

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVII

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2002

SUMARIO

ARTÍCULOS

- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Los adversarios paulinos en 2 Corintios* 249
P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (I)* 275
J. VEGA BLANCO, *El diálogo* 319
D. MAZA BAZÁN, *Comentario a la genealogía de la moral de Nietzsche. ...* 361

LIBROS 389

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2002

SUMARIO

ARTÍCULOS

- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Los adversarios paulinos en 2 Corintios* 249
P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (I)* 275
J. VEGA BLANCO, *El diálogo* 319
D. MAZA BAZÁN, *Comentario a la genealogía de la moral de Nietzsche.* ... 361

LIBROS 389

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaino**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Javier Antolín Sánchez**
ADMINISTRADOR: **Florentino Rubio Carracedo**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN Y PEDIDOS
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail: bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2002
España: 33,06 Euros
Otros países: 558,82 Euros, 50 \$ USA
Número suelto: España 11,42 Euros
Número suelto: otros países 20 Euros, 17 \$ USA

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2002

Los adversarios paulinos en 2 Corintios

No es una tarea sencilla mostrar el desarrollo de la comunidad cristiana de Corinto después de haber intervenido Pablo mediante su primera misiva en dicha comunidad. Podemos vislumbrar en su correspondencia posterior algunos rasgos de su evolución. Pero la segunda carta canónica a los corintios presenta una serie de problemas que no son fáciles de resolver: datación, relación con 1 Cor, unidad de la carta... El reconocimiento de que la 2 Cor no presenta una unidad literaria en el sentido de una carta conexa, continua y compuesta originalmente se puede considerar como una premisa común de la investigación neotestamentaria, aunque de vez en cuando se defiende una opinión distinta. Por tanto, un recopilador unió varias cartas de Pablo, originalmente independientes, en una única carta. La discusión sobre la unidad de la carta es importante para su interpretación. Sin embargo, una presentación detallada de toda esta problemática sobrepasa el objetivo de nuestro trabajo¹, por lo que no analizaremos aquí esta cuestión. Secundo personalmente la posición y opinión que *R. Bieringer* defiende².

Dentro de las relaciones entre Pablo y su comunidad, el conflicto con los oponentes de Pablo es un acontecimiento importante para el desarrollo de la comunidad de Corinto. En el siguiente estudio nos centraremos en la cuestión

¹ Un estudio detallado y profundo sobre las distintas hipótesis de una posible división de la carta nos la ofrece *R. Bieringer*, *Teilungshypothesen zum 2. Korintherbrief. Ein Forschungsüberblick*, in: *ders. - J. Lambrecht, Studies on 2 Corinthians (BETHL 112)*, Leuven 1994, 67-105. Cfr. los cuadros sinópticos: *Teilungshypothesen und Briefsituation; Teilungshypothesen und Einheitlichkeit in der Forschung*, p. 96s. Véase también *G. Dautzenberg*, *Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung*, in: *ANRW II 25.4 (1987) 3045-3066*.

² *R. Bieringer* muestra en su artículo "Plädoyer für die Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes. Literarkritische und inhaltliche Argumente" in: *ders. - J. Lambrecht, Studies 131-179*, que sobre todo en los capítulos 1-9 no existe ningún problema serio de crítica literaria para justificar una hipótesis de división o recopilación de cartas anteriores. Hay, por el contrario, una serie de argumentos de crítica literaria en los capítulos 1-7 que avalan y confirman su unidad redaccional, así como para los capítulos 10-13.

de la identidad de dichos enemigos en la segunda carta a los corintios. En primer lugar, tendremos que analizar si Pablo tuvo que hacer frente a unos mismos y únicos enemigos en las distintas partes de 2 Cor. Una serie de estrechas coincidencias y relaciones entre 2 Cor 2,14-7,4 y 2 Cor 10-13 indica que en ambas partes de la carta podría tratarse de la misma fase del conflicto. Comparto la opinión mayoritaria, según la cual Pablo hizo frente a un mismo grupo de oponentes en 2 Cor 2,14-7,4 y 2 Cor 10-13. Así resume *V.P. Furnish* este consenso general: “La oposición de la que Pablo es consciente cuando escribe la primera carta (cap. 1-9) es esencialmente la misma que él agudamente condena en la carta más tardía (cap. 10-13). Las personas en cuestión no son, como los adversarios de Pablo en 1 Cor, residentes en Corinto y miembros de la comunidad; son personas ajenas (11,4) que por medio de cartas de recomendación (3,1) han tratado de establecerse allí como autoridades apostólicas en el territorio evangelizado por Pablo (10,12-18)”³. Sin embargo, en los primeros capítulos de la carta las referencias a sus enemigos no son tan explícitas como en los capítulos 10-13. Por eso, no es de extrañar que la mayoría de los exégetas busquen en primer lugar la identidad de los adversarios en los cap. 10-13, y con los datos obtenidos intenten esclarecer las alusiones a los oponentes de los cap. 1-7.

Discutida es la relación entre los maleantes (ἀδικήσας, 7,12) o el incidente mencionado en 2 Cor 2,5-11 y la problemática de los enemigos en 2 Cor 2,14-7,4, o bien en los capítulos 10-13. Las semejanzas y diferencias entre el incidente y la cuestión de los enemigos no permiten concluir con seguridad si los dos conflictos estaban relacionados entre sí⁴. Pablo no aporta indicios concretos sobre la identidad de los ἀδικήσας ni de los enemigos. Tampoco explicita la causa ni el contenido del conflicto. Por tanto, existen dos posibilidades: a) Son dos conflictos distintos, b) se trata de dos aspectos claramente

³ *V.P. Furnish*, *II Corinthians* (AnBib 32A), Garden City 1984, 52.

⁴ En su estudio sobre la relación entre ἀδικήσας y la problemática de los oponentes en la discusión exegética llega *R. Bieringer*, “Plädoyer” 142-160, a la siguiente conclusión: Entre los defensores de la hipótesis de que 2 Cor está compuesta de varias cartas independientes, se defiende tanto la identificación como la diferenciación de ambos conflictos. Independientemente de ello, todos ellos ven especialmente en las afirmaciones sobre la reconciliación en 7,5-16 una confirmación de la reconciliación total, incluida la cuestión de los enemigos. Por el contrario, los defensores de la unidad de la carta diferencian entre el conflicto ἀδικήσας y la problemática de los enemigos y, según estos autores, el texto 7,5-15 no da ninguna indicación sobre la reconciliación con los enemigos. Cfr. *C.K. Barrett*, *Ο ΑΔΙΚΗΣΑΣ* (2 Cor. 7,12), in: *ibidem.*, *Essays* 108-117, quien recoge casi todas las interpretaciones que se han dado al respecto.

diferenciados de un mismo conflicto⁵. Sin embargo, parece claro que 2 Cor 2,5-11 y 7,5-16 tratan, en resumidas cuentas, de una cuestión concreta y, como mucho, de un aspecto determinado del asunto de los enemigos. Por tanto, es comprensible que se hubiera alcanzado la reconciliación por lo que respecta al incidente y ésta, por otra parte, se contemplara todavía en el amplio marco del conflicto de los enemigos. Algunos indicios indicarían que en 2 Cor 2,14-7,4 y en los cap. 10-13 se trataba de un problema más importante y fundamental que el del incidente⁶.

Otra cuestión que ha despertado también el interés de los investigadores es la siguiente: ¿Tuvo Pablo que enfrentarse en 2 Cor con los mismos enemigos que en 1 Cor? La identidad e identificación de los enemigos en 2 Cor se consideró en la antigua historia de la investigación siempre en dependencia de la cuestión de la relación entre 1 y 2 Cor⁷. 2 Cor se interpretaba desde el trasfondo de 1 Cor y se presuponía de identidad de los enemigos en ambas cartas. Se utilizaba, por tanto, la información e indicaciones de 1 Cor para la identificación de los enemigos de 2 Cor. Pero como ya hemos indicado anteriormente, nos encontramos en 2 Cor ante una nueva problemática. La mayoría de los exégetas modernos pone en duda la unidad de los adversarios y ve conflictos con distintos rivales en cada una de las cartas a los corintios. La situación en 2 Cor había cambiado respecto a la situación de 1 Cor, dado que durante el periodo de la composición de las dos cartas canónicas se habrían

⁵ Aunque del texto de 2 Cor nos parece muy difícil poder afirmar con seguridad si la problemática de los ἀδικήσας constituye un aspecto o, más bien, una fase del conflicto de los rivales o una crisis independiente del conflicto, retenemos en contra de los defensores de la hipótesis de *Schmithals-Bornkamm* que la insistencia a la reconciliación en 6,11-13 y 7,2-4 no son un ruego o requerimiento para superar el conflicto de los maleantes descrito en 2,5-11 y 7,5-16. Del mismo modo, tampoco es el conflicto de los maleantes el problema fundamental con el que se enfrenta Pablo en los capítulos 10-13. *R. Bieringer* llega a la conclusión de que Pablo usa la solución del conflicto de ἀδικήσας como modelo y estímulo para que los corintios pusieran fin de la misma manera al conflicto de los rivales o enemigos.

⁶ *R. Bieringer*, "Plädoyer" 160.

⁷ La uniformidad o unidad del frente enemigo en las cartas dirigidas a Corinto fue postulada en primer lugar por *F.C. Baur*. Este autor intenta mostrar que Pablo tuvo que hacer frente a un único grupo de judaístas en las dos cartas. Siguiendo a este estudioso, aunque con algunas variantes, otros han postulado la identidad de un único frente enemigo como judaístas *C.K. Barrett, J.J. Gunther, G. Lüdemann* etc. Otra corriente de investigación ve en los gnósticos a los únicos oponentes de Pablo tanto en 1 Cor como también en 2 Cor. (p.e. *W. Lütgert, W. Schmithals, R. Bultmann*). *D. Georgi* y sus seguidores consideran a los enemigos como judeocristianos helenistas (apóstoles carismáticos itinerantes de origen helenístico-judío), los cuales se presentaban en la comunidad al modo de los predicadores itinerantes sincretistas, como θεῖοι ἄνδρες.

infiltrado predicadores foráneos en Corinto, cuyo objetivo era cuestionar la legitimidad del apostolado paulino con el fin de socavar la autoridad de Pablo en la comunidad. Las luchas de partidos (1 Cor 1-4) habían pasado a un segundo plano y ya no jugaban ningún papel relevante⁸. Pablo no habría aplicado a sí mismo el slogan del partido de 1 Cor, lo que él, sin embargo, hace con “pertenecer a Cristo” (Χριστοῦ εἶναι, 2 Kor 10,7)⁹. En 2 Cor no se mencionan más los nombres de Apolo, Pedro, Bernabé (1 Cor 9,5) ni Santiago (1 Cor 15,7). Algunos estudiosos postulan la llegada de nuevos adversarios, quienes pusieron en marcha un movimiento en contra de Pablo. Estos nuevos adversarios habrían ganado para su causa a algunos de los antiguos oponentes paulinos, que anteriormente habrían participado en las rivalidades de partidos¹⁰. Los nuevos adversarios se convirtieron, sin embargo, en los cabecillas y en los líderes de los oponentes. Por consiguiente, debemos distinguir y diferenciar los enemigos de las dos cartas.

Es difícil determinar cuándo Pablo habla de los enemigos infiltrados en Corinto y cuándo se refiere a los miembros de la comunidad corintia. Por eso opinan muchos exégetas que ciertos corintios habrían aceptado las tesis de los intrusos, y que los oponentes y varios miembros de la comunidad de Corinto constituyeron a los ojos de Pablo un único frente¹¹. La responsabilidad principal de esta oposición caía, sin embargo, en los “superapóstoles”.

La mayoría de los exégetas concuerdan en lo siguiente: a) Está casi fuera de toda duda que los llamamientos a la reconciliación en 2 Cor 6,11-13 y en 7,2-4 se refieren a las tensas y amenazantes relaciones entre Pablo y los corintios, originadas éstas por el conflicto con los adversarios. b) La reconciliación descrita en 2 Cor 2,5-11 y 7,5-16 permite todavía una apelación a la reconciliación en la misma carta como la que tenemos en 2 Cor 6,11-13 y en 7,2-4, dado que cada uno de los llamamientos mencionados se refieren a distintos aspectos del mismo problema o incluso a distintos problemas. Además, 2 Cor 2,5-11 y 7,5-11 no describen evidentemente un restablecimiento total de las buenas relaciones en todos los aspectos. c) Una comparación de la dureza y

⁸ H.-J. Klauck, 2 Kor 11, presupone que las luchas de los partidos de 1 Cor se acababan de solucionar.

⁹ *Ibidem*, 79.

¹⁰ P. Marshall, Emnity 260-265, considera a los “hybrists” de 1 Cor y a los “apóstoles rivales” de 2 Cor como dos grupos distintos, pero estarían aliados entre ellos de alguna manera.

¹¹ Por el contrario, otros autores piensan que el frente hostil no sería tan homogéneo como aparece en 2 Cor.

gravedad del conflicto permiten presuponer que 2 Cor 2,14-7,4 y cap. 10-13 tratan del mismo conflicto aunque de distintas fases.

Discutido es, sin embargo, una precisa identificación de los adversarios. Para Pablo no era tan importante abordar la identidad religiosa de los adversarios, sino la interpretación errónea del cristianismo que proponían. Por eso, el apóstol no da ninguna información concreta sobre ellos. Y lo que conocemos de los oponentes no proviene de un escrito de Pablo dirigido a los rivales, sino sólo lo que Pablo dice a la comunidad corintia sobre ellos. Los corintios no necesitan que se los describan y Pablo tampoco da una imagen objetiva. ¿Quiénes eran éstos?

1. Resumen de la investigación histórica sobre la oposición en 2 Cor ¹²

La problemática de la rivalidad en 2 Cor ha sido analizada en la historia de la interpretación de diversas maneras. Casi nada nuevo se puede decir al respecto, por eso los ensayos y artículos modernos que se ocupan de esta cuestión defienden con pequeñas variantes alguno de los modelos fundamentales ya existentes en la investigación. Aquí presentamos un sumario de las hipótesis más importantes que se han dedicado a investigar el tema de la oposición y rivalidad en 2 Cor y han intentado identificar a los enemigos. Con ello queremos descubrir si la misión de Pablo en Corinto chocó con un determinado movimiento rival cristiano y por qué motivos.

A) Los enemigos como judaístas

Ya hace dos siglos defendió *F.Chr. Baur* la tesis de que la misión paulina en Corinto (es decir, la teología paganocristiana universalista de Pablo) entró en conflicto con los judaístas (es decir, con el judeocristianismo particularista y exigente-legalista introducido por Pedro). Estos judeocristianos, fieles a la ley y de origen palestino, habrían recibido el encargo de parte de la primitiva comunidad de Jerusalén de extender su influencia a la comunidad corintia.

¹² Algunos artículos y comentarios han presentado en los últimos tiempos buenas y detalladas descripciones de la historia de la investigación referente a los oponentes en 2 Cor. Para el *status quaestionis* cfr. *N. Hyldahl*, "Parties" 19-32; *P.F. Beatrice*, "Avversari" 1-25; *R.P. Martin*, "Opponents" 279-289; *C. Ginami*, Gli pseudo-apostoli in 2 Cor, in: *R. Penna* (Hrsg.), Antipaolinismo: Reazioni a Paolo tra il I e il II secolo (RSR 2), Bologna 1989, 55-64; *J.L. Sumney*, Identifying 147-177; *R. Penna*, "Presence" 7-41; *R. Bieringer*, "Gegner" 193-221.

Esta hipótesis identifica más o menos los enemigos de 2 Cor con los judaístas de Galacia, y presupone en ambas cartas el mismo frente enemigo, para lo cual se apoya en el pasaje 2 Cor 11,22-25¹³. A pesar de las duras críticas que se hicieron a esta hipótesis, la explicación de *Baur* fue prácticamente aceptada universalmente hasta principios del siglo XX, y aún hoy se defiende con pequeñas variantes¹⁴. *C.K. Barrett* interpreta κανόν y μέτρον en 2 Cor 10,12-18 en relación a los acuerdos misioneros alcanzados en el sínodo de Jerusalén y entiende el concepto de ψευδαπόστολοι como dirigido contra los judaístas. Los ψευδαπόστολοι serían, por consiguiente, delegados que representaban indignamente a sus dirigentes¹⁵.

La equiparación e identificación de los enemigos en 2 Cor con los oponentes de Galacia plantea a los estudiosos problemas en cuanto al mensaje teológico. En primer lugar, no se encuentran en 2 Cor las principales exigencias judaístas, tan discutidas en Gal, como son el deber de la circuncisión y la observancia de la ley. La ausencia de las típicas demandas judaístas (observancia del sabbat, normativa alimentaria y circuncisión)¹⁶ se explicaría según esta hipótesis como una simple táctica misionera para hacer el cristianismo más atrayente. En segundo lugar, difícilmente se pueden explicar los elementos pneumáticos que encontramos en Corinto dentro de los grupos judaístas.

¹³ En el prólogo de Marción a las cartas de Pablo leemos: “Los de Acaya oyeron la palabra de la verdad del apóstol y fue pervertida de distintas maneras por falsos apóstoles, algunos por la elocuencia verbal de la filosofía, otros por la secta de la ley judía”, tomado de *R.P. Martin*, “Opponents” 279.

¹⁴ *B. Witherington III*, Conflict 346, n. 49: “Me gustaría afirmar que los oponentes eran judeocristianos, pero ‘judaizantes’ es un término demasiado fuerte, sobre todo teniendo en cuenta que su programa no contenía la exigencia de la circuncisión, ni el sábado ni las leyes sobre los alimentos; nada de eso se menciona en 2 Cor. Sugiero que eran judeocristianos pneumáticos con interés por la *sophia*”. Algo parecido ya había apuntado *J. Murphy-O'Connor*, Paul. A Critical Life, Oxford 1996, 303, según el cual la mezcla de indicios señalan a dos grupos distintos: judeocristianos y pneumáticos.

¹⁵ *C.K. Barrett*, “Opponents” 251, resume su tesis con las siguientes palabras: “Los intrusos eran judíos, judíos de Jerusalén, judíos judaizantes... Los corintios, enfrentados por estos apóstoles rivales, se pusieron a comparar y a juzgar entre ellos en base a motivos esencialmente helenistas. Es probable que la situación se complicó más por la disponibilidad de los apóstoles intrusos para aceptar los criterios propuestos por los corintios, y, por tanto, para adoptar una medida de helenización - uno podría casi decir, de ‘corintianización’... Él [Pablo] no reconoció los presupuestos corintios como criterio de apostolicidad”.

¹⁶ *Ibidem*, 252: “La insistencia en la circuncisión no es un rasgo indispensable de los judaizantes. Existían misioneros judíos que no insistían en la circuncisión [*Josephus*, AJ XX 40-48] y tenemos en Gal 2 la evidencia más clara de un movimiento judaizante suficientemente fuerte para excomulgar a iglesias gentiles, las cuales habían renunciado sin embargo a la afirmación de que la circuncisión era necesaria para la salvación”. Cfr. *FW. Horn*, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum, in: NTS 42 (1996) 492s.

La solución a ese problema estaría según *C.K. Barrett* y *G. Lüdemann* en que los adversarios judaístas provenientes del exterior habrían creado una alianza con los enemigos pneumáticos paganos existentes anteriormente en Corinto. Los intrusos rivales, judaístas, aceptaron los criterios helenistas sobre la concepción de un verdadero apóstol, tal como lo entendían los corintios. Esta adaptabilidad de los judaístas la explica *C.K. Barrett* mediante las tres distintas corrientes teológicas (conservadora, liberal y revolucionaria) dentro judeocristianismo de la iglesia primitiva. Los misioneros llegados a Corinto pertenecerían al judeocristianismo liberal y aceptaron por motivos misioneros elementos sincretistas gnósticos y pneumáticos de la religión pagana. Los falsos apóstoles procedían del círculo de Pedro, quien no insistía en la circuncisión de los paganocristianos. Así se aclararía la ausencia de este tema en 2 Cor. Una posición semejante defiende *G. Lüdemann*¹⁷.

P.W. Barnett intenta mejorar la tesis de *C.K. Barrett*. Afirma que la misión de los judaístas en Corinto fue doble: "It was first, to reinforce Jewish converts in a conservative and ongoing Judaism. Secondly, it was to judaize Gentile Christians to the extent of having them observe the fourfold decree of James"¹⁸. Los enemigos apelaron al decreto de Santiago (Hech 15,23-29), Pablo, por el contrario, a los acuerdos alcanzados en Jerusalén y transmitidos en Gal 2,7-9. Otros autores ven en las distintas orientaciones del judaísmo el origen de los elementos sincretistas que los judaístas cristianos habrían heredado¹⁹.

Los defensores de la hipótesis judaísta presuponen, en general, el origen palestino de los enemigos. Su teología, a pesar de las tendencias sincretistas, estaba marcada fuertemente por influencias del judaísmo, por lo que el conflicto de Corinto habría que entenderlo desde un trasfondo judío. En la historia de la investigación la hipótesis judaísta no fue aceptada unánimemente, por lo que se propusieron otras hipótesis para su discusión.

¹⁷ *G. Lüdemann*, *Paulus Bd.* 2,141-143, ve la causa de la hostilidad y rivalidad paulina en estrecha relación con la conferencia de Jerusalén. Mientras que la oposición paulina en Galacia insistía y se empeñaba en la judaización de los paganocristianos, surgieron en Corinto defensores de una posición media más liberal, los cuales eran partidarios y seguidores de Pedro.

¹⁸ *P.W. Barnett*, "Opposition" 10s.

¹⁹ *J.J. Gunther*, "Opponents" 315ss. Este autor identifica el frente rival antipaulino con personas de distintas ramas de los esenios. Contra la crítica dirigida a *Barrett*, de que los éxtasis (2 Cor 5,13), las visiones (12,1.7) y los hechos portentosos (12,12) eran desconocidos para los judaístas, afirma *P.W. Barnett*, que éstos ya constituían en aquella época dentro del medio ambiente religioso de Judea componentes usuales de la apocalíptica judía (*Josephus*, BJ II 258f.). *E.E. Ellis*, "Paul" 289, explica los elementos pneumáticos en los rivales en base a "las manifestaciones pentecostales de la iglesia de Jerusalén".

