.

114. *Ib.*, 204-205.

115. *Ib.*, 234.

116. citado por HABERMAS, J., 236.

huida de “una modernidad que cada vez se torna menos llevadera” o hacer un nuevo intento de reconstrucción de sí mismo a ver si por fin consigue con su enérgico esfuerzo «una pizca de absoluto, aun cuando esta vez en conceptos de intersubjetividad, y ello tras una larga marcha por los montones de ruinas de la teología negativa»<sup>117</sup>, como sugiere Michael Theunissen.

La postmodernidad ha sometido al sujeto a una cura terapéutica tratando de liberarlo tanto de la alienación de la producción como del frenético deseo de autoafirmación pero quizá ese proceso ha tenido también abundantes problemas. Como dice L. González-Carbajal Santabárbara: «Vattimo afirma que la postmodernidad lleva a cabo una “cura de adelgazamiento del sujeto” (VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. Barcelona 1986, 46), yo me temo que se le ha ido la mano en la cura y que el sujeto ha adelgazado tanto que ya es imposible verle»<sup>118</sup>. De ahí procede, quizás, la fragilidad del sujeto postmoderno, al carecer de creencias, en el sentido orteguiano, que le constituyan, se torna a sí mismo en un sujeto insubstancial o dicho de otro modo: «Ser sujeto por adhesión a un microdiscurso provisional y fragmentario, es ser sujeto siempre provisional y fragmentado»<sup>119</sup>.

Quizá un hombre de fuertes creencias pueda ayudarnos en este momento –tan difícil para el sujeto– a recuperarlo adecuadamente. Se trata de S. Kierkegaard que en su día diagnosticó que el hombre actual padece una enfermedad mortal por la cual trata de deshacerse a sí mismo o construirse a sí mismo de una forma absolutista. Ambos caminos llevan a la frustración del hombre. Atreverse a ser él mismo es el gran desafío del hombre actual frente al naufragio del hombre en nuestros días. Así es el heroísmo cristiano: «El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad»<sup>120</sup>.

El hombre puede perderse a sí mismo tanto cuando se niega a ser él mismo como cuando dice que quiere ser él mismo porque en ambos casos puede vivir una auténtica desesperación. Esta desesperación es una enfermedad, típica del hombre, que no tiene el animal; el cristianismo facilita tanto el descubrimiento de esta enfermedad como la posibilidad de su curación. Se

117. HABERMAS, J., *Ib.*, 274.

118. GONZÁLEZ CARBAJAL SANTABÁRBARA, L., *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae, Santander 1991, 185.

119. citado en *Ib.*, Tomado de BREA, J.L., *Errar, para no hablar de la postmodernidad*. TONO, J., eds. *La polémica de la postmodernidad*. Libertarias, Madrid 1986, 160.

120. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Trad. castellana de Sarpe, S.A., Madrid 1984, 27.



trata de una enfermedad típica del espíritu humano y está relacionada con la presencia de “lo eterno en el hombre”. «Porque, cabalmente, la fórmula que describe las situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado» <sup>121</sup>.

Con frecuencia el hombre aspira a desligar su yo precisamente del Poder que lo fundamenta, y esta es una verdadera desesperación pues el hombre no quiere ser lo que auténticamente es, desde su fundamento. Esta es la enfermedad mortal, pero el hombre es un enfermo de muerte que no puede morir para siempre. Todo hombre auténtico vive una cierta desesperación de no ser del todo verdaderamente él mismo. Pero el hombre superficial no se da cuenta de esta realidad y toma el abatimiento, el mal humor, el aburrimiento, por realidades insignificantes, cuando realmente son verdaderas señales de alarma y desesperación, de la falta de alma en la vida humana que se sustituye por una vida feliz, una tranquilidad ilusoria y una seguridad sin fundamento. En ese sentido la verdadera desesperación es una auténtica gracia y una señal de humanidad: «La enfermedad de la que puede afirmarse que la mayor desdicha consiste en no haberla tenido nunca..., y una auténtica dicha divina el haberla contraído, aunque por otra parte, cuando uno no desea curarse de ella, sea la más peligrosa de todas las enfermedades» <sup>122</sup>. Pero la mayoría de los hombres no se dan cuenta del problema y viven simplemente en las alegrías y los cuidados de la vida sin ser realmente humanos. Únicamente se les nota porque cualquier cosa nimia les desestabiliza y un día llega el reloj de la vida a pedir cuentas y a hacer justicia, de modo que se encuentran totalmente desvalidos después de creerse completamente seguros de todo y como dueños del mundo.

El hombre es una síntesis de finitud e infinitud que se va haciendo en relación con lo divino y con la vida concreta. «Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto... La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél» <sup>123</sup>. Mientras el hombre no se haga a sí mismo auténticamente es un verdadero naufrago, un ser profundamente frustrado, lo sepa o no lo sepa él mismo. Cuando uno no cuenta, en modo alguno, con lo divino para hacerse infinitamente se convierte a una infinitud puramente fantasmagórica y al no poner su fundamento claramente en Dios se convier-

---

121. Ib., 37.

122. Ib., 53-54.

123. Ib., 59.

te en un megalómano. Así el hombre, en vez de realizarse más y más, “no deja de perderse constantemente” y lleva una existencia fantástica, con una absolutización falsa de sus cosas pues le falta su mismidad, de la cual se aleja constantemente más y más, por eso vive como todo el mundo<sup>124</sup>. En esta tesitura antropológica hemos vivido los últimos años. Así se pierde el hombre y nadie lo nota. Ahora bien, vemos que cuando se pierde algo material todo el mundo lo lamenta, pero cuando se pierde lo fundamental, el hombre se falsifica a sí mismo, se suicida a sí mismo, pero nadie lo echa en falta, porque perdido en la masa parece uno de tantos, un mono de imitación. «En el mundo realmente nadie cae en la cuenta de esta forma de desesperación. Al revés, el hombre que se ha perdido a sí mismo de esa manera, y precisamente por ello, entra en posesión de todas las perfecciones requeridas para tomar parte en cualquier empresa o negocio, pudiendo estar seguro de que el éxito no tardará en sonreírle en el mundo»<sup>125</sup>. Así el hombre se convierte en canto rodado y moneda de cambio, su vida se hace cómoda y placentera y nadie se da cuenta de su suicidio en blanco. De esta forma se gana el mundo y se pierde la vida, se pierde el propio yo. Esto es la destrucción de la finitud. «El hombre así desesperado puede vivir a las mil maravillas en la temporalidad y ser un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda suerte de proyectos terrenos»<sup>126</sup>.

El hombre no cae en la cuenta de sí mismo y se pierde a sí mismo tranquilamente, aunque a veces le alerte la angustia y la melancolía. En cambio, la fe nos aleja de la trivialidad, nos descubre nuestras auténticas ruinas y nos vuelve a nuestra verdad y a nuestra posibilidad de salvación. Por el contrario el fatalista sólo cree en la necesidad y el determinismo, «está sin Dios» en el mundo. El creyente en cambio puede rezar, es decir, confiar en Dios, en su salvación y su futuro. El pequeño burgués, por su parte, es un hombre trivial, sólo tiene salida en el éxito inmediato y visible y es como un papagayo subido al árbol de la experiencia banal. «Sin imaginación, cosa que el pequeño burgués nunca ha tenido, está viviendo en un conjunto banal de experiencias, sólo avizora a lo que pasa, a las oportunidades, a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro. De esta manera el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios»<sup>127</sup>. No obstante, el pequeño burgués, vive a sus anchas en el mundo, extraño a su propia vida o vive solamente en el sótano o en las *caba-*

---

124 Ib., 63. cf. también VITZ, P., *Psicología e culto di sé*. Studio critico. Dehoniane Bologna 1977.

125. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, 64.

126. Ib., 65.

127. Ib., 72.

*llerizas* o la *perrera* de la misma, dejando el piso propio y el del espíritu *vacante* y a disposición de quien desee ocuparlo. Si alguien le sugiere un cambio de vida y de vivienda se considera ofendido y queda seguro en su error hasta que un día la existencia «empieza a tambalearse». Esta enfermedad se parece a la del tuberculoso en que justamente cuando se cree mejor «y se cree que goza de una salud envidiable, precisamente entonces, es cuando su enfermedad reviste mayor peligro»<sup>128</sup>. En este sentido el paganismo es pura desesperación, como vio muy bien san Agustín. «Esto es lo que los Padres de la Iglesia querían insinuar cuando afirmaban que “las virtudes de los paganos son vicios espléndidos”; porque eran de la opinión que la interioridad del pagano equivalía a la desesperación, que los paganos no tenían conciencia, delante de Dios, en cuanto espíritus»<sup>129</sup>. Y como la vida es buena no se apercibe uno de la situación ni de la traición que a sí mismo se hace. A veces tiene alguna ligera intuición de la situación pero procura alejarla y olvidarla, como el enfermo mortal que oculta su enfermedad, para no enfrentarse a ella. El varón procura, entonces, afirmarse a sí mismo aparentando valentía, dándose a la buena vida o yendo sin más a lo positivo, caiga quien caiga. Para él, lo único importante es lo inmediato y la felicidad al día, «por eso cualquier *quid nimis* que exija reflexión es capaz de llevar hasta la desesperación al hombre que tenga puesta toda su vida en ella»... «Sin embargo, la desesperación consiste en que se pierda lo eterno..., y nuestro hombre no habla para nada de esa pérdida, ni siquiera se le ha pasado por las mientes o en sueños»<sup>130</sup>. Este hombre es todo jovialidad y dicha si todo lo inmediato va bien, en cambio se desespera y está como muerto, si las cosas se tuercen se lamenta de que la vida “ya no es lo que era”. «Si habita dentro de la cristiandad, nuestro hombre es además cristiano, va a la iglesia todos los domingos, escucha y entiende lo que el sacerdote dice –¡sí, se entienden muy bien mutuamente!–, y a la hora de morir, aquél le introduce en la eternidad por la módica cantidad de diez duros..., pero lo que es un yo nunca lo fue, ni se esforzó lo más mínimo por llegar a serlo»<sup>131</sup>.

El hombre inmediato sólo se conoce a sí mismo “por la ropa que lleva” y siempre quiere ser otro y no quiere ser él mismo, se trata de un sujeto vacío y de un creyente oficial que es cristiano en la cristiandad como en Holanda sería holandés o en América americano. A veces se interesa por la sabiduría del culto, la inmortalidad y toda esa charla, aparentemente religiosa, pero

---

128. Ib., 78.

129. Ib., 80.

130. Ib., 87.

131. Ib., 88.

considera una pérdida de tiempo y una traición al hombre preocuparse de la propia alma, vive en la pura exterioridad y mira la religión como cosa de niños o piensa que la fe viene con los años como las canas; pero con los años sólo aumenta el cinismo y la desesperanza, pues el hombre se olvida, todo lo que puede, de sí mismo y se convierte en «su propio alcahuete, en vez de ser el penitente arrepentido que debiera». Y esto no es extraño que sea así. Porque «se dan muy pocos hombres que, al menos de una manera débil, vivan bajo la categoría del espíritu; ni tampoco son muchos, desgraciadamente, los que por lo menos intenten llevar una vida espiritual, y de éstos la mayoría vuelve pronto la vista atrás»<sup>132</sup>. No hay una auténtica transformación personal que permita la “incorporación de la conciencia de lo eterno en el yo”. Entonces la persona se encuentra llena de debilidades y sin salida. Se encierra en sí mismo herméticamente, así al menos podría darse cuenta que el problema es él mismo, pero generalmente se lo toma todo a la bartola. Sigue yendo por la iglesia pero no quiere oír nada nuevo que le llevase a cambiar. Y escucha con gusto el canturreo de la sociedad que le permite vivir como siempre. La soledad se vuelve insoportable y se adhiere fácilmente a la “masa chismosa”; trata de dejar “huella en la historia para olvidarse de sí mismo”. Toda su personalidad consiste en vivir a su antojo. O trata de ser un “yo negativo” y vivir para mirarse a sí mismo, como dueño y señor, pero en el fondo de todo no hay nada más que desorientación y cinismo. No reconoce ningún Poder sobre sí mismo, su propio dominio es pura fábula y sólo piensa en hacerse a sí mismo, desconfiando de todo lo demás. El sujeto se hace ídolo de sí mismo y se cree víctima injusta de todo el mundo y no quiere apoyo alguno que no sea su propio yo que vive como un trabajo de Tántalo; convierte todo lo más sagrado en instrumento a su propio servicio. Y termina por acusar a Dios y a la vida de su propia frustración, sea que se niegue a ser él mismo o que quiera ser él mismo, por encima de todo, lleno de misiones extraordinarias.

El destino del hombre es enorme, pues debe llegar a ser realmente imagen de Dios, realizada en la vida. «Por eso, cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y, viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga»<sup>133</sup>. Pero el gran peligro del hombre es el pecado de obstinación y la terquedad frente a Dios. La fe es lo contrario de la idolatría y la glorificación de sí mismo, el pecado es la adoración del propio ídolo en vez de Dios. Dios tiene para el hombre un destino que al hombre no le cabe en la cabeza (1ª Cor

---

132. Ib., 93.

133. Ib., 123.

2,9). Es como si un emperador manda llamar a un labriego y le pide que se case con su propia hija para convertirle en rey del cielo. Pero esto no lo quiere entender el hombre, de modo que «le parecería humanamente –y es lógico que ésta sea la reacción humana en un caso similar– que se trataba de una cosa extraña hasta más no poder, de algo que no tenía ni pies ni cabeza y sobre lo cual no hablaría con nadie por nada del mundo..., máxime cuando él mismo, para sus adentros, no estaba muy lejos de dar a semejante oferta la explicación que no tardaría apenas nada en ser el tema favorito de las habladurías de todo el vecindario, a saber: que el emperador se había querido burlar del buen jornalero, para que éste se convirtiera en el hazmerreír de toda la ciudad, saliese retratado en todos los periódicos y su historia de los esponsales con la princesa hiciese furor en una nueva serie de cancioncillas populares»<sup>134</sup>. Si además todo eso es algo que no se puede ver en este mundo sino por la fe, claramente se diría que es una locura. Se pide al hombre que se ponga en relación íntima con Dios, pues para eso vino Dios al mundo, para que este hombre tenga vida y la tenga en abundancia, pero el hombre se niega rotundamente a vivir esta vida aunque Dios haya muerto por él y se lo pida de rodillas. De modo que muchos se encojen de hombros y dejan la vida ir. «La estrechez de corazón característica del hombre natural es incapaz de someterse a lo extraordinario que Dios tenía destinado para él. Así es como se escandaliza»<sup>135</sup>. Y no quiere vivir su verdadera vida. De modo que los hombres se llaman cristianos pero buscan todos los honores y «se instalan» en las comodidades frente al Cristo pobre y escarnecido e «incluso dan gracias a Dios con emoción infinita por lo mucho que todo el mundo, absolutamente todo el mundo, les honra y les ensalza»<sup>136</sup>.

Es así cómo se vive en una total desorientación donde no se echa de menos precisamente aquello que más hace falta. Poco a poco se va perdiendo la fe, por su inutilización vital, y así se pasa la vida oscureciendo los conocimientos éticos y religiosos hasta que son invisibles. El hombre, al fin, no tiene ni remota idea de lo lejos que se encuentra de una verdadera ética y de una auténtica fe. Aquí el mayor pecado consiste en no darse cuenta del pecado, de modo que se vive en el culto a la mediocridad y a la confusión, donde se termina por equiparar la vocación con la profesión, el oficio y la albarda. Entonces hay que defender el propio terreno y cuidar el escalafón. Y, además, se han de dar muchas razones en favor de la religión. Es como si un enamorado se pusiese a explicar la multitud de razones de su enamora-

---

134. *Ib.*, 127-128.

135. *Ib.*, 130.

136. *Ib.*, 138.

miento, algo realmente ridículo. «En cambio, a no pocos sacerdotes les parece oportuno demostrar, por tres razones, que rezar, por ejemplo, es una cosa muy provechosa. ¡Como si lo de rezar hubiera bajado tanto de precio que se necesitasen tres razones para empujar un poco el alza de su cotización!»<sup>137</sup>. El enamorado no pierde el tiempo en tales explicaciones, lo suyo es algo incondicional y absoluto «pues él mismo es aquello que vale más que todos los argumentos y que cualquier defensa, a saber: él mismo es un enamorado. Y el que haga lo contrario no está enamorado. Lo único que hace es querer dar a entender que lo está, pero desgraciadamente –o felizmente– lo hace tan neciamente que no demuestra sino que no lo está.

Esto es cabalmente el modo de hablar acerca del cristianismo de que hacen gala los *creyentes sacerdotes*, intentando “defenderlo”, o trasponiéndolo en “argumentos”, cuando no hacen otras chapuzas como la de apresararlo en “conceptos”. Y lo curioso es que a eso se llama predicar y que todo el mundo dentro de la cristiandad se hace lenguas considerando todas esas maravillas de predicadores y auditorios por el estilo»<sup>138</sup>. Este es el gran mal de la cristiandad hoy, el pecado se ha hecho natural, se es ciego a lo eterno y a la vida del espíritu que se reduce a una hora a la semana, cuando más. Es un estado de perdición y frustración permanente. La vida es puro juego de niños, sin sentido de lo absoluto y definitivo: «los hombres que viven en la inmediatez y son infantiles hasta más no poder, no tienen ninguna totalidad que perder, solamente pierden y ganan en el mercado de las cosas particulares y aisladas»<sup>139</sup>. Y no se quiere cambiar. El hombre se mantiene, ahora, independiente y compacto, cerrado en sí mismo y hundido como en un bunker hermético de una fortaleza inaccesible. Lo único que se quiere es «oírse solamente a sí mismo», «encerrarse a solas consigo mismo», aprisionado en su cárcel interior, contra todas las asechanzas del bien y romper todos los puentes con él. Así se hunde el hombre pensando que va ascendiendo. «Sin embargo, la desesperación del pecado es consciente de su propio vacío interior y de que no tiene nada de qué vivir, ni siquiera de su propio yo con sus representaciones correspondientes»<sup>140</sup>... Entonces el hombre «está totalmente desarmado y tan lejos de poder gozar de su personalidad en medio de la ambición como de echarse en brazos de la gracia»<sup>141</sup>. Esta situación la suele presentar el hombre como razón para justificarse a sí mismo llegando a quejarse incluso de la Providencia, si alguna vez es capaz de salir de la frivoli-

---

137. *Ib.*, 153.

138. *Ib.*, 154.

139. *Ib.*, 158.

140. *Ib.*, 162.

141. *Ib.*, 163.

dad, la irreflexión y la chismosidad de la vida habitual. Pero aunque Dios mismo viniese a perdonarlo, él se da por perdido de antemano, pues le falta la humildad para recibir la gracia y no quiere enfrentarse a su propio pecado, ni a su propia identidad, se cree siempre mucho mejor de lo que es. Necesita entonces, más que nunca enfrentarse a su propia responsabilidad y aceptar la salvación de sí mismo, de Dios y su propio yo. Pero el hombre desprecia a Dios y se aborrece a sí mismo, desconoce e ignora totalmente su verdadero valor. Y no sabe lo que realmente plantea el cristianismo para el hombre: «Ahora, tenemos que afirmar que cuanto mayor sea la idea que se tenga de Cristo, mayor será el yo humano. Porque un yo siempre será cualitativamente lo que sea su medida. Dándonos a Cristo por medida, Dios nos ha testimoniado con una claridad meridiana hasta dónde alcanza la enorme realidad de un yo; porque en definitiva sólo en Cristo se hace verdad el que Dios sea el fin y la medida del hombre, o la medida y el fin»<sup>142</sup>. Uno comienza a afirmarse a sí mismo frente a Dios, como quien se hace una personalidad a fuerza de oposición a todo. Y, al fin, se considera la religión como un favor que los hombres hacen a Dios: «En estas circunstancias no tiene nada de extraño que la gente piense que le presta a Dios un servicio inmenso con ir una que otra vez a la iglesia, donde, naturalmente, recibe los elogios del párroco, el cual les agradece a todos en nombre de Dios el gran honor de la visita y cierra la escena otorgándoles a cada uno el título de piadosos, no sin antes haber dicho unas palabritas de puya contra los que nunca le hacen a Dios el honor de ir a la iglesia»<sup>143</sup>.

Así el cristianismo se compone de una legión de oyentes, no practicantes y turiferarios, que funcionan como masa cristiana, sin orientación ni destino, que diviniza su propia feria de vanidades y deja a Dios plenamente a un lado, se olvida del todo del Espíritu y lo suplanta con sus propios absolutos. Ninguna religión ha acercado tanto el hombre a Dios ni Dios al hombre como el cristianismo, pero esta igualdad ha sido pervertida. «La desgracia fundamental de la cristiandad es propiamente el cristianismo..., es que la doctrina del Dios-hombre –cuyo sentido cristiano, notémoslo bien, está garantizado por la paradoja y la posibilidad del escándalo– ha sido tomada en vano de tanto predicarla y predicarla..., es que la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre ha quedado suplantada de una manera panteística, primero por la aristocracia especulativa, después por la plebe en las calles y en las callejuelas. Nunca jamás doctrina alguna de la tierra ha acercado tanto en realidad a Dios y al hombre como lo ha hecho el cristianismo»<sup>144</sup>.

---

142. *Ib.*, 168.

143. *Ib.*, 171.

144. *Ib.*, 172.

Pero esta relación de intimidad con Dios no debe tomarse en vano. El hombre, de hecho, no es Dios, pero Dios se hace hombre y le da su propia vida, Dios ya no puede hacer más. En Cristo ha realizado su obra de amor. Ahora le toca al hombre. «Cristo, precisamente por amor, no puede echar sobre su corazón la responsabilidad de no llevar a cabo la obra de amor. ¡Ay, qué misterio tan grande que esa obra de amor llegue en definitiva a hacer a un hombre tan desgraciado como nunca lo hubiese sido de otra manera!»... «¡Oh, qué miseria tan grande de un alma humana que jamás haya sentido la necesidad de amar y ofrecerlo todo por amor! ¡La de un alma humana que, por consiguiente, nunca haya sido capaz de ofrecerlo todo por amor!»<sup>145</sup>. Dios nos muestra así el verdadero rostro del hombre, no se es hombre por las riquezas, por los honores o por el poder, sino por el amor, en lo más sencillo y humilde, de la más débil existencia humana. «Dios se hace hombre por amor. En este sentido, él mismo nos dice: mirad que esto significa ser hombre verdadero, pero –añade–, ¡jojo al Cristo que es de plata!, pues además soy Dios..., y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí. Dios, en cuanto hombre, se reviste de la forma de siervo insignificante y de tal manera expresa lo de ser un pobre hombre que a ninguno de los hombres se le pueda ocurrir jamás, en ese aspecto, sentirse excluido y mucho menos pensar que son los honores y el prestigio humanos los que a uno le acercan más a Dios. *No, él es el hombre insignificante*»<sup>146</sup>. Ese es el Dios-hombre que hemos de adorar, pues sin él no hay salvación para el hombre. No se trata de opiniones o de correr aventuras, en ello se juega la misma autenticidad de la existencia, como nos ha demostrado Dios en su encarnación. Y no se puede permanecer indiferente a Dios-hecho-hombre porque ello no sería más que un terrible desprecio aristocrático a Dios y al hombre. Pero, con frecuencia, Dios se convierte en una cuestión teórica y el hombre se niega a convertirse a su propio fundamento, a su ser constitutivo, por lo que se vuelve insustancial, le falta toda creencia, pierde del todo la fe, que es: «cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta. Fórmula que al mismo tiempo –según lo hemos destacado también con la debida frecuencia– es la definición de la fe»<sup>147</sup>.

---

145. Ib., 185.

146. Ib., 187, subrayado nuestro.

147. Ib., 191.



#### 4. Crítica y metafísica de la sociedad moderna

La Ilustración prometió una ciencia progresiva, una aplicación práctica de la misma y la erradicación del autoritarismo y la superstición, pero hoy se cuestiona la omnisciencia de la ciencia; la tecnología ha producido monstruos y tenemos plétora de divinidades con gran deterioro de nuestro mundo natural, se ha erradicado la religión pero la han sustituido ideologías destructivas y fundamentalistas que pretenden suplantar las Iglesias. En todo caso, el problema no es la ciencia, sino el mal uso de nuestro conocimiento; de hecho también de la religión, como de todas las cosas humanas, puede hacerse un mal uso. Pero en nuestro tiempo, así como S. Agustín decía que las virtudes de los paganos eran vicios espléndidos, hemos visto nosotros, con horror, que la tecnología y la ciencia actúan de forma muy destructiva, para la naturaleza y para nosotros mismos, de modo que los, así llamados humanismos, han engendrado enormes y horribles imperialismos<sup>148</sup>.

Hoy las ideologías carecen de justificación propia y son más creídas que demostradas, de modo que se quedan en una especie de idealismos o de idolatrías. El mismo cristianismo ha perdido credibilidad, y se necesita una nueva experiencia, como decía Kierkegaard. La religión facilita la confianza para un nuevo futuro, especialmente cuando estamos en un tiempo de desintegración del viejo orden y hay fuertes tentaciones por el miedo, el pánico y el egoísmo. La fe en Dios nos libra de la fatalidad del presente. El mundo oriental protesta contra el ser occidental; Nishida hace eco a Nietzsche cuando afirma que donde hay ser no puede haber libertad ni realidad ni autenticidad verdaderas sino afirmación occidental, por eso quieren dar el nombre de la nada a la divinidad. Kierkegaard nos ha enseñado la dimensión de humildad y la humanidad de lo divino en el cristianismo, lo que contrasta en grado sumo con nuestro mundo actual<sup>149</sup>, y debemos darnos cuenta que sólo Dios puede crear verdaderamente un ser libre que asuma la finitud y la infinitud.

De una forma algo más secular, aunque también bajo la influencia de Kierkegaard, M. Clavel nos dice lo mismo: el hombre de nuestra sociedad industrial tiene el alma cautiva<sup>150</sup>. Por eso este mundo carece de ella, *no tiene vida, ni libertad*. Es un mundo desalmado, un mundo de muerte. Los proletarios que quedan son los marginados, pero cuando se les arranca a su

148. GILKEY, L., *Society and the Sacred*, 130.

149. *Ib.*, 134.

150. CLAVEL, M., *Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*. Flammarion Ed. Paris 1970, 12. Cf. también CLAVEL M., *Ce que je crois*. Grasset, Paris 1975 y CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!*. Grasset 1976.

condición, fácilmente se les somete a la nueva alienación y digestión del sistema consumista o comunista.

Del mismo modo el hombre occidental que se cree libre está alienado por múltiples cautividades, y sometido de muy diversas formas, en sus opiniones, pensamientos, opciones morales y de consumo, bajo un gran sentimiento de libertad<sup>151</sup>.

En nuestra cultura se repite, como un segundo pecado original, un nuevo intento fallido de liberación del hombre:

«Au fait, le péché originel n'est-il pas une libération humaine décisive –être soi, se faire le centre de soi-même– et par le même coup une aliénation fondamentale, Dieu étant plus intime que notre intime, plus soi que soi en chaque homme?»<sup>152</sup>.

Es la revolución cultural de la muerte de Dios en el hombre, que según Kierkegaard, sólo el cristiano percibe realmente. Así yo no soy yo mismo y mis deseos son ajenos y por tanto alienantes. Por eso también la liberación erótica es alienante y la fiesta se convierte en drama. No hay ya en el hombre yo auténtico y profundo, no hay interioridad ni vida personal, no hay ser sino tener, no hay yo profundo sino narcisismo. «Et l'humanisme, après avoir aliéné l'homme jusqu'à sa dernière poussière, viendrait encore se plaindre et revendiquer ses droits distingués!»<sup>153</sup>.

El mismo humanismo que ha dado muerte a Dios ha matado al hombre. Y la sociedad que tenemos es el reflejo de esa historia, de modo que a quien no produce se le considera loco y digno de destrucción. El criterio de rentabilidad económica se ha impuesto como criterio científico y todo lo demás es ilegal. El sistema salarial bendice esta situación general: solamente es persona auténtica la que desarrolla un trabajo remunerado. El real es lo real. Clavel considera esta sociedad como absurda e inhumana. El problema no es el salario, más o menos justo, sino el mismo sistema salarial. Y quiere hacer esta declaración: «Je tiens ce monde capitaliste pour abominable, encore que je n'y vois pas la cause première du mal mais plutôt un premier effet qui

---

151. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?*, 47-48: «L'aliéné, c'est celui qui se croit libre, libre dans ses désirs, ses besoins, ses achats, ses opinions, ses pensées intimes, sa culture; et qui ne l'est pas, car les conditionnements psychiques –techniquement produits, consciemment ou inconsciemment sécrétés par le capital pour le maintien de sa puissance et l'expansion de ses débouchés– le déterminent tout entier, à son insu. On se croit libre entre telle ou telle option morale, et on ne l'est pas plus –ou ni plus ni moins– qu'entre telles ou telles marques concurrentes de lessive que le même trust fabrique, vous suggérant ainsi, par le pire de conditionnements, le sentiment de la liberté lui-même!».

152. *Ib.*, 54 .

153. *Ib.*, 68.

engendrerait tous les autres. Je suis beaucoup plus près des marxistes, même béats, que des défenseurs satisfaits de cet ordre»<sup>154</sup>.

Pero hay que justificar este calificativo de “abominable” desde un análisis más profundo de la historia de Occidente.

Hay que aclarar también cuál es la razón auténtica para realizar un verdadero cambio de la sociedad y esto no ha sido tratado por nadie, tampoco por los neomarxistas.

La cuestión actual que debe llevar a la revolución es según Gorz: ¿Para qué vivir si es para producir? Y ¿para qué producir cosas que no conducen a un hombre auténtico ni le ayudan a vivir?

Según M. Verstraeten, la razón de mayo del 68 es que la sociedad, incluso la socialista, se gloria en vano si además de ser una empresa social política y económica no es también un sociedad libre donde hay una *intimidad individual*, además de un cuerpo social<sup>155</sup>, sin que este sea una cárcel, aunque dorada, de aquella, sino que se da lugar al ejercicio auténtico de la libertad.

En mayo del 68, los estudiantes descubren que la ideología humanista burguesa dominante, religiosa o laica, es una añagaza, la trampa maestra de esta sociedad que la produce para mejor realizar sus propios intereses a través de la responsabilidad de cada cual.

Así se consigue realizar una responsabilidad abstracta por medio de la cual la sociedad realiza sus fines a espaldas de la libertad y responsabilidad de cada uno. Esto provoca una gran perturbación psicológica y política en cuantos descubren el engaño y lleva a la explosión violenta de quienes se sienten engañados y marionetas de la sociedad, en y desde la misma universidad que se cree libre y lugar de creación de libertad, entonces el campus universitario se queda en campo de concentración, y por su parte la sociedad se niega a invertir y a pagar la educación de quienes se niegan a someterse. En este panorama surge la sublevación de la universidad. Según M. Verstraeten: «Ils ne peuvent donc se révolter qu’au nom de cela même qu’ils découvrent avoir été una mystification, à savoir l’illusion de leur liberté. Ils vont donc se révolter à la fois pour rester fidèles à ce qu’ils étaient et ne plus être dupes; c’est-à-dire qu’ils vont devoir changer radicalement pour rester les mêmes. En revendiquant une responsabilité soudaine neuve, soudaine, radicale, à partir del’êchec même de ce qui était leur responsabilité antérieure, les étudiants son amenés à revendiquer une reponsabilité sur les structures ultimes déterminant le champ des possibles qui leur sont proposés»... «Si je dois être adapté dans ma formation culturelle aux besoin de

154. Ib., 186.

155. Ib., 230.

l'industrie, cette industrie ne peut plus être *privée*! Je veux bien, s'il le faut, me devouer aux autres, mais à *tous les autres*, et non à *d'autres*, et qui s'en enrichiraient!» (*Verstraten*)<sup>156</sup>.

Para Fukuyama: «La sustancia de su protesta, sin embargo, no importaba; lo que rechazaban era la vida en una sociedad en la cual los ideales se habían convertido en imposibles»<sup>157</sup>.

Michel Certeau en su célebre *Prise de parole*, presenta la revolución de Mayo del 68 como la explosión de *l'unicité métaphysique de chaque être*, como condición de una nueva fraternidad.