B) Los oponentes como gnósticos

Se acepta normalmente que 2 Cor contiene junto a elementos judaístas también elementos helenistas-pneumáticos o gnósticos. Los defensores de la hipótesis judaísta, sin embargo, confieren a estos elementos gnósticos una importancia secundaria en el conflicto corintio. Por contra, los defensores de la hipótesis gnóstica colocan los elementos pneumatológicos en el centro del conflicto. Además, subrayan y acentúan la ausencia de las exigencias típicamente judaizantes (Sabbat, circuncisión, leyes alimentarias), así como la ausencia de la problemática de la justificación por la fe. Por otra parte, intentan explicar los elementos judaístas existentes desde otras perspectivas.

El punto fundamental del conflicto se encuentra para esta hipótesis en el pasaje central de la carta: 2 Cor 11,4. El texto trata las distintas concepciones del pneuma. Los enemigos eran pneumáticos, entusiastas, judeocristianos liberales, que provenían y tenían su origen en un movimiento protognóstico de origen judío. La libertad paulina la habrían corrompido en libertinaje y la fe la habrían sustituido por la gnosis. De distintas maneras se ha intentado buscar el origen de este grupo. Según *A Schlatter*, los enemigos eran un grupo de judaístas que había sido expulsado de la comunidad cristiana primitiva por motivo de sus tendencias gnósticas y libertinas²⁰. *H. Windisch* defiende la hipótesis de un doble frente contra Pablo: una oposición pneumática-gnóstica surgida en la misma ciudad de Corinto y otro frente compuesto por predicadores judíos itinerantes. Ambos grupos se habrían unido en contra de Pablo. Los dirigentes del grupo eran los oponentes provenientes del exterior, pero como compromiso con el otro grupo no pudieron imponer sus exigencias judaístas y tuvieron que aceptar algunas posiciones gnósticas²¹. *W. Schmithals* intenta mostrar el origen de este grupo gnóstico corintio dentro del judaísmo. La teología herética en Corinto era una gnosis independiente. En la correspondencia corintia nos encontramos por primera vez una confrontación entre una misión helenista y otra gnóstica en el ámbito del cristianismo. Aquí se habría desarrollado un sistema de "Christusgnosis" precristiano, una gnosis con su mito del salvador salvado. Los gnósticos son misioneros de origen judío y, probablemente, ya estaban diseminados en la diáspora.

Esta hipótesis gnóstica encontró sobre todo en la exégesis alemana sus adeptos²². Siempre se ha criticado que la presunción de una gnosis formada y

²⁰ *A. Schlatter*, *Die korinthische Theologie* (BFChTh 18,2), Gütersloh 1914, 110-114.

²¹ *H. Windisch*, *Der zweite Korintherbrief* (KEK VI), 9. Aufl., Göttingen 1924, 25s.

²² Para los defensores de esta hipótesis cfr. *Bieringer*, "Gegner" 203, n. 86.

estructurada en Corinto a mediados del siglo I d.C., constituye un anacronismo. Según *R. McL. Wilson* se debe diferenciar claramente el material realmente gnóstico del siglo 2 d.C. del pregnóstico. El material pregnóstico no se puede considerar en sentido estricto como gnóstico. Esta teoría que considera a los rivales paulinos como gnósticos no superó el riesgo de interpretar los documentos neotestamentarios a la luz de las ideas precedentes del siglo II d.C.²³. Dado que la hipótesis gnóstica no pudo convencer a los exégetas, pronto se propuso otra solución.

C) Los enemigos como judeocristianos helenistas²⁴

Esta teoría busca a los rivales de Pablo en la sinagoga helenista y en la apologética misionera de la diáspora. La opinión propuesta por *F. Büchsel*, según la cual detrás de los enemigos tenemos un judaísmo influenciado por los θεῖοι ἄνθρωποι del helenismo, fue ampliamente desarrollada y fundamentada por *D. Georgi*²⁵. Su investigación dio como resultado la siguiente tesis: 2 Cor estaba dirigida contra la actividad de misioneros itinerantes judeocristianos, quienes según 1 Cor se habían infiltrado en la comunidad corintia. Estos misioneros itinerantes se presentaban como taumaturgos y como θεῖοι ἄνθρωποι, lo cual correspondía al tipo de θεῖοι ἄνδρες helenistas, y querían demostrar el poder de su dios mediante hechos extraordinarios, espectaculares y, al mismo tiempo, legitimarse a sí mismos. Su autorización la obtenían de su pneumatismo. Íntimamente unido a lo anterior estaba la manifestación personal ostentosa, el don de la palabra (elocuencia), la realización de poderosos milagros y la experiencia de visiones y éxtasis.

Este modelo de misioneros existía ya en el judaísmo helenista. Moisés y José aparecen como θεῖοι ἄνδρες. Este prototipo también se usó en el cristianismo para una presentación cristológica. Jesús es el θεῖος ἀνὴρ por excelencia. Los

²³ *R. McL. Wilson*, *Gnosis and the New Testament*, Philadelphia - Oxford 1968; *ibidem*, *Nag-Hammadi and the New Testament*, in: *NTS* 28 (1982) 289-302.

²⁴ Cfr. *F. Lang*, *Die Briefe an die Korinther (NTD 7)*, Göttingen 1994, 359: "Los adversarios son predicadores itinerantes judeocristianos-helenistas, los cuales se vanaglorian de una posesión especial del espíritu y pertenencia a Cristo... Probablemente habían venido a Corinto desde el territorio sirio de la misión petrina, tal vez como 'enviados' de Antioquía". Cfr. también *ibidem*, *Paulus und seine Gegner in Korinth und in Galatien*, in: *H. Lichtenberger (ed.)*, *Geschichte - Tradition - Reflexion*. Bd. 3: Frühes Christentum. FS. Martin Hengel, Tübingen 1996, 427.

²⁵ *G. Georgi*, *Gegner*

enemigos paulinos en 2 Cor serían defensores de esa cristología y de una concepción misional pneumática basada en dicha cristología.

Esta teoría encontró mucha aceptación entre los exégetas²⁶ hasta principios de los años ochenta. Sin embargo, en los últimos decenios ha sido muy criticada. Muchos estudiosos rechazan la identificación de los enemigos con la presentación de éstos como θεῖος ἄνθρωπος. El punto débil de la hipótesis de *Georgi* es la cuestión de si las aretalogías y el concepto de θεῖος ἄνθρωπος verdaderamente encontraron entrada y acogida en el judeocristianismo primitivo. El problema está en que la noción de θεῖος ἄνθρωπος no aparece expresamente en 2 Cor. Esta categoría cultural es una construcción moderna. Los elementos que contienen nuestra carta son demasiado vagos, indirectos y marcados por la polémica paulina, como para permitirnos una conclusión de este género. Por eso se ha intentado buscar la identidad de los enemigos en otras direcciones del judeocristianismo helenista.

D) Nuevas perspectivas

Siguiendo los pasos de *A. Schlatter*, *E. Käsemann*²⁷ postula otra hipótesis, según la cual en 2 Cor 10-13 encontramos un proceso clarificador intracristiano respecto a la relación entre Pablo y los primeros apóstoles²⁸. El conflicto giraría entorno a una delimitación de fronteras entre un cristianismo

²⁶ Partidarios de esta teoría se encuentran en *R. Bieringer*, "Gegner" 207, n. 102. Por el contrario, p.e. *P.F. Beatrice*, "Avversari" 22-25, considera a los misioneros como "predicatori encratici, portatori di un'interpretazione teologica globale del messaggio cristiano, nutrita nello stesso tempo di spiritualità giudeo-ellenistica e di entusiasmo cristiano primitivo, e generata, in ultima istanza, dall'esperienza pre-pasquale della sequela del Gesù storico" (p. 24). Esta "enkrateia" estaba constituida por una síntesis de los siguientes elementos: "antropología greca dualista de matriz orfina e pitagórica, l'ascetismo giudeo-ellenistico di affinità filoniana, la tradizione battista palestinese ed il kèrigma cristiano" (p. 24). Según *N. Hyldahl*, "Parties" 19-32, los oponentes eran defensores o partidarios de la "sabi-duría y filosofía judeohelenista, del mismo tipo que se encontraba en Alejandría, representada en primer lugar y sobre todo por Filón" (p. 28). *A. B. Kolenkow*, Paul and Opponents in 2 Cor 10-13 - *Theoi Andres and Spiritual Guides*, in: *L. Bormann - K. Del Tredici - A. Standhartinger* (Hrsg.), *Religious Propaganda & Missionary Competition in the New Testament World* (NT.S 74), Leiden 1994, 351-374, indica que el conflicto entre Pablo y sus oponentes no giraba entorno a las fuerzas del θεῖος ἄνθρωπος, lo cual Pablo también lo aceptaba. "He argues in terms of method and role" (p. 371). Los conflictos estaban unidos a los métodos de liderazgo espiritual y cómo los intermediarios o los dirigentes y los seguidores se relacionaban entre sí (p. 373).

²⁷ *E. Käsemann*, "Legitimität" 33-71.

²⁸ En la investigación se cataloga la posición de *E. Käsemann* normalmente entre las hipótesis judaístas. *J.L. Sumney*, *Identifying 63*, critica esta atribución y ve la diferencia fun-

puro y un cristianismo impuro, entorno a diferencias doctrinales intraeclesiales: no se trata de una refutación de herejías, sino de la autodefensa de Pablo contra el entusiasmo cristiano y el tradicionalismo. La rivalidad consistía concretamente en la discusión sobre la legitimación de Pablo como apóstol por parte de los primeros apóstoles, los cuales se consideraban a sí mismos como la única instancia de control dentro del cristianismo. Aquí, por tanto, se enfrentarían dos concepciones distintas de entender la autoridad y, en parte, el conflicto se remontaría a conflictos personales.

En su comentario a la segunda carta a los Corintios, *H.-J. Klauck* considera a los enemigos como misioneros del cristianismo primitivo con estrechos contactos con la comunidad de Jerusalén. El conflicto en Corinto sería una continuación de las discrepancias entre Pablo y los primeros apóstoles sobre la misión a los paganos. En 2 Cor 10,12-16 habla Pablo de una norma o criterio (μέτρον), del acuerdo de Jerusalén (Gal 2,9). Con esto indica o entiende Pablo el encargo que le confirió la conferencia de Jerusalén y, al mismo tiempo, reprocha a sus enemigos que no cumplan o se atengan al concordato alcanzado en Jerusalén. Éstos tenían otra concepción judía distinta de la misión a los paganos y una interpretación diversa del acuerdo de Jerusalén²⁹. Esta misma opinión viene defendida en el comentario de *R.P. Martin*³⁰. Los oponentes en Corintio serían enviados de los dirigentes judeocristianos, quienes ponían en tela de juicio la legitimidad de Pablo como apóstol. Una nueva variante de esta posición nos la ofrece *F. Zeilinger*: Los enemigos, procedentes de Antioquía, propondrían una nueva evangelización, dado que dudarían de la legitimidad de la misión paulina³¹.

J.L. Summey se adhiere a la posición de *E. Käsemann*, aunque cuestiona y niega la estrecha relación de los oponentes con los apóstoles de Jerusalén. De los resultados de su investigación, concluye que los rivales no eran necesariamente judaístas, gnósticos, θεῖοι ἄνδρες o pneumáticos³². No obstante, él

damental y decisoria en que el tema conflictivo entre Pablo y sus oponentes se centra en el espíritu. También *R. Bieringer*, "Gegner" 209, n. 107, considera la posición de *Käsemann* como independiente y separada de toda identificación histórico-religiosa de los enemigos.

²⁹ *H.-J. Klauck*, 2 Kor 11.

³⁰ *R.P. Martin*, 2 Cor liii-lxii; 336-341. Esta opinión la cambió en un artículo posterior, cfr. *R.P. Martin*, "Opponents" 279-289. Él diferencia entre ὑπερλίαν ἀπόστολοι y ψευδαπόστολοι. Los primeros serían los apóstoles de Jerusalén mientras que los últimos serían enviados de una facción helenista antioquena.

³¹ *F. Zeilinger*, Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Part I: Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief, Wien - Köln-Weimar 1992, 28.

³² *Ibidem*, 147: "Los datos no apuntan específicamente a judaizantes, gnósticos, hombres divinos o pneumáticos... Es posible que los oponentes eran pneumáticos en el sentido de que deseaban manifestaciones estáticas del espíritu, pero esto tampoco es seguro".

se inclina por considerarlos pneumáticos, ya que subrayan y resaltan la revelación del espíritu en los apóstoles (p. 179). Todo el debate entre sus oponentes y Pablo gira entorno a la cuestión: ¿cómo se manifiesta el poder divino, es decir, el Espíritu en la vida de un apóstol legítimo? (p. 147). Según la opinión de los enemigos, esto se reconoce por medio del éxito, de la elocuencia, de la realización de milagros, de la aparición poderosa y en el ejercicio de la autoridad, mientras que para Pablo el poder de Dios se muestra más bien en la debilidad y en el sufrimiento.

Una posición distinta defiende *G. Theißen*³³. Según este autor, en Corinto surgió un conflicto entre distintos tipos de misioneros, el carismático itinerante procedente de la campesina Palestina y el organizado, típico de la comunidad urbano helenista. En el centro del conflicto estaría según *G. Theißen* la cuestión del derecho de manutención, el cual se transforma en una disputa teológica centrada en la legitimación apostólica. Los enemigos no eran herejes, sino simplemente misioneros cristianos normales, cuya teología era similar a Mt 10. *G. Theißen* coloca el conflicto en el ámbito de rivalidades personales y en la necesidad de una interpretación actualizada, la cual era exigida por una nueva situación.

Esta perspectiva sociológica ha abierto nuevas puertas para la investigación. Por ejemplo, *P. Marshall* no identifica a los enemigos con enviados oficiales de la primitiva comunidad de Jerusalén³⁴. Él denomina a los oponentes ὑβριστῆς (orgullosos, soberbios...), ricos e influyentes hombres de Corinto que ofrecieron regalos a Pablo. El desprecio de tales regalos por parte de Pablo fue interpretado como un gesto hostil y como rechazo de la amistad. Cuando Pablo aceptó los regalos de los filipenses (Flp 4,18), los corintios se sintieron ofendidos. Esto llevó a la desconfianza, al recelo e insultos y, finalmente, al intento de sustituir a Pablo por otros apóstoles que habían sido invitados a Corinto. Los nuevos apóstoles, también *hybristen*, eran judíos helenistas, dotados de elocuencia, pertenecían al movimiento fundamental de la cultura greco-romana y reclamaban o exigían el status apostólico. Se mostraban como ricos y poderosos, y humillaban a Pablo. Éste, por el contrario, rechazaba el sistema de valores establecido por los rivales, según el cual al 'enviado' se le otorgaba un status social.

³³ *G. Theißen*, "Legitimation" 221.

³⁴ *P. Marshall*, *Enmity* 259-265. Véase también *V.P. Furnish*, 2 Cor 54; *E.A. Judge*, *Cultural Conformity and Innovation in Paul. Some Clues from Contemporary Documents*, in: *TynB* 35 (1984) 15.

*G. Friedrich*³⁵ considera a los enemigos como gente del círculo de la iglesia jerosolimitana en torno a Esteban. Pero en 2 Cor no hay ningún indicio o dato que nos permita hacer esta suposición. Otros autores ven en los adversarios a judeocristianos helenistas, aunque consideran que no es posible una identificación más precisa³⁶.

Hay quien los identifica con sofistas que aceptan ayudas por su trabajo (2,17). *Ben Witherington*³⁷ afirma que el principal problema en 2 Cor es la concepción corintia del líder cristiano. Algunos se habrían formado en sus mentes una imagen de apóstol modelada según los parámetros de su cultura, por lo que el líder tenía que poseer honor, poder, dones espirituales, habilidades retóricas, buenas referencias o recomendaciones y aceptar el patronato. Ellos buscaban un sofista o, al menos, un filósofo adepto a la retórica. Este autor aporta diez razones para justificar la existencia de estos filósofos y de esa forma de vida en Corinto durante esa época. En esta misma línea *B.W. Winter* opina que el pasaje 2 Cor 10-13 hay que entenderlo dentro del contexto sofista, en el que el uso antitético de *καύχημα* tiene un significado particular. 2 Cor 11-12,10 constituye una parodia irónica de la vanagloria y una comparación irónica de sus oponentes, típica entre los sofistas. Con ello, Pablo busca en 11,12 socavar la reivindicación de éstos que buscaban el reconocimiento como misioneros o apóstoles con el correspondiente status. Pablo intenta demostrar que esos maestros eran, en realidad, locos y sus reivindicaciones sin sentido. Aquí no tendríamos miembros de la comunidad que eran sabios según los parámetros de su época, sino maestros entrenados en la retórica que rechazaban unirse (join in becoming fools) para llegar a ser sabios como cristianos³⁸.

Otros estudiosos buscan un trasfondo judío para los enemigos. Hay evidencias en 2 Cor 3³⁹ y en 11,22, dos tipos distintos de contextos, para sugerir que eran judíos. Un intento de buscar una nueva solución en esta dirección ha sido postulada por *J. Carrón Pérez*. Analiza en primer lugar los datos aportados en los cap. 1-7, y llega a la sorprendente conclusión: "Pablo está litigando

³⁵ *G. Friedrich*, "Gegner" 181-215.

³⁶ Cfr. *R. Bieringer*, "Gegner" 208, n. 105.

³⁷ *Ben Witherington III*, Conflict 348s.

³⁸ *B.W. Winter*, Philo and Paul among the Sophists (MSSNTS 96), Cambridge 1997, 221-230, aquí 228.

³⁹ *J. Lambrecht*, Structure and Line of Thought in 2 Corinthian 2,14-4,6, in: *R. Bieringer - J. Lambrecht*, Studies 279, insiste en que la polémica en 3,7-18 está dirigida contra los judíos, no contra los adversarios judeocristianos de Pablo. En 2 Cor 3 vuelve a la polémica, originalmente dirigida a la sinagoga, contra los adversarios que dentro de la iglesia atacan su misión gentil.

o, si se prefiere tiene siempre presente a la hora de escribir a una gente que no puede ser más que judía”⁴⁰. Por tanto, los adversarios paulinos ya no serían cristianos. Para ello estudia, siguiendo la exégesis propuesta por *M.E. Thrall*⁴¹ en su comentario a 2 Cor, algunos pasajes donde los enemigos serían gente judía: a) En 2 Cor 1,3s Pablo habla de una tribulación compartida por Cristo, Pablo y los corintios. Esta tribulación podía ser sólo una persecución u hostilidad de parte de los judíos. Pablo trataría del acoso que padecen los cristianos de Corinto, muchos de ellos judíos, por parte de los judíos que no han creído en el evangelio” (p. 172). Pablo intentaría con 2 Cor que los cristianos no sucumbieran ante el judaísmo⁴². b) Los textos 2,15 (los que se pierden) y 4,3-4 (los incrédulos) estarían dirigidos contra los judíos que han rechazado la predicación de Pablo y por ese motivo son incluidos entre los que se pierden. Son los judíos los que negocian con la palabra de Dios. “Si los πολλοί de 2,17 son los mismos que los τινες y ambos son judíos... como va a confirmar el capítulo 3, los portadores de las cartas de recomendación son judíos y a ellos y a su pretensión de superioridad del ministerio de la antigua alianza va a responder Pablo a lo largo de todo el capítulo poniendo de manifiesto la superioridad del ministerio de la nueva alianza con respecto a la antigua” (p. 176). Estos judíos compararían a Pablo con la figura de Moisés, quien carecería del esplendor del mediador de la alianza del Sinaí. c) El apóstol también tendría en su punto de mira a los judíos no creyentes en 3,14, pues siguen leyendo el AT con un velo que les impide su auténtica comprensión. d) En el pasaje 5,11-21, ¿quiénes son los que se glorían ἐν προσώπῳ También serían los judíos, quienes se gloriaban del rostro glorificado de Moisés como testigo del esplendor de la antigua alianza. e) En el mismo contexto interpreta el pasaje 6,14-7,1: los corintios deben evitar el trato con los ἀπιστοί, es decir, con sus adversarios judíos que no creen en Cristo. Nuestro autor concluye que si partimos

⁴⁰ *J. Carrón Pérez*, Los adversarios de San Pablo en 2 Corintios, en: EstB 57 (1999) 163-187, aquí 171.

⁴¹ *M.E. Thrall*, A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians (International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edimburg 1994, 113: “Lo que subyace en el trasfondo en los capítulos 3-6 es la crítica judía (no judeocristiana) de Pablo y su mensaje dirigida contra la comunidad de Corinto y que preocupa, al menos, a algunos de ellos. El mismo Pablo había sufrido esta oposición (Hech 18,5-17), de una forma más violenta y hostil, y puede haber considerado las dificultades actuales de los corintios con los críticos judíos, como al menos, análogas a su propia experiencia de persecución a manos de los judíos, y quizá como susceptible de convertirse en algo más similar y más amenazante”.

⁴² Parece que este autor presupone la misma identidad judía de los oponentes en 2 Cor y en Gal (p. 172).

del acuerdo general de que en 2 Cor 1-7 y 10-13 se trata de los mismos adversarios, entonces tenemos una contradicción patente: en los cap. 1-7 tendríamos adversarios judíos mientras que en los cap. 10-13 serían adversarios cristianos de origen judío. *J. Carrón* no dice claramente que los enemigos paulinos en 2 Cor 10-13 fueran judíos.

La problemática en Corinto hay que entenderla, según estas posiciones y opiniones, como una controversia cristiana (*ad intra*) y específicamente situacional. Algunas de la teorías expuestas en este apartado están muy cercanas a la hipótesis judaísta, pero hay una diferencia fundamental: las cuestiones teológicas y rituales de la controversia judaísta, como eran por ejemplo la circuncisión y el nomismo (la ley), no juegan ningún papel. El conflicto no se desencadenó por temas o contenidos histórico-religiosos. La multiplicidad de diferentes intentos para explicar la identidad de los enemigos se debe al hecho de que Pablo no transmite ninguna indicación precisa sobre su identificación, como se verá a continuación.

2. La caracterización de los enemigos según Pablo

Se puede aceptar que los adversarios pertenecen al movimiento cristiano (10,7; 11,13; 11,22). Pablo se refiere a ellos sólo de forma indirecta y utiliza construcciones impersonales: πολλοί (2,17; 11,18⁴³), τις (10,7; 11,20.21) τινες (3,1; 10,2.12) o ó τοιοῦτος (10,11)⁴⁴. Los menciona sólo de paso, según lo cual el apóstol sigue las antiguas convenciones retóricas: mediante el anonimato no les concede el status de enemigos⁴⁵. La presentación de los rivales mediante el uso de verbos está muy influenciado por el juicio negativo de Pablo. El elemento más objetivo que se obtiene de los verbos para un retrato robot, es que los adversarios se vanaglorian ἐν ἄλλοτρίοις κόποις (10,15), ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι (10,16). Los ἐν προσώπῳ καυχώμενοι (5,12) buscan solo una ocasión para llamar la atención y adquirir estima (οἱ θέλοντες ἀφορμήν, 11,12). El apóstol-

⁴³ Se trata aquí seguramente de una exageración retórica. No es necesario pensar en un número elevado: "Il suffit de penser à une pluralité de rivaux, quantifiables en un petit groupe de quelques personnes", *R. Penna*, "Presence" 17. *J.-H. Klauck*, 2 Kor 11, piensa que serían tres o cuatro misioneros itinerantes.

⁴⁴ *R. Penna*, "Presence" 14-25, analiza todas las formas gramaticales y lexicales, que son usadas en 2 Cor 10-12 para una descripción o caracterización de los oponentes paulinos.

⁴⁵ *V.P. Furnish*, 2 Cor 49; *P. Marshall*, *Emnity* 325-339. Es digno de consideración la ausencia de adjetivos para la designación de los enemigos, lo que indica que el apóstol en su descripción no quiso abordar la naturaleza de los rivales.

tol les critica que quieren esclavizar a los corintios (καταδουλώω), robarles (κατεσθίω) y tomarlos en su poder. Bofetean a los corintios y se engríen (11,20). En otros pasajes de la carta también vienen presentados de forma despectiva: ἄφρονες (11,19), ὑπερλίαν ἀπόστολοι (11,5; 12,11), ψευδαπόστολοι (11,13), ἐργάται δόλοι (11,13) y διάκονοι αὐτοῦ (τοῦ σατανᾶ), los cuales se consideran ministros de justicia (11,15); son ministros de Cristo, pero en menor grado que Pablo (11,23).

Algunos autores⁴⁶ ven en los últimos conceptos una alusión a dos categorías distintas de personas: Los ψευδαπόστολοι serían solamente enemigos concretos de Pablo en Corinto, los cuales son denominados como ministros de Satanás (cfr. los falsos hermanos en Gal 2,4). 2 Cor 11,5 y 12,11 (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων), por el contrario, harían referencia a Pedro y a los apóstoles de Jerusalén (cfr. Gal 2,6.9). La actitud paulina frente a los verdaderos apóstoles era, por tanto, muy respetuosa. Entonces los antagonistas de Pablo podrían ser sus enviados. La expresión οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι es paulina, pues excepto en los dos pasajes de esta carta (11,5; 12,11) no la encontramos en la literatura de la época. Se considera como una expresión paralela a ψευδαπόστολοι (v. 13) pero con tono irónico y despectivo. Por lo cual no podemos identificar a los “superapóstoles” con los apóstoles de Jerusalén, pues Pablo los trata de forma más respetable (Gal 2,6), y no osaría denominarlos siervos de Satanás⁴⁷ (13-15). La crítica que hacen a Pablo en v. 6-7, la falta de elocuencia y el anuncio gratuito del evangelio, difícilmente se puede entender en boca de los apóstoles de Jerusalén. El contenido de la predicación de los intrusos es

⁴⁶ Z.B. E. Käsemann, “Legitimität” 41-48; C.K. Barrett, “Opponents” 242-253; M.E. Thrall, “Super-Apostles” 42-57; R.P. Martin, “Opponents” 285ss.; J.M. Court, The Controversy with the Adversaries of Paul’s Apostolate in the Context of his Relations to the Corinthians Congregation (2 Corinthians 12,14-13,13), in: E. Lohse, Verteidigung und Begründung des Apostolischen Amtes (2 Kor 10-13) (SMBenBE 11), Rom 1992, 96-99. Estos autores afirman que el tono con el que Pablo habla de los Superapóstoles es más reverente y respetuoso que cuando habla de los pseudoapóstoles. Pablo no se podría haber comparado con los falsos apóstoles, sobre todo porque él ya se había comparado en 1 Cor 15,9 con los principales apóstoles. Después de la doble repetición de la palabra “Superapóstoles” pasa Pablo a tratar el apoyo económico (en 11,7-11 y 12,13-18 respectivamente), y eso corresponde a la comparación en 1 Cor 9 con los otros apóstoles, el hermano del Señor y Cefas. Los ψευδαπόστολοι son considerados como judaizantes radicales. Así entiende R.P. Martin, “Opponents” 285, ambos grupos de oponentes: “Los ‘apóstoles exaltados’ representan a los dirigentes de Jerusalén, mientras que los ‘falsos apóstoles’ pueden ser identificados con emisarios, bien enviados con o reclamando ser enviados con su apoyo... Los pseudoapóstoles estaban actuando *ultra vires* viniendo a Corinto”.

⁴⁷ Cfr. L.A. Johnson, Satan Talk in Corinth: The Rhetoric of Conflict, in: BibTheolBull 29 (1999) 145-155.

más creíble en misioneros itinerantes helenistas que en enviados de la comunidad jerosolimitana.

Contra tal diferenciación entre pseudoapóstoles y superapóstoles hablan, sin embargo, otros argumentos⁴⁸, de lo cual concluye *V.P. Furnish*: La evidencia sugiere fuertemente que Pablo tiene sólo un grupo en mente, es decir, esas personas que, desde su punto de vista, se han constituidos en Corinto como sus competidores.

¿Eran éstas autodenominaciones de los enemigos, que Pablo las había reformulado de forma negativa? Dado que esas designaciones constituían un ataque de Pablo contra la oposición, éste no ofrece un cuadro objetivo. No obstante, parte de la información que Pablo nos transmite, parece que sea objetiva. En 2 Cor 11,22-23a se compara Pablo con sus adversarios. Los tres primeros puntos de comparación se refieren al origen: Ἑβραῖοί εἰσιν; καὶ γὰρ Ἰσραηλιταὶ εἰσιν; καὶ γὰρ σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; καὶ γὰρ⁴⁹. Los enemigos eran judíos en cuanto a la etnia y a la religión, y presumen de ello. Más discutido es si de ello se puede deducir o concluir su origen palestinese o, más bien, habría que considerarlos como judeocristianos helenistas de la diáspora. Las alusiones a sus cualidades y habilidades retóricas (10,10; 11,6), a sus experiencias extáticas (12,1-10) y a los hechos portentosos o prodigios (12,12; 13,3) indican posiblemente una procedencia helenista-judaísta⁵⁰. La autoconciencia, la arrogancia de ser descendientes de Abraham habla más a favor de que fueran judeocristianos. De otras denominaciones (10,7: εἰ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶ εἶναι; 11,13: ἀπόστολοι Χριστοῦ; 11,22: διάκονοι Χριστοῦ)⁵¹ se puede concluir que los enemigos pertenecen al cristianismo y que ellos vinieron a Corinto como misioneros y como apóstoles. Con los títulos de “apóstol”, “siervo de Cristo” y “misionero” pretendían tener un relación especial con Cristo, igual o superior a Pablo. Anunciaron a los corintios un Jesús, un espí-

⁴⁸ Algunos de estos argumentos se encuentran en *V.P. Furnish*, 2 Cor 494-505; *S.E. McClelland*, “Super-Apostles, Servants of Christ, Servants of Satan”. A Response, in: JSNT 14 (1982) 82-87; *R. Penna*, “Presence” 24. Para la equiparación de los Superapóstoles con los pseudoapóstoles cfr. *N. Hyldahl*, The Corinthian “Parties” and the Corinthian Crisis, in: StTh 45 (1991) 28; *P.W. Barnett*, “Opposition” 3-5.

⁴⁹ Una amplia discusión sobre estos términos se puede ver en *D. Georgi*, Gegner 51-82. Según *H.-J. Klauck*, 2 Kor 88, se podrían precisar más estos términos: se puede decir que, con ‘hebreo’ se indica la nacionalidad y la lengua. ‘Israelita’ es un nombre honorífico para el pueblo de Dios en la Escritura. ‘Descendencia de Abraham’ indica la certeza de ser portadores de la promesa.

⁵⁰ *V.P. Furnish*, 2 Cor 53.

⁵¹ Cfr. *D. Georgi*, Gegner 31-38.

ritu y un evangelio⁵² distinto al que Pablo les había predicado anteriormente (11,4). Estas “afirmaciones explícitas”⁵³ sobre los rivales son aceptadas por la mayoría de los exégetas como información segura y fiable.

Las referencias explícitas a los adversarios: Una primera clara alusión a los adversarios la encontramos en 2,17. Pablo critica que la mayoría de los adversarios negocian con la palabra de Dios, es decir, que aceptan dinero por su enseñanza, por su ministerio pastoral (cfr. 4,2). Esta frase en sí, no nos permite deducir con seguridad si los oponentes hacían depender la legitimación apostólica de la aceptación del dinero, pero el contexto (v. 16c) sugiere esta conexión. A su vez, los misioneros rivales se proclaman a sí mismos y se hacen “señores” al gloriarse de sus “signos” especiales (4,5). El participio sustantivado ὁ ἐρχόμενος (11,4) indica que los enemigos, al menos en parte, se habían infiltrado en la comunidad. La forma singular de dicho participio se interpreta en sentido de una generalización o como colectivo⁵⁴. Ellos son misioneros itinerantes e intrusos⁵⁵ que han traspasado los límites debidos (10,14) y que consiguen el acceso a la comunidad por medio de cartas de recomendación (3,1). Estas cartas son usadas como evidencia de su status apostólico o de su autoridad, y exigirían de Pablo una prueba similar sobre su rango apostólico. No sabemos quién expediría dichas cartas de recomendación, pero probablemente provendrían de comunidades donde anteriormente habrían trabajado⁵⁶. Pablo no necesita recomendaciones de ningún tipo. “Solamente queremos daros ocasión para gloriaros de nosotros y así tengáis cómo responder a los que se glorían de lo exterior, y no de lo que está en el corazón” (5,12). Los

⁵² El apóstol pone en tela de juicio que la predicación de los enemigos fuera cristiana. Según *H.-J. Klauck*, 2 Kor 83, Pablo hecha en falta seguramente en su predicación sobre Jesús la confesión o creencia en el crucificado (4,5).

⁵³ Véase *J.L. Sumney*, *Identifying* 95-113.

⁵⁴ Otra posible interpretación propone *R. Penna*, “Presence” 18, para el singular: “Tout au plus peut-on penser ici à un leader des adversaires ayant valeur de représentant, mais qu’il ne faut pas identifier avec l’offenseur de 2,5-11; 7,12”.

⁵⁵ Esto también lo confirma la comparación de los enemigos con la serpiente (11,3) y su caracterización como ἄποστολοι (11,5.13; 12,11). Es difícil precisar si todo el grupo de enemigos vino de fuera o si se juntaron con un grupo antagonista ya existente al interno de la comunidad.

⁵⁶ Algunos autores habían propuesto que serían cartas de la iglesia de Jerusalén, dado que sólo ésta tenía la autoridad necesaria como para expedir dichas cartas (Cfr. *E. Käsemann*, “Legitimität” 45-47). Pero no hay en nuestro texto ninguna indicación que permita tal conclusión. Tampoco se tiene que presuponer que provengan de alguna autoridad, dado que los mismos corintios las pueden expedir (3,1).

adversarios se glorían de las apariencias, y les gusta comparar su ministerio y sus títulos ministeriales, cosa que Pablo no valoraba y consideraba como vanagloria.

El cambio de planes de viaje (1,15.23) de Pablo fue malinterpretado en Corinto: Pablo tenía previsto ir a Corinto y pospuso su viaje. Es probable que este cambio haya sido interpretado por los adversarios como falta de integridad y fiabilidad del apóstol (1,17): lo que escribe no se corresponde con su actuación (1,13). Además, su vida arrastrada y turbulenta (tribulaciones, persecuciones: 4,7-9) no habla a favor de la legitimación del ministerio paulino a los ojos de los adversarios. Todavía más, su vida y apariencia débil (6,3-9) desacredita su apostolado. Entienden la existencia apostólica de forma diferente a Pablo. Ellos creen que la vida del apóstol debe estar marcada por la fuerza y la habilidad para evadir la calamidad y estar por encima de la debilidad humana. Este sufrimiento y el tipo de vida del apóstol son muestra de una falta de espiritualidad. Por tanto, su comportamiento impropio incluye tanto su falta de integridad como su forma de vida.

Le critican que el mensaje paulino no es claro y sobre todo no tenía esplendor, es decir, que la señoría de Cristo venía ofuscada por la debilidad del apóstol: “Si nuestro evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean brillar el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo” (4,3-4). Pablo es consciente de que los incrédulos rechazan su evangelio. ¿Quiénes eran estos incrédulos? Algunos exégetas los identifican con los judíos, mientras que otros estudiosos consideran que serían los no-creyentes o perdidos de 2,15, es decir, cristianos que han rechazado o rechacen el mensaje paulino⁵⁷. La repulsa del evangelio apostólico se relaciona con la actividad de Satanás (el dios de este mundo) (cfr. 11,13-15).

Pablo hace un reproche claro a los oponentes que se comportan como señores de los corintios, todo lo contrario que hace él: “Nosotros no intentamos dominar por la fuerza vuestra fe, sino colaborar a vuestra alegría, al manteneros firmes en la fe”. Su autoridad apostólica impide a Pablo considerarse señor de la comunidad, pues es siervo de Jesús y está al servicio de la comunidad. Al contrario, la actitud de los adversarios (pseudoapóstoles) es típica de los déspotas: “Soportáis que os esclavicen, que os devoren, que os roben, que se engrían, que os abofeteen” (11,20).

⁵⁷ Chr. Wolff, *Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, 85.

Algunos autores creen ver en 5,16 que los adversarios habrían conocido a Jesús personalmente. Sin embargo, otros lo interpretan en referencia a la existencia antes de ser cristianos⁵⁸.

Los capítulos 10-13 contienen muchos ataques de los rivales a Pablo⁵⁹. 10,10-11 nos indica que los oponentes consideraron la debilidad de Pablo como prueba de que no tenía autoridad apostólica. 10,12-18 vuelve a tratar la crítica de las recomendaciones y Pablo responde a la acusación de ambición. Unos versículos más adelante encontramos otra vez la cuestión de la vanagloria: “Ya que tantos otros se glorían según la carne, también yo me voy a gloriar” (11,18). De distintas maneras se ha entendido la expresión “según la carne”. Las afirmaciones explícitas en los cap. 10-13 tienen como tema principal la forma apropiada de vida para los apóstoles. Según los adversarios, el verdadero apóstol debe ser una persona impresionante. Tiene que ser dinámico, locuaz en el hablar y tener una conducta dominante. Por eso actuaban como superiores hacia la comunidad de Corinto. Al mismo tiempo creían que los apóstoles deben presentar sus “títulos” a la comunidad para ser juzgados. Esto lo considera Pablo como vanagloria. Ellos usaban estos títulos para fundamentar su autoridad y sus derechos, entre los que se incluían la aceptación de honorarios. Los oponentes entendieron la aceptación de dinero (11,7-12; 12,13; 12,15b-18) como signo y evidencia de un apostolado legítimo. Le podrí­an echar en cara que no era un verdadero apóstol, o lo interpretarían como que no amaba a los corintios. Puede que entendieran el estipendio de los apóstoles en términos de la relación cliente-patrón. Lo acusaban de fraudulento, afirmando que mientras rechazaba la ayuda económica de los corintios, se apropiaría de dinero destinado a la colecta de Jerusalén, por lo que así evitaba y se libraba de las obligaciones hacia la comunidad.

Tres temas interrelacionados dominan el debate entre Pablo y los adversarios en 2 Cor 10-13: a) la forma apropiada de vida para los apóstoles; b) la correcta manifestación para el espíritu en los apóstoles y c) los honorarios correspondientes a los apóstoles. Los tres temas se refieren a la legitimación del apostolado. El desacuerdo entre Pablo y sus rivales estaba centrado en la forma en que el Espíritu actuaba en la vida de los apóstoles, el cual tenía que operar de forma específica y especial. No parece que los intrusos hayan predicado una enseñanza distinta sobre la relación del Espíritu con Cristo o con

⁵⁸ Cfr. S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), Valladolid 1996, 242, n. 53.

⁵⁹ Véase p.e. 10,2; 10,7; 11,5-6; 11,12-15; 11,20-21a; 11,21b-23a; 12,11c; 13,2b-3.

el Padre, y tampoco parece que este espíritu tuviera alguna relación con el espíritu-Pneuma (o el Cristo cósmico) de la mitología gnóstica tardía.

En la carta hay varias alusiones indicando que el Espíritu es importante en la teología de los rivales. Éstos pensaban que el Espíritu se muestra de forma especial en los apóstoles. Es la fuente de sus vidas poderosas. Creían que las experiencias visionarias demuestran el poder espiritual o su relación especial con el espíritu y eran una evidencia de la legitimidad del apostolado. Por otra parte, las afirmaciones referentes a la debilidad de Pablo (10,8; 11,30; 12,5-6; 12,10), indican que los oponentes perciben el uso de su autoridad como debilidad (10,8). Pablo rechaza sus criterios para evaluar a los apóstoles y se gloria en la debilidad experimentada durante su vida (11,30).

Las evidencias de 2 Cor 10-13 muestran que los rivales de Pablo enfatizaban la manifestación del espíritu en los apóstoles. El Espíritu es la fuente de sus vidas poderosas. Una presencia dominante e imponente es parte importante de la forma de vida de un apóstol. Esta presencia incluye una fuerte personalidad, el don de la locuacidad otorgada por el espíritu. El Espíritu también les permite realizar los “signos de un apóstol” y tener visiones. Ellos usan estos dones como evidencia para legitimidad de su apostolado. Rechazan la debilidad paulina, viendo en ella una constatación de que él no posee el espíritu, o al menos, no en la medida que ellos lo poseen. Por tanto, no es un verdadero apóstol.

Pablo reprocha a los corintios constantemente en 2 Cor 10-13, que ellos hayan aceptado acríticamente los criterios de los intrusos para la legitimidad de un apóstol y que hayan caído en sus garras opresoras sin haber opuesto resistencia. Por eso el apóstol pide a los corintios en su exhortación 13,3-10, que se examinen si todavía caminan en la fe. En este texto se encuentra un motivo importante para la disputa con Pablo: “Pues, ciertamente, Cristo fue crucificado en razón de su flaqueza, pero está vivo por la fuerza de Dios. Así también nosotros: somos débiles en él, pero viviremos con él por la fuerza de Dios en vosotros”. La disputa giraría en torno a la debilidad y a la fuerza de Dios, al sufrimiento en el seguimiento del crucificado o a las habilidades pneumáticas, especialmente un discusión en la cuestión ¿cómo la fuerza del Cristo exaltado se hace patente y actúa en la predicación y en la vida de sus apóstoles? Resumiendo, podríamos decir que la discusión se centra en la contraposición de la *theologia crucis* de san Pablo y la *theologia gloriae* de los predicadores intrusos.

Conocemos poco sobre el mensaje teológico de los rivales, excepto lo que pensaban que debía ser la vida del apóstol. Su comprensión de la vida de los apóstoles puede que nos diga algo acerca de cómo entendieron la existencia cristiana en general. La confrontación entre Pablo y sus oponentes

giraba en los capítulos 1-9 sobre la manifestación propia del poder divino en las vidas de los apóstoles. *G. Friedrich*⁶⁰ resume otros dichos de Pablo, presuntamente polémicos, contra sus adversarios: a) Los adversarios poseían el don de la palabra espiritual (10,10; 11,6), y apelaban a este don como signo del verdadero apóstol. b) Tanto los enemigos como Pablo consideran los *σημεία, τέρατα* y la *δυνάμεις* como signo del verdadero apóstol (12,12). c) Pablo pone de relieve las visiones y los éxtasis (5,12s; 12,1-5) porque los enemigos daban mucha importancia a esos fenómenos. d) Criticaban a Pablo que le faltaba el espíritu (Pneuma) y por eso no podía presentarse abiertamente (10,1-3). e) Aceptaban el derecho de sustento del misionero (11,7-10; 12,13-16). f) De la mención de Moisés-Cristo (2 Cor 3) concluyen algunos exégetas que los rivales defenderían una visión cristiana primitiva que presentaba a Moisés como prototipo del Mesías. g) A los enemigos se les atribuye una falsa cristología: la muerte de Jesús no tendría ningún significado salvífico (cfr. 4,10-14; 5,16-21).