También la sorda perspectiva entre los estudiantes *d'avoir à se vendre pour la vie*, y el horror que esto produce a toda persona de cualquier nivel social, que implica desde lo más empírico hasta lo más sagrado, puede unificar las dos teorías sin eclecticismo. Se trata por tanto de rehacer el hombre y la sociedad, «aider Dieu à refaire l'homme». Así, lo que la vida universitaria ha descubierto, ha sido la pérdida de un bien que poseía, o que creía poseer: «l'autonomie, la liberté et l'indépendance», se ha visto que eso está ligado a la realidad colectiva, de modo que incluso la población universitaria más privilegiada se ha adherido a la protesta: «Cette adhésion, et la sensibilité immédiate de cette couche aux mots d'ordre révolutionnaires, ne semble intelligible qu'à partir de la conscience de'une spoliation plus subtile, matérielle bien qu'idéologique, que constitue pour elle la perte irréversible d'une illusion, c'est-à-dire le recul non seulement devant une position acquise ce qui peut ne motiver qu'une révolte, mais devant une position déjà en soi visée et perçue comme universelle»<sup>158</sup>.

Entonces el *campus universitario* aparece como un campo de prisioneros, donde el hombre queda alienado y vendido, y ciego a su propio misterio.

Para Clavel, lo cultural en el sentido profundo, inconsciente, psíquico, metafísico, aunque estos términos no sirvan de mucho, es la verdadera infraestructura. Pero ahora se trata, en el mundo Occidental, de la llegada del Reino del Hombre a costa de la muerte de Dios, en este sentido *se trata de una «época absoluta»*, alienada, como decía Lukacs: «el materialismo histórico es la conciencia de sí de la sociedad capitalista», es el triunfo del objeto, como decía Heine: los franceses han matado al rey, los alemanes a Dios, es la muerte filosófica de la religión, es el *hombre como absoluto de la revolución francesa* y entonces el hombre se hace el creador de todos menos de sí

156. Ib., 235-236.

157. FUKUYAMA, F., *El Fin de la Historia y el Último hombre*. Planeta, Barcelona 1992, 438.

158. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?*, 241.

mismo. «*L'homme doit ainsi se prouver qu'il existe, ou, mieux, se faire exister!*»<sup>159</sup>.

El hombre es ahora el dominador, a la vez dominado, se reifica y convierte en cosa, es el materialismo humanista moderno, que ya no necesita del Dios muerto que se convierte en su propio sueño. Esto también ocurre en Hegel, pero la explotación no para, ni la naturalización de los hombres por el capitalismo y su «emancipación» autocreadora que le hace tener pero no ser, aunque se confunde el tener con el ser; su fundación y afirmación es, una vez más burguesa, es decir, alienación mecanicista. Así el hombre absoluto es una hipocresía de lo divino en falso, que además al mejorar los salarios se olvida ya para siempre del sentido proletario, como refiere E. Mandel, y deviene en hombre insaciable que deifica la acumulación para acaparar cada vez más<sup>160</sup>. Este nuevo hombre industrial, prometeico, se queda con una infinitud frustrada y reducida al crecimiento ilimitado de la producción. Y en definitiva: «Le capitaliste nie Dieu et s'en crée toute les compensations. Le prolétariat perd Dieu et n'en a aucune»<sup>161</sup>. El proletario también cree en el hombre máquina y se convierte en un servidor de este orden, el obrero consiente también en este «culte de *l'homme*» y se sacrifica al progreso y no sabe que todos somos iguales en verdad, todos somos hijos de Dios<sup>162</sup>.

Así el obrero es negado por la sociedad, no existe realmente, como no existe el hombre técnico sino como alienado, es un hombre robado que como el obrero se hunde ante la máquina: «Je crois que c'est alors qu'il se sent d'abord *annulé*»<sup>163</sup>. Así realmente, según Clavel, «nadie quiere ser obrero» y como los obreros lo saben odian a los que aparentan serlo: curas obreros, místicos, jóvenes burgueses: «Fondamentalement l'ouvrier n'existant pas, on n'y pense pas». Los mismos capitalistas piensan en él mucho menos de lo que él cree. Del mismo modo la movilidad social es aquí muy baja, el que cruza la barrera de clase no quiere volver a saber nada de ella, ni por muchos que han cambiado, ha cambiado la clase obrera. Y en fin: «J'ai déjà dit que *l'homme*, en se faisant être, se suicide»<sup>164</sup>. Esto es así históricamente y realmente. El proletariado es hoy residual, y utilizado por “los principales”, pero eso no quiere decir que no haya clases sociales como se esfuerzan en probar los sociólogos de derechas. Por otra parte a Clavel la colaboración

---

159. Ib., 254.

160. Ib., 265.

161. Ib., 268.

162. Ib., 269.

163. Ib., 272.

164. Ib., 285.

de clases le parece abominable, algo “monstruoso”<sup>165</sup>. Además la condición actual del proletariado sería “la peor de todos los tiempos” porque incluso le falta una cultura propia, sin la cual nada puede cambiar.

Para M. Clavel el marxismo funciona como un «*esquema compensador onírico ontológico*»<sup>166</sup>. Marx ha llegado a las profundidades del proletariado en ese sentido, pero crea un mundo total, cerrado, absoluto, sin diálogos en el que el proletariado está vacío de todo y de sí mismo; todo, incluido su ser, lo absorbe el capital; así el marxismo, que describe esta alienación, era su verdad total, en la cultura actual. El hombre es hoy un «falso absoluto», y no ve Clavel para él otro recambio que Dios, más allá de la alienación de Occidente: «Et pourtant cet appel profond et irrésistible de Mai 68 à l'unicité de *chacun* dans la communauté à la fois physique et mystique de *tous*, que j'ai senti et dont bien des gens ont convenu, me semble bien l'exigence ou mieux la réalité fondamentale de *l'Homme* tel que le Dieu du judéochristianisme, en un combat de près de quarante siècles, l'a révélé»<sup>167</sup>.

Esto no es un retorno a Dios sino “de Dios” y una *resurrección del hombre*. No se trata de un programa, el hombre naturalizado y materializado necesita una solidaridad de hecho. Dios nos busca como pueblos, razas y clases, no separados, nos dice también la Iglesia. Hoy estamos en la alienación general sin alma ni grito. Pero hoy el Mundo y la Cultura comienzan a resquebrajarse y Clavel habla desde otro lugar, desde otra parte: «J'avoue que *l'expérience* chrétienne, celle de l'originel du Péché dans le quotidien, celle de la liberté absolue vécue dans la aceptación de Dieu, la “liberté des enfants de Dieu” en offre une amorce de solution, mais en fait, seulement en fait...»<sup>168</sup>.

## 5. Teología de la demolición y nueva religiosidad

Hoy estamos ante una conmoción del sistema simbólico fundamental de la cultura moderna, bajo el mito del progreso, que abarca todas las teologías optimistas y todas las ideologías liberal-democráticas, social-marxistas, y que se muestra en una pérdida de la esperanza y del sentido de futuro. Hay que volverse a los marginales, sin patriarcalismo, ni fundamentalismo ni confesionalismo, ni colonialismo de tal modo que seamos un “grito por lo humano” (Schillebeeckx).

---

165. Ib., 289, en nota.

166. Ib., 294.

167. Ib., 304.

168. Ib., 310.

Barth comenzó el paso del paradigma moderno al post-moderno frente al nacionalismo y al imperialismo con un profetismo socialista cristiano fiado en la palabra de Dios. Hoy no basta poner en crisis las creencias, hay que poner en crisis la razón misma porque está en crisis y esto ya no es la modernidad. Guardini ya diagnosticó «el fin de la época moderna». Comienza el tránsito al paradigma postmoderno. Los movimientos alternativos dan un nuevo papel a la religión<sup>169</sup>.

Como lo dice H. Küng: «¿Por qué no se reconoce esto de una vez, tanto por parte de la izquierda crítica como de la derecha positivista?: ¡La *esperada muerte de la religión no se ha producido*, por más que ya estuviera diagnosticada y anunciada desde Feuerbach, Marx y Nietzsche, y por más que se haya dudado (con razón) de la fe infantil y no ilustrada de la gente! Lo que suscitaba tan gran interés no era la religión en sí misma sino su paulatina desaparición. Contra todas las teorías funcionalistas de una privatización de la religión, ésta se halla de nuevo presente incluso en las sociedades occidentales y, además, de un modo público: en Occidente y en Oriente, Norte y Sur, en los ámbitos culturales y subculturales, en la discusión científica y en los medios de comunicación, en pequeños círculos, grupos juveniles, intelectuales, comunidades de base y en grandes movimientos religioso-políticos, tanto de signo conservador como progresista, desde Polonia hasta Estados Unidos, desde Israel hasta Sudáfrica, desde Irán hasta Filipinas. Al menos en las sociedades adelantadas de Occidente, ya no se encuentra contradicción entre una visión científica del mundo y una orientación religiosa de la realidad, entre el compromiso político y la fe religiosa»<sup>170</sup>.

La religión está llamada a jugar un nuevo papel en el mundo postmoderno, un papel muy importante, aunque más austero, sencillo y humilde, menos espectacular. Pero esto no puede ocurrir sin que la religión abandone su impostación en la metafísica moderna de la violencia. Nos encontramos ante un retorno de lo religioso, nos dice H. Küng, y ante el fin de una época del eclipse de Dios, del que nos hablara M. Buber<sup>171</sup>. Pero hay que demoler la estructura del falso humanismo creada por la religión alienante de la modernidad, basado en la idolatría de la autoafirmación humana, la glorificación de la estructura pura y dura, y en las utopías, sin personas, sin rostro.

169. KUENG, H., *Teología para la postmodernidad*. Alianza. Madrid 1989, 161.

170. *Ib.*, 19-20.

171. Puede verse al respecto: KEPEL, G., *La revancha de Dios*. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo. Anaya & Mario Muchnik. Madrid 1991. También el Papa Juan Pablo II nos habla de un retorno de lo religioso y de una nueva primavera cristiana: *Redemptoris Missio*, 86, 38. VERNETTE J., *Il New Age*. Trad. italiana de Paoline, Milano 1992. KEHL, M., *Nueva Era frente al cristianismo*. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1989.

Con ello queremos llegar a un nuevo sentido del misterio, a un redescubrimiento de la comunidad humana y a una nueva sociedad de comunión y comunicación incondicional, a una utopía y a una esperanza concretas, para las personas concretas.

A esta difícil y ardua tarea se apresta la teología de la deconstrucción, que nosotros preferimos llamar de la demolición, al menos en un primer momento. Para decirnos las cosas claramente y sin asustarnos, hablamos de teología de la demolición<sup>172</sup>.

Según Th. J. J. Altizer la teología de la deconstrucción busca un renacimiento de la teología a partir del fin y de la muerte de la tradición teórica y teológica occidental. Intentos parecidos hay en Spinoza, Hegel, Nietzsche y Kierkegaard. M. Taylor comienza su tarea profesional con el estudio de Kierkegaard como el gran pensador cristiano de la modernidad, nos dice el mismo Altizer. Se trata de ir hacia una teología post-occidental y post-moderna<sup>173</sup>, con un sentido escatológico que nace en la oscuridad y en el vacío que sigue a la muerte de Dios. Este viaje a la oscuridad es un viaje hacia la luz, insiste Altizer.

La deconstrucción trata de poner al descubierto las argucias de la voluntad del poder humano, demasiado humano, que confunde la verdad con nuestras vanas ilusiones, donde la carnaza de la metafísica, según Derrida, suplanta el misterio del ser<sup>174</sup>. Esto pasa en la filosofía y también en la ciencia donde la naturaleza, como dice Rorty, con frecuencia no es sino retórica y espejo, a su manera, de la realidad, mientras que el alma tiene esencia de cristal<sup>175</sup>; y sucede también en la teología donde el lenguaje humano parasita e infecta la experiencia hasta llegar a alcoholizarla<sup>176</sup>.

Según Nietzsche y Kierkegaard, la deconstrucción sería como el eterno femenino que nos lleva a las alturas de la verdad y del sentido. La deconstrucción nos revela el vacío de la substancia y la construcción moderna. La tarea de la deconstrucción es como el reciclaje de la moneda o su demolición y refundición cuando ha perdido su valor de cambio; como el tropel de metáforas, de ilusiones, de antropomorfismos y de valores han perdido su sentido y no se dan cuenta que ya no lo existen<sup>177</sup>.

---

172. ALTIZER, Th.J.J.,-Ch. E. WINQUIST, *De-construction & Theology*. Crossroad, New York 1982. TAYLOR, M. C., *Decons-tructing Theology*. The Crossroad Publishing Company & Scholars Press. NY. 1982.

173. *Ib.*, XIII.

174. NORRIS, Ch., *The Deconstructive Turn*. Methuen, London and New York 1983, 22.

175. *Ib.*, 16-18, 150-151.

176. *Ib.*, 80 yss.

177. *Ib.*, 102-104.



Kierkegaard nos ha descrito muy bien este proceso, para la religión, según hemos visto más arriba. Y en definitiva la deconstrucción desea dismantelar los presupuestos metafísicos que están profundamente incrustados en la historia de la filosofía y la literatura occidental. Según Paul de Man la deconstrucción refiere a la «herida de una fractura que yace oculta en todos los textos»<sup>178</sup>.

La demolición deshace los inútiles consuelos, de buena imagen, de una tradición dominante que ya no existe, si bien nos gustaría que así fuera: «Deconstruction is most importantly a textual activity that works to undermine the kinds of consoling self-image given back by a dominant cultural tradition»<sup>179</sup>. La deconstrucción parece acabar con todo, pero como se puede ver en Derrida y en Levinas no es exactamente así. Se trata, por el contrario de abrirse paso hacia un nuevo Horizonte, en medio de la selva de las ideologías y de los mitos, de las añagazas y de los pretextos, individuales y sociales, que pretenden hacernos comulgar con ruedas de molino. Se trata de destruir para construir:

«La deconstrucción subvierte casi todo en la tradición, poniendo en cuestión las ideas recibidas sobre el signo y el lenguaje, el texto, el contexto, el autor, el lector, el papel de la historia, el trabajo de la interpretación y las formas de la crítica. En este proyecto todo un pasado se hunde y algo monstruoso emerge: el futuro»<sup>180</sup>. Para Derrida en su «Exergue» a la Gramatología (1967) el futuro está cerca. «El futuro puede ser anticipado solamente en forma de un peligro absoluto. Pues él rompe absolutamente con la normalidad constituida y solamente puede ser proclamado, *pre-sentado*, como una suerte de monstruosidad»<sup>181</sup>.

De Man afirma que, según Nietzsche: Todo lenguaje es retórica. Según J. Hillis Miller, uno de los líderes de la deconstrucción actual en América, (Yale critics), cada cosa es diferente (Derrida) de todas las demás y en esto se deben basar todas las nuevas construcciones, no en la unidad y la continuidad, ni en el origen común y otras semejanzas.

Según los seguidores de la tradición Heideggeriana, es necesario demoler la tradición para conservarla en toda su vitalidad. W. Spanos, reintérprete de Heidegger, trata de demoler la tradición de la ontoteología, especialmente en su paradigma espacial y coactivo, para revelar el ser en el tiempo que

178. Ib., 166-167.

179. NORRIS, Ch., *The Contest of Faculties*. Philosophy and theory after deconstruction. Methuen, London and New York, 1985, 165.

180. LEITCH, V. B., *Deconstructive criticism*. Columbia University Press. New York 1983, IX.

181. Ib., 24.

nunca puede ser cerrado ni encerrado, pues es el Ser<sup>182</sup>; pero Derrida acusa a los fenomenólogos de ser nostálgicos del ser y de su edificio en demolición. Esta misma tarea hay que realizarla en la teología<sup>183</sup>. La demolición para R. Barthes debe llevar a la descomposición del sujeto, burgués: autor, crítico o lector, pues el sujeto es una ficción creada por el lenguaje. Según Harold Bloom, la demolición vacía la historia, y anuncia que la teoría vitalista poética del “gran hombre” humanista toca ya a su fin<sup>184</sup>. Foucault desmantela la historiografía tradicional y presenta la gran historia como parodia<sup>185</sup>, que tiene que dejar paso a la marginación. La deconstrucción es producción que produce un texto sujeto a su vez a deconstrucción. La interpretación o deconstrucción según J. Hillis Miller, es un camino de la inmediatez hacia el abismo inducido por el mismo texto<sup>186</sup>. El abismo no conduce necesariamente al precipicio sino también al misterio. Barthes es un terremoto de la interpretación que interrumpe todo e iguala el valor de los textos. Según Derrida, deconstrucción es también demolición de la crítica dogmática y esperanza de una nueva civilización sin jerarcas. La demolición es una revisión del pensamiento tradicional y su autoridad incluida la autoridad del lenguaje crítico, por eso la deconstrucción incluye un cambio de paradigma que hace posible la nueva era, y nos lleva a discernir, a ser responsables activos, comprometiéndonos y no sólo echando pestes<sup>187</sup>, o comerciando con la casa en ruinas.

Hoy día todo texto es siempre pretexto, nos dice M. Taylor, y nadie ha hecho tanto por formar la conciencia moderna y postmoderna como Hegel y Kierkegaard. Según M. Taylor los filósofos de la religión y los teólogos han fallado en el reconocimiento de la importancia de la deconstrucción como fuente de reflexión creativa. Taylor sugiere que la deconstrucción es la hermenéutica de la muerte de Dios y la muerte de Dios la (a)teología de la demolición hacia un cristianismo radical. Al afrontar creativamente esta situación nos acercamos a los problemas que el hombre postmoderno no puede, realmente, soslayar.

La deconstrucción nos habla de problemas ineludibles como la muerte de Dios, el vacío, la presencia y la ausencia, la insaciabilidad del deseo, el

---

182. Ib., 74-75.

183. SCHARLEMANN, R. P., *The Being of God When God Is Not Being God*. Deconstructing the History of Theism. ALTIZER, Th.J.J., Ch.E. WINQUIST, *De-construction & Theology*, 79 y ss.

184. LEITCH, V.B., *Deconstructive criticism*. Columbia University Press. New York 1983, 143.

185. Ib., 159.

186. Ib., 191,197.

187. Ib., 267.

peso de la realidad, de la vida y del misterio, más allá del sentido común, del mundo corriente y lo que «es natural» y «real» para un grupo y su propio mundo. Esta nueva filosofía lleva a una nueva teología que debe responder a la experiencia postmoderna, nos dice M. Taylor. Derrida ilumina fuertemente la experiencia contemporánea. Y la postmodernidad, a pesar del ateísmo, permanece profundamente religiosa y es un gran punto de partida hacia «a truly postmodern theology»<sup>188</sup>. El Pretexto permite escribir una ateología postmoderna, donde lo divino sea respetado y el hombre se encuentre a sí mismo en plenitud, más allá de la violencia de la teología moderna. Así se convierte el hombre en caballero de lo infinito y de lo sublime de un modo personal y concreto, para superar la realidad de la muerte de Dios y la muerte del yo, el vacío del yo y el vacío de Dios, hacia el Dios de la vida y la vida en plenitud: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia»(Jn 10,10). Pero esto sólo puede realizarlo el caballero de la fe, el caminante de la esperanza, el peregrino del amor absoluto. Nos encontramos ante la disolución del entorno espiritual y humano tradicional, es la postmodernidad elevada a método, hay que hacer de la necesidad virtud, no hay ya agarraderas, ni podemos agarrarnos a ningún clavo ardiendo porque ya no hay clavo<sup>189</sup>. Tampoco podemos absolutizar la ausencia y el nihilismo, pues tampoco lo peor es seguro. Estamos siempre en camino, no hay ya refugio en el dios ni en el sujeto cierto cartesiano. «En el camino de Emaus, la presencia de Jesús es ausencia, y su ausencia es presencia». La fracción del pan es la presencia de la ausencia, el abismo del misterio:«Ellos vieron su presencia en la ausencia. Pero para hacer esto, ellos debieron del mismo modo ver la ausencia en su presencia. Oír la Palabra es ver, ver la presencia en la ausencia que resuelve la ausencia en presencia»<sup>190</sup>.

En medio de la confusión actual necesitamos una nueva teología desde la perspectiva del relativismo, en medio del silencio y del vacío. Relativismo quiere decir teología relacional y capaz de llegar a las personas concretas, donde las cosas son y a la vez no son, y Dios es presente como ausente con respeto a la identidad y la diferencia, la unidad y la pluralidad, lo concreto y lo universal en recíproca promoción. Esta unidad en la pluralidad y esta pluralidad en la unidad es la matriz ontológica de la verdadera relatividad. Y esto es a la vez: «Being *within* becoming; unity *within* plurality; identity *within* difference; truth *within* truths; constancy *within* change; peace *within* flux»<sup>191</sup>.

---

188. TAYLOR, M. C., *Deconstructing Theology*, XX.

198. *Ib.*, 102.

190. *Ib.*, 124.

191. *Ib.*, 59. Puede verse: OGILVY, J., *Many Dimensional Man: Decentralizing Self, Society and the Sacred*. New York: Oxford University Press, 1977.

Pero para esto tenemos que superar la ontoteología tradicional, de manera que la realidad no se quede solamente reducida a la realidad de unos pocos y su poder, excluidos todos los demás<sup>192</sup>, ni Dios se convierta en el Dios de los poderosos, o Cristo sea vendido al César y su mejor postor. La deconstrucción trata de remover el orden actual.

Según Huston Smith, la deconstrucción postnietzscheana de la metafísica ha sido uno de los grandes proyectos de nuestro tiempo; Dios y la metafísica han muerto en apenas medio siglo según Langdon Gilkey<sup>193</sup>. Por metafísica entendemos una cosmovisión que nos da un sentido, de orientación, pero, en general, el mundo actual es gris y no responde a nuestro profundo deseo de sentido que es más fuerte que las riquezas, el poder y la sexualidad. La deconstrucción tiene que llevar a una reconstrucción pero no sin más ni más; no debemos cegar el misterio, nos diría Kierkegaard, pero tampoco hay que hacerse una verdad que nos impide seguir buscando el misterio y margina a quien no la acepta. La tradición mística de Platón, Plotino, Dionisio, Agustín, Tomás, Gregorio Palamás y Eckhart apunta a una zona de la metafísica que la demolición deja intacta<sup>194</sup>. Se nos pide una descentración del egocentrismo y la propia cultura y del discurso condicionado hacia lo incondicionado más allá del propio ser metafísico. Se trata de «desenmascarar» ese ser tan condicionado; según Richard Berstein se trata de superar la tiranía de la totalidad que se corre fácilmente hacia el totalitarismo y expande la represión y la violencia o el terror, y reprime a las personas en nombre del bien común. Según M. D. Bryant, no se puede hacer una ontología de la exclusión y del abismo en nombre de la deconstrucción. Bryant no está de acuerdo, en este aspecto, con Mark C. Taylor. Según Bryant, toda deconstrucción es al fin reconstrucción, pues aunque es cierto que toda Carne está sujeta a descomposición y destrucción, su verdadero propósito en esta disolución es llevarnos a la vida del Espíritu y la Eternidad<sup>195</sup>, de lo contrario caeríamos en una metafísica de la ausencia, científica y sin misterio, donde el hombre moderno pierde su alma. La muerte de Dios, en Nietzsche, es el fin de la ontoteología, y de las seguridades del cristianismo Copernicano caído del misterio de Dios. La nueva física de los espacios inmensos ha perdido al hombre en el vacío infinito donde también el hombre se pierde y pierde a

---

192. ARAC, J., (ed.), *After Foucault*. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges. Rutgers University Press, New Brunswick and London 1988, 112.

193. RUF, H., (ed.) *Religion ontotheology and Deconstruction*. Paragon House, New York 1989, 43.

194. *Ib.*, 55.

195. *Ib.*, 78.

Dios. El cristianismo se pierde en la noche cósmica y Nietzsche trata de crear un superhombre, una vez demolida la metafísica cristiana y la moral de vampiros que ésta destilaba<sup>196</sup>. Para Th. G. Walsh, la desconstrucción proviene del tema de la muerte de Dios en Nietzsche y en palabras de Carl A. Raschke: «La desconstrucción es la danza de la muerte sobre la tumba de Dios», que desenmascara las pretensiones antropomorfas y teomorfas del conocimiento y el poder para dar lugar a una libre era postmetafísica<sup>197</sup>. La desconstrucción, según F. Jameson, introduce lo marginal, excluido por la ideología oficial. En una palabra: «la desconstrucción abre la puerta al lenguaje sobre Dios que era un “conocimiento subyugado”, cautivo de los regímenes de verdad del marxismo, el liberalismo y la “metafísica secularista”»<sup>198</sup>. El deconstruccionismo representa, en cierto modo, el postmodernismo que es un período de tiempo en que colapsa el racionalismo de la Ilustración y los grandes proyectos de la ciencia, la teología, la ética y la estética. Se trata de una revuelta de los excluidos, también de la religión excluida por la modernidad. Se desenmascara el imperialismo de la Ilustración. Pero también hay aquí peligros de fundamentalismo y de falta de criterios, aunque también tiene sus buenos antecedentes en Gadamer, Wittgenstein y Peter Winch. El postmodernismo, como todo movimiento tiene su derecha y su izquierda, incluido el burgués liberal R. Rorty. Según A. Huyssen, el origen de la prisión de Foucault muestra adonde lleva la ilustración y es su propia parábola. Berger apunta a la contrasecularización donde unos tienen un sentido de ghetto y otros de reconquista. Hay también un resurgir de la religión y su práctica. Peukert, afirma que Habermas no sabe reponder ante la muerte y el sufrimiento de los inocentes, y piensa que Habermas tiene que ser más sensible a los que piden un retorno a lo sagrado<sup>199</sup>. En el proceso de comunicación, descrito por Habermas, necesitamos una fe más intensa y no sólo estrategias de poder. La demolición sugiere un deseo de una teología menos dogmática, un nuevo sentido del misterio y de la entrega, menos apocalíptica en el tono pero que transfigure la vida<sup>200</sup>. Para F.K. Flinn, la desconstrucción tiene hoy una gran actualidad y llega a la teología con Th. Altizer y M. Taylor. Se cae el objetivismo de la ciencia: no hay hechos sino interpretaciones de hechos decía Mach. Ha terminado la era de la desmitologización, la identidad, la subjetividad y el objetivismo, pues la persona es, como dijo san Agustín, un misterio. Y es Dios, el misterio, el que está en

---

196. *Ib.*, 99.

197. *Ib.*, 114.

198. *Ib.*, 115.

199. *Ib.*, 124.

200. *Ib.*, 125.

nuestra intimidad. Derrida está mucho más próximo a la religión de lo que el quiere pensar<sup>201</sup>.

Para Th. A. O'Connor, la fe también supone duda y trabajo, no todo está dado sin más, siempre está presente el misterio que, como nos han enseñado los místicos, no se puede resolver en ontoteología<sup>202</sup>, ni se puede reducir a una religión neutra como la de Heidegger, ni alienarse en una teología que funciona como una comparsa más de la superestructura que determina las prácticas sociales de poder. Esto es lo que llama Foucault la tecnología del sujeto y el poder pastoral<sup>203</sup>. Según G. Vahanian, el lenguaje puede resultar identificante y opresivo bajo la fuerza del poder, incluso para la realidad de Dios y la comunión<sup>204</sup>. Así todo se sacraliza, pero el lenguaje necesita liberarse del poder sacral para recuperar la fe. Por ejemplo, en la ontoteología, la Iglesia, como «extra ecclesia nulla salus», se queda reducida a un instituto de salvación<sup>205</sup>. No hay que mitificar al hombre ni hay que enmascarar lo divino, siempre el misterio de ambos está más allá. Es algo muy distinto de todo lo que vemos y pensamos, decía san Agustín: *Aliud, aliud valde ab istis omnibus...*

Para J. Edwards, entre Kierkegaard y Wittgenstein existe una cierta proximidad. De Kierkegaard decía Wittgenstein: «Kierkegaard ha sido, con mucho, el pensador más profundo de la última centuria. Kierkegaard era un santo»<sup>206</sup>. Ambos nos tratan de sacar de la trivialidad y el sinsentido de la vida, ambos han quedado en el desierto sin alcanzar la tierra prometida, pero nos han abierto el camino. Kierkegaard distingue entre religiosidad falsa y verdadera. El hombre debe conocer su finitud y eso engendra sufrimiento. En la religión falsa, la de la inmanencia, el individuo se hace a sí mismo, como una eternidad presente se realiza a sí mismo, uno no se da cuenta de su ignorancia ni de su desconocimiento. En cambio el escándalo de la religiosidad verdadera es el rechazo de un criterio inmanente de autotransformación. Lo eterno se da en la historia no en el individuo, se trata de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret<sup>207</sup>, el escándalo de la encarnación es el escándalo de la historia misma, y comienza en el conocimiento: nunca podemos conocer del todo la historia. Dios se ha hecho individuo y no hace absoluta la historia. Sólo una parte de la historia, Cristo, es lo

---

201. *Ib.*, 137.

202. *Ib.*, 146.

203. *Ib.*, 152.

204. *Ib.*, 162-163.

205. *Ib.*, 164.

206. *Ib.*, 183.

207. *Ib.*, 187.

eterno, lo infinito, la verdad. No hay eternidad en plenitud en toda la historia ni hay totalidad ni posibilidad de totalitarismo<sup>208</sup>. Ahora ser uno mismo es ser concreto, es decir, una síntesis, un proceso de infinitización que retorna a uno mismo infinitamente por el proceso de finitización<sup>209</sup>; es la divinización por la humanización, cristiana, como se nos muestra en *La enfermedad mortal*. La imaginación es el medio de este proceso, pero hay que ser consciente de que la divinización es una posibilidad, en Dios, no una realidad ya presente, sin más. Por eso este proceso es fantástico y peligroso, por el peligro de megalomanía y de destrucción nihilista, vacío del propio yo. Toda vida es encarnación, conciencia de la propia particularidad y diferencia, entonces el yo se basa con claridad y realmente en el Poder que lo fundamenta. En Sócrates lo eterno se asume con pasión pero no por el sufrimiento como en el cristianismo. Es decir, por medio de la negación de la inmanencia de lo eterno en el yo. Sólo cuando el ego es consciente de su fundamentación en el Poder que lo fundamenta se realiza el yo y la verdad<sup>210</sup>. En la verdad abstracta la persona actúa como un fantasma, el espíritu se confunde con la razón misma; en el cristianismo, la fe me lleva a la presencia como ausencia, como misterio, y no como absoluto de la fuerza. Por eso la filosofía, según Wittgenstein, debe curarnos de las enfermedades del absoluto. Kierkegaard y Nietzsche buscan la demolición de la metafísica aunque, a veces, pueden caer en el nihilismo que es una forma de lo mismo. Por eso Wittgenstein nunca descansa en ninguna Bild concreta. «Se trata de una agonía de humildad, una derrota sin fin de este impulso filosófico que hay en nosotros a fijar nuestras vidas en “la verdad”»<sup>211</sup>. A veces queremos ya el paraíso, quizá un nuevo platonismo, y por eso fallamos también, en cierto modo de manera inevitable. El silencio de Wittgenstein es, en gran parte, un camino sangriento y duro hacia una plenitud ambiciosa, una vía de sabio que no rehusa el consuelo y piensa siempre en una esperanza de una vida más grande y mejor que, a veces, envenena la vida, con el nihilismo, al no conseguirse<sup>212</sup>. Hay que aprender a morir. Esta es la clave de la deconstrucción; pero nosotros seguimos con la danza del totem de la vida, del mundo actual y su muerte<sup>213</sup>.

Para R. E. Hill, en la nueva religiosidad, cuando decimos “que se haga la voluntad de Dios” no quiere decir que Dios quiera, sin más, aquello que ahora hay, sino que hemos de ver la cosas con una cierta perspectiva. Dios

---

208. Ib., 189.

209. Ib., 192.

210. Ib., 197.

211. Ib., 204.

212. Ib., 207.

213. Ib., 208.

actúa cuando hay cariño, vivimos juntos, caminamos juntos, nos amamos, y no olvidamos el sufrimiento. Uno puede darse cuenta que desde el principio el Ser está con nosotros, en nosotros: «And yo will discover that everything you encounter in the world is filled with Being. Heaven and earth are full of Her glory»<sup>214</sup>.

Hoy vivimos el exilio de Dios y la desconfianza de la comunidad y la erosión de la esperanza. Con frecuencia, también los creyentes, buscamos una comunidad y solamente encontramos una organización. Es necesario volver al Dios bíblico, al Dios del amor. Se ha terminado el Dios racionalista, el motor inmóvil que no tiene corazón, hay que volver al misterio de Dios. La modernidad religiosa nos ha destruido. Ha fracasado como ideología, como utopía, como futuro del hombre. La post-modernidad exige a la Iglesia reducir la inflación del lenguaje religioso y establecer prioridades con un cristianismo vivido como buena noticia<sup>215</sup>, un cristianismo silencioso y eficaz (Bonhoeffer), es decir, humilde, confiado realmente a Dios y por tanto filial, no señorial. El Dios bíblico es Dios de los hombres, con un lenguaje humano viviente por el amor<sup>216</sup>. Se da una muerte del Dios metafísico y una nueva resurrección de la humanidad de Dios en la inmanencia de la vida humana, pues no hay cristianismo sin mundo y sin encarnación. En cambio la alienación religiosa es el enriquecimiento de Dios a costa del hombre, y el creyente está obligado a protestar por ésto.