Las acusaciones e incriminaciones que Pablo achaca a los enemigos se refieren a su autocomprensión apostólica y a la relación de éstos como misioneros frente a los corintios. *R. Bieringer* resume estas acusaciones en tres apartados: Se trata en primer lugar de la legitimación de los apóstoles enemigos (3,1; 5,12; 10,12ab; 11,13.15.18.21-23; 12,11); en segundo lugar, del contenido predicado por los oponentes (11,4) y, en tercer lugar, de la relación misionero-apostólica de los enemigos hacia los corintios (2,17; 5,12; 11,13-15; cfr. también 11,2-4 y 11,19-20). Pablo criticó a los enemigos que no se preocupaban de Dios ni de Cristo, sino sólo de sí mismos. Además, les reprochaba que hacían negocio con la Palabra de Dios (2,17), hacían mal uso de las cartas de recomendación (3,1). Se glorían sólo de lo exterior y no de lo que está en el corazón (5,12). En su insensatez se comparan ellos así mismos (10,12b). Pablo y sus colaboradores, por el contrario, no se quieren “vanagloriar des-

⁶⁰ *G. Friedrich*, “Gegner” 181-191. Cfr. también *R. Bieringer*, “Gegner” 190-193. *M. Carrez*, Réalité christologique et référence apostolique de l’Apôtre Paul en présence d’une église divisée (2 Cor 10-13), in: *A. Vanhoye* (Hrsg.), L’Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère (BETHL 73), Leuven 1986, 163-183, especialmente 164-174, enumera una serie de nueve características y rasgos de los oponentes: “Il sont judaïsants; ils possèdent la connaissance, la gnosis; friands d’expériences spirituelles hors du commun (ils sont experts en phénomènes d’inspiration); ils attribuent une grande importance à l’inspiration; ils aiment les signes, les miracles et les prodiges; le comportement des opposants fait craindre à Paul non seulement le refus de son apostolat, mais plus encore *un rejet du Christ*, un *divorce* (11,2.3); ils semblent attacher un intérêt tout particulier au *lien financier entre la communauté et leur apostolat*; ils sont traités comme ‘faux apôtres’; ils prêchent un autre Jésus, un autre esprit, un autre évangile”.

medidamente; antes bien, “nos mediremos a nosotros mismos por la norma que Dios mismo nos ha asignado como medida al hacernos llegar hasta vosotros” (10,13)⁶¹.

De todos estos reproches es casi imposible obtener una identificación histórico-religiosa de los rivales. Pablo intentó con su crítica descalificar a sus oponentes y apartar de ellos a los corintios. Es de suponer que el apóstol no identificaba a la comunidad cristiana en Corinto, a pesar de sus relaciones tirantes con él, con sus enemigos. Él no rechaza de lleno sus doctrinas ante los corintios, sino que pone de relieve hasta qué punto los enemigos ignoran la esencia y el centro del mensaje cristiano. Pablo intentó presentar a los corintios cómo sus rivales habían fallado en la esencia de la fe cristiana. Los Corintios tienen que aprender a comprender y aceptar el verdadero evangelio de Jesucristo. “Si ellos eran judaístas, gnósticos, sincretistas-helenistas o defendían una doctrina de esos tipos, es irrelevante”⁶².

3. Conclusión

No es posible sustraerse a la impresión de que las teorías o hipótesis expuestas anteriormente son criticables y discutibles, porque las fuentes no permiten una identificación precisa. Las indicaciones que aparecen en las cartas no nos permiten clasificar a los enemigos dentro de los grupos mencionados. Ninguna de las identificaciones clásicas sobre los adversarios como judaístas, gnósticos o θεῖοι ἄνδρες es aceptada por la mayoría de los exégetas. El problema radica simplemente en que Pablo no estaba interesado en nombrar a sus enemigos ni describir detalladamente el contenido de su predicación. El apóstol quería mostrar a los corintios que los enemigos no anunciaban el verdadero evangelio.

⁶¹ El texto 10,12s. plantea a los exégetas algunas dificultades. Para una amplia y detallada discusión de este problema de crítica textual, véase *V.P. Furnish*, 2 Cor 470s. Muchos exégetas ven en el concepto “Kanon” (κανών) un componente geográfico-local, en el sentido de zona de trabajo, esfera de influjo, territorio repartido, lo que se podría referir a Gal 2,9. Se trataría por tanto del acuerdo alcanzado entre Pablo y las autoridades cristianas de Jerusalén, y el apóstol protestaría contra su incumplimiento por parte de los enemigos, cfr. *C.K. Barret*, “Opponents” 65; *G. Lüdemann*, Paulus, Bd. 2, 139s. *C.U. Manus*, The Opponents of Paul in 2 Corinthians 10-13. An Exegetical and Historical Study, Diss. Leuven 1981, 265-268, ve en la discusión sobre el concepto κανών y μέτρον el verdadero origen del conflicto entre Pablos y sus adversarios. Cfr. *H.-J. Klauck*, 2 Kor 10-12. Según *E. Käsemann*, “Legitimität” 50s., el pasaje 2 Cor 10,12-18 se refiere a una disputa sobre el principio de legitimación de los Apóstoles de Jerusalén.

⁶² *R. Bieringer*, “Gegner” 189.

De las afirmaciones paulinas obtenemos solamente un cuadro fragmentario de los rivales. Resumiendo podríamos decir de los enemigos: a) los adversarios paulinos son cristianos (2 Cor 10,7; 11,4; 13,23); no son ni judíos ni paganos a los que se pueda tildar con la etiqueta de “enemigos”. En Corinto se trataba de un debate intraeclesial, lo cual testimonia un pluralismo en el tipo de misión. b) Ellos son carismáticos itinerantes, que se presentan como apóstoles (2 Cor 11,3,5; 12,13; 11,23), se han infiltrado en una iglesia que ellos no han fundado⁶³, y de ella aceptan ayudas económicas (2 Cor 11,7-12,20; 12,13-18). c) Está claro su origen étnico y religioso: judío. Y estaban orgullosos de ello.

Cuestiones historiográficas, sin embargo, permanecen abiertas. La primera se refiere a su origen judío: ¿Proviene los judeocristianos hostiles originariamente de Palestina o de la diáspora (helenistas)? ¿O se podría pensar en un grupo mixto? El segundo punto conflictivo gira entorno a su posición institucional: ¿Tenían ellos una relación directa con la primitiva comunidad de Jerusalén? ¿O eran autónomos? Su formación confesional-religiosa tampoco es clara: ¿Defendían una interpretación legalista del evangelio o eran más bien carismáticos? ¿O, por el contrario, no se interesaban del plano doctrinal y habría que considerar el conflicto únicamente dentro de un plano personal? Tenemos que remarcar y recalcar que los rivales corintios no se pueden identificar con los judaístas de Galacia o Filipo. Las principales exigencias judaístas (circuncisión y observancia de la ley) no se encuentran por ningún lado en 2 Cor. De la información paulina no se puede reconocer que la oposición quisiera reducir las tensiones de los cristianos con los judíos o con los romanos mediante una nueva evangelización, como había sido el caso en Galacia. Por consiguiente, el motivo para la constitución o formación de este frente enemigo no hay que buscarlo en el edicto de Claudio.

Un signo de la discusión intraeclesial se encuentra en el pasaje 10,13-16 (κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος)⁶⁴. En este texto Pablo vuelve a hablar del

⁶³ En un artículo, al cual no he tenido acceso, de *C. Forbes*, *Paul's Opponents in Corinth*, in: *Buried History* 19 (1983) 19-23 (vgl. *NTAb* 28 [1984] nr. 625) se subraya que tanto las acciones de los superapóstoles en Corinto como también las de los provocadores judíos de altercados en Alejandría, año 41, (cfr. la carta del emperador Claudio a los alejandrinos, *PLond* 1912) eran un signo del orgullo nacional judío.

⁶⁴ *J.F. Strage*, 2 Cor 10:13-16: Illuminated by a Recently Published Inscription, in: *BA* 46 (1983) 167s, muestra lo que se esconde bajo esta expresión. Véase también *E.A. Judge*, The regional *kanon* for requisitioned transport, in: *G.H.R. Horsley* (Hrsg.), *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri*, Bd. 1, North Ryde 1981, 36-44; Bd. 2, 88s.

importante acuerdo del sínodo sobre la misión a los paganos, en el cual se llegó al compromiso de que Pablo y Bernabé se dirigirían a los paganos mientras que Pedro, Santiago y Juan a los circuncisos (Gal 2,7-10). La medida (10,13) hace referencia al reparto de los campos de misión y, según Pablo, el mismo Dios lo había repartido. Pablo defiende su campo de acción y reprocha a los enemigos que ellos no hayan respetado los acuerdos alcanzados, ni el campo de acción estipulado para ellos. Además, el apóstol se considera que fue el primero que anunció el evangelio de Cristo en Corinto, lo cual le da prioridad para la evangelización de esa zona. Para Pablo, Corinto era un punto de apoyo importante y estratégico para su misión hacia el oeste (10,16). Por eso le interesaba tanto conservar la lealtad de los corintios.

Bibliografía

- BARNETT, P.W., Opposition in Corinth, in: JSNT 22 (1984) 3-17.
- BARRETT, C.K., Paul's Opponents in II Corinthians, in: NTS 17 (1970-71) 233-254.
- BEATRICE, P.F., Gli avversari di Paolo e il problema della Gnosi a Corinto, in: CrSt 6 (1985) 1-25.
- CARRÓN PÉREZ, J., Los adversarios de San Pablo en 2 Corintios, in: EstB 57 (1999) 167-187.
- ELLIS, E.E., Paul and his Opponents, in: NEUSNER, J. (Hrsg.), Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty, Leiden 1975, 282-292.
- FRIEDRICH, G., Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, in: BETZ, O. - HENGEL, M. - SCHMIDT, P. (Hrsg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. FS O. Michel (AGJU 5), Leiden 1963, 181-191.
- FURNISH, V.P., II Corinthians (AncB 32A), New York u.a. 1984.
- GEORGI, G., Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn 1964.
- GUNTHER, J.J., St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teaching (NTS 35), Leiden 1973.
- HYLDAHL, N., The Corinthian "Parties" and the Corinthians Crisis, in: StTh 45 (1991) 19-32.
- KÄSEMANN, E., Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13, in: ZNW 41 (1942) 33-71.
- KLAUCK, H.-J., 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), 3. Aufl., Würzburg 1994.
- LÜDEMANN, G., Paulus, der Heidenapostel II: Antipaulinismus im frühen Christentum (FRLANT 130), Göttingen 1983.
- MARSHALL, P., Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians (WUNT II 23), Tübingen 1987.
- MARTIN, R.P., 2 Corinthians (WBC 40), Waco, Tex. 1986.
- The Opponents of Paul in 2 Corinthians: An Old Issue Revisited, in: HAWTHORNE, G.F. - BETZ, O. (Hrsg.), Tradition and Interpretation in the New Testament. FS E.E. Ellis, Grand Rapids, Mich. - Tübingen 1987, 279-289.
- SUMNEY, J.L., Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians (JSNTS 40), Sheffield 1990.
- THEISSEN, G., Legitimation und Lebensunterhalt: ein Betrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: IBIDEM, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), 2. Aufl., Tübingen 1983, 201-230).

- THRALL, M.E., Super-Apostles, Servant of Christ, and Servants of Satan, in: JSNT 6 (1980) 42-57.
- PENNA, R., La présence des adversaires de Paul en 2 Cor 10-13: Approche littéraire, in: LOHSE, E. (Hrsg.), Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes (2Kor 10-13) (SMBen.BE 11), Rom 1992, 7-41.
- WITHERINGTON, B. III, Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Grand Rapids, Mich. - Carlisle 1994.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO TERCERO

PRIMERA PARTE

0. Texto del capítulo

- III. 1. Domad vuestra carne con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida en cuanto la salud lo permita. Mas, si alguno no puede ayunar, no tome alimentos fuera de la hora (habitual) del desayuno, a no ser que se encuentre enfermo.*
- 2. Desde que accedéis a la mesa hasta que os levantéis de ella, escuchad sin alboroto ni discusiones lo que se os lee según costumbre. Y no sea sólo vuestra boca la que recibe el alimento, sino que también vuestro oído sienta hambre de la palabra de Dios.*
- 3. Si aquellos a quienes su anterior tenor de vida ha hecho débiles reciben un trato diferente en alimentación, no debe resultar molesto ni parecer injusto a los que otro estilo de vida sigue haciendo más fuertes. Y estos no consideren a aquellos más felices porque reciben lo que no reciben ellos; antes bien, congratúlense porque tienen una salud de que carecen aquellos.*
- 4. Cabe que a quienes entraron en el monasterio procediendo de costumbres más delicadas se les otorgue alimentos, vestidos, colchones o cobertores que no se otorgan a los otros más fuertes y, por tanto, más felices. En tal circunstancia, estos a los que no se les conceden deben pensar en el descenso de nivel de vida que significó para aquellos el paso de la vida secular a la monástica, aunque no hayan podido alcanzar la austeridad de ellos, físicamente más robustos. Y tampoco deben querer todos lo que ven que unos*

pocos reciben de más, no como honor, sino como tolerancia, no sea que vaya a ocurrir la detestable aberración de que en el monasterio, donde, en la medida de su capacidad, se vuelven mortificados los ricos, se hagan delicados los pobres.

5. *Como los enfermos necesitan recibir menos alimento para no empeorar, de igual manera, una vez superada la enfermedad, han de ser tratados del modo adecuado para que se restablezcan con la mayor rapidez. Incluso si hubiesen venido de la más extrema pobreza en su vida secular, como si su más reciente enfermedad les otorgase los mismos derechos que a los ricos su anterior modo de vivir. Mas una vez que hayan recuperado sus fuerzas de antes, vuelvan a su habitual régimen de vida, más feliz (y) tanto más adecuado a los siervos de Dios cuanto menos necesitan. Y que el placer no los retenga, ya restablecidos, en el nivel de vida al que los elevó la necesidad, cuando se hallaban débiles. Júzguense más ricos quienes son más fuertes en soportar la austeridad, porque es mejor necesitar menos que tener más.*

1. Plan ¹

En el comentario del presente capítulo primeramente intentaremos establecer cuál es su argumento y estructura propios, qué razón pudo impulsar al legislador a ubicarlo precisamente en el capítulo tercero, qué datos aporta para la historia del monacato y qué datos de esta ayudan a la comprensión de sus preceptos, y, por último, su interpretación ascético-espiritual. Esos cuatro puntos constituirán cuatro apartados del estudio. En cada uno de ellos comenzamos haciéndonos eco de la interpretación ofrecida por otros comentaristas, que en un segundo momento procuramos valorar. Respecto de la

1. Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

interpretación ascético-espiritual, nos limitamos a presentar y valorar lo expuesto por otros autores, dejando nuestra propuesta de interpretación para una segunda parte.

2. Argumento y estructura del capítulo

Mientras el argumento del capítulo segundo de la Regla está bien definido: la oración, el del tercero no aparece tan claro. Al menos los comentaristas no muestran un acuerdo unánime, a juzgar por los epígrafes que eligen para él. Según sus posiciones, los autores se pueden dividir en tres grupos. El primero juzga que es la práctica ascética del ayuno ², o las comidas y el ayuno³, o las virtudes de la frugalidad y la mortificación ⁴; el segundo, la preocupación por los hermanos más débiles o enfermos ⁵; el tercero, por último, la recta actitud en el uso de los bienes terrenos ⁶, o la sobriedad o austeridad de vida ⁷, o la pobreza ⁸. Todas estas propuestas pueden quedar resumidas en los siguientes conceptos: ascetismo, salud, pobreza material.

Es evidente que, al escribir el capítulo, el legislador cuenta con los tres conceptos; está claro, además, que los tres guardan íntima relación entre sí. Pero aquí nos interesa saber cuál es el criterio último que orienta el conjunto del capítulo y cada una de sus prescripciones en particular.

2. SAGE, 211.

3. L. VERHEIJEN, *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 268 NA II,180. Según *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 92; NA II,121, el capítulo trata de la mesa común.

4. TRAPÈ, 195.

5. VAN BAVEL, 53. Titula el capítulo: *Comunidad y cuidado del cuerpo*.

6. ZUMKELLER, 65. Titula el capítulo: *Augustinian poverty*.

7. BOFF, 79. Titula el capítulo: *Pobreza: vida sobria*.

8. AGATHA MARY, 116. La autora titula el capítulo: *Ascetism through Poverty and the Common Life*. Luego escribe: «The ideal that is being discussed in this chapter is that of poverty and its expression in the common life of the group». Según ella, san Agustín trata primero del ayuno y de la abstinencia en cuanto afectan al individuo; pero lo que comenzó como un precepto sobre prácticas ascéticas internas dentro del monasterio, acabó inevitablemente en el tema más vasto y profundo de la pobreza monástica (AGATHA MARY, 116.123). El planteamiento lo mantiene en otro escrito: «From there (Chapter II) Augustine, in Chapter III, goes on to look at the other strand of primitive monasticism-ascetism. He moves first into the area of poverty. His sequence –prayer/ascetic practices– is right, because the poverty of spirit which characterizes true prayer must express itself in poverty regarding material things» (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36: 28).

Para llegar a él seguimos el procedimiento del descarte. En esta lotería la primera papeleta toca a la pobreza material. A nuestro parecer, a pesar de la máxima que lo concluye («es mejor tener menos que necesitar más»), el capítulo no se debe entender desde esa perspectiva. Más aún, la impresión que resulta de su lectura es casi la contraria. Sin afirmarlo explícitamente, el legislador sugiere que no se han de poner límites al gasto cuando de la salud de los siervos de Dios se trata.

Por la misma razón, tampoco parece lógico entender el conjunto del capítulo desde la clave del ascetismo. El ayuno sólo es preceptuado para una categoría de siervos de Dios, los que gozan de buena salud, quedando excluidos los débiles y los enfermos. Si además, como suele ser normal, se piensa sólo en el ascetismo en el ámbito alimentario, quedan fuera de consideración otros elementos que en el texto son colocados al par de los alimentos: los vestidos, los colchones y los cobertores.

No deja de ser significativo, al respecto, que, en ediciones de la Regla anteriores a la edición crítica de L. Verheijen, los dos primeros párrafos del tercero formasen, junto con el actual segundo, un único capítulo y los tres restantes otro. El epígrafe que solía preceder al primero era «La oración y el ayuno» u «Oración y mortificación», y el del segundo «El cuidado de los enfermos» u otro similar. El hecho indica cómo se percibía que los tres últimos párrafos no encajaban en un epígrafe que hablase de ayuno o mortificación y sí dentro del marco general de la salud ⁹.

En consecuencia, no queda sino pensar en la salud como criterio organizador ¹⁰. Y ello no obstante que el término sólo aparezca en el primer párrafo. Además se desprende de la estructura del capítulo, un dato que los comentaristas suelen pasar por alto, pero que nos parece de importancia para una comprensión global del mismo.

Veamos el contenido de los distintos párrafos. El del primero se puede presentar en estos términos: el punto de referencia es la salud física, criterio que regula el comportamiento en el ámbito de la alimentación. Al respecto, el legislador contempla tres casos y prescribe lo que se ha de hacer en cada uno

9. A la misma percepción cabe atribuir el extraño proceder de Soeur Marie-Ancilla que divide en dos partes el capítulo, como si careciera de unidad interna. Los párrafos 3-5 los examina dentro de la tercera parte («El uso de los bienes materiales»: p. 175-183), y los dos primeros dentro de la cuarta parte («La organización comunitaria de la vida en el monasterio»: p. 193-199, en que integra también el capítulo segundo).

10. Aún teniendo, en cuenta que no es este el único capítulo que habla de la salud de los siervos de Dios. Cf. al respecto, L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum), en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328: 306-310 NA I,352-374: 352-356.

de ellos. En concreto, a unos les prescribe el ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida: se trata de quienes están pletóricos de salud; a otros les permite quebrantar el ayuno, pero respetando el horario habitual del desayuno: se trata de quienes poseen una constitución física débil; a otros, por último, les libera de esa sujeción al horario habitual del desayuno: se trata de los enfermos.

El segundo párrafo contempla la salud del alma, en beneficio de la cual recomienda el alimento de la palabra de Dios, simultáneo a la recepción del alimento del cuerpo.

Los párrafos tercero, cuarto y quinto se comprenden como explicitación de los dos últimos casos señalados en el párrafo primero. El tercero y el cuarto toman en consideración a los siervos de Dios de constitución física débil, distinguiendo todavía entre quienes no son capaces de soportar el ayuno (párrafo tercero) y quienes no son capaces de soportar otras austeridades de la vida monástica (tipo de alimento, de ropa y de condiciones de descanso). El párrafo quinto, a su vez, contempla el caso de la enfermedad.

En esquema, esta nos parece ser la estructura del capítulo:

- I. La salud del cuerpo. Cómo han de actuar: A) los sanos; B) los débiles; C) los enfermos (R 3,1).
- II. La salud del alma (R 3,2).
- III. Vuelta sobre B) y C) de R 3,1.
 - A) Los débiles: a) que no soportan el ayuno (R 3,3)
 - b) que no soportan otras austeridades (R 3,4).
 - B) Los enfermos (R 3,5).

No afirmamos que todo cuanto prescribe el capítulo se refiera a la salud de los siervos de Dios, sino que cuanto ordena tiene su contexto en las diferentes circunstancias en que respecto de la salud se pueden encontrar y, de modo particular, en el cuidado que esas circunstancias reclaman. Esto aparece con claridad en los tres últimos párrafos. Como la atención especial concedida a unos por motivos de salud suscita críticas de diverso tipo de parte de otros, el legislador sale al paso de esas críticas, tratando de calmar las tensiones con los argumentos que luego veremos; y como los siervos de Dios de origen humilde podrían pretender mantener la situación de privilegio en que les puso la necesidad de recuperar la salud, dañada por una enfermedad, el legislador interviene para reconducir la vida de esos hermanos.

Este planteamiento nos lleva a otra conclusión. El capítulo tercero no ha de interpretarse primariamente en clave comunitaria. Es indiscutible que no existe ningún aspecto de la vida humana que no tenga sus repercusiones

sociales, y más todavía, cuando se trata de una vida en comunidad. Pero el horizonte primero que el legislador tiene en mente es individual. Lo que busca promover es la justa relación interna del hombre, más que la externa. Más que potenciar la armonía social entre los diferentes miembros de la comunidad, busca conseguir la armonía personal, esto es, alcanzar la debida relación entre los dos elementos constitutivos del hombre, cuerpo y espíritu, cosa que sólo es posible si cada uno de ellos goza de su específico modo de salud ¹¹.

Pero la salud es sólo la cara luminosa de otra realidad sombría: la enfermedad. Aquella representa lo que el legislador quiere preservar o recuperar; ésta, lo que pretende evitar o eliminar. Con la misma razón, pues, se puede afirmar que el capítulo tiene por argumento lo que se le opone: la debilidad o la enfermedad.