El dominio de la naturaleza y la planificación de la historia nos desvincula del Dios estático y acaba en la disolución de la “onto-teo-logía” (K.Löwith) «en ser expulsat del món, Dèu resta absent». Sólo queda el vacío del espacio divino y el hombre se aloja en él, divinizándolo<sup>217</sup>. A Dios le sustituyen las cosas, las creencias, los mitos. El hombre hace a Dios a su imagen y semejanza, el hombre se sueña divino por naturaleza y no por gracia, así se convierte en un narciso. Por eso debemos vivir *ante Dios y con Dios, pero sin Dios*, decía Bonhoeffer, pues el Dios cristiano, que es amor, deja libre al hombre, le abandona pero porque le ama como se ve en Cristo. Hay entonces una kénosis que es el ateísmo del Dios metafísico, Cristo se hace presente como hombre sin pretensiones divinas y hay una desclericalización de la Iglesia y del mundo<sup>218</sup>. Feuerbach describe al hombre abstracto del poder y el placer, al egoísta animal y autócrata que se autodestruye y se conduce al

---

214. Ib., 225.

215. CASTIÑEIRA, A., *L'Experiència de Déu en la postmodernitat*. Prólogo, J.M<sup>a</sup>. Rovira Belloso. Cruïlla, Barcelona 1991, 45-46. Hay trad. castellana.

216. Ib., 48.

217. Ib., 56.

218. Ib., 59.



nihilismo. Dios deja su lugar al Dios-hombre no al hombre animal, no al nihilismo<sup>219</sup>.

Necesitamos ser peregrinos de la vida no dominadores de ella. No somos ni pesimistas ni optimistas. Dios es el Dios de la vida, no contra la vida, como cree Nietzsche<sup>220</sup>. Hoy la adhesión del creyente es al Dios infinito no al ídolo. El hombre no es Dios por naturaleza sino por gracia, no es el hombre del vacío sino el que vive en plenitud.

No hay por tanto un fracaso de la modernidad sino una aporía: El cristianismo no podía aceptar la pretensión absolutista de la modernidad. Ahora bien, la modernidad no puede aceptar las pretensiones absolutistas del cristianismo, nos dice G. Faus<sup>221</sup>. A los dos les conviene una cura de humildad, como ha indicado muy bien P. Blanquart.

Para P. Rossi, los ídolos modernos son la totalidad, la unificación, la fundamentación, la autolegitimación, la historia y la positividad tecnológica. Para M. Weber la modernidad nos da un autonomización de todo el hombre, las ciencias, la moral, la filosofía etc.

En cambio lo esencial de la posmodernidad, es para P. Rossi: la debilidad, el polimorfismo, la deconstrucción, la discontinuidad, la inestabilidad, la caída de lo nuevo y su mitología. Se trata también hoy de una resacralización, una nueva sensibilidad para el misterio y la tradición viva, un nuevo deseo de vivir, por encima de todo, un nuevo sentido del grupo y de la comunidad, una nueva utopía que se refiere a las personas, al presente: la utopía somos nosotros<sup>222</sup>.

Hay una crisis de modelos hacia un nuevo paradigma, según la idea de Kuhn. Es el momento de la religión, según Lyotard, pero no de la de antes<sup>223</sup>. Necesitamos una fe que sea memoria permanente de Dios, de su misterio, de su bondad y de su misericordia. Necesitamos una verdadera mística. En el cristianismo necesitamos una fe que sea capaz de ser memoria permanente del Dios de la vida, del Dios del amor<sup>224</sup> y del Dios de la esperanza, de modo que sea comunidad de amor también para los que no tienen esperanza. Esta memoria debe ser una barrera infranqueable frente a la insensibilidad postmoderna hacia el sufriente humano y el Tercer Mundo. Lo expresa

---

219. *Ib.*, 63-64.

220. *Ib.*, 65.

221. *Ib.*, 84.

222. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona 1990, 154 y ss.

223. CASTIÑEIRA, A., *L'Experiència de Déu*, 110.

224. METZ, J.B.-T.R. PETERS, *Pasión de Dios*. Trad. castellana Herder 1992, 36 y ss., 72 Y 78. Cf. también MARDONES, J. M<sup>a</sup>., *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento. Sal Terrae, Santander 1988, 95, 112, 130, 144.

muy bien J.B. Metz: «Lo que podría definirse filosóficamente como pensamiento postmoderno... tiene una correspondencia en la vida cotidiana no exenta de problemas. ¿No se abre paso una especie de nueva sensibilidad que vuelve a desplazar hacia una mayor lejanía existencial la miseria y las calamidades de los pueblos pobres? ¿No se está difundiendo un nuevo tipo de privatización de nuestra vida, una mentalidad de espectadores sin obligación de ejercer la crítica, casi diría una actitud de mirones ante las graves crisis y los enormes sufrimientos del mundo?... ¿No se propaga entre nosotros una mentalidad que se habitúa a las crisis y las miserias? Nos acostumbramos, en definitiva, a las crisis de pobreza en el mundo, que parecen consolidarse cada vez más y que atribuimos, por tanto, con un encogimiento de hombros, a una evolución social anónima sin sujeto»<sup>225</sup>. Esta crítica se dirige también al rápido optimismo de Fukuyama que sobrevuela demasiado fácilmente el Tercer Mundo y el sufrimiento de los marginados<sup>226</sup>.

La contingencia de la historia nos revela que todo es don y pura gracia, pero ahí tenemos los hombres una enorme responsabilidad ante el misterio sobrecogedor de Dios y de la vida humana. De ahí la enorme honradez con que debemos vivir este momento histórico, con su gran inestabilidad y carencia de seguridades (cf. 2a. Petr. 3,11-15). Para los cristianos la disolución de la historia nos revela su esencia definitiva como realización absoluta de la kénosis de Dios en Cristo por amor al hombre y a todos los hombres<sup>227</sup>. Y nosotros tenemos la misión de continuar su camino.

Domingo NATAL  
Estudio Teológico Agustiniano  
*Valladolid*

---

225. METZ, J. B., T.R. PETERS, *Pasión de Dios*, 42-43.

226. *Ib.*, 43-44.

227. ALTIZER, Th. J.J., *History as Apocalypse*. ALTIZER, Th. J. J., Ch. E. WINQUIST, *Deconstruction & Theology*, 174-176.



# TEXTOS Y GLOSAS

---

## La filosofía de la creación

### INTRODUCCION

Procurando no salir del diálogo e información propongo un ensayo con puntos a examinar. Las interpretaciones pretenden enraizarse tanto en escritos como en hechos, deducciones e investigación.

El mundo, universo, creación, Humanidad... están a la vista presentando mutaciones continuas y diversas, singulares y extraordinarias.

Quizá allá por los quince mil millones de años existiese el Big Bang, Cataclismo, Movimiento, Revolución, Separación, Lucha, Personalidad, Comienzo y Tiempo. Las teorías religiosas, las tradiciones y literaturas de diferentes Pueblos expresan el Origen conforme a las circunstancias en que viven o han tenido que vivir. Unos hablan de cierta Madre del Universo, del Bien y del Mal, de divinidades que sufren, del Zen y desde la Antigüedad también se ha creído en el Dios Unico Creador.

JHWH ADONAI, Padre del Alfa y Omega, que hagan nuestras manos, ha revelado la Palabra y la Humanidad camina con sentido de lo Eterno.

### CREACION

#### *Verbo y Literatura griega*

“En el principio existía el Verbo, se lee en el Evangelio de san Juan, y el Verbo estaba cabe Dios y el Verbo era Dios... Todas las cosas fueron hechas por El y sin El nada se hizo de cuando ha sido hecho”<sup>1</sup>.

Las Iglesias de Asia Menor, en especial Efeso, conocen el texto. Gran parte de la mitología y pensamiento oriental había transitado por las ciudades de la Región. Las Tradiciones populares transformadas o acomodadas al modo de ser de pueblos griegos o llegados a Grecia, en gran parte, habían

---

1. Evg. de San Juan, I, 1-3.

sido conocidas en Anatolia. Las tropas de Jerjes, Darío y muchas otras como los emigrantes egipcios, libios, cretenses, no sólo entraban en Grecia.

Las Ideas, el Demiurgo, el Platonismo, Aristóteles con la Materia y Forma, la Atenea que nace de la Cabeza de Júpiter, la Madre Demeter, el Universo del Olimpo y de Delfos, de la Ciudad de Júpiter como otras educan e informan. El Verbo, Palabra, Idea, Imagen, Logos, Forma..., aunque caemos en un Neoplatonismo. Aunque las cosas “fueron hechas por El” cualquier aristotélico lo hubiese aceptado y no por ello dejaba de defender que la Materia era eterna.

Una causa para Aristóteles produce efectos conforme a la Forma y Materia que le es peculiar y caso sea eterna cuanto le sigue de alguna manera está incluido en la misma eternidad aunque con un antes y un después o tiempo.

#### COMIENZO

“Elojín crea Comienzo, Cielos y Tierra”<sup>2</sup>.

Traducido de otra manera: Elojín crea el Tiempo, el Espacio y la Materia.

Elojín crea de “nada”<sup>3</sup> y comienza el Comienzo o Tiempo. La Biblia no habla de un antes y después, ni tampoco de “vestigio de eternidad”, como diría san Agustín y sí de Comienzo, ser que anda, se mueve, transforma y asocia, dialoga y relaciona. Sin el Movimiento no habrá continuación de vida cuyo Origen es el Comienzo o Alfa. La llegada al Omega necesita pasar por otras letras en el Tiempo contando con el Espacio y Materia que la presenta a este Mundo.

Es posible que el Comienzo fuese en las estrellas y que seamos herederos de unos átomos llegados a la biosfera. Sabemos que un biólogo es capaz de investigar sobre el futuro genético de las personas y quizá un día decidan que los humanos serán de tal talla previendo igualmente las enfermedades. Tales adelantos en nada cambian el texto bíblico que enseña la existencia de ciclos o cambios hablando de Siete Días en los que está incluido el Día de descanso. La razón social y de gobierno teocrático imponían una Tradición eficaz.

YHWH ADONAI ES, no tiene un Comienzo y tampoco transformación. La Humanidad ridiculiza el pensamiento cuando pretende probar la

---

2. Gen I, 1.

3. II Mac VIII, 28.

existencia de YHWH. Él ES y nosotros somos un antes y después con cierta chispa que llamamos divinidad. El Tiempo no ES y sí está siendo, generando, pariendo...

### *Corresponsabilidad*

La interdependencia es una regla de vida o sobrevida. El Movimiento, el Comienzo y el Tiempo miden el quehacer en el Espacio y con la Materia. Las interrelaciones conducen a la corresponsabilidad. Uno poco hace sin el otro y el adelanto genera beneficios comunes.

La corresponsabilidad hoy no es equitativa, pero de vez en cuando la opinión o clamor general levantan el grito en el cielo, porque el peligro está a la puerta.

Lo que en una época es escándalo, en otra, la sociedad lo calla. Criticamos la quema de campos, la tala de la selva, la acumulación de restos nucleares... La crítica es válida para muchos, pero quienes no tengan capacidad para hacerse obedecer o escuchar, tendrán que someterse.

Fácil es criticar siempre y cuando nada cueste. Se barre la basura para la puerta del vecino quien deberá aterrarse, porque caso grite, una escoba le cierra los ojos y miles de morales le aconsejan callar.

La corresponsabilidad, dado que existe una creación y un mismo Comienzo, exige equidad, orden, justicia y obligación de hacer la vida en armonía.

La educación separada de este mundo y Tierra, a la que se le introdujo la enseñanza del mal, del "pecado original" y de relaciones acusadoras de la Divinidad, ha conseguido separar al hombre del hombre, a la Humanidad de la Creación y culpar a Dios de caprichos, debilidades, prejuicios, enfermedades, desilusiones...

El maniqueísmo continúa haciendo estragos como también lo hacen las enseñanzas de quienes peroran que las "cosas" están al servicio del hombre.

Lo creado, cuanto vive, cuanto se está haciendo es corresponsable. Dios quiere al hombre en cuanto hombre y al gato en cuanto gato. No busquen categorías donde existen existencias. Cada ser tiene un espacio de respeto y camino a respetar. Torturar a un animal, sea cual sea, es sadismo.

La ayuda mutua es necesaria. El hombre toma precauciones con los obreros que se unen y cree que los animales domesticados no vendrán en grupos contra él. Los animales domésticos no lo harán, pero la persecución o abuso, a largo plazo, consigue la desaparición de especies útiles cuando no necesarias.

El hecho de no respetar la utilización de las aguas produce fuentes no potables y enfermedades.

Los efectos siguen la causa y caso de que el hombre no practique la corresponsabilidad, las generaciones en devenir le señalarán como culpable.

Los legisladores comienzan a tomar en serio el hecho de que realmente existe la construcción de ciertas autodestrucciones.

El hombre es un ser más en la creación y gracias a las circunstancias, Espacio y Materia que le rodean sobrevive conforme a su naturaleza.

### *La responsabilidad hasta el Ultimo Día*

Durante el Tiempo se hace la historia. La cadena de acciones u omisiones ofrecen como resultado el presente en camino hacia el futuro.

El cambio o “muerte”, siendo un descanso o transformación, lo aceptamos ahora. Cualquier movimiento seguirá siendo solidario y corresponsable hasta la Eternidad.

Vivimos en un mundo de responsabilidades no confundidas y sí mezcladas, interdependientes y animadoras de obras futuras. La vida del mérito, o mejor, el camino corresponsable, aunque los hechos se realicen en el tiempo, desembocan en la Eternidad. “La expectación ansiosa de la creación, dice el Apóstol Pablo, está aguardando la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sometida a la vanidad no de grado, sino en atención al que la sometió, con esperanza que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera lanza un gemido universal y *anda toda ella en dolores de parto* hasta el momento presente”<sup>4</sup>.

Los “dolores de parto” evocan el contenido de cada ser con fuerzas, capacidad, colaborador y engendrador del mundo heredado y futuro. Vivimos como en matrimonio constante con cuanto nos rodea. El hombre convive con la creación y desentenderse de ella es un aborto sin causa. Tenemos en nuestro quehacer lo que falta de camino al ser que engendramos. No buscar sacrificios y sí esforzarse en la vida solidaria, pues, dependemos de la naturaleza que hacemos.

La obra, siendo corresponsable, necesita compañía y aceptación interna. No es suficiente someterse a la ley, pues, de hecho, existen leyes injustas contra las que es necesario informar.

---

4. Rom VIII, 19-22.

“La creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios”, es decir, necesitamos saber que somos hijos de Dios y, sabido, actuar como tales.

El camino es conocido. En el Monte Sinaí luces pegaron la tierra al cielo. “Los hijos de la Promesa” o “hijos de Dios”<sup>5</sup> reciben la Ley, Tora, “espiritual” interior y universal. El Pueblo, testigo e informado, se compromete a realizar una obra universal que viene de Dios y encamina a Dios. “Que no el que lo parece por fuera es judío, sino el judío que es tal en lo escondido y la circuncisión del corazón en espíritu, no en letra”<sup>6</sup>, pues, Adonai exige ser servido “sinceramente con todo el corazón”<sup>7</sup>. “No hay distinción entre el judío y el gentil, dado que uno mismo es el Señor de todos”<sup>8</sup>, pero no olvidar que “de los israelitas es la adopción filial”<sup>9</sup>.

“Digo, ¿por ventura repudió Dios a su Pueblo? Eso no, que también yo soy israelita, de linaje de Abrahan, de la Tribu de Benjamín”<sup>10</sup>.

La Ley de la Luz, es decir, la Tora o Maestro de cada día es una garantía de orientación hacia el Omega, mientras se coopera a la “obra de Dios”<sup>11</sup>. El eseniano, Apóstol Pablo, declarando “solo el residuo será salvo”<sup>12</sup>, no delimita la acción del Maestro y sí la del círculo de seguidores. El Maestro o Mesías de la Salvación, siendo Camino y Modelo, llama a cuantos quieran seguirle y cooperar a la obra que ha comenzado “el resto”. El Apóstol es “embajador”<sup>13</sup> de aquel que en griego han llamado Xristos o Cristo. “Nuestro Señor Jesucristo consignará el Reino en manos de Dios Padre cuando conduzca a los creyentes a la contemplación de Dios, donde está el fin de todas las buenas acciones, descanso eterno y gozo”<sup>14</sup>.

Sin Cristo, es decir, la solidaridad, obediencia sincera a Adonai-Padre, Camino, Verdad y Vida, las acciones encuentran difícilmente el sendero que conduce a la Luz, Paz, Armonía y Felicidad.

La misión de la creación no es otra que conducirse al Ultimo Día u Omega. La responsabilidad de cada ser está orientada a ahorrar, mover, esforzar, hacer presión, acumular fuerzas y energías capaces de atraer al Mesías o Ultima Venida.

---

5. Rom IX, 8.

6. *Id.*, II, 27-29.

7. I Sam XII, 24.

8. Rom XI, 12.

9. *Id.*, IX, 4.

10. Rom XI, 1.

11. II Cor VI, 1.

12. Rom XI, 1.

13. II Cor V, 20.

14. Agustín, *De Trinitate*, I, X. n. 20 Ed. BAC.



Usando fórmulas manidas, habrá que afirmar que nadie se salva solo. La obra de la creación es de lo creado.

#### EL HALITO CREATIVO

San Agustín acudió al “*appetitus unitatis*” para explicarnos la fuerza unitiva y el camino hacia la armonía de las cosas. El hábito creativo se exprime en lo muy profundo. A veces no se sabe qué sea, pero cuando se experimenta, la persona queda confundida y extrañada.

El juicio ante ciertas posiciones, siendo acertado y universal, tanto a Pablo como a Agustín, les obligó a pensar. El Apóstol afirma: “Pues cuando los gentiles, que no tienen Ley, guiados por la naturaleza obran dictámenes de la Ley, éstos, sin duda, sin tener ley, para sí mismos son ley, como quienes muestran tener la obra de la ley escrita en sus corazones”<sup>15</sup>.

Aunque sea difícil explicar el concepto Paulino racionalmente, sin embargo tiene raíces en el judaísmo y San Agustín de alguna manera sigue la misma orientación. No sé si será posible hablar de una especie de reflejo de eternidad, centelleo o chispazo; pero lo que sí es verdad, que muchas personas sienten y han sentido lo que San Agustín llama el “*Primo ictus*”, es decir, una experiencia de la presencia de algo que tiene que ver con lo eterno. Resulta que durante un espacio mínimo de tiempo, la persona siente que algo desde sí aclara define, sublima, vincula y aúna a los demás con la creación. El iluminado quisiera gritar y abrazar a cuantos le rodean y alabar y declarar que merece la pena vivir esta vida.

La experiencia de la eternidad ofrece esperanza, convence a la persona del hecho de la libertad y le anima a hacer continua crítica. Unos, como Teresa de Avila, dirán que vieron a Dios, pero también San Pablo y San Agustín, no estuvieron lejos de tal afirmación. El interior se llena de algo que crea, es decir, anima a obrar lo que queda a la creación. Nadie de los iluminados, sean profetas, Moisés o cualquier otro, limitan el mensaje creativo.

La base habrá que buscarla en la Creación. La persona “si sabe que no sabe, se conoce y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse... al buscarse para conocer sabe que se busca e ignora”<sup>16</sup>. El sí mismo conocido o “*memoria sui*”<sup>17</sup> agustiniana es el pilar de quienes investigan en la “*impressa notio ipsius boni*”<sup>18</sup>.

---

15. Rom II, 13.

16. Agustín, *De Trinitate*, X, 3, n. 5.

17. *Id.*

18. *Id.*, VIII, 3, n. 4.

La prueba es que “ex noticia virtutum amamus, qua novimus in ipsa veritate... Et tamen nisi breviter impressam cuiusque doctrina haberemus in animo notionem, nullo ad eam dicendum studio flageremus”<sup>19</sup>.

Aunque los filósofos judíos Martín Buber y Levinas no utilicen las mismas palabras, siguen muy de cerca esta manera de pensar. El yo tiene como primera forma de ser el tú, es decir la relación necesaria en la vida o creación que se está haciendo con relaciones de amor y justicia.

Gracias al hábito creativo es fácil comprender la evidencia agustiniana: “Tu excita ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te”<sup>20</sup>.

El amor de Dios y del prójimo no sólo es relacional y sí vital. Cuando la Tora manda: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”<sup>21</sup> evidencia una necesidad en la creación. Caso que no se realizara el mandato, el mundo no tendría sentido, pues, no merecería la pena de esperar y menos de favorecer el devenir. El hombre que no cumpla tal precepto comete delitos y se sitúa fuera. Es absolutamente necesario amar al prójimo como a sí mismo. El amar es tan amplio como el ser justos y, teniendo en cuenta ambos términos, se juzga, es equitativo y busca el justo medio. No lo contrario.

La Humanidad está como preñada del hábito que le mueve hacia el futuro confiado y conocido, amado y ansiado. Muchos otros han hecho el camino, pero es necesario hacerlo en quehacer y devenir.

Los profetas recibieron mensajes para la Humanidad y aunque exista una Comunidad o Pueblo-Testigo, Testimonio y comprometido, sin embargo la obligación es universal. Nadie diga que ignora o que no le han informado, pues, la ley está escrita en los corazones y por algo Bergson, Spinoza... amaron tanto lo creado que uno casi llegó a identificar la Naturaleza a lo Supremo.

*“Es más fácil predicar que dar trigo”.*

De poco sirve el hablar y hablar, darse golpes de pecho una y mil veces, prometer mil pájaros en el aire cuando se sabe que no existen medios para tener uno. Las teorías, doctrinas y buenas palabras se las lleva el viento. Hechos más que dichos. Con los dichos no avanza la creación y sí poniendo músculo a la doctrina.

---

19. *Id.*

20. *Id. Confesiones*, I, 1. n. 1.

21. Lev XIX, 18.

Predicadores salen a las plazas buscando fieles y, creyendo haber hecho o dado un mensaje, vuelven contentos y satisfechos. Con la obra intencionada se repara caso de que exista error, delito o marginación, es posible reorganizar, reparar y entrar en la obra de Dios aceptando la falta y reparándola. No basta decir que se ha cometido un error o delito, es necesaria la reparación. La obra, durante el tiempo que no deviene, ha perdido un espacio, un progreso y éste debe repararse con el fin de que la armonía vuelva. Una acción perdida impide la marcha de una parte del futuro esperanzador, y quien haya cometido la falta, de alguna manera retarda la Venida.

Cuanto se dice de la Creación tiene aplicabilidad entre los humanos. El herido sanará una vez que el agresor haya puesto los medios útiles para sanar la herida. Las heridas no se curan con palabras. El predicador ofrece algo que no le cuesta, informa, pero quien escucha necesita conocer, experimentar la práctica, que alguien se le acerque y colabore en el esfuerzo. El amor no existe sin práctica, participación y compromiso en las acciones.

San Pablo declara que la obra deberá hacerse con “caridad, pureza y desinterés”<sup>22</sup>. Santa Teresa de Avila nos diría: “en verdad”, como manda la Biblia: en cuerpo y alma, con intención pura y sin hipocresías ni segundas intenciones.

La reparación institucional existe. Un ejemplo: La Sede Apostólica, declarando que la Santa Inquisición cometió errores, no recibe la reconciliación mientras no devuelva bienes robados o repare las calumnias e injurias. Las palabras, aunque sean dichas por personas muy venerables, no disculpan. La calumnia hecha por los inquisidores obliga a la devolución del honor. Otra cosa sería, si las actuales Instituciones eclesiásticas declarasen que no son herederas de las enseñanzas y prácticas de cuantas les precedieron.

Otro caso. En 1492 los judíos, viviendo en territorios sometidos a las Coronas de Castilla-León y Aragón, fueron expulsados. La razón no era porque fuesen contrarios a la disciplina ni a las Coronas, sino que únicamente se temía contagiasen de judaísmo a los súbditos de unos Reyes “Católicos”. Cambiadas las circunstancias, la Corona de España está obligada a anular el Edicto y devolver los derechos a cada judío que pruebe ser heredero de cuantos fuesen expulsados. No hace falta pedir perdón. Con el perdón no se come y tampoco se anda el camino de esfuerzo comunitario. Muchos piden perdón por medio de intermediarios cuando no declaran que las injusticias fueron cosas de otros tiempos. Eso no es reparación.

---

22. Heb XIII, 2.

## LOS SALVADORES

Cada época obtiene genios, salvadores, profetas, testimonios que acomodan las circunstancias a la obediencia o Alianza con el Creador.

Abrahan obedece, José favorece y acoge, Moisés enseña y guía, Samuel corrige y escoge, David peca, alaba y repara, Jesús declara, cumple y testimonia, reconcilia y permanece, Pablo coordina, Agustín asimila. Ghandi, Madre Teresa, Abbé Pierre... testimonian. Don Quijote puso el brazo a favor de los desfavorecidos, justicia y verdad, mientras muchos otros, que llaman guías, tan sólo son producto de la propaganda. Los occidentales raciocinan y cartesían demasiado. El cálculo les conduce a la injusticia e hipócritamente se desentienden de la obra animadora de la creación. Las Instituciones que ordenan el capital, la producción, los alimentos e incluso los nacimientos, la polución y el medio ambiente, están fundados en el “justo medio” aristotélico y no en el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

No es justo ofrecer migajas a quienes necesitan pan para sobrevivir. No es justo dejar los campos productivos sin frutos, cuando otras gentes viven en tierras desérticas, mueren de sed y de hambre.

¿Quiénes son la causa de millones de muertos en las guerras y penuria de alimentos?

Miles de personas no participan suficientemente en la obra de la creación precisamente porque se les niega la posibilidad.

Por desgracia el esfuerzo de los bien capacitados ofrecen energías a la lucha por otro mundo dejando abandonados a cuantos caminan por éste. El egoísmo se camufla.

Salvar no es ser paternalistas. Salvar significa: aclarar, apoyar, favorecer, fomentar y entregar capacidad a quienes quieran definirse como personas, es decir, libres, autónomos y responsables. No salva quien entrega trigo con el fin de conseguir cadenas de compra y venta obteniendo la sumisión económica, ni tampoco cuantos propagan ideologías maltratando la libertad del individuo. Salva quien entrega la semilla apropiada, enseña cómo se debe trabajar y consigue autonomía y responsabilidad en quien la recibe.

La salvación no se hace entre seres sometidos a obediencias diferentes que la divina. El Pacto se ha hecho con Dios. La responsabilidad ante la sociedad y la divinidad, ante la Venida a la que participamos y ante la Creación que generamos, es personal.

Caso se abandone al otro no se le ama, caso no se le socorra tampoco se le ama, caso se le torture se le desprecia. El otro como el sí mismo acumula interrelaciones, y romperlas equivale a disminuir o destruir obras salvadoras.

Gracias a la información y a los medios adecuados para recibirla y ofrecerla, la Humanidad es una Sala Universitaria y vibra como las cuerdas de un tambor. El otro está al lado y clama a cada puerta. Desentenderse, camuflarse, esconderse o desolidarizarse de las necesidades sociales o de la Comunidad, es estar fuera del principal mandato de la Tora.

Existen muchas cosas que hacer. Poco ha sido hecho o se hace en orden a la obra salvadora de la creación. Grupos de personas informadas o que se informen son necesarias, con el fin de presentar en colaboración obras apropiadas para conseguir paz y algo de felicidad.

#### CONCLUSIONES

Desde el Comienzo y en el Tiempo los seres hacen una historia solidaria. Los “dolores de parto” de la creación obligan a la corresponsabilidad.

Las normas reveladas ofrecen orientaciones de caminos, pero cada ser hará el suyo.

La singularidad y armonía de esfuerzos conducen la Creación a la Venida.

Somos responsables de la obra creativa que se hace.

Nadie colabora a la salvación sin convivir y realizar la obra creadora.

Leandro RODRÍGUEZ

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

ABADIA DE MAREDSOUS, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 24,5 x 16, 5, 1682 pp.

Se presenta este diccionario como una revisión profunda de la bien conocida obra "Diccionario de la Biblia" de A. van den Born, H. Haag y S. de Aulsebrook, publicado por Herder y que ha tenido nueve ediciones en castellano.

Es un diccionario enciclopédico, es decir, no tiene sólo artículos doctrinales, sino también expone los "realia".

Un diccionario de esta clase ordinariamente se propone fundamentalmente dos objetivos: enriquecer esta nueva edición respecto de la antigua con nuevas entradas. Efectivamente es así: es mucho más voluminoso y se asegura que contiene unas 4.000, siendo muchas de ellas nuevas.

De otra parte se han actualizado los artículos. Hay que tener en cuenta que el diccionario de A. van de Born en su versión original era de los años 1954-7. Por tanto los artículos han tenido que ser redactados de nuevo.

Efectivamente he encontrado artículos actualizados, como por ejemplo, la instalación de las tribus en Palestina (Canaán, conquista de): se da cuenta de las teorías más recientes. Otros artículos, en cambio, están muy poco actualizados. Por ejemplo, la composición del Pentateuco es muy deficiente: se limita a exponer la hipótesis documentaria clásica; aunque en la Bibliografía se citan algunas obras de autores partidarios de la Nueva Crítica, parece que no se han leído, pues no se informa de las nuevas teorías.

Otro punto delicado es la transcripción de nombres. El lector necesitará un poco de imaginación para encontrar estos nombres así escritos *Carquemis*, *Esarhadon*, *Guilgames*, etc.

No se sigue un criterio uniforme. Por ejemplo, ¿por qué se transcribe así *Fares*, hijo de Judá y Tamar (Gen 38,28-29) mientras que se escribe *Paran* (región del Sinaí, Gen 14,6), siendo así que en hebreo las dos palabras comienzan con la misma consonante "dagesada"?

Estas pequeñas deficiencias no empañan la gran utilidad del diccionario. En su género es, sin duda, el mejor en castellano. El precio (18.932 pts. sin IVA) va a ser para muchos prohibitivo.- C. MIELGO.

REVENTLOW, H.G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 24 x 16, xi-161 pp.

Es la primera edición de este comentario, en la serie *Das Alte testament Deutsch*, de la que se están publicando muchos comentarios totalmente nuevos.

Tiene todas las características típicas de esta serie: breve bibliografía, sucinta introducción, versión por secciones y comentario versículo por versículo. Se atiende preferentemente al contenido doctrinal, dejando de lado otros aspectos como el filológico, o el formal.

El comentario procede con detenimiento y minuciosidad, atento a todos los matices del texto. No he advertido nada especial. Se da por supuesto que hay que distinguir entre Zacarías y el Deuterozacarías (Zac 9-14), si bien este nombre carece de importancia, pues el origen de estos capítulos no es unitario.

Llama la atención que el autor defienda que Zacarías pone la corona sobre la cabeza de Josué, como dice el TM; no cree que haya que sustituirlo por Zorobabel, como es muy común hacerlo.

No tiene nada de especial que considere a Zac 9,9-10 como el ejemplo más antiguo de la esperanza existente en Israel. En cambio, llama la atención que sostenga que Malaquías puede ser nombre propio.— C. MIELGO.

KESSLER, R., *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda: von 8. Jahrhundert bis zum Exil* (Supplements to Vetus Testamentum 47), E.J. Brill, Leiden 1992, 24 x 16, ix-246 pp.

El libro se inscribe dentro de la corriente bien representada últimamente que aplica la sociología para la mejor explicación de la historia de Israel.

En concreto, el libro analiza la transformación social que se dio en el reino de Judá a partir del s. VIII, transformación social que resulta evidente leyendo los profetas preexílicos. Este cambio social tuvo que tener sus causas y factores, y al mismo tiempo tuvo que ocasionar cambios en la organización estatal. Estas mutuas relaciones entre estado y sociedad, junto con los cambios sociales es el tema del libro.

Expone primeramente la historia de la investigación, que naturalmente arranca de A. Alt, quien culpaba al sistema económico cananeo adoptado por Israel de ocasionar ese desastre social que tanto critican los profetas. Seguidamente expone la hipótesis del “capitalismo de rentas” (O. Loretz) y la de la “antigua sociedad de clases” (Kippenberg). En este momento el autor no toma partido. En el curso del libro se verá claramente cómo el autor se acerca al capitalismo de rentas, al menos en la versión que de esta hipótesis hizo B. Lang.

El libro consta de dos partes. En la primera (pp. 22-130) expone la crítica social de los profetas: Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías, Habacuc y Ezequiel. La exposición es detallada y minuciosa. Conoce la bibliografía sobre el tema y se fija preferentemente en los cambios sociales que la críticas de los profetas suponen.

La segunda parte recoge la información que el resto del A. T. y el material epigráfico aportan. Esta es la parte que consideramos más original, y donde el libro abre nuevas vías de comprensión. Los capítulos de esta segunda parte son éstos: las actividades del estado y sus consecuencias sociales, la Jerarquía estatal, la dinastía, los altos funcionarios y los terratenientes y finalmente la reforma social de Judá hecha por Josías e intentada por Sedecías en el asunto de los esclavos.

Lo que en definitiva aparece es que de una sociedad relativamente igualitaria al comienzo de la Monarquía se pasó en el curso de 200 años a una sociedad fuertemente dividida. Frente a una clase formada por los terratenientes y altos mandatarios está el campesinado empobrecido. No se llegó a este estado de cosas por medidas ilegales o injustas como factor determinante, sino por la misma dinámica económica, empujada naturalmente por los altos jefes y terratenientes, quienes resultaban favorecidos por la misma. Como numerosos autores han señalado, también Kessler encuentra que el endeudamiento debió ser causa de la pobreza de muchos.

El libro es digno de ser leído con atención, pues contiene una mina de noticias. El juicio es ponderado, ateniéndose a lo que dicen los textos.

Al autor como a muchos otros le choca que los profetas en general no critiquen al rey. Trata de dar razones para ese silencio, que personalmente no me han convencido. Es “verdad que del hecho de que los profetas no critiquen al rey, no se sigue que le excusen” (p. 164). Pero la cuestión es que no critican a la monarquía. La responsabilidad del rey en la administración de la Justicia, por ejemplo, parece evidente.– C. MIELGO.

MAGGIONI, B., *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 21 x 14 cm, 105 pp.

Es una breve exposición de los libros de Job y Qohélet. Ambos tienen algo en común: oponerse a la antigua sabiduría, es decir, a la tradición recibida, y en nombre de la experiencia poner en duda lo admitido comúnmente. Es un libro de divulgación, sin pretensiones científicas, destinado a un amplio público. El mismo autor dice que se trata de “notas” que pretende “divulgar”. Expone el contenido doctrinal sobre todo, e incluye versión de párrafos importantes de dichos libros con el fin de corroborar sus afirmaciones. Muy recomendable para el público en general e interesados en el conocimiento de la Biblia. El autor tiene el mérito de exponer con brevedad y sencillez libros un tanto confusos. En p. 13, nota 1, debe leerse LEVEQUE, no LEVQUE ni tampoco Lévêcque (p. 8).– C. MIELGO.

LUCK, U., *Das Evangelium nach Matthäus* (Zürcher Bibelkommentare N.T. 1), Theologischer Verlag, Zürich 1993, 23 x 15, 324 pp.

La colección *Zürcher Bibelkommentare* tiene una finalidad eminentemente divulgativa. Sus comentarios están dirigidos a un vasto público. Por esta razón no hay en esta serie discusiones para especialistas, sino sencillamente exposición de la doctrina del escrito que se comenta, de una manera especial la doctrina teológica. El lector, no obstante, recibe una información científica, pues los comentarios están escritos por especialistas.

El dedicado al Evangelio de San Mateo que presentamos es conciso pero muy denso. Modelo de densidad es la introducción donde en 5 páginas el autor es capaz de exponer las ideas fuerza de San Mateo.

El comentario procede como es usual en este tipo de obras: versión propia de cada párrafo con comentario. El autor cree ver la idea central del evangelio en la *justicia*. Ya es sintomático que los dos únicos *excursus* estén consagrados a la justicia. Comentario muy sugerente.– C. MIELGO.

BETZ, H.D., *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 22 x 14, 301 pp.

Es la traducción alemana del original inglés publicado en 1985. A esta impresión el autor no ha creído conveniente aportar ningún cambio, pues piensa que en lo que se refiere a estos capítulos de 2 Corintios, la situación no ha cambiado mucho. Se ha limitado a añadir una breve introducción.

Se sigue discutiendo la unidad de la carta. En este tema el autor no quiere entrar propiamente, pues cree que los argumentos en pro y contra se repiten constantemente. Le interesa estudiar si estos dos capítulos, por su forma literaria, estructura y argumentación retórica empleada pueden encuadrarse en un tipo de cartas conocido en la antigüedad. El subtítulo ya deja entrever que las coloca entre las cartas administrativas.



Un primer capítulo trata la historia de la investigación desde Semler hasta ahora. En los cap. 2º y 3º muestra basándose en los criterios de la retórica y de la teoría literaria de las cartas, que cada uno de estos capítulos es una carta independiente; la primera, dirigida a la comunidad de Corinto, la segunda, a las comunidades de la provincia de Acaya. Como las cree cartas administrativas, estudia el vocabulario desde el lenguaje jurídico y administrativo de entonces. El género literario y la función de estas dos cartas son el tema del cap. 4º. Las dos pertenecen al *genus deliberativum*, propio del que tiene poder para impartir un consejo, excepto 8, 16-22 que es un trozo administrativo y recuerda las cartas de recomendación. Finalmente en el cap. 5º encaja estos dos fragmentos de cartas dentro de la numerosa correspondencia entre Pablo y la comunidad de Corinto.

El autor confiesa haber experimentado una fuerte fascinación por el descubrimiento de estos dos escritos. Y espera que al lector le suceda lo mismo. Y a fe que lo consigue.- C. MIELGO.

BONNARD, P., *L'évangile selon Saint Matthieu*, Labor et Fides, Genève <sup>3</sup>1992, 18 x 24, 463 pp.

Se trata del primer volumen de la serie "Commentaire du Nouveau Testament" que conoce la tercera edición (publicada ahora por "Ediciones Labor et Fides" de Ginebra y no, como las anteriores, por "Delachaux & Niestlé" de Neuchâtel).

En realidad no hay variaciones con respecto a la segunda edición, que fue traducida al castellano y publicada por Ediciones Cristiandad en 1976 bajo el título "Evangelio según San Mateo".

Se trata, probablemente, del mejor comentario actual cuya lengua original es el francés. (Pero, dicho sea de paso, el comentario de U. Luz, que recensamos a continuación, es mucho más completo y actualizado).

El de P. Bonnard está precedido de una breve introducción donde se trata acerca de algunas cuestiones fundamentales: texto, características principales, medio histórico e intención didáctica, interpretación. Sigue después la exégesis del evangelio capítulo por capítulo. Cada capítulo se articula siguiendo el esquema clásico: texto y comentario. No cabe duda de que el autor ha profundizado en el texto y ha manejado abundante bibliografía. No obstante, se nota que la revisión se hizo en 1970 y se echan de menos las aportaciones de los nuevos métodos exegéticos: análisis narrativo, supuesto sustrato semítico, método sociohistórico, aplicación de la antropología cultural.- R.A. DIEZ.

CARRON, J., *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19-26*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1993, 16 x 24, 361 pp.

Este libro, exponente del "buen estado de salud" en que se encuentra la exégesis española actual, contiene la tesis doctoral que el autor presentó en la Facultad de Teología del Norte de España, sede en Burgos.

El subtítulo indica claramente cuál es su objetivo: rastrear el desarrollo literario de Hch 3,19-26 teniendo presente su trasfondo judío y, concretamente, el sustrato arameo. La exégesis reciente se ha encargado de subrayar que Hch 3,19-26 es un texto lleno de aporías, de irregularidades sintácticas, de anomalías estilísticas, con cambios extraños de tiempos verbales... en suma, una *crux interpretum*, "uno de los pasajes más difíciles del NT".

Todas estas aporías, y algunas más, han sido recogidas y expuestas en el capítulo primero del libro. Junto con las soluciones propuestas, ninguna de ellas totalmente satisfactoria, aunque todas han ayudado a explicar un poco mejor el texto.

Cualquier intento de esclarecerlo ha de resolver un montón de dificultades. Y J. Carrón pone manos a la obra comenzando por deshacer la primera de ellas: una falsa comprensión del texto.

Y pasando revista en los capítulos siguientes a todas las demás: II. La llegada de los tiempos de refrigerio. III. Permanencia de Cristo en el cielo. IV. La cita de Dt 18 y su papel en el discurso. V. Los “días” que anunciaron los profetas. VI. La promesa hecha a Abraham. VII. El envío del siervo y su misión de bendecir.

Para ello analiza, sobre todo, el sustrato arameo del texto y descubre en él la clave para la comprensión de los problemas filológicos, sintácticos y teológicos. En cada capítulo encontramos un análisis exhaustivo de las precedentes propuestas de los exegetas (presentadas con gran claridad). Al discutir las J. Carrón se muestra, además de como extraordinario filólogo, como un maestro del arte de la hermenéutica, con criterios muy lúcidos en sus juicios científicos y con una solidez admirable en su propia argumentación. Hubiéramos deseado, eso sí, un mayor desarrollo del último capítulo: Teología de Hch 3,19-26.

No podemos aquí dar cuenta de todos los detalles de este libro. Baste lo dicho como viva recomendación de su lectura. Y como enhorabuena para la serie SSNT (Studia Semitica Novi Testamenti). ¡Que los volúmenes siguientes sean muchos y mantengan la altura científica de la colección!.- R.A. DIEZ.

FERNANDEZ RAMOS, F., *Los enigmas del Apocalipsis* (Teología en diálogo 8), Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 11,5 x 18,5, 305 pp.

No nos engañamos al afirmar que el Apocalipsis está ganando actualidad. Pero no sólo para los amigos de fijar las fechas del fin del mundo, también para los estudiosos que encuentran en el último libro del nuevo testamento la clave para poder responder a los enigmas de propio presente histórico. El Prof. Felipe F. Ramos, catedrático de literatura joánica de la Univ. Pontificia de Salamanca, nos ofrece con esta obra una nueva aproximación a un libro que ha sido objeto, como pocos en la historia humana, de las interpretaciones más variopintas y extrañas. Y lo hace con un lenguaje directo y sencillo que hace un poco más accesible este libro “enigmático”.

Como nos dice él mismo en la presentación, el autor destina su obra a un círculo muy numeroso: los cristianos, los poderes públicos estatales, los que especulan sobre el final de la historia, los ecologistas, los catastrofistas. ¡Ojalá todos ellos leyeran el Apocalipsis y un buen comentario del mismo!

Considero que lo mejor de este libro de F. Ramos son las dos primeras partes: I. Aproximación general. II. El simbolismo del Apocalipsis. La “aproximación” es una introducción detallada que responde a las cuestiones sobre el lugar histórico de la obra, la identificación del vidente, el género literario apocalíptico, el proyecto de la obra (en esto sigue la hipótesis de U. B. Müller sobre el proyecto original de Ap y su paulatino crecimiento, que me parece muy discutible).

En la sección dedicada al simbolismo expone los símbolos concretos teniendo en cuenta su similitud, pero sin estructurarlos en bloques temáticos (Esta última es la opción que hoy más se sigue).

El cuerpo de la obra lo constituye el comentario de Ap (109-263), distribuido en dos partes: las cartas, la descripción apocalíptica. Evidentemente el Prof. F. Ramos no pretende ser exhaustivo, su objetivo es ofrecer las claves fundamentales que permitan comprender lo esencial del Ap. Y creo que lo ha conseguido. Para facilitar la lectura, normalmente transcribe los textos citados del Ap (pues tiene presentes a unos destinatarios que no conocen en profundidad el texto). No faltan alusiones a los aspectos litúrgicos, escatológicos, cristológicos, teológicos...

La obra se cierra con una exposición sobre un conjunto de siete temas teológicos. El último de ellos son las siete bienaventuranzas del Ap, en las que se subraya el mensaje esperanzador de este libro bíblico.- R.A. DIEZ.

LUZ, U., *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7. I*, Sígueme, Salamanca 1993, 13 x 21,5, 589 pp.

Hay que comenzar felicitando sinceramente a Ediciones Sígueme por la publicación de este primer volumen del comentario de U. Luz al primer evangelio. El original alemán pertenece a la prestigiosa serie "Comentario Evangélico-Católico del Nuevo Testamento (EKK)" y fue publicado en 1985 (U. Luz publicó una segunda edición revisada en 1989). En alemán disponemos ya del segundo volumen (Mt 8-17), que vio la luz en 1990.

Los críticos se han deshecho en elogios hacia este comentario que es, sin duda, uno de los más completos entre los recientes y el mejor de cuantos disponemos en castellano.

Se abre con una bibliografía fundamental (al comienzo de cada sección y de cada pasaje se incluye de modo casi exhaustivo lo publicado al respecto) y una extensa introducción, que trata no sólo las cuestiones clásicas sino también la situación del evangelio de Mateo, su puesto en el judeocristianismo... El último párrafo de la introducción se dedica a una de las "novedades" que hacen especialmente interesante este comentario, la historia de la influencia: al final de la exposición sobre cada pasaje el autor muestra cuál ha sido el influjo (o, mejor, los influjos, los efectos) de ese texto en la historia de la exégesis, de la Iglesia y, en algún caso, de la humanidad. Y, no cabe duda de que el EvMt es idóneo para este estudio y especialmente los capítulos 5-7, que constituyen la segunda parte de este primer volumen y han configurado ciertamente la historia de, al menos, buena parte del occidente cristiano.

Cada parte o sección va precedida de su correspondiente introducción. La interpretación de cada pasaje o perícopa se articula como sigue (con alguna variación en ciertos casos): estructura, fuentes, redacción, historia de la tradición, analogías o motivos histórico-religiosos, historicidad; sigue la exégesis propiamente dicha y, finalmente, la "historia del influjo del texto" y la síntesis final.

Además de esta abundantísima información este primer volumen contiene tres excursos: las citas de cumplimiento; el relato sobre el hijo del rey; predicación, enseñanza y evangelio en Mateo.

En ocasiones el autor hace dialogar al texto evangélico con las situaciones actuales de modo que el comentario resulta más fecundo. Y para ello sabe aprovechar los datos que ofrecen las ciencias humanas, el método sociohistórico, el narrativo, etc.

Es evidente que nos hallamos ante un comentario extraordinario, recomendable no sólo para los universitarios, sino también para los sacerdotes y formadores (monitores de grupos, catequistas) pues en ellos pensaba el autor al escribirlo.- R.A. DIEZ.

THEISSEN, G., *La puerta abierta. Variaciones bíblicas para la predicación*, Sígueme, Salamanca 1993, 13,5 x 21, 260 pp.

Leer este libro es respirar aire fresco. En él se encuentran 25 predicaciones pronunciadas por el autor entre los años 1979 y 1989, en Copenhague y Heidelberg. Una constante atraviesa por todas ellas: el realismo esperanzado. Realismo porque en ellas se refleja de un modo equilibrado, a mi parecer, la tensión entre la grandeza y la miseria humanas. Esperanzado porque, a pesar de que ni las ideologías ni las religiones -según el autor- estén contribuyendo significativamente a resolver los graves problemas que tiene plantea-

dos la humanidad, no deja de recordarnos, con el nuevo testamento: “Tenéis capacidad para poder comenzar siempre desde el principio” (82).

El punto de partida lo constituye siempre un texto bíblico (normalmente el correspondiente a la liturgia de ese día) leído a la luz de los acontecimientos contemporáneos, explicados éstos en un excursu al final de cada predicación. Doce de estas “homilias” versan sobre textos de los sinópticos y cuatro sobre textos paulinos.

Aunque marcadas por la coyuntura histórica denunciada (corrupción política, desastres de la guerra, fanatismos religiosos), estas predicaciones no han perdido actualidad. Seguimos sufriendo y somos responsables de la “demencia absolutista religiosa” (30-32), de las injusticias planetarias, de la explotación del llamado “tercer mundo”. La pasión por la paz está presente por doquier. Y también la apremiante llamada a la conversión del primer mundo y de cuantos lo habitamos.

El autor hace accesible al pueblo sus vastos conocimientos exegéticos, con sencillez, sin pedantería, convencido de que “en las leyendas y relatos del mundo bíblico podemos reconocernos a veces con más facilidad que en la espesura de las concepciones modernas” (27). Pero conversa también con los hombres de ciencia. Siempre con la intención de posibilitar el diálogo entre Dios y el hombre. Quien quiera entablar sinceramente este diálogo tiene en estas páginas una buena ayuda para ello.

En la lectura de esta obra se comprueba además cómo las predicaciones (y exégesis) católica y protestante están muy próximas. Es destacable, a este respecto, la predicación bautismal (77-82) que lleva por título “el simbolismo del bautismo”, que bien podría pronunciarse en una parroquia católica. Y especialmente valiosa la que habla sobre los prejuicios de Jesús a propósito del relato de la mujer cananea (Mt 15,21-28), que ilumina este texto a la luz del llamado método socio-histórico.— R.A. DIEZ.

## Teología

IZQUIERDO, C. y otros (Eds.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1993, 24'5 x 16, 627 pp.

Actas del último Simposio teológico de la prestigiosa universidad de Navarra. Celebrado durante tres días, ha contado con un gran número de especialistas, que han cubierto cada jornada con una particular densidad de trabajo. El tema general gira en torno a la relación salvífica entre Dios y el hombre. Cada día ha acotado ordenadamente una parte concreta del tema básico, desarrollándose su análisis en ponencias y comunicaciones, para terminar con una mesa redonda en la que se clarificaba y profundizaba, mediante el diálogo, sobre lo dicho, creándose también nuevas sugerencias.

El tema del primer día trata del concepto de revelación. Su carácter atemático y proposicional, su posibilidad y valer universal, los intentos de interpretación meramente racional. El segundo día se concentra en el contenido de la autocomunicación divina, esto es, Trinidad y Cristología, donde destacan estudios sobre la revelación neotestamentaria, Agustín y sus analogías psicológicas, y Tomás de Aquino y su realismo teológico. El último día analiza la respuesta humana a la comunicación de Dios, la fe. Se bucea en la palabra humana: posibilidades del lenguaje para decir y representar la trascendencia, la historia y su recreación narrativa como lugar privilegiado del hablar de Dios, revelación plena en la Escritura.— T. MARCOS.

FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 15 x 23, 184 pp.

Mucho se ha escrito ultimamente en torno al estatuto epistemológico y metodológico que debe acompañar a la Teología Fundamental en su situación actual, tras recorrer los diversos avatares del paso de la apologética a teología fundamental. El Dr. Fisichella, conocido en este campo del saber teológico y profesor ordinario de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana, afronta de nuevo esta temática, y lo hace centrando su estudio en lo que podríamos llamar los aspectos formales de la Teología Fundamental. Insiste en lo que él llama la “recuperación” de la unidad, sabiendo volver al tema central Jesucristo, como revelador del Padre, a la Iglesia como “ministra” de la Palabra, al destinatario de la revelación y a la recuperación de la Escritura, temas en los que la *Dei Verbum* del Vat. II insistió, como elementos centrales de la reflexión fundamental teológica. Insiste el autor en que la Teología Fundamental debe mantener hoy su carácter teológico con su método especial, volviendo a saber hablar de la revelación desde el acontecer de la revelación y la respuesta a la misma desde la fe, en una síntesis orgánica centrada en la dinámica de la historia de la salvación como punto de encuentro del auténtico sentido de la historia. Y concluye presentando tres tareas básicas a realizar: Hacer significativo el acto de creer, especificar la esencia de la revelación cristiana y su valor salvífico y estar atenta, especialmente en Occidente, a la gran corriente de indiferencia que se muestra en todos los ámbitos. Buena Introducción a esta parte del saber teológico, que debe ser completada posteriormente con tratados sobre los contenidos centrales de la misma Teología Fundamental, especialmente la revelación y la fe.— C. MORAN.

GOMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. M. (coords), *Materiales para una Filosofía de la Religión. I: Cuestiones epistemológicas*, Editorial Anthropos, Barcelona 1992, 13 x 20, 300 pp. *III: Estudiar la religión*, Editorial Anthropos, Barcelona 1993, 13 x 20, 330 pp.

Felizmente se puede encontrar ya el lector de habla española con una serie de estudios sobre la temática de la Filosofía de la Religión, área no muy cultivada en nuestros ambientes y que, debido posiblemente a influjos externos a nuestras latitudes, nos han inducido a preocuparnos de ella con una mayor y mejor dedicación. Es cierto que ya los últimos años han sido testigos de estudios de cierto calibre científico sobre el tema también en nuestros ambientes, pero como obra en colaboración y con tendencias diversas es ésta de la *Editorial Anthropos*, la que quiere ser pionera en estas lides. Los autores coordinadores de la misma son suficientemente conocidos en nuestros medios, como iniciadores de estos estudios, a los que hay que añadir los restantes colaboradores, todos estudiosos y participantes de Seminarios continuados, que de unos años a esta parte vienen celebrándose en el Instituto Superior de Investigaciones Científicas en Madrid, junto con las I Jornadas de Filosofía de la Religión. De las intervenciones en uno de esos Seminarios que tuvo lugar durante dos cursos, 1987-1988 y 1988-1989 y de las I Jornadas sobre Filosofía de la Religión, son fruto los trabajos de los dos volúmenes. En el primero se afrontan las cuestiones epistemológicas y de metodología, cuestiones previas para cualquier acceso al estudio del hecho religioso, conscientes de que no se puede partir de una metodología unitaria y esto debido a los diversos campos que abarca dicha disciplina, tanto de datos, como de contextos culturales e históricos tan dispares, como de escuelas o tradiciones tan diferentes de que parten los estudiosos de la Filosofía de la Religión. Junto a esa constatación se pasa después a estudios de índole más regional, especialmente en autores de habla germana, donde tanto han proliferado los trabajos sobre este campo del saber humano. Se estudia a Wittgenstein y el pensamiento judío de H. Cohen y F. Rosenweig, pasando des-

pués a la Escuela de Francfort, E. Bloch y el racionalismo crítico, para concluir con uno de los exponentes cualificados y fundadores de la teología política actual, J. B. Metz.

En el segundo volumen se estudian por diferentes autores la esencia del hecho religioso, ciencias auxiliares de la Filosofía de la Religión, su relación con la teología y situación de tales estudios en el panorama universitario español. Aconsejamos dicha obra especialmente a todo aquél que desee profundizar en uno de los saberes, la Filosofía de la Religión, sin duda el que más ha preocupado a todo el pensamiento humano y especialmente a la vivencia de una de las experiencias básicas, por no decir la básica, de lo humano en todos los tiempos, sin dejar el campo cerrado a todo aquél que sienta inquietud por buscar las razones de lo religioso en la existencia humana.— C. MORAN.

MOINGT, J., *L'homme qui venait de Dieu*, Les éditions du Cerf, Paris 1993, 13'50 x 21, 725 pp.

No es nada nuevo el hecho de que ciertos profesores de materias de todos los saberes, hayan experimentado una conversión en sus investigaciones y exposiciones a través de su trayectoria científica. Y este es el caso del P. Moingt, personalidad teológica nada común y que en la obra que hoy presentamos se nos muestra como el convertido profesor del clásico tratado “De Verbo Incarnato” al tratado de “Cristología”. El mismo nos explica su proceso de conversión, aprediendo a dudar para saber mejor exponer los temas teológicos. Se trata ahora de exponer un tratado no de la Encarnación, sino de Cristología en el sentido moderno de la palabra. La Cristología moderna, dice él, denuncia la separación entre lo que se podría saber “científicamente” de la historia de Jesús y de la predicación de los apóstoles y lo que se ha deducido del dogma de la Iglesia. Y este debate se desarrolla teniendo de base el horizonte cultural de la eclipse de la creencia en Dios. De aquí la necesidad de recurrir a la exégesis que alimenta dicho debate y estar atento a las corrientes modernas teológicas que buscan nuevos lenguajes para hablar de Cristo con un mundo de increencia. Esto es lo que promovió Vaticano II, invitando a los teólogos a volver al Evangelio, a saber hablar para “los simples fieles” y a ponerse a la escucha del mundo de la increencia. El objetivo de la teología será por tanto no ya comentar y justificar simplemente la enseñanza de la Iglesia, sino el dar cuenta de la fe en Jesucristo ante la racionalidad crítica de nuestro tiempo. No es sino el cambiar de modelo teológico, dando cabida en la reflexión teológica al modelo hermenéutico, sin dejar a un lado el dogmático, sino incluyéndolo. Esto es lo que hace el autor del voluminoso estudio que tenemos entre manos. Divide el estudio en dos partes: En una primera desarrolla la historia del dogma cristológico y las exposiciones más recientes del discurso teológico que llegan a cambiar los antiguos tratados “De Verbo encarnato” por la “Cristología”. Y la segunda la centra en un estudio de la persona y mensaje de Cristo, construido sistemáticamente, sobre la base de las recitaciones evangélicas, para responder a la cuestión de su identidad. Sobre estas bases epistemológicas y con esas motivaciones aducidas, elabora una síntesis cristológica muy en consonancia con los actuales adquisiciones teológicas en torno a la persona y obra de Cristo. Obra imprescindible en cualquier estudio cristológico que se precie de rigor científico serio.— C. MORAN.

CODA, P., *Dios entre los hombres. Breve Cristología*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1993, 14'5 x 22, 190 pp.

El joven teólogo Coda, profesor del Laterano, nos ofrece en esta *Breve Cristología* una síntesis muy bien elaborada del acontecimiento Jesús y su mensaje, junto con la experiencia que del mismo ha ido teniendo la comunidad cristiana y que se ha cristalizado en

los diferentes enunciados dogmáticos en el correr de la vida de la comunidad eclesial. Ha respondido muy bien a las dos pretensiones que se propone: Primera "el ofrecer una reconstrucción seria y críticamente fundada del mensaje y del hecho histórico de Jesucristo, para mostrar la coherencia de la fe de la Iglesia respecto de El". Y Segunda: "Presentar una clave de lectura lo más conforme posible con la intención de Jesús de su mensaje y de su praxis, de su historia y de la fe en El a partir del acontecimiento de la resurrección". Una forma ejemplar de cómo se puede presentar una Cristología que responda a las expectativas del hombre de nuestro tiempo, donde las dudas de un dogmatismo a ultranza le alcanzan, cuando se presenta ante la figura de Jesucristo de muchos manuales teológicos y de ciertas enseñanzas pastorales dentro de la comunidad cristiana. Ha sabido el autor conjugar el rigor crítico exegético y teológico, con las preocupaciones del hombre escéptico de nuestros días en búsqueda de respuestas capaces de ayudarlo en sus opciones de existencia. Obra al alcance del gran público y aconsejada en la enseñanza disciplinar y catequética.- C. MORAN.

GILBERT, P., *Introducción a la Teología Medieval*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 23 x 15, 196 pp.

Dentro de la ola de manuales levantada, señal del aprecio por las síntesis y, tal vez más, del cansancio ante las muchas monografías, la editorial Verbo Divino nos ofrece una colección dedicada a *introducciones* a los manuales. Algo así como el encuadre general, la infraestructura básica, para el estudio de un tema todavía global de la teología. Ello es necesario para centrar correctamente, y así profundizar, un estudio posterior. Es obvia su utilidad para estudiantes y profesores de teología.

Esta introducción a la Teología Medieval está, a mi modo de ver, particularmente lograda. Aparte de su visión de conjunto, destacaría de ella la concatenación interna de las ideas que presenta, haciendo entender la evolución lógica e histórica de la teología. Comienza por san Agustín, la herencia más preciada de la Edad Media. Prosigue con el esfuerzo de conservación cultural del alto medioevo, trabajo monástico más que meritorio en el marco caótico de invasiones guerreras. Para terminar con la eclosión intelectual de la Escolástica, basada en su hallazgo de aplicar, con más o menos dificultades, la dialéctica a la teología, sin el que no se podría entender, no sólo nuestra teología, sino todo el pensamiento actual.- T. MARCOS.

GIL HELLIN, F. y otros, *Constitutionis pastoralis Gaudium et Spes synopsis historica. De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 15 x 21, 844 pp.

Esta obra en colaboración entre las Facultades de Teología de la Universidad de Navarra y la de S. Vicente Ferrer de Valencia, es un servicio netamente científico prestado a los estudiosos de los Documentos del Concilio Vaticano II. En concreto ofrece en este volumen la génesis y elaboración crítica del texto de la Constitución dogmática *Gaudium et Spes*, correspondiente a la segunda parte de la misma y a los capítulos II al V. Trabajo científico excelentemente elaborado, donde ya en la Introducción se explica la forma de proceder en la presentación de los diversos textos de las diferentes redacciones y esquemas presentados en el aula conciliar, haciéndolo en una Sinopsis comparativa de los distintos esquemas, uniendo a ello anotaciones a pie de página en torno a variantes y demás. A su vez al final en Apéndice ofrecen la redacción completa y las intervenciones de los padres conciliares en los momentos distintos de la discusión conciliar. Estudios de esta calidad colaborarán a una mejor hermenéutica de los documentos del Vaticano II, ya que nos hacen asistir al contexto cultural y teológico de su elaboración y a las peripecias segui-

das hasta llegar a su aprobación definitiva. Debemos dar la bienvenida generosamente reconocida a dicha obra y esperamos poder contar pronto con otras en esta misma línea.— C. MORAN.

FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Les éditions du Cerf, París 1992, 23'5 x 14'5, 555 pp.

El autor prosigue en este libro la temática de sus dos obras anteriores, *Naissance d'une hiérarchie* y *Les laïcs aux origines de l'Église*. Como el libro es una colección de artículos, conferencias y cursos, algunos ya publicados y otros novedosos, nos presenta aquí los trabajos que luego dieron lugar a sus obras citadas. Pero de ahí no resulta una repetición, aunque las hay, dado su carácter retrospectivo y la heterogeneidad de contextos tratando el mismo tema, sino más bien una ampliación de lo anteriormente escrito. El tema genérico es el del origen de las instituciones de la Iglesia antigua, en torno a los 6 primeros siglos. A ello hace referencia el título: reglamentar la fraternidad que es la Iglesia, sin que eso signifique inmovilismo, sin que se ahogue el imprevisible carisma.

Con gran profusión de datos, que revela la competencia del autor, repasa las estructuras generales de la antigüedad cristiana, esto es, la organización jerárquica de obispos-presbíteros-diaconos, el canon-norma escriturístico, el nacimiento de los concilios. Analiza ampliamente el origen del laicado y su separación del clero, la sacerdotalización del ministerio, la teología de la sucesión apostólica. Su personal interpretación del laico antiguo como "cristiano de élite" (p. 98) sigue siendo discutible, a pesar de sus plausibles argumentos. Cierra el libro una documentada bibliografía y amplios índices escriturísticos, patristicos, onomásticos y analíticos.— T. MARCOS.

CANOBBIO, G., *Laici o Cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Editrice Morcelliana, Brescia 1992, 22'5 x 15'4, 322 pp.

Tras el Sínodo de obispos de 1987 dedicado a los laicos, colea todavía la cuestión sobre su identidad, que parece envuelta en insolubles aporías. G. Canobbio propone en este libro una respuesta, en mi opinión la acertada, estudiando el término en su origen y evolución eclesiales. Como él dice, "la historia de los laicos es la historia de la eclesiología" (p. 10). Laico ha significado, en sustancia, dos cosas para la Iglesia: 1) perteneciente al *laós* cristiano, bautizado, creyente; 2) integrante del pueblo común, quien no manda, quien no es clérigo. El problema es que a lo largo de la historia cristiana el segundo significado ha borrado y denigrado al primero. En nuestro siglo, la teología del laicado y el Vaticano II pretendieron recuperar la dignidad del laico, sin lograrlo. Le definieron por su secularidad, cuando ésta es común a toda la Iglesia, destinada en su conjunto al mundo. La solución está en recuperar el primer sentido, tan sobreentendido como ignorado. Laico es simplemente el cristiano, y no el cristiano simple. El creyente, revestido de la igual dignidad del bautismo, previa a toda diferencia ministerial y carismática, solamente funcional. Es además el único modo de acabar con la postración y apatía que, sobre los laicos y desde ellos, se ha generado hasta ahora.— T. MARCOS.

EICHER, P. (Ed.), *Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann*, Kösel Verlag, Munich 1990, 21 x 13'5, 370 pp.

Eugen Drewermann, sacerdote alemán, psiquiatra y teólogo, es la última sensación de Europa en el mundo teológico. En Alemania la polémica que ha suscitado ha sido vis-



ceral, y sus ecos han llevado sus obras a otros idiomas. En España, sin embargo, nadie se ha dado por enterado. Lo malo es que la teología española permanece así al margen de la discusión, especulación y maduración derivadas. Este libro reúne las posturas de distintos autores respecto a su famosa *Kleriker, Psychogramm eines Ideals*, aunque la polémica no había alcanzado todavía su punto álgido, que le ha retirado de la docencia teológica en la universidad de Paderborn. Neognosticismo (salvación a través del autoconocimiento psíquico), subjetivismo de la fe (que le acerca a posturas protestantes), crítica virulenta del celibato (visto desde sus consecuencias negativas), son los cargos que se le imputan.— T. MARCOS.