3. El porqué de una ubicación

Como es comprensible, los comentaristas tratan de dar razón de por qué san Agustín ubica el argumento del capítulo tercero precisamente en dicho capítulo y no en otro.

Aún dentro de las divergencias señaladas sobre lo que constituye el núcleo del capítulo tercero, lo normal es ver el contenido del mismo en estrecha relación con el capítulo anterior, hasta el punto de considerarlos como un solo capítulo, aunque limitándose a los dos primeros párrafos, según se indicó. Entre ambos argumentos se percibe una íntima relación ¹². Apoyo para ello se encuentra en la estrecha unión entre oración y ayuno presente en las palabras de Jesús ¹³. Como en la ascética de Jesucristo, así en la de san

11. Al respecto, comulgamos con M. Schrama cuando escribe: «Das dritte Kapitel bespricht -im Rahmen der Askese- das Verhältnis des Mitbruders zu sich selbst. Die Harmonie in der menschliche Person entsteht, wenn Körper und Seele miteinander in Frieden sind. Da ist von Leben und Wohlfinden die Rede (*ciu.* 14,14: *utrumque autem simul ei paci prodest, quam inter se habent anima et corpus, id est ordinatae vitae et salutis*)» (M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 (1991) 847-878: 862).

12. ZUMKELLER, 65: «a profound internal connection with what has gone before».

13. Cf. Mt 17,10, Mc 9,28, Lc 2,37 y, ya en el Antiguo Testamento, Tob 12,8. Algún autor llega incluso a establecer una relación entre el capítulo primero (referencia al templo en su párrafo octavo), el segundo (oración) y el tercero (ayuno) sobre la base del capítulo segundo de Lucas que habla de Ana, que servía en el templo en oración y ayuno (SAGE, 211).

Agustín el ayuno sigue a la oración¹⁴. Sin embargo, la relación entre oración y ayuno es percibida diferentemente: o bien secundando el ayuno a la oración, o bien sirviendo ambos a un objetivo común, o bien apoyándose recíprocamente, siendo éste el anillo en la cadena de pensamiento que mantiene la Regla unida aquí¹⁵.

Pero no es ese aspecto ascético-espiritual la única base sobre la que se ha establecido la relación del capítulo tercero con el segundo. También se ha recurrido a la antropología, tomando en consideración los dos elementos del compuesto humano: si el capítulo segundo disciplinaba el espíritu por medio de la oración, éste disciplina el cuerpo a través del ayuno¹⁶.

La relación entre ambos capítulos aparece también en quienes ponen el acento en la autolimitación en el uso de los bienes terrenos, que interpretan como puesta al servicio de la oración. Esta, en efecto, no puede desarrollarse libremente sin una disciplina impuesta al deseo del cuerpo de alimento y bebida y a la satisfacción en otras clases de bienes terrenos¹⁷.

Tampoco falta quien prefiera mantener el capítulo tercero más o menos claramente aún bajo la égida del capítulo primero, es decir, interpretándolo desde la clave comunitaria. Dejamos de lado aquí a quienes ven en éste como en todos los restantes capítulos de la sección B de la Regla (del segundo al séptimo) la aplicación a la vida concreta del principio general, formulado en el capítulo primero, de la unidad de alma y corazón¹⁸. Nos referimos a Agatha Mary. La autora parte de que en el capítulo tercero el legislador dirige su atención al grupo como sociedad orgánica¹⁹ y juzga que el énfasis continúa estando en el lugar del individuo dentro del grupo; en consecuencia, los preceptos del capítulo se ocupan no sólo de describir y defender sus costumbres, sino también de ayudar a la gente a adaptarse gozosamente a ellas²⁰. En el

14. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, p. 253.

15. AGATHA MARY, 117-118; M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniennes* 4 (1990) 12-19: 13.

16. SAGE, 65; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, p. 253.

17. ZUMKELLER, 65. La frugalidad y mortificación se la contempla también al servicio no ya de la oración, sino de la caridad (cf. TRAPÈ, 195); en este caso el autor se coloca fuera de la estructura literaria del documento monástico, aunque dentro de la estructura teológica, que es la perspectiva que sigue en su comentario.

18. Cf. L. VERHEIJEN, *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 91-92; NA II,120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268 NA II,179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70; NA II,20.

19. *The Rule*, 115.

20. *Ib.* 115.

proceso de asimilación dentro del grupo cada individuo cuestionará en mayor o menor nivel las costumbres aceptadas y, a la vez, será probado por ellas ²¹.

V. Grossi establece una unidad entre los capítulos tercero, cuarto y quinto sobre la base de que los tres tratan de las necesidades y capacidades del cuerpo: el c. 3, la necesidad de nutrición y de la ascesis relativa a los alimentos; el c. 4, la castidad del cuerpo, pero no separada de la del corazón, y el c. 5, de la necesidad de vestirse y de otros bienes externos útiles al cuerpo, y advierte en esta terna la presencia del principio filosófico de inspiración platónica de los tres bienes del hombre: alma, cuerpo, bienes externos ²².

A. de Vogüé prefiere seguir otro camino para explicar la sucesión temática en los capítulos segundo y tercero. Se podría denominar el de la topografía del monasterio con sus diversas dependencias. Después de haberse ocupado en el anterior capítulo del modo de proceder en el oratorio, en el presente regula lo referente al refectorio ²³. El dato es evidente en su materialidad; otra cosa es que dé razón del problema.

A nuestro parecer, el sentido que tiene el capítulo en la estructura de la Regla ha de derivarse del argumento que lo organiza y unifica. Siendo éste la salud (o, respectivamente, la debilidad o la enfermedad), no parece que pueda sostenerse la sucesión de la temática de los capítulos ni sobre el concepto de ayuno, ni sobre la base antropológica, ni tampoco sobre bases comunitarias o sobre la topografía del monasterio, que son, en síntesis, las propuestas de los distintos comentaristas de la Regla a la cuestión planteada. Ninguna de ellas nos resulta satisfactoria. La necesidad sentida en otros tiempos de desglosar el contenido del capítulo, desintegrando su unidad, indica bien a las claras los límites de la propuesta que se basa en vincular oración y ayuno. El recurso de base antropológica, tal como es formulado, tampoco resulta convincente porque el mismo capítulo tercero está estructurado sobre esa misma base antro-

21. *Ib.* Refiriéndose al párrafo segundo escribe: «At first glance it might seem that this paragraph is a parenthesis in the chapter's discussion of a new monastic asceticism, but in fact this precept is concerned with the deep levels of life on which the community's customs are founded» (*ib.*, 120).

22. *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, Roma 1988, 315-320: 316.321.

23. DE VOGÜÉ, 3,173. Alguien podría pensar que sería más acertado hablar de «horario» que de «topografía», pensando que el siervo de Dios comienza su jornada en el oratorio y se traslada luego al refectorio. Pero esta posibilidad no responde ni al contenido del capítulo ni a otros datos conocidos. En efecto, si ayunaban, la primera comida no tenía lugar hasta la hora de la «cena», hacia las tres de la tarde; y, cuando no ayunaban, el desayuno solía tomarse a mediodía. Por tanto, entre el oratorio y el refectorio, había espacio para otras actividades.

pológica, y hace innecesario recurrir al capítulo segundo para que entre en juego el componente espiritual del hombre. A su vez, el planteamiento comunitario nos parece que es demasiado abstracto y que no da razón suficiente del contenido material del capítulo ²⁴. En la propuesta de V. Grossi, el capítulo quinto no encuentra fácil integración: el vestido no puede ser criterio porque es considerado tanto en el capítulo tercero (par. 4), como en el cuarto (par. 1). Por último, la propuesta de A. de Vogüé cuenta con sus inconvenientes; uno, que la Regla no parece seguir un criterio topográfico; otro, que el capítulo no se ocupa sólo de aspectos relacionados con el refectorio, sino también de otros relacionados con nuevas dependencias del monasterio como la ropería y el dormitorio ²⁵.

¿Qué decir, en positivo, al respecto? A primera vista pudiera percibirse una pérdida de cota o altura en la Regla. Después de haberse elevado en el capítulo anterior al cielo del trato con Dios en la oración, ahora parece descender a la tierra de la salud (o de la debilidad o la enfermedad), también y particularmente física, del siervo de Dios. Pero se trata de un espejismo. En toda su sección B, la Regla mantiene idéntica cota. Mas, para advertirlo, se impone dar antes determinados pasos. En ese caminar nos iluminará lo expuesto en publicaciones anteriores sobre la estructura de la Regla ²⁶.

Ante todo, es preciso notar que en los otros textos agustinianos de estructura idéntica o similar a la de la Regla, aparecen unidos de ordinario ²⁷ los mismos contenidos que llenan el capítulo tercero y cuarto de ésta, que se refieren, respectiva y globalmente, al ámbito alimentario y al sexual. Esa asociación tan constante y estrecha nos ha llevado a concluir que ambos capítulos, tercero y cuarto, conforman una «unidad», la segunda, dentro de la estructura de la sección B de la Regla. A partir de aquí, es fácil dar razón de la ubicación del tema de la salud (o de la debilidad o de la enfermedad), contemplada sobre todo, aunque no exclusivamente, en sus exigencias alimentarias. Pero la pregunta no ha de limitarse sólo al tema de la salud –o alimento, recurriendo a una especie de sinécdoque–, pues es inseparable del de la sexualidad, en cuanto que se trata de dos aspectos de una misma realidad: la salud humana, a nivel personal y a nivel de especie ²⁸. Desde esta perspectiva se

24. Cf. antes, nota 11 y lo dicho en esa circunstancia.

25. Cf. *Praec.* 3,4, l. 59-60.

26. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290.

27. De los textos considerados sólo falta o, al menos, no está demasiado clara en la *en. Ps.* 37.

28. «Quae sunt ista quibus constat genus humanum? In nobis ipsis primum est, quod pertinet ad sumenda alimenta..., manducare et bibere; si non feceris, morieris. Hoc ergo uno

explica que lo referente a los ámbitos de la alimentación y de la sexualidad vayan asociados en capítulos sucesivos y en ese orden concreto (tercero y cuarto, respectivamente), y constituyan ambos una «unidad».

Pero la pregunta que ahora se plantea es otra: ¿por qué el conjunto de estos dos temas aparecen en la Regla como la segunda «unidad» y no como la primera o la tercera? La respuesta nos llega ahora desde la consideración de las claves de lectura²⁹, que llevamos a cabo a propósito del comentario al capítulo segundo³⁰. A ella remitimos, limitándonos aquí a exponer las conclusiones: Los capítulos tercero y cuarto forman la «unidad» segunda porque su contenido responde a la segunda relación fundamental del hombre. Si la primera «unidad» o capítulo segundo, se ocupaba de la primera de esas relaciones, la que el siervo de Dios mantiene con Dios (hecha efectiva a través de la oración), esta segunda «unidad» se ocupa de la relación del siervo de Dios consigo mismo. Además de amar a Dios ha de amarse a sí mismo. En el trasfondo se puede adivinar el mismo orden establecido por el mandamiento del amor con su triple objeto: en primer lugar, Dios; luego, uno mismo³¹; por último, el prójimo (cf. Mt 22,37-40). Este amor a sí mismo se manifiesta en mantener la salud o evitar la enfermedad tanto del cuerpo como del alma.

Al mismo resultado conduce la consideración de la clave de las dimensiones de la persona humana. Si la primera «unidad» se explica desde la primera dimensión, la espiritual, la segunda «unidad» se explica desde la segunda dimensión, la física. De hecho, el contenido de los capítulos tercero y cuarto se refieren a la persona en cuanto dotada de un cuerpo³².

sustentaculo stat genus humanum, pro modo naturae suae, manducandi et bibendi. Sed per hoc sustentaculum sustentantur homines *quod ad se ipsos* attinet: *successioni* autem non consulunt manducando et bibendo, sed uxores ducendo. Sic enim constat genus humanum, primo *ut vivant* homines; sed quia diligentia quantalibet adhibita non possunt utique semper vivere, consequens provisio est, *ut nascentes succedant morientes*» (s. 51,14,23); «Quod autem est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis» (b. *coniug.* 16,18).

29. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 487ss.

30. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (I)*, en *Estudio Agustiniano* 36 (2001) 495-532: 504-508.

31. Aunque normalmente se preste poca atención a este aspecto, no se debe olvidar que el amor a uno mismo es el criterio conforme al cual se ha de amar al prójimo; por ello le precede. Este orden lo tiene muy claro san Agustín cuando indica que sólo confiará a una tercera persona al amor de otra, cuando esta haya aprendido a amarse a sí misma: «*Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi volebas committi proximum, ut diligeres eum tamquam te?... Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te; sic profecto perditurus es et eum quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri. Aut corrige dilectionem, aut respice societatem*» (*disc. chr.* 4,4).

32. Sin embargo, hay un punto que no cuadra en esta perspectiva, a saber, el alimento espiritual que reclama el segundo párrafo del capítulo tercero.

4. Datos para y desde la historia

Por ocuparse del ayuno-abstinencia, una de las prácticas ascéticas más constantes y universales de la vida monástica, este capítulo ofrece información para la historia del monacato y, a la vez, recibe luz de ella. Vayamos párrafo por párrafo.

4.1. Párrafo primero

Por la Regla el historiador sabe que en el monasterio al que va dirigida se practicaba el ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida. Sería absurdo pensar que el precepto del legislador trataba de introducir una práctica hasta entonces inexistente. Únicamente pretendía motivarla.

Contando sólo con el texto de la Regla, el historiador sabe que el ayuno implicaba prescindir del *prandium*, y nada más ³³. Ignora en qué consistía el *prandium*, cuántos días a la semana ayunaban los siervos de Dios, el contenido preciso de la abstinencia. Pero se trata de cuestiones sobre las que arrojan mayor o menor luz otros textos de la obra del santo.

El significado preciso del término *prandium* no es ningún misterio después del estudio de L. Verheijen ³⁴. El *prandium* (de *prandeo*, *prandere*) es el desayuno o primera comida de la jornada, que entonces se tomaba a mediodía. Se contrapone a la *coena* o comida principal, que solía tener lugar hacia las tres de la tarde ³⁵. En consecuencia, si el romper el ayuno consiste en

33. A los que no podían ayunar les permite tomar alimentos a la hora del *prandium* o fuera de ella; luego el ayuno implicaba la renuncia a él.

34. *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Le jeune et le déjeuner»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 7-16 NA I,303-314. Cf. también R. ARBESMANN, *Fasten, Fastenspeisen, Fasttage*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, 447-525; V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in late Antiquity*, Routledge, London 1996.

35. En *mor.* san Agustín señala que tal comida tenía lugar ya entrada la noche: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie *semel sub nocte* reficiendo corpus» (1,33,70). Pero en *ep.* 54,7,9 indica que la hora habitual era la hora de nona, o tres de la tarde. Apoyándose en una referencia al estómago vacío de los oyentes (cf. *en. Ps.* 42,1), A. Sage señala que tal comida tenía lugar tras la celebración de la Eucaristía, cuando el ayuno obligaba a todos los fieles. Y de una indicación de Posidio (*Vita Augustini*, 19) sobre las audiencias de san Agustín, deduce, sin que esté claro, el horario para recibir visitas que tenía el santo: los días de ayuno recibía a los visitantes antes de la Eucaristía; los restantes entre la hora del desayuno y la cena (cf. SAGE, 214). Por otra parte, comer una sola vez al día, por la tarde, era norma tradicional, observada ya por san Antonio (cf., ATANASIO, *Vita Antonii*, 7,6) y por san Hilarión (cf. JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 3,1). Cf. al respecto, DE VOGÜÉ, 1,26; 2,189; 3, 332.346-347.

tomar el desayuno, ayunar consistirá en privarse de él. «Para san Agustín y sus lectores, ayunar implicaba tomar al día únicamente la comida principal»³⁶. Lo mismo resulta del *Ordo Monasterii*³⁷.

Del texto de la Regla no es posible deducir el número de días a la semana en que ayunaban los siervos de Dios del monasterio al que va dirigida, pero sí que su ayuno era frecuente. Lo prueba el hecho de que una determinada categoría de personas, aún sin estar propiamente enfermas, no era capaz de soportarlo³⁸. No faltan en otros escritos del santo indicaciones sobre la frecuencia en los ayunos; pero, al no referirse específicamente a monasterios bajo su inspiración, no es fácil hacerse una idea exacta³⁹.

La primera constatación que se impone es que la práctica del ayuno cristiano tiene precedentes tanto en el mundo judío como en el greco-romano⁴⁰; la segunda, que el ayuno era frecuente en la Iglesia antigua. La afirmación vale para todo ámbito geográfico y para la totalidad de los cristianos o, al menos, para los bautizados⁴¹. El norte de Africa no era una excepción. El obispo de Hipona recuerda a sus oyentes que se debe ayunar todo el año, pero sobre todo en cuaresma⁴². En este período litúrgico recomienda viva-

36. L. VERHEIJEN, «*Le jeune et le déjeuner*», 8 NA I,306.

37. Cf. *Ordo Monasterii*, 3.

38. Cf. *Praec.* 3,1.3.4.

39. Así se explica que los autores no se muestren de acuerdo al respecto. A. Zumkeller se limita a decir que los monjes ayunaban a menudo mucho más frecuentemente que el común de los fieles. Dejando de lado el tiempo de cuaresma, estos lo hacían cada miércoles y viernes, excepto los pertenecientes al período pascual (cf. ZUMKELLER, 68). Según A. Sage, ayunaban a diario, excepto los sábados y domingos y naturalmente el tiempo de Pascua (cf. SAGE, 214). La misma praxis de cinco días a la semana sostiene C. Boff (cf. BOFF, 80). Según Agatha Mary, la práctica del monasterio de Hipona no es diferente del modelo común (cf. AGATHA MARY, 119). A. Trapè hace coincidir su práctica con la de la Iglesia local (cf. TRAPÈ, 199, con referencia a *ep.* 36,14,32).

40. Cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 14-59.

41. Aunque no faltasen grupos heterodoxos que valorasen el ayuno negativamente. Por ejemplo, es considerado pecado en el *Evangelio de Tomás*, 14 (Cf. R. TREVIJANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Madrid 1997, p. 328).

42. *S.* 206,1. Lo cual contrasta con las borracheras en lugares sagrados (cf. *ep.* 22; *Io. eu. tr.* 10,10). En todo caso, consta por la obra de san Agustín la resistencia que algunos cristianos ofrecían al ayuno en determinadas fechas: «Si nondum possumus pati pro gentibus, possumus saltem ieiunare pro gentibus. Quam longe es ab imitatione domini tui! et cum ieiunaueris, quantum inde adhuc longe es! Et bonum est ut prope fias. Sed quomodo istam perfectionem perhorrescis, cuius gradum times, gradum tam proximum, tam humilem! Prope in terra gradus est iste —nescio si uel gradus dicendus est—, quem non uis ascendere. Quid enim tam magnum est hoc tempore ieiunare, tam paruo die sero prandere? Non est magnum, prorsus non est laboriosum. Vnius negotii cura plerumque cogit facere, quod deo non uis deuotione exhibere. Quia ecclesia dei uult, tu non uis ieiunare. Si alea luderis,

mente el ayuno diario ⁴³. Pero él mismo señala que hay fechas en que la misma Iglesia prohíbe ayunar ⁴⁴. Entre ellas se cuentan, además de la totalidad del tiempo pascual ⁴⁵, todos los domingos ⁴⁶. Los restantes días de la semana estaban, pues, abiertos al ayuno. De ahí no cabe derivar, sin embargo, que se ayunase de hecho todos esos días. Al respecto la praxis variaba de iglesia a iglesia. Sabemos que la iglesia norteafricana se separaba de la praxis seguida en Roma, al no ayunar el sábado ⁴⁷.

Cosa distinta es el proceder de fieles particulares. Muchos de ellos ayunaban cinco días a la semana durante toda su vida, según san Agustín, que refiere la información especial, aunque no exclusivamente, a los que residían en los monasterios ⁴⁸. Ahora queda por saber si hace la afirmación pensando en los monasterios bajo su tutela o en lo que sabe de otros monasterios ⁴⁹.

Para acercarse a la realidad hay que tomar en consideración varios datos. En primer lugar, que, en los sermones sobre la Cuaresma, el santo propone a los siervos de Dios como modelos para el resto de los fieles, y que, por tanto, difícilmente toleraría que los simples fieles les aventajasen en ese campo ascético. En segundo lugar, que, en los mismos sermones, el pastor pide a los siervos de Dios, que ya ayunan en otras fechas, que aumenten sus ayunos duran-

ieiunares, et ieiunares ne surgeres uictus. Vt uincas, timens ne in nummo uinceris ab homine, ieiunares, et non ieiunas, timens ne in corde uincaris a diabolo. Nihil est tam facilius tam paruis diebus ieiunio. Sed kalendis ianuarias non uis ieiunare. Probate uos ut gaudeatis de uobis. Quam parua temptatio! Probat tamen pectus christianum!» (s. Mayence 62 [D 26],6, p. 371); cf. también s. 335,2 («quibus praecipimus ieiunare, et excusant se stomacho»).

43. S. 210,6,9.

44. S. 210,6,9.

45. Cf. s. 252,12,12.

46. En realidad, no parece que existiera una prohibición explícita de ayunar los domingos, pero, si alguien lo hiciera, no habría dejado de producir escándalo. Cf. *ep.* 36,5,9-10. 6,16. 12,27-28.

47. Cf. *ep.* 36,13,30. Los autores suelen poner énfasis en el principio agustiniano de atenerse a los usos de la Iglesia del lugar, según el consejo dado por san Ambrosio a santa Mónica (cf. *ep.* 36,14,32; 54,2,3) (cf. SAGE, 68).

48. *Ep.* 36,4,8: «... quod si et quater vel etiam, ut nullus dierum excepto sabbato et dominico, praetermittatur, in hebdomade quinquies ieiunatur, quod multi tota vita sua faciunt, maxime in monasterio constituti»; «Quam multi homines utriusque sexus... ieiuniis uel crebris, uel cotidianis uel etiam incredibiliter continuatis corpus seruituti subicientes!» (c. *Faust.* 5,9).