SESBOUË, B., *Pour une théologie oecuménique* (Cogitatio Fidei 160), Les éditions du Cerf, París 1990, 21'5 x 13'5, 424 pp.

La poblada selva de revistas científicas genera continuamente montones de artículos, haciéndose cada vez más exuberante, más intrincada y procelosa, imposible al fin de seguir y controlar. Un libro como éste representa un respiro, un agradable claro en tal maraña. Se trata de una colección de artículos que sobre el tema ecuménico ha ido escribiendo el conocido teólogo francés en diferentes revistas. Nada menos que 21 trabajos. Poco importa que abarquen el periodo entre 1971 a 1988 para su plena actualidad, dado que las cuestiones ecuménicas están bastante estancadas. Comprometido en diversos grupos de diálogo ecuménico, entre otros el Grupo de Dombes, se trata de una voz autorizada en el tema, que nos habla de los progresos, diferencias y divergencias (distingue éstas dos últimas en razón de la gravedad del desacuerdo) entre las “grandes” Iglesias. Su teología resulta más práctica que especulativa, derivada del contexto de grupos de diálogo del que ha salido, lo que en la cuestión ecuménica es más que positivo. En efecto, los temas que mantienen la división no son tanto trinitarios o cristológicos, aunque siga habiendo diferencias, cuanto eclesiológicos y sacramentales, concentrados éstos en la encrucijada del ministerio. Estas ideas ordenan los diferentes artículos, dispuestos en torno a los temas de Iglesia, Eucaristía, Ministerio, y enmarcados en su inicio y fin por reflexiones más espirituales sobre la Conversión y la Virgen María.— T. MARCOS.

SIEMON-NETTO, U., *Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils* (Introducción de Peter L. Berger), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 22 x 14, 150 pp.

El autor, periodista y corresponsal extranjero en varios países antes de terminar sus estudios de teología en la confesión luterana a la que pertenece, se propone desmontar en este libro el prejuicio, experimentado en su profesión, que presenta a Lutero como ancestro inspirador de Hitler. Nada como recurrir a los hechos para desmentir la ascendencia espiritual del luteranismo sobre el nacionalsocialismo. La mayor resistencia al nazismo se ha ejemplificado en los luteranos, léase Dietrich Bonhoeffer. Estudia además los casos de Carl Goerdeler, político opositor de Hitler colgado por participar en el fallido atentado contra él, de tradición luterana, y la reciente revolución anticomunista y antitotalitaria de Leipzig, también de raíces protestantes.— T. MARCOS.

LANDAU, R. - SCHMIDT, G. R. (eds.), *“Dass allen Menschen geholfen werde...” Theologische und Anthropologische Beiträge für Manfred Seitz zum 65. Geburtstag*, Calwer Verlag, Stuttgart 1993, 15'5 x 23, 398 pp.

Un grupo de amigos, compañeros de ministerio pastoral y de enseñanza, al igual que hermanos en la vivencia de la fe cristiana, ofrecen en esta obra un homenaje al Párroco y

Teólogo Manfred Seitz en su 65 aniversario de nacimiento. Y lo hacen conscientes de cuatro aspectos fundamentales en la vida del Dr. Manfred: Su capacidad de entrar en contacto con aquellos a los que se dirigen a él por lazos de amistad o de necesidad personal, por su calidad de cristiano convencido, por su sentido de Pastor preocupado de su comunidad y por el servicio que desde su cátedra de teología ha prestado a la Iglesia Evangélico-Luterana de Alemania. Y quieren demostrar esta admiración-gratitud suya a través de varias exposiciones teológico-litúrgico-pastorales, áreas en las cuales el homenajeado ha plasmado su teología eminentemente práctica, como corresponde al pastor que se preocupa de orientar y dirigir a sus fieles y a todos aquellos que siguen el mensaje de Jesús de Nazaret. Hay que seguir insistiendo en que la editorial Calwer, como siempre, hace una presentación tipográfica impecable y queremos desde aquí reconocer la labor que está realizando en estos campos del saber teológico y pastoral.— C. MORAN.

MARQUARDT, F.- W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. I*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 23'3 x 16, 482 pp.

Es este el primer tomo de una Escatología que será completada con dos más, en la intención del autor, que nos presenta ya en éste el índice de los siguientes. Esto puede ya dar idea de la pretensión abarcadora del autor, profesor de teología evangélica en la universidad de Berlín. El segundo tomo proyecta centrarse en la muerte en cuanto enemiga y puerta, paradójicamente, de la vida. El tercero tratará del “juicio final” y de la “vida eterna”. Y éste primero aborda los fundamentos de la escatología cristiana, que se desvelan en la Biblia, y que, por tanto, es también escatología judía.

Punto de partida es la experiencia actual del futuro, más bien llena de desconfianza, cuando no desesperanzada. La pregunta kantiana, ¿qué podemos esperar?, se percibe como un sinsentido, de modo que hay que preguntarse más bien si hay siquiera lugar para un futuro. En esta situación el cristianismo sigue significando la afirmación del futuro absoluto, pues se apoya en quien es la “plenitud” de Dios en la tierra, quien muestra la “victoria” última sobre la muerte. Un segundo y largo apartado sobre la ley judía, manifestación de la pretensión de absolutez divina en la vida humana, da paso a la parte última, que analiza la estrecha relación entre escatología y cristología, pues términos como Pascua y Salvación corresponden a ambos. De este modo, nadie es tan dependiente del poder de la esperanza como los cristianos. La escatología es punto central de la teología.— T. MARCOS.

VV. AA., *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia. XXII/I: 1992*, Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 15,4 x 24, 536 pp.

Este volumen recoge 4 extractos de otras tantas tesis doctorales presentadas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

Fernando Arévalo, en *La presentación de la Iglesia particular en las «Guías Diocesanas»* (defendida el 24-VI-1992), analiza —desde la teología eclesial, no desde la sociología— guías de diócesis españolas y publicaciones extranjeras semejantes: Las «guías» son publicaciones en las que se *autopresenta* la Iglesia particular, dando a conocer su naturaleza y estructura organizativa. En el modo de ser presentadas las personas, los órganos e instituciones se puede vislumbrar la concepción eclesiológica de Iglesia particular, la mayor o menor asimilación del Concilio y los temas deficitarios.

Gregorio Ruiz Pérez, *Problemas morales de la ingeniería genética* (24-VI-91): La experimentación genética, cambiando parte de la información hereditaria, es de un potencial enorme para la medicina, industria, agricultura y ganadería. Pero también plantea

cuestiones éticas que el autor resuelve a la luz de la antropología cristiana y rechazando el consecuencialismo en disenso con el Magisterio: Hay que respetar la dignidad de la persona humana considerándola como «totalidad unificada», y el embrión ya lo es.

John R. Meyer, *The soteriology of Saint Athanasius of Alexandria. The Conformation of the Christian to Christ*: Aquí se nos reproduce el capítulo 6º, sobre la acción del Espíritu Santo en la divinización del alma y en la espiritualización del cuerpo. Otros temas desarrollados en la tesis son la condición original de Adán antes de la Caída, el pecado original, la razón de la Encarnación del Verbo y algunos aspectos de su Cristología, y la Soteriología de Atanasio (mediación, re-creación del hombre, mérito, expiación, sacerdocio de Cristo y su sacrificio).

Ignacio Granado, *El matrimonio en San Francisco de Sales (18-VI-92)*, «uno de los mayores teólogos, predicadores y escritores religiosos de la historia de la Iglesia, y uno de los maestros más importantes de la espiritualidad moderna» (291). El trabajo nos ofrece la doctrina del Santo tal como la reflejan sus biógrafos e intérpretes principales, una extensa panorámica del matrimonio desde la patristica griega hasta los siglos XVI-XVII, y la visión concreta matrimonial de S. Francisco de Sales. Concluye la tesis con 2 apéndices sobre citas papales y cronología del Obispo de Ginebra.

Roy Cimagala, *The Christian Concept of Man and its Impact on Western Culture in Christopher Dawson (22-VI-92)*: La cultura occidental está en crisis y, si quiere salir de ella, tendrá que volver a sus raíces religiosas, en las que el concepto de hombre es fundamental. Los escritos estudiados van del 1928 al 1965, más una obra que debe de ser póstuma (1987), y en ellos se afirma con fuerza la impronta de la antropología cristiana en todas las instituciones y tradiciones occidentales, como el matrimonio y la familia, la educación, la ciencia y la política.- J.V. GONZALEZ OLEA.

ROUKANEN, M., *Theology of Social Life in Augustine's «De civitate Dei»* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 53), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 16 x 24, 180 pp.

La obra constituye el primer análisis sistemático moderno de la teología de san Agustín en su gran obra *De civitate Dei*. El autor parte de que en ella la vida social es un principio, un verdadero centro, en torno al cual se organiza el pensamiento teológico global de su autor.

Dos han sido las líneas de interpretación del *De civitate Dei*: la tradicional y la moderna. La primera entiende el concepto de *civitas* en términos de una realidad concreta e inmanente, identificando la *civitas Dei* con la Iglesia y la *civitas terrena* con los cuerpos políticos o sociales buenos o, en todo caso, moralmente neutros; teológicamente, comprende la vida social dentro de las categorías del *ius naturale*, y fundamenta la autoridad política en el justo orden natural establecido en la creación, posición que estaría en línea con el pensamiento filosófico social clásico, que, además, perfeccionaría; por ello, aunque con matices, acepta la idea de un estado cristiano. La moderna, por el contrario, rechaza esas posiciones negando que el agustinismo político medieval corresponda al pensamiento del hiponense y que Agustín coincida con Cicerón en la definición del estado social. Dentro de esta línea moderna se ubica el presente estudio.

El concepto de la vida social se fundamenta en Agustín en la teología de la creación y de la caída, expresión respectivamente del orden y armonía y del desorden y tensiones. «Debido a la creación, originalmente el hombre era en su más profunda esencia un animal social, pero no animal político, no una criatura hecha para vivir bajo el dominio de otros seres humanos. Estructuras políticas de poder no pueden existir sin desigualdad, coerción y violencia que significan la anulación del primitivo *ordo naturae*. Respecto a su origen, el

poder social coercitivo, expresado como *libido dominandi* y sujeción, no tiene nada que ver con con la naturaleza buena creada por Dios aunque Dios pueda usar bien del mal. En este sentido una estructura social de poder puede servir de remedio al pecado al mantener cierto tipo de organización en la vida humana viciada por el pecado” (p.101). La doctrina de la creación lleva a Agustín a oponerse a la filosofía natural clásica según la cual los hombres son naturalmente desiguales. Para él la desigualdad no es fruto de la *lex naturae*, sino de la *lex iustitiae*, las dos traducciones concretas de la *lex aeterna* de Dios. Las estructuras sociales de poder coercitivo no existen por *potestas de iure*, sino *de facto*, como realidad de pecado. Es cierto que en el mismo *ordo naturae* hay estructuras sociales naturalmente buenas, pero sólo entre individuos (p.e., la familia), no en unidades sociales más amplias. En todo caso, también están viciadas por el pecado. Por eso, Agustín, a la vez que un optimista ontológico, es un pesimista moral: su concepción de la vida social está dominada por la realidad del pecado. Aún usando casi la misma terminología se distancia mucho de la visión optimista de Cicerón, al que tiende a asimilarle la interpretación tradicional.

Ni la *civitas Dei* ni la *civitas terrena* se identifican con ninguna institución terrena, pues son realidades trascendentales y escatológicas. Si el fundamento real de la sociedad política es la justicia, como sostenía Cicerón, no cabe sociedad política alguna. Es decir, si la *res publica* es la *res populi*, y si no existe pueblo donde falta el *iuris consensus*, y no hay *iuris consensus* donde no hay justicia (interpretación de Agustín), donde no hay justicia no hay *res publica*. Por tanto, Roma nunca fue estado o *res publica* si se da crédito a la corrupción e injusticia que narran sus historiadores. Agustín va más lejos al sostener que no cabe la existencia de estado alguno, de *res publica* alguna; es consecuencia de la noción de justicia con que trabaja. La *vera iustitia* es una realidad totalmente trascendental: sujeción a Dios conforme al *ordo naturae* y al *rectus ordo amoris* que se alimenta en la recta fe y esperanza, fijadas en la escatológica ciudad de Dios. Agustín ha entendido el concepto de justicia en términos de su teología de la creación y escatología: está vinculada al primitivo *ordo naturae*, preservado en la trascendental sociedad de los ángeles no caídos. La *vera iustitia* sólo posible en el *rectus ordo amoris sub Deo*, no en la idolatría fundamentada en el *perversus ordo amoris*.

Pero si alguien creyera poder deducir de lo anterior que la religión cristiana sería como la condición para realizar el ideal de Cicerón, que su idea de *res publica* pudiera hacerse realidad en términos de ciudad de Dios, no debe olvidar esta ciudad es objeto de fe y esperanza; que, hasta para un cristiano, la *vera iustitia* es una realidad trascendental y escatológica que no puede realizarse en la tierra. Por su concepción de la justicia, Agustín no pudo usar positivamente en su teología de la vida social ninguna idea del *ius naturale*.

Pero Agustín no se queda en negar la definición de Cicerón. El propone otra alternativa, que pasa por otra definición de *populus*. La novedad consiste en sustituir el *iuris consensus* (= justicia, como interpreta Agustín) y la *utilitatis communio* por el concepto de amor usando el verbo *diligo* (*populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii communione sociatus*). Para observar el carácter de un pueblo hay que examinar los objetos de su amor establecidos *concordii communione* (germen de pensamiento democrático!). No importa la calidad del objeto de la *dilectio socialis*; si se da de una asamblea unida por el amor hay un pueblo. El problema está en que el amor mismo como fenómeno social está viciado por el pecado, es egoísta, expresión del egoísmo colectivo. Y esto vale para todos, incluso para los cristianos. Como consecuencia del pecado que domina al hombre, todos están impulsados por la *libido dominandi*. Agustín no presta atención a las realizaciones concretas, ocupándose sólo de las premisas de la vida social política. En todo caso, desacraliza toda concepción del poder político.

Todos los individuos y toda la vida social está sometida a la condición de pecado y castigo. Aquí está, para el autor, el punto fundamental en que diverge Agustín de todas las teorías clásicas de sociedad política; él es un teólogo bíblico cuyo interés está en la historia

de la salvación, en el análisis teológico de nuestra existencia en el mundo; Cicerón, por su parte, es un humanista e inevitablemente un idealista que no reconoce el pecado original.— P. de LUIS.

SAN AGUSTIN, *Contra Fausto*. Traducción, introducción, notas e índices de Pío de Luis (Obras Completas de San Agustín XXXI; BAC normal 529), BAC, Madrid 1993, 12,5 x 20, 834 pp.

El *Contra Faustum* es la obra más voluminosa de la amplia producción antimaniequea del obispo de Hipona y también la más importante. A todo lector de san Agustín le traerá a la mente el hermoso libro quinto de las *Confesiones* en que narra su encuentro, largamente esperado, con el obispo maniqueo quien, aunque le decepcionó intelectualmente, precipitando así su salida de la secta, le resultó personalmente cautivador y simpático. Casi veinte años más tarde se produce un nuevo encuentro, esta vez a nivel literario y ausente ya toda simpatía. Por una parte, Agustín no ve a Fausto más que como el adversario de la fe católica, por otra, él mismo es ya obispo de la Iglesia atacada, no aquel joven que buscaba luz para su mente.

Como es habitual en él, Agustín tiene la honestidad de anteponer a su refutación las palabras textuales de su adversario. El dato es de valor porque nos permite conocer las ideas, métodos y recursos propagandísticos y apologéticos tanto de los maniqueos como de los católicos, en concreto de Agustín. En consecuencia, dado su volumen, la obra se convierte en una mina enorme de datos sobre el pensamiento escriturístico, dogmático y moral de Agustín. En campo dogmático, ocupa un lugar privilegiado la enseñanza cristológica y soteriológica de la Iglesia, sin que falte la proclamación de la fe trinitaria y doctrina sobre Dios: naturaleza, atributos y obra creadora. Igualmente presente está la Iglesia: su realidad de Cuerpo místico de Cristo, sus notas, su maternidad y su autoridad que avala la Escritura, ya su lado, María, Virgen y Madre también. En el ámbito moral merece ser resaltada la insistencia en la necesaria colaboración del hombre con Dios, la importancia concedida a la intención en el bien obrar, la noción de ley eterna, la obediencia debida a Dios, la definición del pecado, su génesis y clases, y temas de actualidad candente como la licitud del servicio militar o la doctrina sobre la guerra.

Si el teólogo agradece esos datos, más agradecerá todavía el historiador de la religiones la abundante información sobre el maniqueísmo, procedentes tanto de la pluma de Fausto como de la de Agustín mismo. Datos por otra parte, ampliamente expuestos y documentados en las abundantes notas complementarias del volumen. De hecho, P. de Luis ha preferido orientar las notas exclusivamente sobre los datos referentes al sistema o mito maniqueo. La introducción, amplia, consta de cuatro partes. La primera se ocupa del personaje Fausto, la segunda de su obra, la tercera de la réplica de Agustín y la cuarta conjetura la orientación que podía haber tomado la réplica maniquea a la réplica de Agustín, aunque no se sabe que se haya producido. Tanto en la segunda como en la tercera se detiene a considerar los diferentes tipos de argumentación que utilizó la dialéctica tanto del obispo maniqueo como del católico.

Como es habitual en la colección, la obra incluye un índice de materias y su presentación es óptima.— T. MARCOS.

COLOMBAS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. IV: El siglo XII*, Ediciones Montecassino, Zamora 1993, 21 x 14, 498 pp.

Rompiendo la periodicidad anual que había seguido en los anteriores tomos, tras dos años G.M. nos Colombás ofrece el volumen primero del tomo cuarto de *La tradición*

*benedictina*, dedicado al dinámico e innovador siglo XII. Aunque su contenido no esté distribuido en “partes”, puede hablarse de dos, reservándose cada una tres de los seis capítulos de que consta el volumen. La primera se ocupa de los “monjes blancos” y la segunda de los “monjes negros” –según el color de sus cogullas–, las dos familias en que a partir del s. XII se divide el único *ordo* monástico.

De la parte dedicada a los monjes blancos (el Císter), el primer capítulo se ocupa del estudio de las fuentes, fundación, consolidación y propósito de los fundadores; el segundo a la figura de san Bernardo y el tercero a la organización de la Orden, a las estructuras materiales y a la vida monástica, con un apartado dedicado al disidente ilustre: Joaquín de Fiore. El autor se pone del lado de quienes atribuyen el *Exodium parvum* a Esteban Harding, quien debió componerlo, personalmente o por otro, hacia el 1119, como introducción a la *Carta caritatis*, respetada siempre como principio y fundamento de la Orden, de la que él fue su autor original. Reconsidera las viejas fuentes para averiguar la “verdad sincera” de lo que sucedió en los orígenes del Císter, refutar las “fantasías” al respecto y establecer la relación verdadera entre la abadía de Molesme y el Nuevo Monasterio de Cîteaux. Los fundadores son vistos como pertenecientes a un monacato inconformista y contestatario, que abogaba por recuperar los valores de pobreza, soledad, sencillez, austeridad y la fidelidad a la Regla de san Benito, aunque no una observancia *ad litteram*. “La Regla y nada más que la Regla. San Benito y nadie más que san Benito”: un propósito profundamente tradicional, que marcó de hecho su vida. Respecto de san Bernardo, sostiene que fue un cisterciense atípico, pero cisterciense hasta la médula, siendo, con Esteban Harding, las dos personalidades robustas que guiaron a los cistercienses durante los primeros decenios florecientes de su historia. Florecimiento que luego comenzó a decaer entre otras razones porque se mostró inviable el régimen de pobreza que habían establecido, yendo a caer en la situación de que habían huido.

El siglo XII fue también próspero para los monjes negros. El autor sigue los pasos de los personajes más significativos: Suger y su magnificencia en Saint-Denis; Poncio de Melgueil y su sucesor como abad de Cluny Pedro el Venerable; Mateo de Albano y otros abades reformadores con sus luces y sombras; el abad Samson. Es el contenido del primer capítulo de los dedicados a ellos, el cuarto de la obra. El quinto lo dedica a la cultura y a la espiritualidad, y en ese contexto la escuela de Bec, Guiberto de Nogent, Guillermo de Saint-Thierry, Ruperto de Deutz y Honorius Augustodunensis; y el último capítulo, el sexto, a Pedro el Venerable en cuanto testigo de la tradición cluniacense, a Pedro de Celle y a otros testigos de la tradición benedictina.

Como en los precedentes volúmenes, cabe destacar la amplitud de documentación, profundidad en el análisis, seguridad en el juicio, y el estilo fluido que hace agradable la lectura. Sigue asimismo fiel a la praxis de transcribir en traducción castellana y en recuadros dentro del mismo texto los documentos más significativos que comenta. Igual que los anteriores, también el presente volumen carece de índice de materias.– P. de LUIS.

SAN GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*. Edición de Teodoro H. Martín-Lunas (Ichthys 15), Sígueme, Salamanca 1993, 13 x 20, 148 pp.

—, *Comentario al Cantar de los Cantares*. Edición de Teodoro H. Martín-Lunas (Ichthys 15), Sígueme, Salamanca 1993, 13 x 20, 254 pp.

El pensamiento de san Gregorio de Nisa ha pervivido durante siglos en la Iglesia Ortodoxa. Sin ser el único, está en las fuentes de su teología negativa y experiencia mística. En la Iglesia latina, en cambio, su influjo ha sido históricamente mucho menos relevante. Los últimos tiempos, sin embargo, han traído un cambio; parece como si el occidente

cristiano hubiera descubierto de repente la abundante riqueza de su pensamiento. De ahí el multiplicarse los estudios sobre su obra; de ahí también el que comiencen a traducirse al castellano sus obras.

Además de filósofo y teólogo, san Gregorio de Nisa fue un gran místico. Las obras más significativas a este respecto son precisamente las dos que presentamos aquí. La *Vida de Moisés* ha ejercido un influjo enorme. Su primera parte contiene los datos que sobre el legislador judío aportan Éxodo y Deuteronomio; la segunda, la más importante, es una interpretación alegórica de la vida de Moisés como símbolo de la migración (salida del Egipto del pecado) y ascensión mística del alma hacia Dios (desde la luz de la zarza ardiendo hasta la tiniebla del Sinaí: en la cima de la revelación Dios se manifiesta en la tiniebla). En esa migración y ascensión cada una de las peripecias de Moisés o del pueblo al que gufaba representan un momento en la marcha del alma hacia Dios. El *Comentario al Cantar de los Cantares*, serie de quince homilías, tiene asimismo un carácter místico a través de una interpretación íntegramente alegórica que él se esfuerza en justificar ya de entrada, sabedor de que no era compartida por todos en su misma época. El esposo y la esposa son símbolos de Dios y del hombre. No fue él el primero en dar esa interpretación. Le había precedido su gran maestro Orígenes en quien bebe, pero de quien sabe desmarcarse. En efecto, el alejandrino había dado una interpretación social de la esposa: simbolizaba a la Iglesia; él, en cambio, posterga la interpretación eclesial en beneficio de la individual: la esposa es preferentemente el alma, no la Iglesia. Su interpretación hará escuela en los místicos posteriores, incluidos los españoles.

Las dos obras tienen una única introducción que Teodoro H. Martín antepone a la *Vida de Moisés*. A una presentación en breves rasgos de la figura de san Gregorio de Nisa sigue la descripción del itinerario místico, idéntico en su estructura en ambas obras y que queda recogido en este texto: “Al gran Moisés Dios se le apareció primero en la luz (zarza); luego, hablando con él en la nube; por último, cuando ya era perfecto, vio a Dios en la tiniebla” (Homilía 11): zarza ardiendo, nube, tiniebla, o principiantes, proficientes y perfectos, que tienen su correspondencia en tres libros sapienciales: *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares*. La diferencia está en que la *Vida de Moisés* trata de todas las etapas, mientras que el *Comentario al Cantar de los Cantares* se ocupa casi exclusivamente de la última.

La traducción castellana es ágil y se lee bien. A ello contribuye la opción por la frase corta, que se parece poco a la de san Gregorio de Nisa. El traductor no se siente esclavo del original griego; prefiere la idea a las palabras, pero con frecuencia simplifica demasiado el texto hasta no reflejar enteramente el sentido o resultar poco inteligible. A parte eso, no son raros los descuidos. Anotamos sólo algunos para cada una de las obras. *Vida de Moisés*: en n. 173 Leemos: “Iniciación de realidades invisibles”; en el original: *imitación...* En n. 221 leemos: “una significación incompatible con Dios. Por detrás y por delante lo que tiene cuerpo, que está limitado por su forma”. Resulta difícilmente inteligible. El original: sólo se puede hablar de “delante” y “detrás” a propósito que de las cosas que tienen una figura. En n. 228 leemos: “Ve a los *amigos* que se hunden en el mar”. En el original: *enemigos*. En n. 262 leemos: “cuya protección eficaz permitió a Moisés *utilizar* la acción del arquero maligno”. En el original: *inutilizar*. En n. 306 leemos: “la vida perfecta se define por un *tener límite* en el progreso de la perfección”. En el original: *no tener límite*. *Comentario al Cantar de los cantares*: en p. 37 leemos: “y se vuelve negro”. En el original: lo vuelve negro. P. 43: “*prudentes* cabritos”. En el original: *imprudentes*. P. 44: “en ella *se transforma*”. En el original: *te transformas*. P. 66: “*hombres* de este mundo”. En el original: *honores*. etc. Ninguna de las dos obras tiene más índices que el general.— P. de LUIS.

SAN GREGORIO MAGNO, *La Regla Pastoral*. Introducción, traducción y notas de A. Holgado Ramírez y J. Rico Pavés (Biblioteca de Patrística 22), Ciudad Nueva, Madrid 1993, 13,5 x 20,5, 417 pp.

El papa san Gregorio Magno está a caballo entre el período patrístico y la edad media. Siendo ésta una época poco creadora, al menos en la alta edad media, necesitaba surtirse de granero ajeno. San Gregorio Magno fue en buena parte quien les suministró el abundante pan de la repleta despensa de los Padres.

Podemos considerar la *Regla pastoral* de san Gregorio como una especie de *Pastores dabó vobis* que formó al clero medieval. El gran papa recogía en ella por una parte su propia experiencia y por otra la abundante doctrina que sobre el ejercicio del ministerio habían legado los Padres anteriores a él, y todo ello con unción y claridad. Su utilidad práctica se advierte ya en la misma división de la obra, establecida en cuatro partes: I. La vocación del pastor; II. La vida del pastor; III. El ministerio del pastor. IV. La humildad del pastor. De particular interés era la tercera, por otra parte la más amplia hasta el punto de representar dos tercios de la obra; ofrecía al clérigo el modo concreto de actuar ante las más diversas situaciones personales de los destinatarios de la acción pastoral.

En la edición que presentamos, la *Regla pastoral* va precedida de una amplia introducción de 153 páginas, que destila simpatía y aprecio por la figura y obra de este papa. Se ocupa de su vida y época (I), de su obra y doctrina (II), y específicamente de la *Regla pastoral* (III). No elude los problemas críticos, pero se muestra prudente en las conclusiones, por ejemplo, respecto a la autoría gregoriana de los *Diálogos*.

En atención a que escribimos en *Estudio Agustiniáno*, queremos hacer algunas observaciones. En la introducción se reconoce justamente que S. Gregorio Magno depende de san Agustín más que de nadie (p. 124). De hecho, leyendo el texto gregoriano se percibe continuamente su eco. Pero la afirmación no encuentra luego traducción suficiente en las notas que acompañan al texto. Aunque no faltan, es cierto, las referencias al obispo de Hipona, no dejan ver el nivel de dependencia del papa respecto de él, ni siempre son las más evidentes. Por otra parte, el detectar ciertas dependencias hubiese ahorrado al autor de las notas alguna sorpresa. Un ejemplo lo tenemos en p. 173, n. 50: se sorprende de la interpretación alegórica que da san Gregorio de la ley del levirato, dejando entender que es original suya, cuando en realidad el papa la ha encontrado en san Agustín (*Contra Fausto* 32,10). En otros casos el autor de las notas apunta reminiscencias, dejando de la lado claras dependencias. Un caso lo tenemos en p. 206, n.47: habla de reminiscencias de la Regla de san Benito; pero a la vista del texto y del contexto, apenas puede dudarse de que el pasaje a que se refiere la nota recoge más bien las ideas de san Agustín –luego hechas suyas por san Benito– en el sermón 46 que ha citado con anterioridad, en concreto 46,2 (o 47,2). (A propósito del S. 46, por dos veces aparece la referencia equivocada: en p. 162, n. 17 y en 165, n. 25 se lee S. 26,9 y debe ser 46,9).

Estas observaciones, que quedan para la erudición, no quitan nada al valor de la obra gregoriana que se ofrece al lector de lengua hispana. Normalmente la traducción es clara, aunque no faltan textos confusos o erróneos que saltan luego a la vista. Pongamos algunos ejemplos: en p. 321 se lee: “sino porque se entregó del todo a obras *ilícitas*, pero usándolas sin moderación”. El original pone *lícitas*, y sólo así tiene sentido la frase. En p. 329: “cuando nuestra corrección mezcla la paz temporal en el corazón de los malvados...”. El original no habla de mezclar, sino de llenar de confusión. En p. 294: al traducir *imperium* por “el ejercicio de la caridad” la frase pierde su sentido. La obra contiene índice bíblico.– P. de LUIS.



GROSSI, Vittorino, *El Padrenuestro. (Tertuliano. San Cipriano. San Agustín). Para una renovación de la catequesis sobre la oración*, Ediciones EGA, Bilbao 1993, 13,5 x 20, 176 pp.

No hace falta ponderar la importancia para el cristiano del Padrenuestro u oración del Señor, considerada como “compendio del evangelio” (Cipriano) o “síntesis de todo el evangelio” (Tertuliano). De esa importancia proviene la utilidad de todo estudio sobre él. Pero esa utilidad se agranda en nuestro caso por un doble motivo: por una parte, por tratarse de una triple exposición, realizada por los tres personajes más significativos del floreciente cristianismo africano de los primeros siglos: Tertuliano, Cipriano y Agustín (en el caso del obispo de Hipona no se trata de una obra sino de los sermones 56-59 predicados a los *competentes*, o catecúmenos que iban a recibir el bautismo en la ya próxima Vigilia Pascual) y, en segundo lugar, porque dichas exposiciones han sido comentadas por V. Grossi, actual presidente del Instituto Patristico Augustinianum de Roma, especializado en temas de liturgia del cristianismo primitivo. De hecho, en la introducción general V. Grossi ubica, como responde a la realidad, la Oración del Señor en el contexto propio en que nacieron los comentarios de los tres autores africanos: el Padrenuestro y la *iniciación* cristiana; el Padrenuestro como oración *cristiana*, como rito *bautismal* y como *oración*, sin dejar de establecer la oportuna comparación con el documento los “Nuevos Ritos” del Bautismo al que no ahorra críticas desde la iluminación que aporta la Iglesia antigua.

Cada una de las tres exposiciones va precedida de la correspondiente introducción particular que analiza la fecha, la estructura, la naturaleza del escrito, la aportación catequética y acaba con la oportuna bibliografía. Además de eso, el texto va acompañado con abundantes, amplias y densas notas que permiten un conocimiento más cabal del texto. De hecho la información es mayor del que permite sospechar el relativamente reducido número de páginas, debido al pequeño cuerpo de letra.

Lamentablemente la corrección de pruebas no se hizo con la necesaria diligencia. La traducción a veces resulta oscura (p. ej., p. 22 cita de Apol. 1,14); otras veces deja ver con demasiada claridad el italiano original. Como ejemplo, p. 62, n. 31: Girolamo, en vez de Jerónimo; p. 71: secundo Agostino; p. 31, n. 23: l'ita. Son sólo algunos ejemplos. La obra incluye índice de nombres, personas y cosas notables.– P. De LUIS.

SAN BERNARDO, *Obras completas. VIII: Sentencias y Parábolas* (Ed. bilingüe preparada por los monjes cistercienses), BAC, Madrid 1993, 13 x 20, 693 pp.

Los Monjes Cistercienses de España presentan este VIII y último volumen de las *Obras Completas* de San Bernardo: Un conjunto de 358 *Sentencias* y 8 *Parábolas*.

A la primera y segunda parte precede una buena Introducción por Juan Ma. de la Torre.

I) En la Introducción de la primera parte -*Sentencias: Talante sapiencial de las sentencias bernardianas a la luz de la escatología*, el autor presenta la obra de San Bernardo en tres apartados: 1) *Los grandes tratados y las cartas*, “textos cerrados”: condicionan la respuesta del lector; 2) *los de Sermones*, “textos semiabiertos”: condicionan menos al lector, porque únicamente dejan *huecos* o vacíos, que han de ser llenados por él; 3) *Conjunto de Sentencias y Parábolas*, “textos abiertos”, de índole pastoral: invitan al lector a colaborar para dar el sentido completo.