49. En *mor.* habla de los intensos ayunos practicados en los monasterios de Roma que pudo visitar: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitatissimum, sed continuum triduum vel amplius sine cibo ac potu ducere. Neque hoc in uiris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis uiduis et uirginibus simul habitantibus...» (*mor.* 1,33,70).

te esos días ⁵⁰. Este aumentar sus ayunos durante la Cuaresma sólo cabe entenderlo en el sentido de aumentar los días de la semana en que ayunan ⁵¹. En tercer lugar, que si la Iglesia rehusaba ayunar en determinadas épocas y días, el pastor nunca excluiría a los monjes de esa praxis. Por último, que la Regla no pone más restricciones que las originadas en motivos de salud ⁵².

Si, como se ha propuesto ⁵³, los siervos de Dios del monasterio de laicos de Hipona ayunaban a diario, a excepción de los sábados y domingos y todo el tiempo de Pascua, ¿cómo podrían aumentar sus ayunos durante la Cuaresma? ¿Quedaban días para ello? Sólo cabría una posibilidad: que los extendiesen también al sábado, pues resulta impensable que ayunasen el domingo. Parece, pues, lógico admitir que, aún siendo praxis habitual el ayuno, los siervos de Dios no ayunaban todos los días que podían hacerlo. Lo cual no quita que algunos lo hicieran por libre voluntad ⁵⁴.

Este primer párrafo de la Regla recomienda también la abstinencia en la comida y la bebida. Aspecto que es igualmente difícil de aquilatar. ¿En qué consiste dicha abstinencia? Como la Regla no dice nada al respecto, se impone buscar información en otros textos del santo. De ellos se colige que la abstinencia consistía en privarse de ciertas clases de alimentos permitidos y lícitos ⁵⁵ y habituales ⁵⁶. Más en concreto, conllevaba la renuncia a las carnes ⁵⁷ y

50. «Vos autem qui etiam per alios dies ieiunatis, per hos augete quod facitis» (s. 205,2).

51. En cuanto a la abstinencia, uno puede abstenerse de más o menos cosas, pero en cuanto al ayuno no existen otros grados que el de más o menos días.

52. A. Zumkeller anota que, en la Regla, san Agustín no prescribe días específicos de ayuno, y juzga que este ha de regularse según las costumbres de tiempos y lugares (ZUMKELLER, 68). El contraste con el capítulo segundo es evidente: en este hace referencia a una reglamentación de las oraciones («en las horas y tiempos establecidos»), algo que no aparece a propósito de los ayunos. Con todo, quizá no sea esa la conclusión que mejor responda a la realidad. La no prescripción puede deberse a la naturaleza del código monástico que pasa por alto aspectos ya bien establecidos en la vida de la comunidad, y no busca sino que esa praxis se lleve a cabo de la mejor forma posible, en función de las diversas circunstancias. Cf. *Estructura (XII)*, en *Estudio Agustiniano* 36 (2001) 268-273.

53. cf. nota 39.

54. Al poner como criterio único para el ayuno lo que permita la salud, san Agustín parece estar dejando un margen a la decisión personal, que quizá se pueda combinar con unos ayunos ya determinados.

55. «Cum vero aliquo genere ciborum etiam concessorum atque licitorum, causa castigandi corporis, *abstinētis...*» (s. 208,1).

56. «... nobis ieiunando et a *cibis solitis abstinendo* detrahitur» (s. 209,2).

57. «Admonemus etiam his qui se a *carnibus abstinent*, ne vasa in quibus sunt coctae tanquam imundae devitent (1 Tit 1,15)... Unde et illi qui sic se a *carnibus temperant...*» (s.

al vino⁵⁸. Pero en ningún modo se limita a estos dos aspectos la abstinencia: incluye cualquier tipo de renuncia a la comida y la bebida por motivos religiosos⁵⁹. Los textos dejan entrever que los fieles respetaban esa práctica ascética. De hecho, el predicador no pone el énfasis en que se cumpla, sino en que se cumpla correctamente, criticando actitudes erráticas que respetan materialmente el ejercicio ascético, pero no su espíritu. No pocos fieles la ponían al servicio de un objetivo distinto de aquel para el que se había institucionalizado: en vez de militar contra las pasiones acababa al servicio de las mismas⁶⁰.

Cuestión distinta es si esa abstinencia tenía carácter obligatorio, igual al adquirido posteriormente en la Iglesia. No parece haber sido ese el caso. Es la conclusión que cabe extraer del modo de razonar del obispo: juzga preferible mantenerse dentro del espíritu de la práctica, aunque sea contraviniendo la práctica misma. Ve preferible comer carne y beber vino con moderación, antes que privarse de una y otra cosa, pero derrochando en otros alimentos y

209,2,3); «Videas enim quosdam... cibos *extra carnes* multiplici varietate et iucunditate conquerere...» (s. 207,2). El maniqueo Fausto va un poco más lejos al indicar diversos usos en la práctica de la abstinencia de carnes por parte de los monjes (*christianos*). Según él, unos se abstenían sólo de la carne de cerdo, otros de la de los cuadrúpedos, otros de toda carne: «De uobis uero quid dicam? Id est christianoribus apud uos, quorum nonnulli quidem porcina, plerique uero quadrupede omni, alii etiam cuncto animali penitus abstinent...» (c. *Faust.* 30,3, cf. también 30,5). La abstinencia de carnes por motivos ascéticos está bien atestiguada en el cristianismo antiguo. Cf. *Jerónimo*, *ep.* 100,6; *Fulgencio de Ruspe*, *ep.* 2,27.

58. «Nemo sub *abstinentiae specie*, mutare affectet potius, quam reseccare delicias; ut pretiosos cibos quaerat, quia *vinum non bibit*; ne per occasionem quasi domandae carnis magis agat negotium voluptatis» (s. 205,2); «Videas enim quosdam *pro usitato vino*, inusitato liquores exquirere...» (s. 207,2).

59. «Ita non solum a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturis prouocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis uidentur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi» (*mor.* 1,31,68; cf. también s. 208,1). El ideal consistiría para el obispo de Hipona en poder abstenerse durante cuarenta días y cuarenta noches de todo alimento y bebida como Moisés, Elías y Jesús (cf. s. 210,7,9; L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 169 NA I,373). Que algunos fieles intentaban imitarles hasta donde podían lo dice él expresamente (*ep.* 36,12,27).

60. «Nemo sub *abstinentiae specie*, mutare affectet potius quam reseccare delicias;... ne per occasionem quasi domandae carnis magis agat negotium voluptatis» (s. 205,2); «Unde et illi qui sic se a carnibus temperant, ut alias escas et difficilioris praeparationis et pretii maioris inquirant, multum errant» (s. 209,3); «... et suauitates quas alio tempore consecrari pudet huic tempore quasi opportune colligere» (s. 207,2); «Ideo cavendum est ne pretiosas escas vel pro aliis alias vel etiam pretiosiores sine carnibus animalium requiratis... restringendae sunt deliciae non mutandae. Quid enim interest in quali cibo concupiscentia immoderata culpetur? Non utique de solis carnibus, sed etiam de quibusdam pomis et agriculturae alimentis...» (s. 208,1).

licores ⁶¹. El santo trasciende el ámbito jurídico y se coloca en el propiamente ascético-espiritual ⁶².

Lo dicho se refiere al conjunto de los fieles. ¿Qué decir a propósito de los siervos de Dios? Ante todo, es evidente que, en la Regla, el legislador ordena expresamente la abstinencia para quienes pueden soportarla. No se trata de un precepto convertido en letra muerta, sino llevado a la práctica. Lo prueba la crítica de quienes lo observaban contra el hecho de que otros estuvieran exentos de su cumplimiento. El que no especifique en qué consistía esa dieta hay que atribuirlo a la naturaleza de la Regla, que es, más que nada, un programa de vida espiritual elaborado sobre la existencia concreta, cuyos «reglamentos» eran bien conocidos por los siervos de Dios.

Los comentaristas suelen referir también al monasterio destinatario del documento monástico la información que aporta san Posidio sobre la mesa de san Agustín: «era parca y frugal; en ella abundaban las verduras y legumbres, y algunas veces carne por miramiento a los huéspedes y a las personas delicadas. No faltaba vino en ella» ⁶³. En principio, no nos parece prudente hacer esa asimilación. La razón es que las exigencias de la hospitalidad a que hace referencia san Agustín podían atemperar la ascesis ⁶⁴. Pero, en la práctica, sí puede ser punto de referencia, como base de un argumento *a fortiori*. Si en el monasterio de clérigos, «más humano» ⁶⁵, sólo se servía carne en atención a los huéspedes y personas más débiles, es lógico deducir que, en el monasterio del huerto, los sanos, que son quienes marcan la pauta, probarían la carne aún más de tarde en tarde, porque no había huéspedes en atención a los cuales se serviese, y los débiles tenían su régimen particular.

En cuanto al vino, tomando igualmente pie del mismo texto de san Posidio, se acepta que en el monasterio destinatario de la Regla era bebida ordinaria, apartándose así de los usos de los monjes orientales. Se considera incluso una innovación atrevida, que el obispo de Calama se vio en la necesidad de defender ⁶⁶. Pero, de ser cierta la afirmación de L. Verheijen de que el

61. Cf. s. 207,2.

62. «Mais la seconde partie de la phrase, qui limite l'idée du "jeune" à ses aspects alimentaires, dépasse en même temps son niveau juridique. Il ne s'agit pas de se borner à l'application légaliste de descriptions techniques, mais de vivre dans un esprit de sobriété et de frugalité, de dompter sa chair dans une ambiance continue de *abstinentia*» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 372 NA I,168).

63. POSIDIO, *Vita Augustini*, 22. Así SAGE, 70; ZUMKELLER, 69; *Das Mönchtum*, p. 271; TRAPÈ, 201; VAN BAVEL, 53-54; BOFF, 81; AGATHA MARY, 120.

64. Cf. s. 355,2.

65. *Ib.*: «... uidi necesse habere episcopum exhibere *humanitatem adsiduam* quibusque uenientibus siue transeuntibus...» (*ib.*).

66. TRAPÈ, 201.

ayuno incluía la abstinencia del vino ⁶⁷, si el vino no faltaba en la mesa del monasterio, habría que concluir que san Agustín y quienes convivían con él nunca ayunaban, cosa de todo punto inadmisibles. A este propósito, se pueden aducir razones a favor y en contra. En contra de la existencia del vino en la dieta ordinaria del monasterio de laicos parece estar el mismo precepto de la abstinencia en el ámbito de la bebida. A favor está no sólo el hecho de que no faltase en la mesa de san Agustín, sino la motivación aducida por Posidio: mostrar frente a los maniqueos, que lo juzgaban como cosa impura, que el vino, en cuanto criatura de Dios, es buena ⁶⁸. Esta motivación doctrinal, más que la circunstancia concreta de que no faltara en la mesa de san Agustín, aboga en favor de su existencia en la dieta, pero limitada a los días en que no se ayunaba, como ya aparece establecido en el *Ordo Monasterii* ⁶⁹. En esos días todos podían gustar de él. Tal sería también la praxis en el monasterio de clérigos, si se quiere evitar la contradicción señalada antes. San Agustín, por otra parte, se habría mostrado incongruente en el caso de haber reclamado de sus fieles una práctica que él personalmente no seguía, por muy justificado que se sintiese. Por último, así puede entenderse un texto de san Posidio según el cual el consumo de vino estaba cuantificado de antemano ⁷⁰.

Teniendo en cuenta la «filosofía» del legislador, que se identifica con el axioma senequiano de que es mejor necesitar menos que tener más ⁷¹, parece lógico concluir que la dieta alimenticia del monasterio se caracterizaba por un régimen de sobriedad. Pero a la hora de concretar esta sobriedad, unos autores hablan de frugalidad, otros de «simplicidad» ⁷². Mientras unos dan por hecho que la Regla ordena la renuncia a determinados alimentos, entre ellos

67. Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 372 NA I,168.

68. *C. Adim.* 14,2; *mor.* 1,33,72. Respecto del texto de san Posidio (*Vita Augustini*, 22) no carece de interés anotar la diferencia que establece entre la carne y el vino. Mientras la carne se comía sólo en ocasiones, en atención a los huéspedes y a los débiles, el vino no faltaba nunca por motivaciones doctrinales. Lo que va de la excepción a la norma.

69. *Ordo Monasterii*, 7. Habría que distinguir entre dieta y dieta. Al respecto, la dieta para los débiles debía ser distinta de la dieta para los siervos de Dios que gozaban de buena salud. Siendo probable que abusos anteriores les hubiesen dañado el estómago, podían hacer uso de la recomendación de san Pablo a Timoteo de beber un poco de vino (1 Tim 5,23). Cabe también que fuera uno de los motivos de descontento reflejados en los párrafos tercero y cuarto del capítulo.

70. «Quod si prolapsus fecisset, unam *de statutis* perdebat potionem: numerus enim erat suis secum commorantibus et convivantibus poculorum praefixus» (*Vita Augustini*, 25).

71. Cf. *praec.* 3,5.

72. «The Rule attitude to food and drink, then, is that there should be "simplicity" (III,4) rather than frugality» (AGATHA MARY, *Looking at the Rule*, 29).

la carne, los quesos, el vino ⁷³, o toda clase de alimento cocido ⁷⁴; otros juzgan que aboga únicamente por la renuncia a alimentos costosos ⁷⁵. Personalmente juzgamos que no hay que plantear la cuestión en términos de alternativa, pues lo uno no quita lo otro ⁷⁶.

A nivel histórico tiene también su importancia la cláusula restrictiva que pone el legislador al ayuno y abstinencia: en cuanto la salud lo permita ⁷⁷. Es importante porque coloca el monacato agustiniano en un carril diferente al de la gran tradición monástica, aún manteniendo la misma dirección. Conocida la severa ascética al respeto de los monasterios de la época ⁷⁸, hay que valorar el carácter innovador de la discreción agustiniana. Nos referimos, sobre todo, a la facilidad para conceder excepciones ⁷⁹. Libera del ayuno, aun sin mediar propiamente enfermedad ⁸⁰.

73. BOFF, 80; DE VOGÜÉ, 3,186.

74. TRAPÈ, 195.

75. AGATHA MARY, 119.

76. Es cierto que el santo critica a quienes hacen un auténtico derroche con ocasión de la abstinencia. Pero esa crítica va dirigida a los fieles en general, y difícilmente tendría cabida en el monasterio.

77. Esa restricción aparece constantemente en el santo: «Corpus deinde reficitur quantum salutis et salubritatis satis est, coercente unoquoque concupiscentiam...» (*mor.* 1,31,67); «Itaque iidem ipsi qui sani temperant, si ratio valetudinis cogat...» (*mor.* 1,33,72); «Sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis, caeteraque corporis voluptate nihil interroges; tantum habere appeto, quantum in valetudinis opem conferri potest (*Solil.* I,10,17); «exercere ieiunia, quantum sine lesione tui corporis potes» (*ep.* 220,11); «novi concupiscentias carnales esse refrenandas tantumque remittendum in delectationes sensuum corporaliū, quantum sustentandae huius agendaequae vitae satis est...» (*ep.* 95,6); «Ieiunia quoque ac uigiliae in quantum valetudinem non perturbant...» (*b. uid.* 21,26); «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed iucunditatis exquirat» (*s.* 210,9,11); «... ostendit non esse culpandam carnis providentiam, quando ea providentur quae ad necessitatem salutis corporalis valent» (*exp. prop. Rm* 77); «(Deliciae) omnino ... haec in te despice atque contemne, ne in his quicquam requiras praeter integram corporis valetudinem» (*ep.* 130,3,7); «Vides certe istam sufficientiam non appeti propter seipsam sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis quo habitu non sit inconveniens eis cum quibus honeste officioseque vivendum est» (*ep.* 130,6,12); «Ieiunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio...» (*ep.* 130,13,24); «sicut sapiens in cibo et potu non nisi propter salutem corporis...» (*doctr. chr.* 3,18,27).

78. Cf. *mor.* 1,33,70; JERÓNIMO, *ep.* 22,7.

79. Para Agatha Mary «the striking newness of the Rule's approach to monasticism lies in the sort of ascetism that it postulates» (*The Rule*, 118). Esto es: no se trata de exceder el grado de tolerancia del propio cuerpo, sino de vivir voluntariamente en el límite, acto de gran valentía. Según la autora, es en este ámbito donde la tradición monástica oriental halla expresión en occidente (cf. AGATHA MARY, 117).

80. ZUMKELLER, 68. El mismo autor señala cómo deja gran libertad a la apreciación individual (*Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968², p. 270).

El legislador contempla la posibilidad, realidad sin duda en la comunidad a la que escribía, de que alguien no pudiera soportar el ayuno. Una vez que ha puesto la salud como criterio regulador del mismo, no le quedaba sino hacer la excepción en favor de tales sujetos. Pero también quiere dejar regulada esa situación. Si no pueden pasar sin el desayuno, han de tomarlo, pero a la hora habitual ⁸¹. El respeto por la singularidad de cada persona lleva al legislador a admitir una excepción a la norma anterior, que ya de por sí era excepción a la norma previa. Es el caso de los propiamente enfermos: su situación les exime no sólo del ayuno y abstinencia, sino también de atenerse al horario habitual. En el célebre sermón 356 va más lejos todavía al permitirles recibir de personas piadosas alimentos que puede tomar antes del desayuno (*prandium*): «Digo también lo siguiente: si tal vez en nuestra casa, en nuestra comunidad, hay alguien que esté enfermo o se encuentre convaleciente, de modo que tenga necesidad de tomar algo antes del desayuno, no prohíbo que personas piadosas de uno u otro sexo le envíen lo que les parezca deban enviar; pero ninguno ha de tener un desayuno o comida extra» ⁸². Pero aquí se trata del monasterio de clérigos.

4.2. *Parágrafo segundo*

El segundo párrafo ofrece al historiador, como dato de interés, la lectura en el refectorio y las dificultades que encontraba.

Tal lectura es una práctica que tenía sus raíces en el monacato oriental. Según Casiano ⁸³, surgió en Capadocia y, de hecho, consta su existencia ya en san Basilio ⁸⁴. También aparece en el *Ordo Monasterii*, puente probable entre Oriente y la Regla ⁸⁵. En la obra agustiniana, consta de su existencia también en el monasterio de clérigos. Es de nuevo san Posidio quien nos aporta la información, de forma indirecta, al hablar de los hábitos de san Agustín: «En la mesa le atraía más la lectura y la conversación que el apetito de comer y

81. A. Trapè valora la medida como sabia y moderna (TRAPÈ, 200).

82. S. 356,13. Esta traducción difiere de la que aparece en la edición de la BAC, 461 (OCSA 26), p. 267. En su momento habíamos entendido diversamente el texto.

83. *De institutis coenobiorum* 4,17.

84. *Regulae brevius tractatae*, 180. La cuestión se formula en estos términos: «Con qué disposiciones de ánimo y con qué atención debemos escuchar la lectura que tiene lugar durante la comida».

85. *Ordo Mon.* 7. Cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin*. «Ecouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester», en *Augustiniana* 27 (1977) 5-12: 5-6 NA I,387-394: 387-388.

beber», añadiendo las medidas tomadas contra el vicio de la murmuración ⁸⁶. Al comentar el texto de la Regla, no faltan autores que remiten a esta información de Posidio, suponiendo la coincidencia entre ambos monasterios ⁸⁷. Pero de nuevo hay que recordar que se trata de dos situaciones diversas. De una parte, el monasterio de clérigos tenía que pagar el grato tributo de hospitalidad a obispos de paso ⁸⁸, algo excluido del primer monasterio de Hipona; de otra, la Regla no parece dejar espacio para la conversación, pues ordena explícitamente escuchar la lectura «desde que os sentáis a la mesa hasta que os levantéis». Salvo que el «según costumbre» se refiera al hecho de leer y no al texto leído ⁸⁹.

El curioso quisiera saber qué se leía, pero el texto de la Regla permanece mudo al respecto. Los autores no hacen sino conjeturar cuál podía ser el texto o los textos leídos. Lo lógico y también lo ordinario es pensar en la Escritura ⁹⁰, pues no en vano señala que también el oído ha de sentir hambre de la palabra de Dios. Pero no falta quien apunta a obras edificantes ⁹¹ o, concretando más, a las Actas de los mártires, las primeras vidas de santos personajes y monjes del desierto, homilías de los Padres y, en el monasterio de los clérigos si no en el del huerto, obras de controversia, de teología o de exégesis, como las agustinianas ⁹². Pero todos estos datos no dejan de ser puras suposiciones ⁹³.

El *Ordo Monasterii* ordena que mientras los siervos de Dios estén sentados a la mesa guarden silencio y escuchen la lectura ⁹⁴. La Regla es más explícita al matizar: «sin ruido ni discusiones». Para dar razón de este inciso los autores emprenden diversos caminos, que no se excluyen entre sí. Hay quien piensa en una orden puramente pragmática que tiene en cuenta el carácter impulsivo de los bereberes, que llevaba a aquellos siervos de Dios a reaccionar espontáneamente ante cualquier cosa que les impresionase, como

86. POS. *Vita Augustini*, 22. De discusiones en la mesa habla también san Jerónimo, especificando que tenían carácter bíblico (*ep.* 60,10).

87. SAGE, 72. ZUMKELLER, 71; VAN BAVEL, 54-55.

88. Cf. s. 355,2.

89. En el primer caso no se cierra del todo la posibilidad a la conversación durante la comida. Pues la costumbre podía limitar la lectura a ciertos días u horas. No así en el segundo caso. El *Ordo Monasterii* es mucho más claro al respecto; cf. más adelante, nota 94.

90. VAN BAVEL, 55, tomando pie de Am 8,11; cf. L. VERHEIJEN, *Ecouter la parole*, p. 5-12 NA I,387-394.

91. ZUMKELLER, 70

92. SAGE, 72-73.

93. El texto de *C. Iul.* 4,71 citado por A. Sage, aunque es iluminador respecto de la actitud de san Agustín frente a la lectura en el refectorio, no indica de qué textos se trata.

94. «Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem» (*Ordo mon.* 7).

se ve en los sermones del santo ⁹⁵. Otros piensan que el precepto responde a una directriz espiritual que señala la actitud interna con que se ha de oír la Escritura: docilidad y obediencia. Las reacciones serían provocadas por el lenguaje oscuro o exigencias demasiado duras de la Escritura. Tal es la interpretación de L. Verheijen ⁹⁶. Otros vinculan dichas discusiones con los problemas que encontró la doctrina de la gracia en el monasterio de Adrumeto ⁹⁷. Por último, no falta quien, ciñéndose más al contexto, juzga que las discusiones ⁹⁸ podían tener como objeto la comida misma; discusiones muy comprensibles dado que no eran tratados todos de la misma manera en la mesa ⁹⁹.

3.3. Parágrafos tercero y cuarto

Ambos parágrafos son de interés para conocer la sociología del monasterio destinatario de la Regla y la fortaleza física de sus moradores. La información que ofrecen respecto del primer aspecto no es nueva para el lector de la Regla, que ya la ha encontrado en buena medida en el primer capítulo y sugerida en el primer párrafo del capítulo que nos ocupa. Los datos que aportan estos parágrafos se refieren a los cuatro puntos siguientes: las dos categorías sociales, peculiaridades de una de ellas, efectos derivados y repercusiones en la otra categoría.

El monasterio refleja la composición sociológica de la sociedad, pero a un nivel más simple. Mientras la sociedad de entonces estaba estratificada en

95. VAN BAVEL, 55; BOFF, 84. «In North African congregations, when the Bible was read aloud anyone was free to butt in and make comments, or just say Alleluia or Lord, have mercy, or suchlike –so that part of any church service was rather like a modern charismatic gathering. Augustine went along with that in church. But at table in the monastery, he enjoined silence» (AGATHA MARY, *Looking at the Rule*, 29).

96. Cf. artículo citado en nota 90. Punto de apoyo principal, la *Ep.* 171 A,1. Le hacen eco VAN BAVEL, 55, BOFF, 84; AGATHA MARY, 120; DE VOGÜÉ, 3,187.

97. T. VIÑAS, *La amistad en la vida religiosa. La «verdadera amistad», expresión del carisma agustiniano y valor fundamental para toda la vida en común*, Madrid 1982, p. 252. Esta interpretación va vinculada a la solución dada al problema de los destinatarios de la Regla: serían los monjes del mencionado monasterio de Adrumeto. Cf. A. MANRIQUE, *La Vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, Salamanca 1959, p. 454ss.

98. El mismo término será usado en el capítulo quinto a propósito del vestido: «Si... inter uos contentiones et murmura oriuntur...» (*praec.* 5,1, l. 145-146).

99. DE VOGÜÉ, 3,186-187. El autor remite a Casiano, según el cual la lectura se introdujo para impedir disputas entre comensales (cf. *Inst.* 4,17).

varias capas, en la Regla sólo se detectan dos que, para entendernos, llamaremos clase alta y clase humilde, según criterios de categoría social, o pobres y ricos, según criterios de disponibilidad económica, que es el empleado por el legislador ¹⁰⁰. Ambos grupos estaban representadas en el monasterio en la misma proporción que se daba en la sociedad ¹⁰¹: unos pocos siervos de Dios pertenecientes a la primera y la gran mayoría a la segunda ¹⁰². Esta realidad era normal en los monasterios de la época en aquella parte del imperio romano. Al menos así consta también para los monasterios de Cartago. Es el mismo san Agustín quien nos informa de ello en su obra *El trabajo de los monjes* ¹⁰³. Una y otra clase social entran en danza en estos dos parágrafos, pero de distinta manera.

Cuestión distinta es la fortaleza física. El espíritu es fuerte, pero la carne es flaca (cf. Mt 26,41). La voluntad puede emprender un nuevo rumbo, pero no siempre consigue que el cuerpo le siga con todas las consecuencias. No hay que dudar de la sinceridad de la vocación monástica de los ricos que llamaban a las puertas del monasterio. Prueba fehaciente es la aceptación del desapropio de todos sus bienes requerido para entrar en él ¹⁰⁴. Pero aun en su sinceridad no eran capaces de acomodarse al conjunto de exigencias de carácter físico que conllevaba la vida en el monasterio tal como se hallaba regulada entonces. Se trataba de un régimen de vida fijado, sin duda, en atención a determinados ideales, pero también a la condición de la mayoría de sus moradores y cuya dureza se manifestaba en varios ámbitos.

La debilidad, producida por el anterior estilo de vida (*consuetudo*) y que se había convertido casi en una segunda naturaleza ¹⁰⁵, se manifestaba de

100. La Regla habla de *diues y pauperes* (cf. *praec.* 3,4, l. 66-67).

101. «Illi autem qui etiam praeter istam sanctam societatem vitam labore corporis transigebant, ex quorum numero plures ad monasteria veniunt, quia et in ipso humano genere plures sunt...» (*op. mon.* 25,33; cf. también *qu. eu.* 1,26).

102. «Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-64). Aunque esta interpretación implicaría que todos los de clase alta o ricos eran «débiles», lo cual no hay que aceptarlo necesariamente.

103. Un texto refleja claramente la variedad de situaciones de pobreza desde la que llegaban los candidatos al monasterio: «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex omni conditione serui, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore» (*op. mon.* 22,25).

104. Así lo valora san Agustín mismo de forma explícita: «quamquam eis tam magnum animi sui documentum afferentibus, et eiusdem societatis indigentiae de his rebus quas habebant, vel plurimum vel non parum conferentibus, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis et fraterna charitas debeat» (*op. mon.* 25,33).

105. Es sabido que la *consuetudo* o régimen habitual de vida se constituye en una especie de segunda naturaleza y que «es más fácil despojarse de los bienes que de las antiguas costumbres» (SAGE, 75).

doble manera, a juzgar por el contenido de los párrafos que nos ocupan. El párrafo tercero deriva de su debilidad la exigencia de que reciban un trato diferenciado, en positivo, en la alimentación ¹⁰⁶. En qué consista ese trato diferenciado no lo especifica, pero parece lógico entenderlo desde el párrafo primero: la dispensa del ayuno. Ello significa que, habituados a comer dos o más veces al día, la dieta del monasterio les resultaba insuficiente. En concreto, su cuerpo no resistía la única comida de los días de ayuno. Es la primera de las manifestaciones.

La segunda se deriva del párrafo cuarto. En él, los siervos de Dios pertenecientes a la clase alta son considerados no sólo como *infirmi* (débiles) sino también como «más delicados». Y esta condición de más delicados les otorga derecho a que se les dé algo que no se da a los demás en alimentos, ropa y menaje de cama ¹⁰⁷. Todo ello deja entrever lo siguiente: habituados a una dieta de más calidad, la del monasterio les resultaba indigesta por lo que necesitaban otro tipo de alimentos ¹⁰⁸; hechos a cierto tipo de ropa, les resultaba insufrible el rudo hábito monástico, sin excluir que se apunte a que soportaban mal el frío ¹⁰⁹; por último, acostumbrados a descansar en suaves

106. «... aliter tractantur in uictu...» (*praec.* 3,3, l. 53-54).

107. «... aliquid alimentorum, vestimentorum, stramentorum, operimentorum datur...» (*praec.* 3,4, l. 59-60). En conexión con este texto, Agatha Mary señala que la Regla no aporta una descripción específica del modelo general de vida en el monasterio (AGATHA MARY, 128). Pero al introducir esos términos, el legislador no pretende informar sobre el modelo de vida que se lleva en el monasterio, sino sobre necesidades relacionadas con la conservación de la salud de determinados siervos de Dios, como veremos en su momento. La lista parece simplemente explicativa a C. Boff (BOFF, 87).

108. El siguiente texto puede ser iluminador: «Accepisti victum, accepisti necessarium tegumentum. Necessarium dico, non inane, non superfluum. Quid plus de divitiis tuis capis? Dic mihi. Certe omnia tua superflua erunt. Quae sunt tua superflua, sint pauperibus necessaria. Sed ego, inquis, pretiosas epulas accipio, pretiosis cibus vescor. Pauper quid? Vilibus. Vilibus cibus vescitur pauper; ego, inquit, pretiosis. Interrogo vos, quando fueritis ambo satiati: Pretiosus cibus ad te intrat; quid fit cum intraverit?... Esurit pauper, esurit dives; saturari quaerit pauper, saturari quaerit dives. Saturatur pauper de vilibus cibus, saturatur pauper de pretiosis cibus. Saturitas aequalis est: possessio una est, quo ambo volunt pervenire; sed ille per compendium, ille per circuitum. Sed melius, inquis, mihi sapiunt apparatus pretiosa. Vix fastidiosus saturaris. Nescis quomodo sapit, quod fames accendit» (s. 61,11,12).

109. Nadie duda de que en zonas frías la ropa tiene la función de proteger del frío. Pero ¿cabe decir lo mismo con referencia a la tórrida África, el mediodía del Cantar de los cantares? Es cierto que san Agustín ve el vestido sobre todo como salvaguarda del pudor, en relación con el relato del Génesis (Gen 3,8-11), pero eso no quita que lo viera también como remedio al frío. Que residiese en Africa del norte y escribiese para norteafricanos no debe verse como objeción de peso, habida cuenta que el frío va ligado a la sensibilidad y esta varía de persona a persona, según un sin fin de variantes. Valga como ejemplo lo siguiente: En Maracaibo (Venezuela), zona tropical, se designa como época de los «hielitos» a un período del año, aun cuando la temperatura nunca baje de los 21 grados centí-

«colchones»¹¹⁰, no podían conciliar el sueño en los jergones del monasterio¹¹¹. Se trata de ámbitos que afectan de modo sensible a la salud. Propiamente no cabe considerarlos enfermos, pero están débiles o son delicados, como consecuencia de su anterior régimen de vida.

Puede llamar la atención que la diferencia del trato en el alimento aparezca tanto en el párrafo tercero como en el cuarto. No nos parece probable que la repetición del concepto en tan breve espacio se haya de atribuir a una simple inadvertencia literaria. Juzgamos que la repetición obedece a que el autor tiene en mente dos síntomas diferentes de debilidad y en esta línea va lo que venimos exponiendo. En el tercer párrafo la debilidad se manifiesta en términos de cantidad, y en el cuarto en términos de calidad. Un indicador de ello puede verse en la misma terminología. En el párrafo tercero habla del *victus*, término genérico para designar el sustento, el alimento, mientras que en el cuarto habla ya de alimentos, en plural, que se sobreentiende como específicos; ni deja de tener su importancia al respecto el adjetivo que califica a las costumbres: «más delicadas». A estos Siervos de Dios les concede continuar con sus hábitos alimentarios, en razón de su salud, pues cambiarlos les llevaría a enfermar¹¹².

Así, pues, de la lectura atenta de los párrafos tercero y cuarto resulta una distinción entre los miembros de la clase alta. Unos eran simplemente débiles (*infirmi*): de ellos se ocupa el legislador en el párrafo tercero. Su único problema parece que era de índole alimentaria. Podemos suponer que de cantidad, esto es, que eran incapaces de soportar el ayuno. Otros eran delicados (*delicati*) y a ellos está dedicado el párrafo cuarto¹¹³. Su problema no

grados. San Agustín en concreto era muy sensible al frío (cf. *ep.* 124,1; 269), algo que podía darse en otros como él. En todo caso, su propia experiencia sería razón que justifica la inclusión de este ámbito en este contexto, aparte de que podía ser también un problema real. El tema del vestuario vuelve a aparecer como motivo de críticas y murmuraciones en el párrafo inicial del capítulo quinto de la Regla, pero el contexto es diferente. Allí el criterio es social (digno/indigno), aquí físico (más/menos delicado).

110. Cf. más adelante el significado de *stramenta*.

111. San Jerónimo recomendaba a quien quería vivir en el ascetismo que el lecho no fuera blando (*ep.* 79,7). Sobre el lecho de los monjes, cf. MÁXIMO DE TURÍN, s. 7,2 y DE VOGÜÉ, 2,345).

112. «Neque ista dixi, ut divites cogam epulis et cibis pauperum vesci... Utere cibis electis, pretiosis, quia sic consuesti, quia non aliter potes; quia si consuetudinem mutes, aegrotas» (s. 61,11,12).

113. Asociar posesión de riqueza y ser de condición delicada es frecuente en san Agustín: «Venit nescio quis ad flumen, tanto *delicatio* quanto *ditior*; transire non potest; si nudatis membris transiret, frigereret, aegrotaret, moreretur; accedit pauper exercitatio corpore, traicit divitem» (*en. Ps.* 125,13); «Numquid tu *delicatio* es illo senatore? numquid tu *infirmior* es illo, aut illo in valetudine?... *Delicati diuites* potuerunt, pauperes non pos-

era sólo de alimentación, sino también de vestuario y de menaje para el descanso. En cuanto al problema alimentario, este podía ser ahora no ya de cantidad, sino de calidad ¹¹⁴, esto es, vinculado al problema de la abstinencia. Ignoramos cuáles eran los alimentos extra. En caso de ser legítimo hacer la trasposición del monasterio clerical al otro no clerical para el que va destinada la Regla, cabría pensar en la carne ¹¹⁵ y en el vino ¹¹⁶. De ser así, el que mencione dos veces el trato especial en alimentación estaría en relación con lo prescrito en el primer párrafo, el ayuno y la abstinencia. En el tercer párrafo, el legislador contemplaría la dispensa del ayuno (comer más o menos) ¹¹⁷ y en el cuarto, la dispensa de la abstinencia (comer una cosa u otra). Sobra decir que los débiles y los delicados pueden coincidir en las mismas personas ¹¹⁸.

La pregunta ahora es otra. La situación de debilidad física y la condición de delicados, ¿afectaba a todos los provenientes de una condición social alta, a la mayor parte, o sólo a algunos? El texto permite excluir la primera posibilidad. De hecho, se puede entender tanto en el sentido de que algunos están débiles a causa de su antiguo modo de vivir, como en el sentido de que quienes han llevado determinado modo de vivir son todos débiles. ¿Cuál es la realidad que tiene en mente el legislador? Si volvemos los ojos a la obra *El trabajo de los monjes*, que refleja idéntica composición sociológica que la Regla, habría que optar por la primera, puesto que allí san Agustín contempla la posibilidad de que algunos de ellos estén suficientemente dotados físicamente para el trabajo manual y, *a pari*, para las demás manifestaciones de ascetismo ¹¹⁹. Lo mismo puede deducirse del párrafo quinto. Si en él ordena a

sunt?» (en. Ps. 119,5; cf. también ep. 157,4,8). Sin ser rico, san Agustín participaba de algún modo de esa condición de persona delicada: «... in usus suos aliquid non sumebat, cetera vero suo victui necessaria suis manibus transigebat, quanto magis nobis laborandum est, ut credatur, qui et merito sanctitatis et virtute animi longe impares sumus *nec aliquid ad sustentacula vitae huius operari nostris manibus possumus et, si possemus, tantis occupationibus quas tunc illos non credo fuisse perpessos, nequaquam sineremur!*» (ep. 126,10).

114. Un texto de un sermón permite deducir por el paralelismo, dado que se está hablando de la abstinencia, que el problema consistía en estar habituados a determinados alimentos de los que eran incapaces de abstenerse: «Quamuis eas debeat largiores habere, qui propter aliquam necessitatem corporis sui et *consuetudinem alimentorum* non potest abstinere, ut hoc addat pauperi quod sibi detrahit» (s. 209,2).

115. POSIDIO, *Vita Augustini*, 22.

116. Teniendo en cuenta sobre todo la recomendación de san Pablo en 1 Tim 5,23.

117. El texto indica sólo un trato diferente: «aliter tractantur in uictu» (*praec.* 3,3, l. 53-54).

118. A. Zumkeller juzga que son tres categorías de personas tomadas en consideración en el capítulo: el débil, el convaleciente y quien antes ha llevado otro género de vida (ZUMKELLER, 72). Nos parece claro que el primera y la tercera categoría se identifican.

119. «Si enim ad hanc vitam ex divite quisquam convertitur, et nulla infirmitate corporis impeditur... » (*op. mon.* 25,32); «Quamobrem etiam illi qui relicta vel distributa, sive

quienes ya se han recuperado que no sigan en la situación de privilegio de que gozaron durante la convalecencia, y si estos enfermos podían ser de una clase social u otra, cabe suponer que había también siervos de Dios de la clase alta que se atenían al régimen ordinario de vida del monasterio.

En atención a esa situación, el fundador del monasterio había aceptado que se les diese un trato humano ¹²⁰, esto es, que se tuviese consideraciones con ellos en los ámbitos señalados. El primero y más urgente, el del alimento. Ya en el párrafo inicial, el legislador les ha eximido de la ley del ayuno, permitiéndoles tener dos comidas al día. Pero el párrafo cuarto permite suponer que no acababa ahí el trato diferente. Al menos los más delicados podían tener un menú especial tanto en el desayuno (*prandium*) como en la comida (*coena*). Recuérdese que algunos autores piensan que era este privilegio lo que daba pie a las disturbios que obstaculizaban la escucha de la lectura de que habla el párrafo segundo.

Otro ámbito de trato privilegiado era el de la ropa. En qué consistía en concreto no lo indica el texto. Un poco de luz, sin embargo, nos puede llegar del capítulo quinto de la Regla. Después de formular el principio general de la única ropería y de que no sea el criterio personal el que dictamine qué ropa ha de llevar según las circunstancias cada cual, el legislador, en atención a la debilidad de algunos, concede a algunos recuperar lo que antes habían vestido ¹²¹. En el contexto del capítulo tercero, este trato especial no hay que juzgarlo como una concesión a la vanidad, fruto de su historia anterior, sino como tributo a su delicada salud ¹²².

El último ámbito es el del descanso. Aunque el texto no emplea la palabra, no creemos estar descaminados al reducir a ese término abstracto los

ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt, si corpore ita valent, ... tamen si et ipsi manibus operentur, ut pigris ex vita humiliore et ob hoc exercitatore venientibus auferant excusationem...» (*ib.* 25,33). A continuación, el texto contempla también la posibilidad de que, pudiendo, no quieran: «Quod quidem, si nolint, quis audeat cogere? Quibus tamen invenienda sunt opera in monasterio, etiamsi a corporali functione liberiora...» (*ib.*). No obstante, lo ordinario era que poseyesen esa incapacidad: «Si saltem habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam..., et credenda est eorum infirmitas et ferenda» (*op. mon.* 21,25).

120. El término no aparece en la Regla, pero sí en contexto similar en *op. mon.* «Qui enim veram corporis ostendit infirmitatem humane tractandus est...» (*ib.* 19,22).

121. «Tamen si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis...» (*praec.* 5,1, l. 150-151).

122. Criterios podían ser el del frío o calor, el del género del vestido que podría producir irritaciones en la piel, etc.,

stramenta y *operimenta*, ya concretos. El significado preciso que estos términos tienen en la Regla nos lo ha ofrecido, una vez más, L. Verheijen en uno de sus artículos, derivándolo de los tratados médicos, tras un meticuloso estudio filológico ¹²³. Los términos se refieren, respectivamente, a cosas sobre o bajo las cuales se acuestan los enfermos. En cuanto a los *stramenta* no hay que pensar en los simples jergones de paja, porque, al ser esta dura y fría, se entiende mal que se ofreciera a las personas delicadas; se trata, al contrario, de algo que garantice el confort para ellas ¹²⁴. A su vez, *operimenta* es el término utilizado en la literatura médica para indicar los cobertores ¹²⁵. No es posible señalar si la diferencia entre unos siervos de Dios y otros estaba que unos las recibían y otros no, o en que unos las recibían de una calidad y otros de otra. En nuestro caso, sin embargo, no se trataba tanto de una medida curativa, cuanto preventiva, aplicada a los siervos de Dios precedentes de clases altas, por lo general delicados, de la que no tenían necesidad otros más robustos. Lo que se les ofrecía era la posibilidad de un descanso real.

Este trato de favor dispensado a los antiguos ricos producía irritación en los pobres de siempre. Es otro dato que estos párrafos aportan al historiador. Estos, los pobres, los más del monasterio, llevaban a mal y consideraban una injusticia ese fuero especial ¹²⁶, y reclamaban para sí igual trato. A primera vista pudiera parecer que la queja se centraba en el ámbito alimentario, pues sólo respecto de él indica el legislador que no les debía resultar molesto ni parecer injusto; pero no se ha de olvidar que en el párrafo cuarto les pre-

123. *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum), en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328 NA I,352-374.

124. *Ib.*, 310-311 NA I,356-357. L. Verheijen concluye así la investigación sobre *stramenta*: «Tout cela nous permet de mieux comprendre la Règle de saint Augustin. En disant que les frères du monastère, pour des raisons de santé, pourraient avoir besoin d'un traitement de faveur en matière de *stramenta*, l'auteur a sans doute voulu dire: «en matière de literie». Le terme n'évoquait plus l'austerité de «l'ancien temps»; les moeurs s'étaient adoucies...» (*ib.* p. 322 NA I,368). Téngase en cuenta que, en el contexto del párrafo cuarto, no se trata tanto de recuperar una salud perdida, sino de evitar perderla. Lo cual no quita que sea aplicable también a los que ya hayan sucumbido a la enfermedad de que trata el párrafo siguiente.

125. «... *aliquid stramentorum operimentorum*. Après tout ce qui précède, il semble bien que le dernier terme est plus explicite que celui que le précède: les *operimenta* sont des «couvertures». Pour arriver à une traduction fidèle des deux mots, on aurait avantage à rendre d'abord *operimentorum*, en disant que les malades pourraient avoir besoin d'un traitement de faveur en matière de *couvertures* ou *d'autres pièces de literie»* (*ib.* pp. 326 NA I,372). Aquí vale la misma observación hecha en la nota anterior.

126. «... non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri» (*praec.* 3,3, 1. 54).

viene de querer todos lo que se concede de más a sólo unos pocos ¹²⁷, que incluye, además del alimento, el vestuario y el menaje para el descanso. Y aquí no hay que pensar que san Agustín trate de anticiparse a eventuales críticas, sino más bien de hacer frente a las ya surgidas. Una situación similar aparece, a propósito del trabajo, en los monasterios de Cartago, donde los de origen humilde querían equipararse en todo a los provenientes de la clase alta. El santo los trata con dureza ¹²⁸.