En las *Sentencias*, el autor cita:

1) los principales *símbolos fónicos*, que emplea San Bernardo: a) aliteración, asonancias, retruécano, antítesis, ironía, mezcla de humor y donaire; b) *símbolos topográficos* y

*locales*: el símbolo de la *ciudad*, que el Santo aplica al monasterio = ciudad refugio, castillo fortificado y con torres etc., y que coincide con Jerusalén, imagen que toma, sin duda, de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. El claustro monástico, es el corazón humano, en lucha antagónica permanente dentro de sí mismo; c) *símbolos temporales*: el día y la noche, prosperidad y adversidad respectivamente, hacen referencia, en último término, a Jerusalén y Babilonia; d) *símbolos zoomórficos*: el monje, en su misma vida, es un espectáculo de combate permanente.

2) *Símbolos materiales y orgánicos*: las semillas, el pan, el agua, la miel, la leche, que dan energías al monje para luchar y vencer;

3) *La viveza de los textos* se expresa por verbos de *acción*: a) *El hombre que es*: “hombre-carne-espíritu”, “hombre-cuerpo-de-muerte”, cautivo y atado en una cárcel, en medio de un mar proceloso etc.; b) *el hombre que se hace*, en tensión escatológica continua; c) *el hombre que se apoya* en la cruz, para poder vencer; d) *el hombre que llega* al “reposo del sábado”, imagen que también toma probablemente de San Agustín.

4) *Sentencias en la diversificación de sus unidades*: a) *de carácter conceptual*; b) sentencias breves, *totalmente simbólicas*; c) sentencias de asociación del *símbolo al concepto* etc.

II) En la Introducción de la segunda parte –*Parábolas– Entre Jerusalén y Babilonia: La vida humana como utopía y esperanza*, el autor halla también el símbolo de la *guerra* y, como subtema, el *negocio comercial*, característico de la parábola VII. Habla:

1º) De la *naturaleza sacramental* (misteriosa) de la *alegoría bernardiana*.

En la *alegoría bernardiana*, como en los Padres en general, vemos dos campos entrevados; en la *tipología*, en cambio, la ficción no es la característica principal.

Habla del *juego de los símbolos*: virtudes, vicios, ciudades, guerreros, mercaderes, compradores etc.

La *estructura del género parabólico* comprende tres partes: 1a) *La situación inicial*, alterada desde el principio por la intriga; 2a) *el cuerpo de la parábola*, o el nudo: lucha, conflicto vivo o crisis. Presenta la vida como un combate serio, o una dura negociación; 3a) *la conclusión*: el drama termina siempre en victoria.

2º) *Del contenido de los significados*. Presenta estos planos:

1) El plano de los *elementos creativos primarios*, que el Santo extrae de los libros revelados, de la concepción poética y de la filosofía que le inspira; 2) el plano de la *Historia económica* de la salvación, con etapas sucesivas, que Bernardo sincroniza; 3) el plano *tipológico de la persona humana*: es el plano central, que da sentido a los otros; 4) el plano de la *cultura medieval y feudal*: un cuadro geográfico, social e histórico concreto, que el hombre compendia en sí mismo; 5) *el hombre dramático*: tiene siempre una proyección escatológica, que aclara el misterio. Los dos pilares de la parábola bernardiana: la vida espiritual es un camino real, que el Santo sintetiza en estas palabras contrapuestas: *aquí-allí*, *la tierra* y *el cielo* etc.

El autor, advierte, finalmente, que la lectura bernardiana es, ante todo, lectura, y, por tanto, un acto creativo, que no puede anular nunca al lector.

El método que ha intentado en las dos Introducciones, tiene como única finalidad abrir horizontes para una más fácil lectura de San Bernardo.

El volumen termina, con un *Índice* de materias, bastante completo, que facilita la lectura y estudio del Santo de Clairvaux.– S. GONZALEZ.

### Moral - Derecho

FLOREZ, G., *Penitencia y Unción de enfermos*, BAC, Madrid 1993, 51,50 x 14,50, 379 pp.

Corresponde al vol. 18 de la colección "*Sapientia fidei*", o proyecto de Manuales de Teología, impulsado por la Comisión de Seminarios y Universidades y de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española. El autor, profesor y conocedor especializado de los temas sacramentales, nos regala con una presentación coordinada y fundamentada de ambos sacramentos, la penitencia como "irradiación del perdón en la comunidad que sufre el pecado" y la unción de los enfermos "aquel sacramento por el que la Iglesia hace presente al enfermo el amor y el poder de Jesucristo, que se compadeció de muchos enfermos y vino a librar al hombre de todo mal".

Logra ampliamente la misión que se le asigna a todo manual de teología, "dar a conocer las principales corrientes que se manifiestan en torno al tema estudiado y ha de estimular el acceso del lector a la bibliografía que de forma cada vez más abundante se produce sobre las cuestiones más minuciosas". La abundante bibliografía general es completada con la selección apropiada con que abre el estudio de cada capítulo.

Todos los elementos constitutivos del sacramento de la reconciliación encuentran su debido estudio. Parte de la escucha de la Palabra revelada; recorre las diversas etapas históricas en las que se han producido las modificaciones más importantes en la forma de vivir este sacramento y cierra su estudio con la reflexión detenida sobre las afirmaciones del Concilio Vaticano II y del Ritual de la Penitencia.- Z. HERRERO.

CAÑARDO RAMIREZ, S., *Los obispos españoles ante el sacramento de la penitencia (1966-1991). Principales cuestiones teológicas y pastorales*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, 24 x 17, 414 pp.

Tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana, en la que el autor nos ofrece el estudio detallado y exhaustivo del magisterio de los obispos españoles sobre el sacramento de la reconciliación. Afirma, con propiedad, que su estudio abarca "la totalidad de las intervenciones de nuestros prelados sobre este sacramento durante el período indicado: los documentos e informes realizados por la Conferencia Episcopal Española, los de sus diferentes organismos (Presidencia, Comisión Permanente, Secretaría General...), así como el magisterio ordinario de todos y cada uno de los obispos en sus respectivas diócesis, incluidas las exhortaciones firmadas por un grupo de prelados pertenecientes a una región o provincia eclesiástica, que presenten como objeto directo a la penitencia sacramental". Organiza este cuantioso material agrupándolo en torno a tres etapas: 1) Del precónsilio al nuevo Ritual de la Penitencia. Ambiente teológico y pastoral en el que se gesta la revisión del sacramento; 2) El nuevo Ritual de la penitencia. La problemática de su gestación y acogida en España; 3) Del nuevo Ritual a la "receptio" de la instrucción pastoral de la CEE "Dejaos reconciliar con Dios". Respuesta para una crisis que no acaba.

El estudio de esta amplia documentación episcopal es leído en diálogo con las corrientes teológicas que se manifestaban en España, con lo cual permite captar mejor esa interacción entre el magisterio de los obispos y el pensamiento de los teólogos. Ello no significa que no realice las oportunas referencias e informaciones que se daban en otras naciones.

Ciertamente es un estudio esclarecedor que informa de manera detallada y totalizada sobre la posición de la Iglesia, obispos y teólogos, en cuanto a los elementos constitutivos del sacramento de la reconciliación y en cuanto a las líneas de renovación que señalan los obispos.- Z. HERRERO.

DIEZ SAEZ, M., *La pena de muerte en defensa de la vida*, ed. del Autor, Madrid 1990, 13 x 19, 158 pp.

Amando la vida como el mayor bien que Dios nos ha dado y odiando la muerte - sobre todo la del inocente y la del ciudadano pacífico- como el mayor mal, Martín Díez Saez se esfuerza en probar la licitud de la pena de muerte no como un bien, sino como un medio necesario para defender y proteger la vida de las personas inocentes y para que los asesinos aprendan que la vida humana ha de ser respetada por todos.

Para ello nos presenta una panorámica histórica del tema, juntamente con la visión cristiana. Fundamenta su sí a la pena de muerte en la persona humana, la sociedad, el Estado y el bien común, y en algunos principios éticos. Su conclusión es que únicamente el Estado está capacitado para legalizar la pena de muerte, la cual, aunque pudiera ser substituida por la cadena perpetua, seguiría siendo la única pena proporcionada a ciertos crímenes: «1) en casos muy serios y en circunstancias muy graves; 2) en casos de peligrosidad extrema para la sociedad; 3) cuando el Estado no cuenta con otros medios más eficaces que la pena de muerte para defender el bien común y conservar el orden y seguridad social; 4) su aplicación depende de diversas circunstancias o situaciones» (141).

La argumentación discurre con lógica y quedan claras las posiciones favorables o abolicionistas. Pero uno no acaba de comprender cómo se puede criticar la brutalidad pugilística (en su libro *Dimensión ética del boxeo*), y no mostrar una sensibilidad semejante ante la pena de muerte. A esto habría que añadir algunas observaciones: no me parece justo ni científico citar al P. Häring (97-98) entre los partidarios de la pena de muerte (*La Ley de Cristo*), cuando sostiene todo lo contrario en obras posteriores (p. ej., en *Libertad y Fidelidad en Cristo*). Si la justicia y la caridad cristiana parecen irreconciliables (125-126), la opción no tiene escapatoria; y si se refiere a las penas de la justicia legal, entonces estamos en el ámbito jurídico, no en el ético. Por último, la exégesis seguida (cap. III) -para sostener que Dios quiso la pena de muerte en el AT y que Jesucristo se habría expresado claramente si hubiera querido abolirla- creo que raya en el nominalismo-fundamentalismo bíblico y tiene muy poco que ver con el Dios de Jesucristo, que muere en la cruz perdonando a quienes le condenaron a muerte en nombre del Estado y en nombre de Dios.- J. V. GONZALEZ OLEA.

DIEZ SAEZ, M., *Dimensión ética del boxeo*, ed. del Autor, Madrid 1992, 13 x 19, 120 pp.

El boxeo actual se remonta a la pelea de puños, ya datada en Siria hacia el 5.000 a. C.; en Grecia y Roma era frecuente en los juegos circenses; con la caída del Imperio Romano se eclipsa, reapareciendo en el año 1681. Su cuna fue Inglaterra, James Figg (campeón desde 1719 hasta 1730) el verdadero fundador, y la primera reglamentación deportiva pertenece al británico Jack Broughtin (1743). En la actualidad está muy cuestionado como deporte, puesto que, si exceptuamos el divertir a las masas, no consigue sus objetivos: desarrollar, educar y perfeccionar las fuerzas físicas para elevar espiritual e integralmente toda la personalidad del individuo. Al contrario, sus efectos son desmoralizadores, ya que fomenta la crueldad, despierta los instintos salvajes, la ira y el odio, provoca graves lesiones y secuelas en el organismo de los púgiles, y culmina no raras veces con la muerte sobre el ring (contra el 5º mandamiento). Por todo esto el autor concluye rotundamente: el boxeo es antideportivo, inmoral e ilícito, y una de dos: o que reforman las leyes del boxeo profesional o que lo supriman por su inhumanidad. Así superaríamos la contradicción de una época que prohíbe los malos tratos a los animales y las peleas de perros, osos y gallos, y contemporáneamente permite el machaqueo de los boxeadores.- J.V. GONZALEZ OLEA.

MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos* (Cristianismo y Sociedad 25), Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 13,5 x 21, 186 pp.

Si queremos comprender la moral histórica reflejada en los primeros escritos cristianos, no podemos prescindir del mundo simbólico y social en el que se encontraban, dándose un proceso mutuo de interrelación socializante y humanizante entre las estructuras sociales y las propias creencias cristianas. Es lo que llama *proceso de resocialización*, «que se propone sustituir una nueva identidad, nuevas relaciones sociales, y una nueva serie de valores por los que cada persona ha ido asimilando durante su crecimiento» (145). Por lo tanto, el punto de partida de Wayne A. Meeks no es el indicativo de salvación –fuente del imperativo moral concretado en las normas y argumentos configuradores de las primeras comunidades cristianas– sino el contexto histórico-social –con su ethos y su cultura– en el que estaban insertas las primeras comunidades cristianas.

El punto de arranque de la socialización primaria lo encontramos en la *polis* griega (ya desde los siglos V y IV a. C.), y en las grandes tradiciones filosóficas greco-romanas, cuyo objetivo era conseguir una vida bien forjada con el uso de la razón. Las grandes tradiciones de Israel constituyen otro estrato fundamental, con las tensiones entre su identidad como pueblo y sus deseos de integración en el mundo helenizado (diáspora). Y así llegamos a las comunidades cristianas, que se apropian dichas tradiciones o las rechazan. El autor analiza la posición que ocupaban en las ciudades del Imperio Romano y sus relaciones con otros movimientos judíos, tanto en Palestina como en la Diáspora. Por último, se analizan las tradiciones morales del mundo «interior», con algunos textos de la 1 Tesalonicenses, 1 Corintios, Mateo, Apocalipsis, Didaché e Ireneo.– J. V. GONZALEZ OLEA.

SARMIENTO, A., RUIZ-PEREZ, G., MARTIN, J. C., *Ética y genética*, EUNSA, Pamplona 1993, 15,5 x 24, 221 pp.

Los autores abordan los temas de vanguardia comprendidos bajo la expresión “ingeniería genética”, que es preferida a las de “manipulación genética”, “intervención”, “instrumentalización”, “recombinación genética”. Aceptan los interrogantes fundamentales: ¿con las nuevas tecnologías tiene el hombre derecho a *producir* otro hombre?. Si se llegara a ello ¿tal actuación se inscribe, por su propia naturaleza en una dinámica de producción por lo cual habría de ser considerada, siempre y sin excepción, como éticamente negativa?

La respuesta se ha de buscar en la precisión de las bases, fundamentalmente antropológicas, que subyacen en la valoración ética de estas nuevas tecnologías. A ello dedican el capítulo primero y segundo en los que se precisan el sentido del dominio del hombre sobre la creación, el dominio del hombre sobre la corporalidad, la vida humana, la dignidad personal y la calidad de vida.

Delimitadas las bases antropológicas dan paso al estudio de temas concretos como la diagnosis genética, la terapia genética, la experimentación genética. Completa el volumen una cuidada y extensa bibliografía de treinta y una páginas.– Z. HERRERO.

BIRCH, B. C., RASMUSSEN, L. L., *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, (Öffentliche Theologie, 1), Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 22,5 x 15, 260 pp.

La editorial Kaiser/Gütersloher inaugura una nueva colección, *Öffentliche Theologie*, en un espíritu de diálogo con las ciencias humanas, colección que va a tratar de profundizar en el papel que la Teología debe desempeñar en la vida pública y social. Ya en el

mismo nombre de la serie se sospecha toda la carga del término *öffentlichkeit* tan utilizado por Habermas en su reflexión sobre la sociedad contemporánea. La voluntad de sacar a respirar la Teología más allá del ambiente eclesial, en ocasiones tan enrarecido y agobiante, es clara.

El primer libro de la colección es la traducción de una obra norteamericana cuya primera edición fue en 1976 y la segunda, revisada y ampliada, es de 1989. El libro está escrito en colaboración por un biblista y un especialista en temas de ética y moral cristiana.

¿Hasta qué punto y en qué medida puede apoyarse la ética cristiana en el material bíblico?, ¿cuáles son los conceptos fundamentales de la ética cristiana?, ¿qué papel juega la comunidad de fe en la formación de los principios éticos que deben regular la vida del cristiano? Son éstas preguntas que la obra se plantea. Señalan los autores que la biblia no es el único fundamento para la formación del carácter y comportamiento cristiano y no da una base suficiente para la ética cristiana en la Iglesia de nuestro tiempo; la comunidad debe estar abierta y en permanente diálogo con otras fuentes de conocimiento mediante las cuales se hace Dios presente. A la biblia recurre constantemente la comunidad para la formación del carácter moral, de los valores últimos que guíen su comportamiento, pero es la comunidad la que debe establecer los contenidos concretos del obrar moral. La ética cristiana es ética de la comunidad, expresión práctica de la misma fe común, elaborada desde la vivencia de esa fe en un determinado momento histórico y ante unas necesidades concretas. Los cristianos no siguen un código moral caído de lo alto y expuesto en la sagrada escritura para siempre delimitando lo bueno y lo malo. Los cristianos viven en una sociedad y cultura concretas, inspirados por los valores bíblicos y ante las necesidades de plasmar su vida de fe en la sociedad, tratan de establecer en cada período histórico, como comunidad, códigos morales que sean lo más fieles posibles a los valores bíblicos y a la sensibilidad de la época. La moral no como recepción acrítica de algo, sino como construcción racional consecuencia de una fe. Ejemplo de ello lo tuvimos en las propuestas éticas elaboradas por la iglesia norteamericana en relación a la política de defensa nuclear o en las propuestas de las comunidades sudamericanas en lo referente a la liberación de la injusticia social. No estaría mal una traducción al castellano, lo justo para estos tiempos de esplendorosas y brillantes certezas.— F. JOVEN.

GAUDEMET, J., *Les Sources du Droit Canonique, VII-XX siècle. Repères canoniques. Sources occidentales*, Du Cerf, París 1993, 21 x 13,5, 268 pp.

El autor, Jean Gaudemet, que publicó en 1985 “Les Sources du Droit de l’Eglise en Occident du II au VII siècle”, complementa su trabajo hasta el siglo XX, dándonos las fuentes y estudios fundamentales con datos de la época, localización de los manuscritos y ediciones modernas. Él ha colaborado con G. Le Bras en la “Histoire du droit et des institutions de l’Eglise en Occident”, 14 volúmenes publicados en París, 1955-1989. En la introducción se aclara que este libro “no es una historia de las fuentes del Derecho de la Iglesia Latina”, ni una historia de la formación del Derecho canónico; pero facilita los medios para conocerlas, para su estudio o investigación. Se van dando las decretales de los Papas, las colecciones de las mismas, cánones de concilios y sínodos, estatutos de obispos carolingios, sínodos provinciales etc., hasta el Código de 1983 y el Código de los cánones de las Iglesias Orientales. Los últimos capítulos 11 y 12 tratan de la “doctrina” y de la enseñanza del Derecho Canónico, asociaciones y reuniones internacionales, nuevas revistas etc. Concluye con la cronología sumaria de los concordatos desde 1800 hasta 1993. Al final están los índices de cartas de los Papas, colecciones canónicas desde el siglo IX hasta 1135 e índice general. No se trata de una obra exhaustiva, ni pretende serlo. Abunda más la bibliografía francesa y es deficiente en cuanto a la española, dando algo más lo de la

Universidad de Navarra. Es bastante completa en general, especialmente en la parte medieval, sirviendo de utilidad para estudiosos e investigadores del Derecho canónico.– F. CAMPO.

AZNAR GIL, F.R., *Uniones matrimoniales irregulares, doctrina y pastoral de la Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 18,5 x 11,5, 240 pp.

Se trata de un tema conflictivo y polémico, como se observa en la Introducción, al hay que procurar dar soluciones o al menos orientaciones con situaciones matrimoniales irregulares. Parece imposible su reinserción eclesial a la luz de la actual legislación canónica vigente; pero no puede uno cruzarse de brazos y dejarlo a la gracia de Dios. Se podría caer en desgracia, por lo que Federico R. Aznar analiza las distintas situaciones existentes como las parejas heterosexuales no casadas, la de los católicos unidos sólo en matrimonio civil y los divorciados casados de nuevo, según se trate en el fuero interno o en el externo. Se fija en la conciencia objetiva y las experiencias locales. Propone nuevas teorías como la revisión de la doctrina sobre la indisolubilidad absoluta del matrimonio *rato* y consumado, la praxis de las Iglesia Orientales no católicas, la disolución del matrimonio en favor de la fe aplicable “a supuestos aún no contemplados en la actualidad”, nuevos causales de nulidad, la “epiqueya”, la “disimulatio”, etc. Reconoce que la Iglesia ha reafirmado su doctrina y praxis con fidelidad a la de Cristo y con amor a la verdad, incluso a los que se encuentran en situaciones difíciles y sufren. Concluye con un texto de J. M<sup>a</sup> Díaz Moreno: “los canonistas y los moralistas... tendríamos que agotar nuestra capacidad de imaginación en sugerir nuevos modos para lograr esa síntesis de verdad y de misericordia”. Esto es lo que intenta hacer aquí su autor, al que animamos a que siga abriendo camino y buscando pistas de solución.– F. CAMPO.

GARCIA MARTIN, J., *L'azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica*, EDIURCLA, Roma 1993, 20 x 15, 386 pp.

El autor, especialista en temas misionales, estudia en esta obra, según se indica en el título y en la introducción, el tema *De la actividad misional de la Iglesia*, que aparece en el *Código de Derecho Canónico* de 1983, libro III, título II, cc. 781-792, con los documentos que le sirven de fuente, como el Decreto *Ad gentes* y otros documentos complementarios, como la encíclica *Redemptoris Missio* (7-XII-90) de Juan Pablo II. Divide su obra en trece capítulos, que comprenden desde la misión de la Iglesia según la disciplina canónica a la luz del Concilio Vaticano II hasta la disciplina canónica a la luz del Concilio hasta la responsabilidad misionera de los laicos, pasando por la actividad específica misionera, sus grados y método, los misioneros, los catequistas, la responsabilidad del Romano Pontífice y del Colegio de Obispos con su evolución histórica, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, con la reforma de la Curia Romana según la constitución *Pastor Bonus*, sistemas jurídicos de comisión y de mandato, la responsabilidad misional de los clérigos y de los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica. Precisa el concepto de misionero en sentido amplio y en sentido jurídico: “aquellos que son enviados por la autoridad eclesiástica competente para realizar la obra misional, pueden ser elegidos entre los autóctonos o no, ya sean clérigos seculares, miembros de institutos de vida consagrada o de una sociedad apostólica, u otros fieles laicos” (c. 784). Este canon, lo mismo que los dos anteriores y los cinco siguientes no tienen correspondiente alguno en el *Código* de 1917 y se inspiran principalmente en el Decreto *Ad gentes*. Su exposición con la doctrina complementaria es el mayor aporte del autor. Como miembro de un instituto de

vida consagrada, eminentemente misional, ratifica magistralmente la doctrina del c. 783, donde consta que quienes “por su misma consagración se dedican al servicio de la Iglesia... están obligados a contribuir de modo especial a la tarea misional, según el modo de su instituto”. La obra está desarrollada, aunque se le pueden hacer algunas observaciones en cuanto a las misiones propiamente dichas desde el siglo XII hasta el año 1622, en que se funda la Congregación de *Propaganda Fide*, cuyo desarrollo resulta demasiado esquemático y carece de notas. Debería añadirse algo sobre las facultades y privilegios de los misioneros, lo mismo que una referencia al Vicariato Regio al tratar del Patronato (p. 205.). Al Índice general deberían acompañarle los de nombres y materias, para facilitar su manejo. Dado en plan propuesto, tal como se enuncia en el título y en la Introducción, se hace un estudio completo sobre la legislación canónica vigente, por lo que se hace obligatoria su consulta, al estudiar la *actividad misional de la Iglesia* según los cc. 781-792 del *Código de Derecho Canónico* y sus complementarios.– F. CAMPO.

POOLE, R., *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, Herder, Barcelona 1993, 14 x 21,5, 260 pp.

El libro es traducción de un trabajo publicado originalmente en 1991 por este profesor australiano de la Macquarie University. La obra plantea los problemas de fundamentación de la ética. Por una parte la modernidad, y tras ella la sociedad capitalista contemporánea, necesita una ética, una moral, y la construye, pero no da ninguna buena razón para creer en sus propios principios y valores, pues destruye los fundamentos que permitirían tomarlos en serio. Los tres primeros capítulos reflejan las características de la sociedad que surge en la modernidad, haciendo hincapié en los valores propuestos por el mercado y el capitalismo, así como la división creada entre esfera pública y privada. Los capítulos cuatro a seis explican tres respuestas morales que se dan en este tipo de sociedad. Por un lado el amplio espectro del liberalismo (A. Gerwith, J. Rawls y J. Habermas). Una segunda respuesta estudiada es el nacionalismo y en tercer lugar el rechazo de la moral por el nihilismo. En el último capítulo, a partir de MacIntyre, intenta dar algunas sugerencias para un futuro que pueda armonizar el bienestar individual y las condiciones necesarias para sostener esa forma de vida en su globalidad. El libro termina con una excelente bibliografía comentada que da una visión panorámica de los desarrollos recientes de la ética especialmente en el mundo anglosajón.– F. JOVEN.

### **Filosofía-Sociología**

MERINO, J.A., *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, 20 x 13, 396 pp.

El nº 525 de la colección BAC nos ofrece el pensamiento peculiar de la escuela franciscana hasta el siglo XV. Para una buena comprensión de este estudio, no ha de olvidarse que el pensamiento filosófico medieval es de una profundidad específica y que debe ser apreciado no desde la lejanía sino habida cuenta del propio ambiente y situación de sus pensadores. Algo que no hay que olvidar es que los filósofos medievales, en general, filosofan en la fe, yendo detrás del *intellige ut credas* al que había precedido el *crede ut intelligas*. Se intentaba llegar a un conocimiento más profundo en cuanto son profesionales de la fe y profesionales de la razón, que se presentará no como esclava sumisa de la fe sino como sierva fiel, aunque iniciando de esta manera, tímidamente, lo que en la filosofía moderna va a ser una independencia total. Por esa relación entre la fe y la razón, entiende



para creer, no extraña hayan desarrollado esa filosofía franciscana unos compañeros inmediatos del Francisco que tenía como norma exclusiva el evangelio. En los distintos grupos o exposiciones del pensamiento filosófico franciscano podemos encontrar matices aristotélicos, platónicos, agustinianos, etc. A través de sus diferencias se tendrá, más que una antítesis u oposición entre posturas distantes, una evolución o complemento en síntesis globales de diferencias que se iluminan mutuamente. Los filósofos franciscanos no son elementos aislados sino que conservan una interconexión de pensamiento constituyendo una familia en el mismo. Alejandro de Hales, San Buenaventura, R. Bacon, Pedro Juan de Olivi, Escoto, Ramón Llull y Occam son objeto de otros tantos capítulos de este libro. Finalmente, en un apéndice de veintiséis páginas se recuerdan otros filósofos de la escuela franciscana, en brevísimas síntesis, que requerirían un estudio más particularizado para conocer cuál haya sido la aportación enriquecedora de la totalidad del pensamiento filosófico franciscano.— F. CASADO.

HUARTE, J., *Realidad y Conocimiento. I: Análisis crítico del racionalismo cartesiano*, Unión Editorial, Madrid 1992, 24,5 x 15,5, 428 pp.

“Yo soy yo y mi circunstancia”, ha sido dicho. Esto es lo que no pensó Descartes y lo que el autor de esta obra comienza por acentuar en las primeras líneas del libro que presentamos: “Contra lo que creyó Descartes, la unidad del hombre con el Universo, en la totalidad de sus dimensiones ontológicas, constituye un dato incontrovertible de su realidad existencial” (9). Lo que equivaldría a decir, con otro pensador, que el hombre, como autonomía separada de su entorno (energía, espacio, tiempo, cuantificación, etc.), es un ser desfondado, ya que esos elementos afectan a la seguridad existencial del mismo. Al hombre sencillo, ingenuo, científico o no, la ciencia ha descubierto la relación unitaria que une todas las cosas; habría que decir que cada hombre no “está” en el universo sino que “es” el universo todo en una de sus concretas manifestaciones. Pero ¿qué se podría pedir al Descartes del siglo XVII? Era inevitable que, no estando amparado por una ciencia en desarrollo, ni por una filosofía que necesitará siempre datos científicos para dictaminar sobre la realidad del complejo mundo existencial, con un criterio, además, como el de la idea clara y distinta, que sólo podía servirle para la afirmación del Yo psicológico, incurriese en grandes fallos en sus juicios críticos sobre la realidad y en un racionalismo que le pone en peligro de “construir” la realidad y que infectará el pensamiento de la filosofía inmediatamente posterior que, por eso, se denominará de espíritu cartesiano. Juan Huarte, después de una *Exposición de la apertura crítica del hombre en cuanto realidad* (c. I), y de un *Análisis crítico de la metafísica de la realidad en Descartes* (c. II), señala la *Quiebra existencial inherente al concepto cartesiano de substancia* (c. III); sigue un *Juicio crítico sobre el dualismo sustancial* o separación de las substancias en la concepción cartesiana del hombre (c. IV). En el c. V, *Observaciones sobre el método*, acusa a Descartes de “ignorancia culpable” porque “ignora voluntariamente lo dicho por sus predecesores siendo así que aborda temas existenciales de tal dificultad, que sólo podía acometerlos con éxito en tensión dialéctica con lo por ellos enunciado” (p. 353). Finalmente, en el c. VI concluye con que *La concepción cartesiana sobre el hombre es un callejón sin salida*.

Quien conozca, a través de la historia de la filosofía moderna desde Descartes hasta Hegel, el pensamiento filosófico denominado “de espíritu cartesiano”, comprenderá que no otra podía ser una filosofía sobre la que Descartes tuvo un influjo tan extraordinario: puro racionalismo en cuanto a la materia, el hombre y Dios en sus íntimas relaciones.— F. CASADO.

REBOUL, O., *Nietzsche, crítico de Kant*, Ed. Anthropos, Barcelona 1993, 19,3 x 13,3, 161 pp.

¿Nietzsche frente a Kant? El carácter fundamentalmente crítico agrada inicialmente a Nietzsche. Pero, el no resistir a la tentación de reencontrar a Dios en una moral del deber por el deber, hace pensar a Nietzsche que Kant no podrá llevar a cabo su empresa crítica. Pronto también esta postura antikantiana se convertirá en una postura que enjuiciará a Kant como una persona mentirosa por falta de una conciencia intelectual. Pero, ¿hasta qué punto su subjetividad podrá no excusar la subjetividad de Kant? Kant será para Nietzsche un alemán, un profesor, un hombre sabio, un creyente pero a su manera; y también es un plebeyo ya que “la falta de distinción brilla sobre todo en su moral, que no es sino la moral del rebaño que no expresa su imperativo categórico sino el instinto gregario de los alemanes; es el gran chino de la mediocridad, de la ausencia de estilo, del inmovilismo insensible, de la escayola”. Es Kant un pensador que resulta impersonal, “un hombre valiente, estimable en el mejor sentido del término, pero insignificante; su pensamiento es la historia de un cerebro, no de un alma”. Reboul se pregunta si “tenía Nietzsche un conocimiento suficiente del pensamiento kantiano o sólo crítica a caricatura”; contestará con esta obrita. De todos modos nos advierte que se trata de un Nietzsche difícil, que tanto en la discusión del pensamiento kantiano como en la burla que de él haga “sabe separar siempre, y mejor que cualquier historiador del kantismo lo que está en juego”.— F. CASADO.

GIESZ, L., *Paseos filosóficos. Doce respuestas cautas a la pregunta de cómo uno podría arreglárselas en la vida*, Herder, Barcelona 1993, 20,5 x 12,5, 308 pp.

Pasearse por la filosofía siempre tendrá su utilidad, ya que la obsesión del filósofo es la búsqueda constante de la verdad, aunque tendrá que resignarse a no encontrarse con la VERDAD por la limitación del puro pensamiento filosófico. Sólo los escépticos radicales han corrompido hasta tal punto la esperanza del encuentro con la verdad que han renunciado totalmente a ella. Pero, bien pensadas las cosas, hay que decir que la filosofía ha podido ofrecer especulaciones interesantes capaces de deleitar a quienes pudieran apreciarlas. No es extraño, pues, que Ludwig Giesz haya gozado de unos paseos filosóficos en los que resalta la personalidad de los pensadores cuyos escritos admiramos pero en los que pudieron quedar ocultas la grandeza o la miseria de los que los escribieron. Todo ello, sin embargo, puede iluminar el camino de los que se han aventurado a recorrerlo, descubriendo facetas de la existencia humana antes desconocidas. Libro interesante no sólo para especialistas en filosofía, sino también, y precisamente, para los que desprecian el filosofar académico.— F. CASADO.

RÖTTGERS, K. (Ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag*, Schwabe Verlag, Basel 1992, 16 x 22, 205 pp.

Reune el presente estudio las colaboraciones con motivo del 65 aniversario del nacimiento de Hermann Lübke. Se encuentran aquí teólogos, filósofos, historiadores, profesionales del derecho y sociólogos. Es el homenaje a un hombre que a dedicado su vida a la Ciencia, la Política y la Enseñanza. Se trata de una vida interdisciplinar. Así se demuestra también que la Política no es sólo política sino también realidad cultural y filosófica con mucho sentido práctico. M. Kriele y R. Spaemann escriben sobre el derecho natural como condición de la nueva política después de la Ilustración. K. Röttgers establece las diferencias de la libertad en el liberalismo y el pluralismo. Th. Nipperdey nos habla de la unidad y

la pluralidad de la nueva historia. R. Specht y O. Marquard sobre las funciones de la tradición y el sentido del futuro. Zimmerli interpreta y critica la razón político-económica en una civilización tecnológica. Rendtorff analiza el cristianismo europeo, su proceso y su sentido. Weyma Lübke expone el concepto de religión y cultura religiosa después de la Ilustración. H. Kleger presenta diversas orientaciones de la religión burguesa. Y H. M. Sass expone la relación entre el Moralismo y la ética diferencial. Estamos ante una obra muy bien presentada y de gran actualidad.– D. NATAL.

CRUZ, J., *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, EUNSA, Pamplona 1993, 11 x 18, 318 pp.

F.H. Jacobi, sin estar estrictamente en la vida universitaria, ejerció una gran influencia en el mundo filosófico y literario de su tiempo. Hegel piensa que con él comienza la filosofía moderna. Schelling cree que es el filósofo moderno que más vivamente ha sentido la necesidad de una “filosofía de la historia” (p. 307). Su tarea fue recuperar la dimensión existencial del pensamiento perdida por la modernidad racionalista. Eso queda muy claro en algunas de sus novelas. En la reconciliación del corazón y la razón ve Jacobi la salida a la crisis nihilista provocada por el idealismo. Este escrito que presentamos nos ofrece un estudio realmente serio de la figura de Jacobi. Para ello se adentra en la problemática de la Ilustración, el prometeísmo, el eterno retorno, el idealismo, el amor y la vida, lo real y lo inefable, el nihilismo y la utopía. Se trata de un escrito muy necesario que nos puede ayudar mucho a percibir el pulso de nuestro tiempo.– D. NATAL.

SCHOBINGER, J.-P., *Miszellen zu Nietzsche*, Schwabe Verlag, Basel 1992, 22 x 15, 151 pp.

Decía Goethe que aprender a leer ocupa toda una vida. Pero si la lectura trata de entrar en el enigma de Nietzsche la dificultad sube de tono. Este escrito trata precisamente de contribuir a esta labor intentando moverse más allá de las noticias, informaciones, interpretaciones y repeticiones consabidas, sobre un autor que realmente pocas veces ha sido comprendido a fondo. La verdadera lectura de Nietzsche tiene que entrar en el juego de fuerzas que se mueven detrás del escenario aparente de la trama nietzscheana, para llegar a las raíces de su vida y de su obra, superando la mera apariencia de paradojas, contradicciones y aforismos que tanto escrito inútil ha producido a lo largo de tantos años frustrados para la comprensión de la obra nietzscheana. Por todo ello este escrito de Schobinger es muy importante para superar los tópicos tan repetidos y que nada nos enseñan y en nada nos ayudan a llegar al corazón del misterio de vida y de la obra de Nietzsche.– D. NATAL.

WINTER, S., *Heideggers Bestimmung der Metaphysik* (Symposion 96), Alber Verlag, München 1993, 14 x 21, 261 pp.

Otra vez estamos de lleno en el nihilismo. Lo que parecía raro hace pocos años se ha convertido en el pan nuestro de cada día. Claro que como decía Focclides cuando hay qué comer es más fácil pensar. Es decir: cuando se vive bien, el nihilismo es mucho menos dramático. Pero eso no disminuye en nada el vacío de sentido de la vida en que nos encontramos inmersos. La metafísica trata precisamente de adentrarnos en la realidad de la vida y su sentido frente al vacío del ser y la inconsciencia. La profecía de Heidegger sobre el olvido del ser en la civilización occidental es ahora una realidad omnipresente. De ahí la nece-

sidad de volver al gran pensador. S. Winter realiza esta tarea con verdadera maestría y nos ofrece un nuevo estudio de la metafísica de Heidegger apreciando todo el proceso heideggeriano con amplitud y profundidad en varios capítulos que estudian la ontología y la metafísica, la experiencia y la esencia de la verdad, la metafísica cartesiana y la experiencia nietzscheana, la ontología como esencia del nihilismo, y la metafísica y la realidad originaria. Se trata de un escrito muy concreto en que no faltan la referencia a Schopenhauer o a Hegel ni la más reciente investigación realizada por H. Boeder sobre la metafísica de Heidegger.– D. NATAL.

RATH, M. - SCHULZ, P. - FETZ, R.L. (Eds.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposion. Eichstätt 1991*, Alber Verlag, München 1993, 13 x 19, 370 pp.

El encanto de Edith Stein no decae. De origen judío, ayudante de Husserl, religiosa carmelita, asesinada en el campo de concentración... Esta obra que presentamos reúne los estudios del Simposio Internacional sobre Edith Stein celebrado en Eichstätt en 1991. Se estudia la influencia del neokantismo y Husserl en E. Stein. También se revisan las influencias de Adolf Reinach y Teodoro Lipps. Se estudian igualmente las observaciones de M. Honecker al trabajo de habilitación de E. Stein sobre 'Potencia y Acto'. Se entra a fondo en el tema del individuo y la persona en la obra de E. Stein. Se recuerdan también las relaciones de E. Stein con la ciudad de Friburgo y con la gran pensadora y amiga H. Conrad-Martius. P. Schulz estudia el escrito 'Introducción a la Filosofía' y K. Hedwig el problema de la analogía del ente. Todos estos estudios vienen a completar la figura de la gran pensadora y creyente que fue Edith Stein, sin cuya colaboración, muchas cosas de la obra de Husserl no hubieran salido adelante.– D. NATAL.

RUBIO CARRACEDO, J. (Ed.), *El Giro Posmoderno* (Philosophica Malacitana 1), Universidad de Málaga, Málaga 1993, 17 x 24, 225 pp.

Tenemos postmodernidad para rato. La Universidad de Málaga publica este conjunto de estudios en el que demuestra poseer un grupo importante de investigadores del futuro. Además se publican, aquí, estudios de F. Fehér y A. Heller bien conocidos por sus escritos sobre éticas y políticas postmodernas. También se recoge un importante escrito de Richard J. Bernstein sobre el resurgir del pragmatismo. En el caso español, ya María Zambrano había apuntado la necesidad de una nueva aurora, como también se recoge aquí. La modernidad ha conseguido muchísimo pero ha dejado un gran vacío. Como decía Ortega nos ha tocado una herencia excelente: tierras sin labrar, libros sin leer, deudas sin pagar... La modernidad nos ha dado mucho, infinitamente más de lo que los fundamentalistas horribles le reconocen. Pero queda tanto por hacer todavía que parece todo nuevo: la libertad sin entender, la igualdad sin estrenar, la solidaridad apenas iniciada. Sólo los muy radicales oponen todavía modernidad y posmodernidad. Lo ha dicho muy bien Lyotard en la *Revista de Occidente*: la modernidad está preñada de postmodernidad. De modo que la tarea es todavía inmensa y requiere la colaboración de todos. Lo da a entender también aquí J. Rubio Carracedo: la deconstrucción de la modernidad está por hacer y no hay todavía un diseño claro de la postmodernidad. Por eso debemos felicitarlos de publicaciones como esta y seguir haciendo camino.– D. NATAL.

RUBERT DE VENTOS, X., *El Arte ensimismado* (Nexos 51), Península, Barcelona 1993, 11 x 18, 142 pp.

El autor hace aquí un ajuste de cuentas con el arte, al reimprimir su primera obra escrita importante, en la que descubría la trama de la creación artística en sus diversos expresiones: la novela, el cine, la música, la filosofía, etc., y la crisis de las vanguardias. Se sospechaba ya por entonces la nueva galaxia de la inestabilidad. Como afirmaba José M. Valverde, en el Prólogo, se presentía la “pérdida del centro”. Y el mundo comenzada a rodar de otra manera. Como profetizara T. W. Adorno en su ensayo sobre Schönberg: “la más rigurosa medida se hace al mismo tiempo la más alta libertad... y que, para burla de la posible síntesis de libertad y legalidad, la necesidad absolutizada resulta ser la casualidad” (p. 51). La creación que parece ser cada vez más servidumbre o azar, no pretende, sin embargo, dejar de afirmarse como puramente creativa. Como ocurre en la buena tragedia la coordinación de la voluntad del héroe con el destino permite realizar plenamente la libertad cuando las cosas se producen según los designios de Aquél (p. 103). Estamos pues ante un escrito que conviene releer por la cuenta que nos trae.– D. NATAL.

NAUMANN, R., *Das Realismusproblem in der analytischen Philosophie. Studien zu Carnap und Quine*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1993, 23 x 15, 560 pp.

La obra es la primera parte de la tesis doctoral del autor presentada en la Facultad de Filosofía de Düsseldorf en 1988. El tema central del trabajo es la filosofía de Quine y especialmente la controversia mantenida entre Carnap y Quine sobre la posibilidad de un concepto de analiticidad, el autor usa sobre todo la correspondencia que mantuvieron ambos, publicada por R. Creath, así como un manuscrito no publicado de Carnap sobre la analiticidad. Todo ello le lleva a una nueva valoración de las críticas hechas en *Dos dogmas del empirismo* y a una defensa de la posición de Carnap. Quizás Quine no ha entendido bien a Carnap. Al fin y al cabo son dos posturas empiristas de partida pero con diferentes resultados. La tesis del holismo de Quine no excluye la posibilidad de un concepto de analiticidad. Según Quine la razón de introducir el concepto de analiticidad por parte de Carnap es el problema de la fundamentación de la lógica y la matemática, pero no es la única razón, también está detrás la cuestión de la posibilidad de la filosofía. Objeto del tercer y cuarto capítulo del libro son los temas de la indeterminación de la traducción radical y la ontología. Los últimos capítulos se preocupan del problema de la verdad fijándose en las críticas hechas por Putnam y Dummet. El trabajo no es únicamente una monografía sobre Quine, intenta ser una contribución de respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de una concepción empírica tanto en la filosofía del lenguaje como en filosofía de la ciencia. Cierra el libro una amplia bibliografía.– F. JOVEN.

VV. AA., *Excerpta e dissertationibus in philosophia. III*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 16 x 24, 322 pp.

La Universidad de Navarra publica aquí temas de filosofía presentados como tesis doctorales. Así podemos acceder a trabajos que, a veces, se quedan encerrados en las bibliotecas sin pena ni gloria. Este volumen recoge estudios sobre el origen del universo en el contexto de la teoría cuántica. Se nos pone aquí al día de la situación de la ciencia actual y su investigación sobre el origen del universo. Un segundo trabajo se refiere a la demostración de la existencia de Dios por la verdades eternas en Leibniz. Es una importante contribución del Departamento de Metafísica a la investigación leibniziana en este

aspecto. Se recoge también un estudio de B. N. Okafor sobre la teoría del conocimiento en Clemente de Alejandría donde se investiga la teoría del logos, los actos del entendimiento y su objeto, la vida de la contemplación y la fe, el conocimiento de la sabiduría, sin olvidar su relación con la gnosis. Finalmente se nos presenta un estudio de la infraestructura filosófica de la *Humanae Vitae*, donde se estudia la moralidad en relación a la ley natural, la norma moral y la conciencia, la persona humana y la sexualidad, así como la relación del amor y el matrimonio a la fecundidad. Esperamos que la Universidad de Navarra siga dándonos a conocer sus trabajos que son de gran utilidad.— D. NATAL.

PAZOS, A. M. (Ed.), *Un siglo de catolicismo social en Europa 1891-1991* (Historia de la Iglesia 22), EUNSA, Pamplona 1993, 22,5 x 15,5, 268 pp.

Se trata de la publicación de las actas del Coloquio Internacional que, patrocinado por las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Navarra, se realizó en Pamplona los días 23 y 24 de abril de 1991, y en el que se trató, por una parte, de conmemorar el centenario de la encíclica «*Rerum novarum*» y, por otro, de actualizar lo que se conoce de la acción social de la Iglesia a nivel europeo en los últimos cien años.

El mismo hecho de desear actualizar, presupone la superación del voluntario oscurecimiento a que, durante los años sesenta y setenta, fue sometida tanto la doctrina social de la Iglesia como el catolicismo social. El estudio se enmarca como un aporte global a las nuevas síntesis y manuales que en la década de los ochenta intentaron reactualizar y redifundir la doctrina social de la Iglesia.

Cada uno de los ponentes, de varias nacionalidades (española, francesa, belga, alemana, italiana), presenta una síntesis de catolicismo social en cada uno de los territorios más significativos dentro de Europa y de fuerte influencia católica. La clave está en considerar la historia de la Iglesia como historia europea, evitando la mera yuxtaposición de las realizaciones nacionales, y siendo conscientes de que las realidades nacionales tienen una conexión supranacional y contribuyen a fortalecer el tejido europeo, desde planteamientos cristianos.

El catolicismo social alemán, francés o belga, por ejemplo, han contribuido notablemente a las reformas que se hicieron después de la II guerra mundial, a la primera legislación social y a la estructuración de la sociedad moderna, respectivamente. Por no citar la influencia de la cuestión social en la guerra civil española. Lo que sucede en uno de los países europeos influye en el resto.

Como afirma el editor, el aporte de una bibliografía comentada, que refleja lo publicado en cada país, puede servir para relacionar más a quienes trabajan en la historia de la Iglesia como factor significativo de la historia europea, también en la época contemporánea. El índice de personas e instituciones pueden hacer del libro un buen instrumento de trabajo universitario.— F. RUBIO C.

MARTIN ESTALAYO, C., *A nuestra imagen... En torno a la religión sectaria*, Editorial Religión y Cultura, Madrid 1993, 20 x 13, 264 pp.

Desde hace algunos años, la bibliografía sobre el tema de las sectas es más que abundante. En este libro, no se trata de las sectas en sentido clásico, entendidas como ramas escindidas de grupos más amplios que pretenden el retorno a la pureza de los orígenes, o como las conceptualizó E. Troeltsch «una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes relacionados de acuerdo con criterios muy estrictos y solidarios entre sí por el hecho de que todos han experimentado un segundo nacimiento», sino de las sectas moder-

nas, generalmente denominadas «destructivas», o como dice el autor, de «proselitismo de mala ley» (p. 11).

Y es que estas sectas son un tema candente y de preocupación tanto para la Iglesia como para la sociedad civil europea. Candente por la problemática que originan, escándalos incluidos (Cienciología, El Patriarca, Los Niños de Dios, «Davidianos», etc.), y preocupante por el número de adeptos que engloba. Se puede afirmar que España ha sufrido una verdadera invasión de sectas a partir de 1967, a raíz de la «Ley Reguladora del derecho a la libertad religiosa».

No se trata de negar el respeto a las legítimas opciones personales, ni de conculcar el derecho a la libertad religiosa proclamado solemnemente por el Vaticano II (DH 2), reconocido por la Constitución Española y tutelada por la Ley Orgánica de 5 de julio de 1980, sino de analizar con sentido crítico este fenómeno moderno. Sin duda que cuanto más se conozca a las sectas, mejor se las podrá desenmascarar. Y para darlas a conocer precisamente ha escrito este libro el autor, profesor del Estudio Teológico Agustiniانو «Tagaste» de los Negrals (Madrid), y del Instituto Patrístico «Augustinianum» y «Marianum» de Roma, conocedor a fondo de este tema, que sigue con apasionamiento.

El libro esta estructurado en seis capítulos. En el primero, se aborda el tema de las sectas en general: génesis, características, clasificación, actitud ante las sectas. Los otros capítulos están dedicados al estudio de los grupos más extendidos –quizá Testigos de Jehová y Mormones–, y de los más peligrosos –Niños de Dios, Moon e Iglesia de Satán, entre otros–. Finalmente un apéndice con los nombres de sectas y grupos más conocidos en España (p. 13).

El objetivo de esta publicación lo señala el propio autor: avisar a los jóvenes, llamar la atención de los padres de niños y adolescentes y de la sociedad en general, para alertarles ante este fenómeno social, destructor de las familias y de las personas (p. 12).

El libro no es un discurso abstracto, sino un relato concreto, cargado de datos precisos y contrastados, fruto en buena parte de «largos ratos dialogando con miembros de diversas sectas». Ahí está su mérito principal. Una publicación de marcado carácter pastoral y excelentemente impresa.– F. RUBIO C.

JUAREZ GALLEGO, M. (Ed.), *Trabajo social e investigación: temas y perspectivas* (Política, trabajo y servicios sociales 2), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 21 x 14, 157 pp.

De todos es conocido que, una de las quejas de los alumnos y profesionales del trabajo social, como sucede también en otras materias dentro y fuera España, es que no se les prepara en las escuelas con las herramientas necesarias para analizar científicamente la realidad de los problemas sociales específicos del trabajo social. La Escuela de Trabajo Social de la Universidad Pontificia Comillas empieza a publicar en su editorial una colección de libros específicos que intentan subsanar estas carencias y crear inquietudes en el campo de la investigación.

Si la disociación entre universidad y profesionales en ejercicio, es una realidad ampliamente generalizable a otras titulaciones, en el título de Diplomado en Trabajo social, de reciente creación, tiene una significación especial, dado que la información se encuentra dispersa y resulta poco accesible, cuando no desfasada y, por si fuera poco, la Administración pública ha modificado o eliminado organismos e instituciones que debían cumplir una función básica, como el CEDISS o la Biblioteca del INSERSO; y ha burocratizado y reducido a trabajo administrativo la profesión.

Como indica su editor, el objetivo de este libro es presentar de forma sistemática algunas nociones, problemas, necesidades, diseños, técnicas y habilidades instrumentales

que permitan afrontar a los trabajadores sociales de forma técnica la realidad social, ya sea esta de carácter científico, profesional o de difusión general. En una palabra, resaltar la importancia de las técnicas y los métodos en el trabajo social, sin olvidar la visión ético-filosófica de la profesión del trabajo social «con rostro humano», que «debe dar respuestas humanas a los problemas humanos». Y conscientes de que el trabajo social no debe circunscribirse sólo a los servicios sociales, sino que debe proyectarse dentro de los programas de bienestar social: salud, educación, empresas, etc. Un estudio teórico e histórico en los primeros cuatro capítulos y práctico en los cuatro restantes.— F. RUBIO C.

LABOA, J. M<sup>a</sup>. (Ed.), *Solidaridad y subsidiaridad en la sociedad española* (Cristianismo y Vida Pública 1), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 22,5 x 16, 77 pp.

Hace unos años, a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas erigió la Cátedra «Cristianos en la vida pública» con la finalidad de establecer un canal para fundamentar en la doctrina social católica y en la tradición católica las opciones ideológico-político-sociales de los españoles, ante el desconcierto existente con relación a determinados valores, la devaluación del papel de la jerarquía de la Iglesia y el desconocimiento de la doctrina social. En una palabra, afrontar lo que a finales de siglo se llamó la «cuestión social».

Ante un estado laico y pluralista y una sociedad en la que abundan los agnósticos, es necesario un nuevo aprendizaje para descubrir nuevos modos de presencia, forma de actuación y caminos de diálogo. Así lo reconoció el episcopado español en 1986 con su documento «*Cristianos en la vida pública*».

Con este número la Cátedra inicia una colección en la que irán publicando las ponencias de algunos de los profesores participantes en los diversos seminarios. En este primero figuran: “El principio de subsidiaridad: su vigencia” de Eugenio Nasarre, “¿Es la sociedad española solidaria?” de Rafael López Pintor, “Cauces para la solidaridad social y bases de la subsidiaridad” de Demetrio Casado, “Solidaridad y subsidiaridad en la España de hoy” de Juan T. Raga y “Solidaridad y Economía” de Francisco Gómez Camacho.

Sin duda, esta colección podrá ser un buen complemento a los seminarios.— F. RUBIO C.

BELLET, M., *La seconde humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie*, Desclée de Brouwer, Paris 1993, 21,5 x 13,5, 217 pp.

El filósofo Maurice Bellet ha publicado en el período 1963 - 1992, y en esta misma editorial, veintidós obras, en las que trata, en otros temas, de la fe, de la libertad, del cristianismo, de la religión y de la Iglesia. En este estudio se entrecruzan reflexiones provenientes de la filosofía, del psicoanálisis y de la crítica de la religión; y se interroga sobre la situación en que se encuentra nuestra sociedad en un momento en el que el rol reconocido a la economía se manifiesta equívoco. El fin de la política, la economía como delirio, el credo silencioso, el tercer posible, cargar la carga y la acción son los títulos de los seis capítulos.

El autor, en otros muchos, constata que en nuestra sociedad «han muerto los sueños»: los más entusiastas defensores de la expansión y del provecho comienzan a tener el semblante triste, y a aquellos que luchan contra la necedad parece que les falta el aliento. No obstante, nuestro momento histórico también tiene su privilegio: el de poder ser el comienzo de una humanidad que reaprende aquello que la hace verdaderamente humana, a pesar de todos los peligros.



Frente a los viejos mitos y las certezas desvanecidas, el hombre de hoy, por modesta que pueda ser su contribución, debe asumir su propia responsabilidad y ponerse de parte de los verdaderos creadores de la historia; para ello necesitará una fe que mueva las montañas; de ahí el título del libro.– F. RUBIO C.

LABOA, J. M<sup>a</sup>. y otros, *Política de la familia. Perspectivas jurídicas y de servicios sociales en diferentes países*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 24 x 17, 746 pp.

Esta voluminosa obra contiene, en varios idiomas, todas las ponencias y comunicaciones presentadas en el Simposio que sobre «Las Políticas de la Familia» organizó en el curso 1991-1992 la Universidad Pontificia Comillas, a sugerencia de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC). En el Simposio se reunieron más de cien congresistas pertenecientes a treinta y ocho universidades y diez y nueve países de Europa y América.

El objetivo del Simposio, y de esta publicación, es aportar todo el material posible sobre el tema «Políticas de Familia» existente en diversos países del mundo, con el fin de reflexionar conjuntamente sobre la problemática de una forma interdisciplinar. El libro está estructurado alrededor de cuatro grandes temas: 1º Política, Familia y Fe; 2º Familia y Educación; 3º Política y Bienestar Social de la Familia y 4º Política y Derecho de la Familia.

Durante las últimas décadas se han podido observar cambios muy profundos en el modelo tradicional del matrimonio y de la familia del mundo occidental: Baste citar sólo algunos fenómenos, de mayor significación sociológica: cambio radical de la familia extensa a la familia nuclear e incluso monoparental; disminución drástica de la tasa de natalidad y aumento tanto en el uso de anticonceptivos como en el número de madres solteras y adolescentes; crecimiento del número de divorcios, separaciones y abortos oficialmente conocidos por la generalización de unas leyes permisivas; incorporación cada vez mayor de la mujer en el mundo laboral y modificación de los roles de ambos cónyuges; cambios favorables en las legislaciones en cuanto a la posición de la mujer y de los niños en la familia; cierta «deshumanización» de la sexualidad y de las relaciones conyugales y familiares; etc.

La visión cristiana sobre la familia no pretende «confesionalizar» la política familiar ni las restantes materias del pensamiento social cristiano, ya que no existe una «tercera vía» de corte confesional o neoconfesional según ha sido recordado por el Papa Juan Pablo II en sus dos últimas encíclicas sociales, «Sollicitudo rei sociales» (n. 41) y «Centesimus annus» (n. 54-55). Lo que ofrece la fe cristiana es un horizonte de sentido acerca de la familia; «este sentido se traduce en un marco axiológico y éste, a su vez, se concreta en unas direcciones éticas que han de orientar y configurar las políticas familiares» (pág. 11).

Sin duda que el lector podrá encontrar en esta extensa publicación casi todo el material disponible sobre la Familia, en una perspectiva multidisciplinar. Asunto tan importante, que la ONU, el Vaticano y la Conferencia Episcopal Española han declarado a 1994 como el «Año Internacional de la Familia».– F. RUBIO C.

## Historia

TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M., *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Ediciones Crítica, Barcelona 1993, 20 x 13, 483 pp.

Con el profesor Carlos Martínez Shaw, habrá que convenir en que la historia de la Iglesia ha sido, durante mucho tiempo, un espacio separado de la investigación sobre el

pasado que en buena parte ha quedado en manos de los propios eclesiásticos, y en buena parte, también, al margen de los avances metodológicos operados en los restantes sectores historiográficos.

Con todo, esto ha cambiado sustancialmente en las últimas décadas, a partir de una serie de fenómenos que han acrecentado de forma acelerada el interés por la materia; como puede ser el concepto nuevo de historia, o el desarrollo de la sociología y economía eclesiásticas, o la propia renovación de la Iglesia Católica.

Pues bien, tal vez para llenar este vacío que se hace más patente, día a día, entre los investigadores de la historia de la Iglesia, que necesitan como de una guía fácil para orientarse y orientar en sus escritos al complicado organigrama de las instituciones eclesiásticas, Manuel Teruel Gregorio de Tejada, gaditano él, doctor en historia moderna y contemporánea por la Universidad de Barcelona, nos ofrece este denso libro que no dudamos es de gran utilidad e indispensable para especialistas en temas eclesiásticos, para historiadores y, en general, para todos aquellos que sientan interés por una serie de cuestiones indisolublemente unidas a nuestro pasado y, también, a nuestro presente, y sin cuyo conocimiento no es posible captar en toda su complejidad la sociedad que nos toca vivir.— T. APARICIO LOPEZ.

ALBERIGO, G., *Historia de los concilios ecuménicos* (El peso de los días 25), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 24 x 17, 397 pp.

En su variedad y disparidad —reza el prólogo— los concilios coinciden en que son un acontecimiento (a veces significativo, a veces insulso) complejo y flexible, en el que concurren diversas fuerzas y corrientes, cuyas decisiones expresan el grado de conciencia histórica y de coherencia evangélica de la Iglesia (o de una parte de la Iglesia) en un tiempo determinado... Los cuatro primeros concilios ecuménicos, que muchas veces los padres compararon con los cuatro evangelios, consolidaron y robustecieron esencialmente la fe de la Iglesia naciente en una relación dialéctica con la cultura clásica. Los concilios generales de la edad media se empeñaron más bien en la reglamentación de la *societas christiana* del occidente; Trento y el Vaticano I, finalmente, optaron por defender el cristianismo romano de la tesis de los reformadores y de las amenazas de la cultura secularizada... El Vaticano II se caracteriza por su compromiso «pastoral», entendido como superación de la larga etapa de repliegue de la Iglesia frente a la sociedad y de condenaciones de los adversarios. La obra editada por G. Alberigo, que recoge las aportaciones de prestigiosos profesores como A. Melloni, L. Perrone, U. Proch, P. A. Yannopoulos, M. Venard y J. Wohlmuth, constituye una presentación sintética a la vez que profunda de las aportaciones de los concilios ecuménicos a lo largo de la historia. Libro de interés para quienes se quieran asomar a las vicisitudes que suscita la convocatoria, desarrollo y clausura de un concilio.— J. ALVAREZ.

GARCIA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. II* (BAC Normal 528), BAC, Madrid 1993, 20 x 12,5, xxiv-707 pp.

En la recensión al primer volumen ya se dijo que quien quisiera estar seguro de leer una buena y actualizada *biografía* de Cisneros, por encima de la del biógrafo príncipe Alvar Gómez de Castro, del cual recensionamos más abajo un tratado sobre las vestales presentado por el Dr. Justo García Sánchez, le recomendábamos el minucioso estudio de J. García Oro. El primer volumen presentaba la andadura biográfica. El que nos ocupa recoge las inquietudes y empresas en las que se empeñó nuestro cardenal humanista: Arzo-

bispo de Toledo y la reforma; Mecenas cultural y fundador de la Universidad de Alcalá; Promotor de la evangelización del Nuevo Mundo. Y la recomendación, para que no quede manca, sigue siendo la misma para los lectores que les atraiga la figura de Cisneros. De agradecer es también el índice analítico que ofrece al final el presente volumen.— J. ALVAREZ.

GARCIA SANCHEZ, J., *Las vestales romanas. Tratado de Alvar Gómez de Castro. Año 1562*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1993, 23 x 16, 361 pp. + ilustr.

Minuciosa y documentada edición crítica del Manuscrito 5.853 de la Biblioteca Nacional de Madrid nos ofrece el Prof. Dr. Justo García Sánchez. La obra en cuestión, fechada en Toledo el 18 de octubre de 1562, es del Maestro Alvar Gómez de Castro y su título *Del orden y origen de las vestales*, cautivas guardianas de los bienes domésticos de la patria y concubinas del espíritu de la tribu, del agua, del fuego y de la montaña. Desde la Introducción se capta que el estudio ofrecido por el autor es el resultado de una exhaustiva investigación que se interesa por ubicarse en el tiempo en que fue escrito dicho Tratado, a caballo entre el medioevo y el renacimiento, en ese contexto ambivalente de la *christianitas* y el individualismo. No pretende repetir fuentes jurídicas y literarias sobre el colegio de las sacerdotisas de Vesta, sino aportar algunas reflexiones sobre el tema de la virginidad y su relación con el voto de castidad en el mundo cristiano, materia interesante particularmente hoy cuando la Iglesia Anglicana admite el sacerdocio femenino (Sínodo General 11.11.1992), “que ha hecho que la situación de la mujer en la Iglesia Católica y su ubicación respecto de los ministerios vuelvan a replantearse”. Según el Dr. García Sánchez, la destinataria parece ser, de entre las muchas Marías de Mendoza, la hija del conde Diego de Mendoza, desheredada por su madre y obligada a entrar en el convento de San Pablo de Toledo. A continuación dedica un capítulo al análisis interno del manuscrito de Alvar Gómez (procedencia, división, composición, finalidad, contenido e importancia). Le sigue otro que versa sobre la desaparición del Colegio de las Vestales en el siglo IV d. C. Finalmente unas conclusiones que comparan *virgo vestalis* con la virgen cristiana (monja de clausura). Y por fin la cuidada y rigurosa edición *Del orden y origen de las vestales* con reproducciones fotográficas de documentos y libros que completan el valor de este estudio, esclarecedor del mundo clásico e iluminador del ambiente religioso de la España renacentista. Igualmente felicitamos al Dr. Justo García por el Apéndice documental y por la esmerada impresión.— J. ALVAREZ.

APARICIO LOPEZ, T., *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 12 x 18, 208 pp + ilustr.

El P. Teófilo Aparicio vuelve a cosechar del rico tesoro de la Historia cosas antiguas y nuevas. Esta vez les ha tocado la suerte a dos heroicos misioneros, en la Evangelización de América, de la Orden de san Agustín y de la patria chica de la Ribera del Duero, concretamente de Roa y Aranda, donde son bien conocidas las soleras del buen vino. Allí nacieron Antonio de Roa y Alonso de Borja, racimos refulgentes de la solera de reserva especial de la vid de la Iglesia que es la viña del Señor. Ambos fueron evangelizadores y apóstoles de la Nueva España, desde una vida de santidad, crecida al amor de la más pura cepa Agustiniiana y sus predicadores eternos como San Juan de Sahagún, Santiago de Viterbo, Mariano de Genazano o el Beato Alonso de Orozco. De este escrito ha dicho el Dr. Lohmann: “Nuevamente me veo favorecido por su inagotable bondad, ahora ofrecíendome su interesantísima publicación sobre dos heroicos burgaleses, Fray Antonio de Roa

y Fray Alonso de Borja, que brillaron por sus virtudes, celo y diligencia en tierras de la Nueva España, pero cuyas vidas y acciones pueden perfectamente ser aplicadas a cualesquiera de los territorios evangelizados hace cuatro siglos en este lado del Atlántico. No hace falta decirle que su lectura ha sido para mí unas gratas horas de nuevos conocimientos y de renovada admiración por su limpia pluma, su rigor histórico y su edificante contenido. Le reitero mi agradecimiento a sus constantes testimonios de aprecio intelectual, que valoro en todo su alcance, y créame que recuerdo de manera imborrable mi – ay! – corta estancia en Valladolid, pronto harán nada menos que cuatro años!” (Guillermo Lohmann Villena). Toda la obra queda muy enriquecida, en su presentación, con material fotográfico de las villas de Roa y Aranda, de la ciudad de Burgos, de la presencia agustiana en Méjico y con unos preciosos dibujos de Antonio de la Fuente.– D. NATAL.

### Espiritualidad

TRIVIÑO, M. V., *Escritoras Clarisas Españolas. Antología*, BAC, Madrid, 1992, 13 x 20, 459 pp.

En una *Antología* muy bien lograda, María Victoria resume, en apretada síntesis, las *Escritoras Clarisas* que se han distinguido por sus escritos, y muchas de ellas por su acendrada virtud, con motivo del VIII del nacimiento de Santa Clara de Asís.

En esta *Antología* tienen lugar: Las Clarisas, las Clarisas Capuchinas y las Clarisas de la Divina Providencia, desde *Isabel de Villena*, primera escritora medieval en lengua catalana (1430-1490), mujer culta, que predica y escribe, hasta la palentina *María de los Angeles de Jesús* (1927-1979), que escribe solamente cartas, pero que irradia en ellas la alegría en el mismo lecho del dolor. Presenta, por lo tanto, algunas escritoras reconocidas como tales por sus obras; otras que no son propiamente escritoras, pero que sus escritos se publicaron para la edificación del pueblo de Dios.

La autora da preferencia a los textos en prosa, sin excluir algunos ejemplos de escritoras poetas; hace hincapié en que no todas las regiones son igualmente fecundas; señala la mayor fecundidad de los siglos XVI y XVII, motivada por las grandes corrientes de renovación en las Clarisas Españolas de aquellos siglos; subraya el arsenal místico de las Clarisas de Toledo; de la corriente de Gandía, a partir del siglo XV; precisa que, en la primera mitad de nuestro mismo siglo XX, ha habido entre las Clarisas un resurgir místico notable y anota, finalmente, la importancia de presentar las Escritoras Clarisas de su *Antología* en un momento en que ha comenzado a valorarse lo femenino de modo especial.

Entre las Escritoras que presenta merecen, sin duda, especial mención las siguientes: a) *Sor Juana de la Cruz Vázquez* –La Santa Juana– (1481-1534), aclamada por el pueblo como santa y doctora; b) *Sor Francisca de Jesús Borja y Enríquez* (1498-1557), nacida en Gandía, que pasó a la historia como madre y fundadora; c) la toledana *Sor Jerónima de la Asunción* (1555-1630), primera misionera de Oceanía; d) la burgalesa, *Venerable Sor Juana de Jesús María* (1564-1650), de alto nivel místico; e) la madrileña *Sor Estefanía Gaurre de la Canal* (1597-1665), escritora y pintora, que escribe para los que quieren adentrarse en la contemplación; f) La barcelonesa *Beata María Angela Astorch* (1592-1665), presentada por Juan Pablo II como “la Mística del breviario”. Su vivencia mística-litúrgica la hace figura importante y original en la mística española del siglo XVII; g) la cartagenera *Sor Ursula Micaela Morata* (1628-1703), que en su trayectoria mística toma relieve especial la

figura del director espiritual; h) la alicantina *Gertrudis María de la Santísima Trinidad* (1659-1736), que escribió once libros por mandato de sus confesores; i) la zaragozana *Mariana Teresa Sallent* (1665-17..), que escribe en romance la vida de Santa Clara; j) la madrileña *Ana de San Jerónimo* (1696-1771), versada en literatura griega, latina, italiana y castellana, que se distingue además como pintora; k) *Sor María de Santo Tomás de Villanueva* (17..-1804?) –sin datos biográficos precisos– que afronta los temas de teología espiritual de su tiempo, guiada especialmente por su “experiencia cristiana”; l) la toledana (Cabañas) *Sor Isabel del Santísimo Sacramento*, (1832-1902), que expone su alta experiencia mística personal en 14 volúmenes; m) la granadina *Sor Emilia de San Juan Bautista* (1861-1902), poetisa, que revela la más alta contemplación y unión mística con Dios; n) la toledana *Sor Ma. Encarnación Heredero* (1875-1960), de la real Academia de Toledo, distinguida con medalla y diploma por la misma entidad.

Es muy meritoria, sin duda, la labor investigativa de María Victoria, base imprescindible a tener en cuenta para todo el que quiera hacer estudios posteriores sobre cada Escritora o sobre cada grupo de las 75 Clarisas de esta Antología. Para ello, facilitará muchísimo el resumen biográfico, muy bien hecho, que ella expone al principio de cada Escritora.– S. GONZALEZ.

BENNASSAR, B., *Dios en la vida* (Pedal 227), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 18 x 12, 169 pp.

Este librito de oración es un intento de acercarnos a Dios a través de las experiencias cotidianas que nos presenta nuestra propia vida.

El esquema que sigue es muy sencillo. Empezando en el primer capítulo por la relación con uno mismo, se adentra en los siguientes en aquellos elementos que fundamentan nuestra vida de cada día –familia, amigos, pareja, mundo, trabajo...– para llegar en los últimos capítulos al sentido de la vida y a la presencia de Dios. En cada uno de los temas que trata presenta una reflexión personal o narra una experiencia. Esta narración viene acompañada por una pequeña oración de comunicación directa con Dios: se le escucha y/o se le habla. En el final de cada capítulo se ofrece una serie de narraciones bíblicas que ilustran y rematan el tema.

Orientado fundamentalmente a los jóvenes que se inician en la oración, puede ser útil sin embargo para cualquier persona que esté interesada en profundizar en su relación con Dios y en su existencia cristiana.– A. ANDUJAR.

BUJAN, F. DE, *La primacía del corazón*, Editorial Narcea, Madrid 1993, 20,8 x 13,5, 173 pp.

Es un libro no muy extenso en páginas, pero por lo que se refiere al contenido es bastante denso. El autor, Federico F. de Buján, al principio del libro se propone “hablarte al corazón”, ir “de corazón a corazón” y creo que lo ha conseguido. El libro parece en sí una oración continuada.

En cuanto al contenido, aborda a algunas de las personas que estuvieron junto a Jesús, como puede ser el caso de la Magdalena, y otras personas a las que realizó milagros (el centurión de Cafarnaúm y la mujer cananea). Personas a las que Jesús dedicó su amor, el joven rico, y personas que emprendieron un camino largo para ver al Mesías, los Reyes Magos.

Todos los temas están contrastados con los diversos evangelios (Mateo, Marcos y Lucas), desarrollando el que le parece más pleno. También cita varias veces a Jose María

Cabodevilla, a San Agustín, a Santa Teresa de Lisieux y, cómo no, a Santa Teresa de Jesús. Recomiendo que se lea detenidamente este libro.— F. GARCIA IGLESIAS.

VIÑAS ROMÁN, T., (Coord.), *Fray Luis de León. IV Centenario (1591-1991). Congreso Interdisciplinar, Madrid 16-19 de Octubre 1991*, “La Ciudad de Dios” 51), Ediciones Escorialenses, El Escorial 1992, 24 x 16,5, 450 pp.

Cinco secciones vertebran las ponencias del Congreso sobre Fray Luis de León.

La primera ofrece el discurso del Rector de la Universidad Complutense, Gustavo Villapalos, sobre Fray Luis universitario; el del General de la Orden de san Agustín, Miguel Ángel Orcasitas, sobre su vocación religiosa y eclesial; el del Alcalde de Madrid, José María Álvarez del Manzano, sobre el presente Congreso. Manuel Fernández Álvarez esboza el marco histórico de Fray Luis.

La segunda parte se ocupa del pensamiento filosófico y humanístico: formación humanista (Saturnino Álvarez Turienzo), la amistad de Fray Luis (Teófilo Viñas), la sabiduría (Miguel García Baró), la ética (Graciano González R. Arnáiz).

En la tercera parte se estudia la obra bíblico-teológica: exégesis y hermenéutica (Santos Sabugal), atanatología (José Rodríguez Díez), el amor humano en el *Cantar de los Cantares* de Fray Luis (Xavier Pikaza), la feminidad en *La perfecta casada* (Blanca Castilla y Cortázar), teología en *De los nombres de Cristo* (Segundo Folgado Flórez), ascética-mística en *De los nombres de Cristo* (Sergio González).

La cuarta parte versa sobre la obra filológico-literaria: influencia de los autores clásicos en Fray Luis (Luis Gil), influencia de Fray Luis en la poesía española (José Paulino Ayuso), creación lingüística (Inmaculada Delgado Cobos), prosa literaria (Javier San José). Es ésta, sin duda, la parte más lograda. Fray Luis sale de ella crecido y le entendemos mejor. Es éste, con mucho, el Fray Luis que hoy más interesa y por fortuna ha habido y hay en España maestros de indudable valía que le han dedicado sus vigilijs. El nivel alcanzado en este campo es muy satisfactorio.

La quinta parte expone la dimensión religioso-eclesial: espiritualidad y mística (Alain Guy), tradición espiritual (Crisógono García), intervención en la reforma de la vida religiosa agustiniana y carmelitana (Carlos Alonso), Luis de León y Alonso de Veracruz (Prometeo Cerezo de Diego).

Cierra el volumen la conferencia de Luciano Pereña sobre Fray Luis y la evangelización de América.

El estudioso de Fray Luis encontrará en estas páginas importantes aportaciones que le harán avanzar en su conocimiento del poeta, aunque como es usual en los congresos, también en éste hubo de todo. Nuestra gratitud al coordinador, Teófilo Viñas Román. —J. VEGA.

FR. LUISII LEGIONENSIS, *Opera VIII (segunda serie), Quaestiones variae* (José Rodríguez Díez, Ed.) “La Ciudad de Dios” 50), Ediciones Escorialenses, El Escorial 1992, 24 x 16,5, LX + 282 pp.

Este conjunto de obras latinas de Fray Luis viene a sumarse a los siete volúmenes, publicados en Salamanca, 1891-1895, con motivo del III Centenario de su muerte (1891). Las cuestiones que aquí se recogen son quince, todas ellas de contenido bíblico y teológico: Si Cristo ha venido y fue Jesús; si mostró ser Dios; ¿por qué los evangelios dan la genealogía de José en vez de la de María?; sentido de la sentencia de Jesús: la sabiduría se justificó por sus hijos; ¿qué son raza, concilio y juicio?; ¿cuáles son los mandamientos

mínimos?; ¿qué es el sábado?; concordancia de Marcos y Lucas, aunque uno quite el báculo a los apóstoles y otro se lo dé; ¿qué significa “no comer carne con sangre”?; ¿por qué Pablo dijo que “la avaricia es culto de las imágenes”?; ¿qué quiere decir “lo hiciste poco inferior a los ángeles”?; ¿qué significa “perefluere” en Pablo?; si Cristo está y estará en todas las cosas por gracia; si hay que satisfacer por los pecados perdonados; si es inmortal el alma.

Como se ve, cuestiones que hoy a muy pocos lectores interesarán. Es lo que Fray Luis escribía por obligación académica. Si hubiera escrito sólo sus obras latinas, sería, como tantos otros, un mero nombre en los ficheros de las bibliotecas. El fray Luis que interesó fuera de los claustros universitarios y se instaló en el corazón de las gentes cultas de su tiempo es el que escribió en español. Es el que aún hoy en día sigue conmoviendo con su obra sin par, y el que algún día será el maestro indiscutible, si es que algún día la teología se decide a salir de su dehesa y “de las palabras que todos hablan elige las que convienen [...] para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura”.

No obstante, todo lo que nos ayude a conocerle debe ser bien recibido y hay que agradecer el trabajo de los que a ello se dedican. El texto de las diversas cuestiones ha sido preparado y anotado por profesores del Estudio Teológico Escorialense (S. Folgado Flórez), Jesús Gutiérrez Herrero, Gonzalo Díaz García, José Luis del Valle Merino, José Rodríguez Díez), salvo el de las Cuestiones XI y XIV, que lo ha sido por Joaquín Maristany del Rayo. José Rodríguez hace la presentación e introducción. Quien esté interesado en estos temas deberá tener en cuenta la recensión de M. González Velasco en *La Ciudad de Dios* 206 (1993) 617-624.- J. VEGA.

FRAY LUIS DE LEON, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética*. Texto bilingüe, traducción, Introducción, notas José María Becerra Hiraldo (“La Ciudad de Dios” 52), Ediciones Escorialenses, El Escorial 1992, 24 x 17, XVIII + 14 + 454 pp.

Fray Luis de León dedicó muchos años de su vida a estudiar y comentar el *Cantar*. Ahora se nos da en edición bilingüe su exposición en latín. El texto latino reproduce, en edición fotostática, el de Salamanca de 1589, preparado por el mismo Fray Luis. José María Becerra Hiraldo es un conocido estudioso del escritor Agustino. Su tesis doctoral versó sobre *Las obras literarias de Fray Luis*. Como parte de ella estaba la versión completa de sus obras literarias latinas. En 1986 publicó en *Obra mística de Fray Luis de León* la versión de la exposición espiritual del *Cantar*. Aquí la conserva con algún levísimo retoque para eliminar arcaísmos. Ha procurado conservar la estructura sintáctica del latín de Fray Luis y emplea un léxico culto. Para el texto bíblico ha aprovechado la traducción que Fray Luis hizo en 1582 y ha tenido presente su comentario en español para la explicación del sentido literal. Una introducción resume todo lo referente al libro. Becerra Hiraldo ha hecho una gran labor.- J. VEGA.

DE LA TORRE, J.M., *Guillermo de Saint Thierry. Un formador de creyentes*, Claretianas, Madrid 1993, 8,5 x 15, 239 pp.

Nos encontramos ante un estudio de contenido amplio. Su protagonista: Guillermo de Saint Thierry, un abad cisterciense del lugar que ha quedado permanentemente unido a su nombre. Moría, como dice el autor de la obra, “un día sin mayor relieve del año 1148”. He calificado el libro con la expresión “de contenido amplio”. Y ciertamente es así. El

autor del estudio no se contenta con estudiar a su personaje, sino que también retrata el entorno cultural y social de su tiempo. De ahí el variado enunciado de sus once capítulos que van desde “aproximaciones y acotaciones históricas, sociales y teológicas hasta la expresión compleja de la fe y unas claves hermenéuticas para considerar la actualidad del mensaje y testimonio de Guillermo”.

Lo verdaderamente clave de este estudio es su protagonista, a quien el autor califica de “personaje vivo y olvidado”. Ciertamente que no estamos ante un personaje de la talla de Bernardo de Claraval, su contemporáneo. De ahí que su nombre apenas sea conocido por unos pocos estudiosos. Este libro puede contribuir a descubrir una figura religiosa, cuya ciencia y experiencia ayudan a entrar por esos caminos que conducen a un encuentro profundo con Dios. De ahí el subtítulo del libro que califica a Guillermo “como formador de creyentes”. Creyentes que se distinguen más por una fe experiencial que por una fe de contenidos. El autor nos dice: “Guillermo tenía la fe como máxima expresión del ideal cisterciense con el que Guillermo se identifica en totalidad haciendo de la fe más que una estructura comprometedora de verdades, un dinamismo de crecimiento espiritual y deificado en expresión de los Padres orientales, tan querida para nuestro protagonista”.

La lectura de este libro, editado por Ed. Claretianas, será de gran utilidad para quien se interese por temas de marcado sabor espiritual.– B. DOMINGUEZ.

ALVAREZ, L., *Revivencia. La religiosidad masculina*, Almendro, Córdoba 1993, 8,5 x 15, 198 pp.

A Lilí Álvarez se la conoce seguramente más por sus éxitos deportivos, entre los que cabe destacar su triple subcampeonato de tenis en el más prestigioso torneo como es el de Wimbledon, que por sus producciones literarias. Y, sin embargo, esta última faceta está muy presente en su vida. Varios son los títulos de libros y artículos que su ágil pluma ha producido. El que aquí presento es uno de ellos. Los encabezamientos de los cinco capítulos, que forman el libro, son ya reveladores. Tras una presentación de la primera edición y de la segunda renovada, Lilí aborda estos sugestivos temas: I.- El punto de partida. La vida humana, pero en su integridad. II.- La plenitud y su revolución. III.- La revolución o crecimiento bi-sexual. IV.- Entidades del organismo. V.- La super-vida.

Tal vez alguien, después de leer estos títulos, piense que está ante un libro escrito por una técnica en temas humanos. Tal impresión no es correcta. Ni eso es lo que ha pretendido su autora. El libro es reflejo de una persona humana, femenina para más señas, que, desde una observación intuitiva y desde un estilo hasta cierto punto literario, reflexiona sobre temas fundamentalmente humanos. La misma autora dice en el capítulo primero: “La vida humana, tomada en su conjunto íntegro, o sea, en el que pertenece al organismo entero, que nos compone, ése es el tema. En él se dan y aparecen las diversas alturas y planos y modos de la para mí, gracias Dios, tan variada y variante *realidad* que inhalamos aquí abajo. La cual, a su vez, y según lo entiendo, representa el centro o meollo nuestro vivencial”.

Con esta declaración programática uno percibe qué es lo que la autora quiere transmitirnos. Su fina observación y su estilo corrido contribuye a la que lectura de este libro resulte enormemente gratificante e ilustrativa.– B. DOMINGUEZ.

BOUDET, P., *Setenta y siete veces siete*, Narcea, Madrid 1993, 13 x 20,5, 208 pp.

Estamos ante un libro con trasfondo bíblico, pero con temática de distinto signo. Confirma la impresión la lectura de los títulos que encabezan los capítulos de que consta el libro. El primer capítulo nos habla de un personaje llamado Natán, un judío, que se



encuentra primero con Juan Bautista bautizando en el Jordán y luego con Jesús nada menos que en la boda de una sobrina suya que no es otra que la novia de las bodas de Caná. Sin tener un elenco de temas un tanto conexos, el libro, fiel a su título, da un lugar importante al tema del perdón, del que habla una frase evangélica que sirve de título al libro.

El libro tiene una matiz eminentemente espiritual, Y puede leerse desde esta perspectiva. Sin embargo, su entramado supera el mero marco espiritual y alcanza matices de carácter narrativo. En base a esta impresión entendemos estas palabras de la contraportada: “Perdonar es una acción genuinamente cristiana, directamente emparentada con el mandamiento del amor. Sin embargo, perdonar de corazón no es fácil, precisándose a menudo la ayuda especial del Espíritu”.

“Así aparece en las páginas escritas por Paulette Boudet en las que a través de relatos imaginados, pero con una base real tan clara que todos podemos poner al lado de sus personajes nuestro nombre o de algún familiar o conocido, nos relata el camino penoso que va desde la ofensa hasta la alegría de la reconciliación”.

Su lectura contribuye indiscutiblemente a conocer mejor los evangelios y su protagonista, y a recordar uno de sus componentes más ineludibles: *el perdón*.— B. DOMINGUEZ.

### Psicología-Pedagogía

FIRTH-COZENS, J. y WEST, M., *La mujer en el mundo del trabajo. Perspectivas psicológicas y organizativas*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 254 pp.

Para los compiladores del libro, la experiencia de las mujeres en el mundo del trabajo es de máxima importancia para el avance de la psicología de las organizaciones. En el libro se resalta el hecho de que la experiencia femenina en organizaciones es muy diferente de la masculina. Esta obra forma parte de la actual corriente de opinión favorable al análisis de las experiencias de las propias mujeres en organizaciones como medio más apto para lograr una imagen más precisa de la realidad, desde una perspectiva predominantemente psicológica.

La obra se divide en tres partes: La primera se centra en cuestiones psicológicas que guardan relación con el “género”; la segunda considera los problemas que confrontan las mujeres simplemente por el hecho de serlo; la tercera analiza las consecuencias de esta situación en relación con profesiones específicas.

El objetivo del libro es incrementar la conciencia individual y social sobre la situación de las mujeres en el mundo del trabajo.— M. MATEOS.

PLUCKROSE, H., *Enseñanza y aprendizaje de la historia*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 223 pp.

El autor es un experto en la enseñanza de la historia en educación primaria. En este libro ofrece al profesorado de las escuelas primarias numerosas propuestas de trabajo en el aula, con el propósito de ayudar a los niños y niñas a reconstruir su historia propia y colectiva.

Por largo tiempo se ha debatido sobre el lugar y el propósito de la enseñanza de la historia en la escuela. Se ha discutido bastante sobre ¿qué enseñar?, y ¿cómo enseñar? Mientras unos resaltan las necesidad de un *currículum* que explore temas como el feminis-

mo, el racismo, el colonialismo, la guerra y la paz, etc., otros consideran más importante proporcionar a los alumnos una comprensión de su patrimonio y su cultura.

Partiendo de las metas a las que debe aspirar la enseñanza de la historia en las escuelas, el autor propone estrategias y técnicas apropiadas para conseguir los objetivos que deben ser alcanzados en las distintas edades y etapas.

El contenido del libro está reflejado en los titulares de los capítulos que lo componen: 1) La historia, su lugar y su propósito; 2) conceptos y destreza; 3) perspectivas centradas en la escuela; 4) aprendizaje de la historia; 5) planificación; 6) utilización de libros; 7) reflexiones sobre el contenido; 8) evaluación del programa... El libro contiene, además, un anexo sobre el "diseño curricular base de educación primaria en España".- M. MATEOS.

FERNANDEZ, M., *La profesión docente y la comunidad escolar. Crónica de un desencuentro*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 182 pp.

Mariano Fernández Enguita es profesor de sociología en la Universidad Complutense. En esta obra trata de estudiar de cerca los procesos de participación en los centros de enseñanza, especialmente las relaciones entre la profesionalización y la participación, la profesión y la clientela, el servicio y su público, una organización especializada y la sociedad global. El libro es presentado como el primer análisis sistemático de las relaciones entre el profesorado, padres, y alumnos en el ámbito de la gestión de los centros de enseñanza.

Esta investigación se basa en un análisis bastante exhaustivo de nueve centros de enseñanza: cuatro colegios de EGB, tres institutos o centros de bachillerato, y dos centros de formación profesional. Fundándose en los datos obtenidos, el autor considera necesario superar el actual "desencuentro" de la profesión docente y la comunidad escolar. Para ello propone, en el plano organizativo, modificar la composición de los consejos escolares, dando mayor peso en ellos a los alumnos y/o padres, pero evitando, a la vez, que los profesores se vean sometidos al "rodillo" de padres y alumnos.- M. MATEOS.

LOPEZ QUINTAS, A., *La Juventud actual entre el vértigo y el éxtasis. Creatividad y educación*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993<sup>2</sup>, 21 x 13'5, 242 pp.

Las Publicaciones Claretianas nos ofrecen una nueva re-edición de un libro de López Quintás ampliamente aumentada. Publicado originalmente hace diez años, las tesis de este libro, lejos de haberse quedado caducas, se han visto favorecidas por el paso del tiempo. Frente a un juventud que va perdiendo sus valores en un marco de pasotismo, primitivismo, hedonismo, en una sociedad que se va secularizando y que deja al joven sin una guía para su educación, López Quintás nos ofrece una salida: una vuelta a los valores y, sobre todo, a la creatividad. Además, el autor ha añadido tres nuevos estudios de gran actualidad: la juventud como objeto de manipulación; la formación de estos jóvenes en esta sociedad manipuladora y desconcertada; y como epílogo un tema que necesita de una pronta respuesta: el joven y su poder de decisión. Así nos aclara las dificultades que tienen los jóvenes a la hora de tomar decisiones, en parte por el carácter ambivalente de la sociedad, y en parte por la falta de una concepción sólida de valores en los que apoyarse.- C.J. ASENSIO.

### Literatura-Varios

VARGAS LLOSA, M., *Lituma en los Andes* (Premio Planeta 1993), Editorial Planeta, Barcelona 1993, 21 x 12, 312 pp.

De Mario Vargas Llosa escribí yo hace tiempo, en mi libro *El Boom americano*, que venía a ser como “un adelantado y puente entre la literatura española y la hispanoamericana”.

Nacido en la ciudad de Arequipa (Perú) en 1936, licenciado en Letras por la Universidad de San Marcos de Lima, y doctorado más tarde en la de Madrid, a los veintitrés años de su edad comenzó a darse a conocer en el mundo de la literatura con un breve relato titulado *Los jefes*, que le valió el premio Leopoldo Alas.

Pero su fama como novelista y como uno de los grandes del citado “Boom”, la alcanzó con la novela *La ciudad y los perros*, aparecida en 1963; a la que siguieron títulos tan conocidos como *La Casa Verde*, *Pantaleón y las visitadoras*, *¿Quién mató a Palomino Molero?*, *El hablador*; sin contar sus obras de teatro, como *La Chunga*, y sus ensayos, como *Flaubert* y “*Madame Bovary*”...

El Premio Planera 1993 lo acaba de conseguir con *Lituma en los Andes*, que sigue la trayectoria de novelas anteriores, con la temática de su tierra, sus gentes oprimidas y sus maravillosos entornos y paisajes.

De tal manera que a un lector habitual de Vargas Llosa no le será difícil encontrar las claves temáticas de esa nueva novela y los motivos que la han ocasionado recordando los títulos anteriores y, de modo especial, el tercer volumen de sus ensayos *Contra viento y marea*, y más en concreto “Sangre y mugre de Uchuraccay”.

*Lituma en los Andes* se enmarca en torno a la aldea de Naccos, territorio prehispanico, diríamos casi “preincaico”, donde imperan tenebrosas creencias ancestrales, exorcismos de miedo, ritos de muerte y sangre, viejas historias de las que es testigo el cabo Lituma y su “adjunto” Tomasito, los cuales viven en un campamento minero en medio de un ambiente bárbaro y hostil, bajo la constante amenaza de los guerrilleros maoístas de Sendero Luminoso.

Junto a ellos y con ellos, personajes tan típicos como “Pichín”, el ingeniero morenito; Pedrito Tinoco, “el mudito”; el guardia Carrasco; el gringo de cabello y barba alborotadas, al que llaman “El jefe”, y en ocasiones “Escarlatina”...

Todo ello mezclado con temas íntimos y pequeños amores de los mismos protagonistas, que hacen del “Planeta” 1993 un impresionante mosaico de situaciones humanas a las que solamente un novelista y escritor como Mario Vargas Llosa podía dar tanto dramatismo y tanta profundidad, aunque la temática central añadida poco a lo que ya conocemos por otros libros suyos.—T. APARICIO LOPEZ.

SAVATER, F., *El jardín de las dudas* (Finalista Premio Planeta 1993), Editorial Planeta, Barcelona 1993, 14 x 21, 245 pp.

El pensamiento humano siempre ha tenido sus buenos escritores. El existencialismo tuvo a Sartre y Camus, el vitalismo a Nietzsche y a Ortega, la Nueva Filosofía tuvo a Henry Levy. La filosofía española actual también ha tenido excelentes escritores. Uno de ellos es sin duda Fernando Savater, como lo demuestra el que esta obra suya haya sido finalista del premio Planeta. Pero además de escribir bien el verdadero pensador siempre tiene algo que decirnos. Así en esta obra, el autor, tomando como personaje central a Voltaire y como estilo el diálogo epistolar, nos va adentrando en la vida del hombre Ilustrado y su experiencia de la vida y de la muerte, de la cárcel y el destierro, del fanatismo y del

liberalismo, de la superstición y de la tolerancia, del sentido europeo y de la causa de la humanidad. Es decir se nos adentra sencillamente en los problemas que, como hace dos siglos, interesan verdaderamente al hombre de hoy y de siempre. Así eso nos muestra también la situación de la cultura española de la época en relación a nuestro tiempo. Se trata de un escrito que se lee fácilmente y que nos enseña muchas cosas a la vez que nos divierte.– D. NATAL

BEN JELLOUN, T., *Oración por el ausente*, Ediciones Península, Barcelona 1993, 19,5 x 13,5, 204 pp.

El autor de este libro, Tohar Ben Jelloun, es un marroquí, nacido en la ciudad de Fez en 1944, escritor en lengua francesa y cultivador de la poesía, el ensayo y la novela; con libros tan interesantes como *El niño de arena*, *La noche sagrada*, este último “Premio Goncourt” 1987, *Día de silencio en Tánger*, aparecido en 1990, y *Con los ojos bajos*, de reciente publicación.

Colaborador asiduo del prestigioso rotativo “Le Monde”, en el año 1981 publicó *La priere de l'absent*, que ahora conocemos en castellano, gracias a la magnífica traducción de Malika Embarek López.

Se trata de una novela que podría entrar en el catálogo de “novela corta”, íntima –casi plegaria–, de ese mundo exótico, a veces tan extraño para nuestra cultura occidental, pero tan maravilloso, que nos lleva a un recuerdo lejano, a la recuperación de una historia perdida, a un amor casi olvidado...

Todo puede empezar un viernes cualquiera, al acabar la oración solemne en la mezquita de Fez, y cuando uno de los fervorosos hijos de Mahoma solicita de la asamblea se ruegue por el alma de un cuerpo ausente, de un cuerpo no encontrado.

Es una plegaria breve, recurso y renuncia –leemos en el libro–, a modo de conjuro del olvido. Es también señal de un extraño destino, el del Yama, una vieja mendiga, antaño prostituta; el de Sindibad y Body, dos vagabundos que viven en el cementerio de Bab Ftuh, en la ciudad citada de Fez, y en donde un niño acaba de venir a este mundo...

Tres personajes extraños que se encargarán de la custodia de esta criatura, y que deciden atravesar Marruecos, de norte a sur, peregrinando por ciudades y pueblos, por relatos, de cuento en cuento, hasta la tumba del jeque Ma El Ainin, héroe de la resistencia marroquí en la difícil etapa histórica de este pueblo, que va del 1830 al 1910, y que representa para ellos algo así como “el patrimonio de su memoria”.

Al final, vemos que ninguno de nuestros protagonistas encuentra salida a su existencia; pero sí encuentra una pequeña escapatoria a través de un itinerario sin descanso, tierra adentro, y al interior de sí mismos.–T. APARICIO LOPEZ.

SAGAN, C. - DRUYAN, A., *Sombras de antepasados olvidados*, Planeta, Barcelona 1993, 23 x 15, 470 pp.

El famoso divulgador científico nos presenta en esta obra una visión concreta y objetiva de la evolución de la vida sobre la Tierra y en especial de la evolución humana, tanto en el plano físico como desde el punto de vista de la etología y la psicología animal.

No es otro objetivo el suyo que el de demostrar que la especie humana es producto de la evolución de otras especies consideradas inferiores (término que el autor se niega a admitir), además de demostrar al lector que las diferencias entre el hombre y los demás animales no son de índole sino de grado (especialmente por lo que se refiere a nuestras diferencias con primates antropomorfos). Es decir, no existe ningún elemento que pueda

considerarse exclusivamente humano, que no se encuentre, aunque en un grado menor, en otros animales, especialmente en chimpancés y bonobos, nuestros parientes más próximos en la escala evolutiva.

Partiendo de esta evolución, el autor compara nuestras pautas de comportamiento actual con las de los primates antropomorfos, y explica todas esas acciones que a nosotros nos resultan hoy reprobables (xenofobia, violencia...) y otras de las que nos sentimos orgullosos, a partir de la evolución de las diferentes especies hasta llegar a la nuestra.

Se trata de un libro escrito con un estilo claro y fácil de entender, a la vez que riguroso y científico en sus aseveraciones; y aunque rudo en ocasiones en el uso del lenguaje, permite el conocimiento de otros animales próximos al hombre a la vez que desmitifica la gran mayoría de los distintivos arbitrarios que se han dado al hombre a lo largo de la historia.— R. CAPILLA.

**Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ**

***Historia de la provincia agustiniana del  
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.  
Vol. V: Bibliografía Japón-China***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1993, 17  
x 24, 525 pp., 5.000 pts.

Este volumen aparece con un retraso justificado, dado que los Archivos Vaticano y de Propaganda Fide solamente estaban abiertos al estudio hasta el año 1846. La obra nos ofrece material documental de gran importancia desde 1846 a 1867 sobre los agustinos.

**Carlos ALONSO**

***Agustín de Coruña. Segundo obispo de  
Popayán (+1589)***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1993, 12 x  
19, 236 pp. + ilustr., 2.000 pts.

Semblanza de un obispo del siglo de oro español, de los que plantaron la fe en el continente americano. Primer agustino elevado a la dignidad episcopal en América, su amor a los indios le llevó a protestar enérgicamente contra el trato vejatorio de los encomenderos contra los naturales.

**Teófilo APARICIO LOPEZ**

***Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1993, 12 x 19, 208 pp. + ilustr., 1.200 pts.

Dos hombres de Castilla que ganaron batallas para Cristo con la espada de su lengua y el brazo de su servicio, en vida; y con sus milagros y recuerdos, una vez muertos. Si hubo aguas turbias en la conquista y evangelización de América, hubo cristalinos manantiales de amor y entrega generosa.

**Lope CILLERUELO**

***Comentario a la Regla de san Agustín***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 11,5 x 17, 598 pp., 2.300 pts. 2ª edición corregida y aumentada con nuevos textos y comentarios.

Este comentario no queda reservado a la llamada Orden de san Agustín porque esta *Regla* es patrimonio de la Iglesia Universal. De hecho, más de un centenar de Congregaciones e Institutos Religiosos, antiguos y modernos, siguen esta *Regla* del gran Padre de la Iglesia.

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.  
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.  
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.  
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.  
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.  
—*Primer viaje misionero alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.  
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.  
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.  
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.  
—*El «boom americano»*. *Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.  
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.  
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.  
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.  
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.  
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.  
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.  
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.  
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.  
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.  
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M<sup>a</sup>., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.  
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966<sup>2</sup>.  
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.  
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.



- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORAN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.