Leyendo entre líneas, algún comentarista afirma tener la impresión de que el trabajo manual duro ocupaba un gran espacio de la vida de los siervos de Dios, dato que considera confirmado por el *Ordo monasterii* ¹²⁹. Añade que san Agustín adoptó la praxis de los monjes pioneros de Oriente, así como la teoría reflejada, por ejemplo, en san Basilio y Casiano, aunque él introduzca el trabajo en un trasfondo más amplio, que puede incluir también el trabajo no manual ¹³⁰. Es más, en tres nuevos apartados se ocupa del trabajo en el mundo romano, del pensamiento de san Agustín sobre el trabajo y de la relación entre trabajo y servicio ¹³¹. Pero no creemos que el historiador halle base textual que soporte tal lectura. Todo se fundamenta en la traducción que ofrece, a nuestro parecer errónea, del término *laboriosi* ¹³². Cuando san Agustín quiere hablar del trabajo manual en cuanto tal utiliza el término *opus* como resulta de la Regla misma y queda bien claro en el título de la obra dedicada al trabajo de los monjes ¹³³. Más que el trabajo, el término *labor* indica el

127. «Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-64). «Les moines d'origine populaire sont l'élément préoccupant de la communauté, et leur bas niveau culturel explique sans doute... certain trains surprenants de la Règle» (DE VOGÜÉ, 3,189).

128. «Neque enim apparet utrum ex proposito seruitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci et vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni contereque conueuerant. Tales ergo, quoniam se quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; praeteritae vitae consuetudine conuincuntur, umbraculo malae disciplinae se contegunt, ut ex male intellecto Evangelio praecepta apostolica evertere meditentur» (*op. mon.* 21,25).

129. AGATHA MARY, 131. «Works of some sort had an essential part in the community's life because the members are servants» (p. 132). Sorprende que no mencione *op. mon.* como prueba del trabajo manual en los monasterios.

130. AGATHA MARY, 132. Aquí sí cita *op. mon.* 29,37.

131. AGATHA MARY, 132-138.

132. «... ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio ubi, quantum possunt, fiunt diuites *laboriosi*, fiant pauperes delicati» (*praec.* 3,4, l. 65-67). Así traduce la autora el texto: «Otherwise a detestable disorder would arise in the monastery if the rich *work* there as hard as ever they can, while the poor who have greater strenght become weakened» (p. 127).

133. «... ut nullus sibi aliquid operetur...» (*praec.* 5,2, l. 153). La obra dedicada al trabajo se titula precisamente «*de opere monachorum*».

esfuerzo que, como consecuencia del pecado, comporta cualquier tarea que se ejecute ¹³⁴. Por tanto, los ricos *laboriosi*, son los ricos mortificados, sufridos, a los que se contraponen los pobres que se vuelven delicados, esto es, incapaces del mínimo sacrificio ¹³⁵.

4.4. Parágrafo quinto

A la *consuetudo* (hábitos anteriores) como concepto clave en los dos párrafos precedentes, sucede ahora el de la *aegritudo* (enfermedad). La primera información que al respecto ofrece este parágrafo no es de naturaleza propiamente monástica, sino de carácter científico; en concreto, de la medicina de entonces: la conveniencia de que el enfermo reduzca la ingestión de alimentos para no empeorar ¹³⁶. San Agustín no hace sino repetir lo que habían prescrito médicos como Sorano y Celio ¹³⁷.

De nuevo en ámbito monástico, el texto revela, de una parte, el trato cuidadoso que, independientemente de su previa condición social, se ofrecía a los siervos de Dios durante el período de convalecencia ¹³⁸. Aparece así, una vez más, el gran miramiento que tiene el santo por las situaciones personales. De otra parte, evidencia también cómo algunos querían mantener de forma indefinida la situación de privilegio de que habían gozado mientras se reponían de su anterior enfermedad ¹³⁹.

El presente parágrafo también tiene interés por su nomenclatura. Por primera vez aparece el nombre que san Agustín da a los residentes en el monasterio destinatario de la Regla, el que hemos venido utilizando hasta el

134. Sin duda san Agustín utiliza el término *labor/laborare* para indicar el trabajo manual, pero lo hace cuando quiere indicar lo fatigoso que resulta.

135. En *op. mon.* existe un texto bastante similar: «Nullo modo enim decet ut in ea vita ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati» (*ib.* 25,33). El texto lo forman dos frases paralelas: en la primera, los *laboriosi* (trabajadores) aparecen contrapuestos a los *otiosi* (holgazanes); en la segunda los que abandonaron su vida regalada (*relictis deliciis suis*) a los delicados (*delicati*). El término *laboriosi* incluye ese aspecto de sacrificio y esfuerzo; en *op. mon.*, referido al trabajo manual, por supuesto; pero no en el capítulo tercero de la Regla en que el trabajo manual ni es mencionado ni entra en la consideración del legislador.

136. «... quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ne graventur» (*praec.* 3,5, l. 68-69).

137. Cf. L. VERHEIJEN, «*Couvertures et autres pièces de literie*», p. 322 NA I,368.

138. «Etiam si de humillima paupertate uenerunt» (*praec.* 3,5, l. 70).

139. No durante la enfermedad (cf. BOFF, 95).

presente: siervos de Dios, en latín *famulus Dei*¹⁴⁰, semánticamente similar al usado en el *Ordo monasterii: servus dei*¹⁴¹. Es significativo que no utilice el término *monachus*¹⁴².

5. Lectura ascético-espiritual del capítulo

Considerados ya los aspectos históricos, a continuación examinaremos la lectura que se ha hecho del capítulo desde el punto de vista ascético-espiritual. Al término de la misma haremos una valoración global. Tras las convenientes consideraciones de carácter general, nuestro examen será párrafo a párrafo.

Del conjunto de los comentarios se pueden extraer algunos elementos comunes a todos o, al menos, buena parte de los autores: el ponderar la moderación, la libertad de espíritu, el respeto a la diferencia y a la singularidad por parte del obispo de Hipona¹⁴³; el establecer una relación específica con el capítulo inicial de la Regla; el remitir al proceder personal del santo y, por último, el situar el capítulo dentro de la corriente ascética de la tradición monástica anterior. Los tres últimos merecen una consideración más detenida.

El capítulo inicial de la Regla aparece repetidamente en los comentarios al capítulo tercero. Ya sea para señalar la simple coincidencia respecto de la composición, desde el punto de vista sociológico, de los monasterios, ya para establecer entre ambos una relación equiparable a la existente entre la indicación del valor y la práctica del mismo¹⁴⁴, ya para interpretar el capítulo desde el ideal comunitario de Hech 4,32a, o desde la idea de dar a cada uno conforme a su necesidad, según Hech 4,35b. Partiendo del *a priori* de que el ideal comunitario determina en concreto el sentido de los restantes preceptos de la Regla, se concluye que conceptos importantes del capítulo tercero (p. ej., autonegación, disciplina, resistencia) han de ser expresados dentro de las rela-

140. Volverá a aparecer en *praec.* 5,6, también en contexto de enfermedad.

141. *Ordo mon.* 8: «... et fideliter ut *serui dei* agant».

142. Este particular puede ser un dato a tener en cuenta para fijar la fecha de composición de la Regla. Como señala el A. de Vogüé, se necesitará algún tiempo para que el vocabulario técnico del monacato se imponga aplicado a las personas (*monachi*) como ya se ha impuesto respecto a la morada física (*monasterium*) (cf. DE VOGÜÉ, 3,187-189).

143. SAGE, 214; BOFF, 83.85; VAN BAVEL, 86. AGATHA MARY, 197; TRAPÈ, 200. A. ZUMKELLER pone de relieve cómo cien años antes de que apareciera la Regla de san Benito, ya brillaba la de san Agustín por los rasgos de discreción y discernimiento característicos de aquella (ZUMKELLER, 71).

144. «The self-denial that is explored in chapter I of the *Rule* in terms of values is now, in chapter III, looked at from the point of view of practice» (AGATHA MARY, 116).

ciones interpersonales en el marco de la vida común ¹⁴⁵. La consideración del legislador para con las necesidades de cada persona permite establecer desde una nueva perspectiva la relación con el capítulo primero ¹⁴⁶, al mismo tiempo que facilita introducir el tema de la pobreza material. Al respecto, al tiempo que se reconoce la necesaria flexibilidad ¹⁴⁷, se insiste en que no es un fin, sino un medio para el seguimiento de Cristo y el servicio del reino; en la distinción entre miseria (falta de lo necesario) y pobreza (falta de lo superfluo), y en la absoluta dependencia de Dios ¹⁴⁸. Asimismo la preocupación manifestada en el capítulo primero en el sentido de que los monasterios comiencen a ser útiles para los ricos y no para los pobres se ve explicitada en la «detestable aberración» del parágrafo cuarto del capítulo que nos ocupa ¹⁴⁹.

Algunos datos de la vida personal de san Agustín están muy presentes en los comentarios al capítulo. Entre ellos hay que contar su conocimiento de los *diuersoria* de Milán y Roma, los pormenores aportados en el examen de conciencia que, respecto del sentido del gusto, hace en el libro décimo de las *Confesiones*, y la información de san Posidio sobre su dieta alimentaria y su comportamiento en el refectorio ¹⁵⁰.

Aunque el capítulo es interpretado globalmente dentro del marco específico del ascetismo ¹⁵¹, son diversos los aspectos considerados. Uno consiste en llamar la atención sobre el hecho de que haya tan pocos elementos ascéticos en la Regla, siendo lo prescrito sobre el ayuno casi el único ¹⁵². Particular éste del que se da la oportuna explicación en línea con el conjunto de la Regla: la vida comunitaria en sí es ya un gran ejercicio ascético, o la misma enfermedad, si llega a sobrevenir ¹⁵³. Sorprende que no suela aducirse como

145. AGATHA MARY, 118.

146. ZUMKELLER, 71; BOFF, 85.

147. BOFF, 79. El autor trae a colación Rom 14,15 y 1 Cor 8,10, sin mucho sentido; al menos no lo percibimos.

148. AGATHA MARY, 117-118.

149. DE VOGÜÉ, 3,188.

150. Cf. *mor.* 1,31,70-73, *Conf.* 10,31,43-47 y *Pos.*, *Vita* 22.25; TRAPÈ, 189; ZUMKELLER, 65-66. Sorprende que este último autor presente a san Agustín como un hombre habituado a una rica y suntuosa mesa («for he had earlier been accustomed to a rich and even sumptuous table»: p. 69); también extraña la lectura de L. Ferrari, quien deduce del texto del libro décimo de las *Confesiones* que san Agustín se sentía profundamente tentado por la glotonería hasta el punto que su mayor conflicto interior procedía de este ámbito, no del de la sexualidad (*The gustatory Augustin*, en *Augustiniana* 29 [1979] 304-315: 305). C. Boff trae a colación el texto de *quant. an.* 19 según el cual san Agustín conceptuaba como una competencia miserable el conocimiento gastronómico (BOFF, 84).

151. Cf. TRAPÈ, 197.

152. VAN BAVEL, 53.

153. VAN BAVEL, 54.

argumento, a pesar de que san Posidio lo deja bien claro ¹⁵⁴, la motivación polémica antimaniquea.

Mientras, según unos, el ayuno y la abstinencia en el ámbito de la comida y la bebida son sólo dos formas, entre otras, de ascetismo, pero de gran eficacia práctica ¹⁵⁵, según otros resumen en la mente de san Agustín la mortificación o el ascetismo en general ¹⁵⁶.

En cuanto al ascetismo en sí, se le entiende al servicio del autodomínio, de la doma o mortificación de la carne y del control sobre el cuerpo, sobre sus sentidos, impulsos y pasiones, requisitos indispensables para una sana vida cristiana ¹⁵⁷. Formulado en otros términos, el ascetismo no busca sino poner orden en la naturaleza dañada por el pecado ¹⁵⁸. La imagen platónica del caballo y del jinete que ha de dominar su montura, utilizada por supuesto por san Agustín, aparece en más de un comentarista ¹⁵⁹. Preocupación frecuente, por otra parte, es dejar claro que no se trata de dar muerte a los impulsos y pasiones del cuerpo; que el ascetismo no busca mortificar el amor, sino liberarlo, para que se haga más auténtico ¹⁶⁰; que no es el resultado de considerar mala la materia –posición de los maniqueos–, sino de la guerra civil entre los sentidos y la razón, fruto también del pecado ¹⁶¹. En idéntica dirección, se recuerda que el ascetismo no es buscado por sí mismo; que es sólo un medio, necesario, no un fin: el amor a Dios y al prójimo ¹⁶²; se advierte asimismo que puede ser una máscara bajo la que se oculta el orgullo ¹⁶³. Toda esta visión ascética que acarrea la negación de uno mismo se contempla como enseñanza derivada de la encarnación del Hijo de Dios ¹⁶⁴ y se la valora como un sacrificio ¹⁶⁵. También se la pone en relación con la contemplación ¹⁶⁶ y con la oración, de la que se la juzga inseparable ¹⁶⁷. Desde el punto de vista de la

154. *Vita Augustini*, 22.

155. TRAPÈ, 199.

156. TRAPÈ, 196, con referencia a *perf. iust. hom.* 8,18 y a Mt 16,24 y Rom 8,13.

157. ZUMKELLER, 65-66.

158. ZUMKELLER, 66; TRAPÈ, 197.

159. ZUMKELLER, 66, con referencia a *util. ieiun.* 3; SAGE, 212, que remite también a *util. ieiun.* 3 y a *cant. novo* 3.

160. ZUMKELLER, 66; TRAPÈ, 197.

161. TRAPÈ, 197.

162. ZUMKELLER, 70, que remite a *ep.* 36,9,11; VAN BAVEL, 54.

163. *Ib.*

164. ZUMKELLER, 67, con referencia a *ep.* 140,5,14 y 243,11.

165. ZUMKELLER, 67, remitiendo a *ciu.* 10,5,6.

166. TRAPÈ, 197, que remite a s. 88,5,6.

167. TRAPÈ, 198, que incluya la cita del bello texto de *Ord.* 2,8,25.

ascética que propone, globalmente se juzga a la Regla como vigorosa sin ser rigurosa ¹⁶⁸.

Después de estas anotaciones de carácter general, examinemos lo que cada párrafo en concreto sugiere a los comentaristas.

5.1. *Parágrafo primero*

El párrafo contiene una serie de términos pertenecientes al vocabulario ascético: domar, carne, ayuno, abstinencia, salud. El interés que cada uno de ellos suscita en los comentaristas es dispar. Pero, sin duda, es el ayuno el que centra particularmente su atención. Sólo a gran distancia la reclaman los demás.

Antes de recoger brevemente las reflexiones sobre el ayuno, procede advertir que casi todo cuanto se ha dicho antes acerca del ascetismo puede aplicarse con propiedad al ayuno porque, aunque se tratase de formulaciones generales, se hacían con la mente puesta sobre todo en dicha práctica. Los comentarios recogen los varios aspectos ofrecidos por el santo principalmente en las obras *La utilidad del ayuno*, *La perfección de la justicia del hombre*, nº 18, y los *Sermones* sobre la Cuaresma. Punto de partida es la lucha que ha de sostener el espíritu contra la carne ¹⁶⁹. De ahí su objetivo: domarla y someterla al gobierno del espíritu o del Espíritu ¹⁷⁰. Imágenes familiares, a tono con la mentalidad de entonces, sirven de explicación: el esposo (espíritu) que ha de actuar como señor de la esposa (carne) para que haya paz en la casa, o el padre que corrige al hijo ¹⁷¹. La carne es la débil de la casa y hay que tenerla a raya ¹⁷². Esa lucha es la que da sentido al ayuno, entendido como renuncia a lo lícito para ser luego capaces de renunciar a lo ilícito ¹⁷³.

Existen, por supuesto, presentaciones más positivas. Si se renuncia a un placer, es para obtener el gozo del Espíritu ¹⁷⁴ o para caminar más alegre hacia la patria ¹⁷⁵. El apoyo para esta motivación escatológica se encuentra en

168. BOFF, 80.

169. ZUMKELLER, 66.67.

170. MARIE-ANCILLA, 194; ZUMKELLER, 66.67.69; SAGE, 212-213.

171. SAGE, 212, citando a *util. ieiun.* 5.

172. SAGE, 213.

173. SAGE, 216, con referencia a *util. ieiun.* 6; ZUMKELLER, 66, con idéntica referencia; VAN BAVEL, 53, que remite a s. 207,2.

174. ZUMKELLER, 66.

175. MARIE-ANCILLA, 194-195; ZUMKELLER, 69.

Lc 5,34-35 ¹⁷⁶. La insistencia en el concepto de renuncia se equilibra con la idea de que la carne no es mala, como pensaban los maniqueos; de hecho, la lucha no va dirigida directamente contra ella, sino contra las apetencias contrarias al espíritu (Gal 5,17), que tienen su origen en ella ¹⁷⁷.

Además del valor ascético del ayuno, se contempla también su valor religioso ¹⁷⁸, que no lo mide la dificultad, sino el espíritu y la fidelidad con que se hace ¹⁷⁹, y su valor terapéutico y ético-social ¹⁸⁰. Se habla asimismo del ayuno como penitencia ¹⁸¹, de su servicio a la oración ¹⁸², de cuán estricta es la obligación de ayunar ¹⁸³, de que cada cual ha de hacer sólo lo que puede ¹⁸⁴, etc.

Por supuesto, no falta el recurso al ejemplo y enseñanzas del maestro Jesús, a quien debe imitar el monje, igual que al ejemplo de Elías y Moisés ¹⁸⁵. Sin olvidar que, por importante que sea el ayuno, tiene condición de medio, no de fin ¹⁸⁶.

Ya indicamos que el ayuno es puesto también al servicio de la salud. De una parte, se anota cómo el tema de la salud aparece repetidamente en la Regla ¹⁸⁷; de otra se reconoce su condición de criterio regulador del ayuno y abstinencia; a ella deben servir y nunca dañar ¹⁸⁸, pues la salud es más importante que la ascética ¹⁸⁹. El ayuno no está reñido con el respeto al cuerpo, creado por Dios y confiado a nuestro cuidado. De aquí la combinación de los conceptos de responsabilidad y de disciplina que separa a san Agustín de sus antecesores y contemporáneos, que buscaban la salvación mediante el desprecio del cuerpo ¹⁹⁰.

176. SAGE, 212, con referencia a *en. Ps.* 50,19.

177. SAGE, 212; ZUMKELLER, 66.

178. «To enjoin his readers to stretch their physical capacity as far as it can go in matter of food and drink is to lead them to a form of real poverty that cannot be reached in any other way. To dispossess ourselves of rank, money, goods, and the like is one thing; but dispossession of nourishment above a basic minimum is to place ourselves at God's disposal» (AGATHA MARY, 117).

179. ZUMKELLER, 68.69.70; BOFF, 82.

180. BOFF, 82; TRAPÈ, 200; SAGE, 220.

181. BOFF, 82-83. «¿Y si tiene hambre (fuera del horario de comidas)? Asuma esto en *actitud penitencial*, recomienda la Regla. ¿No es esto ya una especie de ayuno?... Además, la enfermedad en sí, ¿no es la mejor de las penitencias?» (*ib.* 83).

182. SAGE, 220.

183. TRAPÈ, 199, con referencia al caso del presbítero Abundancio (cf. *ep.* 65,1; por error indica la *ep.* 61).

184. ZUMKELLER, 68.

185. SAGE, 213; ZUMKELLER, 67.

186. ZUMKELLER, 66.

187. AGATHA MARY, 118, que remite a *praec.* IV,8.9; V,5.6.8; VII,3.

188. SAGE, 215; ZUMKELLER, 66; MARIE-ANCILLA, *La Règle*, 196; BOFF, 80-82.

189. VAN BAVEL, 54.

190. AGATHA MARY, 118.

San Agustín aduce expresamente como motivación del ayuno el sometimiento de la carne. Desde la historia del monacato, se indica el paralelismo de la fórmula de la Regla con otra de san Basilio, y cómo san Agustín, al comenzar el capítulo de esa manera, se coloca en el surco de la tradición monástica ¹⁹¹. El sometimiento de la carne, en efecto, era una de las primeras lecciones que aprendían los eremitas. Los autores se esfuerzan por presentarlo de forma aceptable, poniendo de relieve los valores positivos que implica: comprensión, moderación, valentía, perseverancia y, sobre todo, esfuerzo en favor de la unidad y armonía, además de repercutir positivamente en la oración ¹⁹².

El concepto carne recibe menos atención de la que cabía esperar; en todo caso, se pone bien de relieve que no se refiere a la carne como realidad física, sino el hombre viejo paulino ¹⁹³.

La abstinencia es absorbida en buena parte por el ayuno. Con todo, se recalca su auténtica motivación tanto contra los maniqueos, como contra los pelagianos ¹⁹⁴, y se la coloca en el marco filosófico del usar y del disfrutar (*uti y frui*) ¹⁹⁵.

5.2. *Parágrafo segundo*

En líneas generales, la transición del primer párrafo al segundo es contemplado como un ejemplo más del procedimiento, tan usual en el santo, de pasar de la exterioridad a la interioridad: en él pasa del hambre del cuerpo al hambre del corazón ¹⁹⁶.

El comentario suele distinguir los dos aspectos: el mandato de prestar atención a la lectura y el hecho de la lectura en sí. El interés por el primero tiende a agotarse en su perspectiva histórica, de que ya nos ocupamos con anterioridad. No obstante, no falta otro tipo de consideraciones: ver ahí un precepto sobre las buenas maneras en la mesa, interpretado desde la unidad de la comunidad que reclama un modelo consensuado de conducta; un precepto que se ocupa de los niveles profundos de la vida en que están fundamentadas las costumbres de la comunidad ¹⁹⁷.

191. *Homilía de Ieiunio* I,9 (*damason tèn sarka dia nèsteias*) (DE VOGÜÉ, 3,399).

192. AGATHA MARY, 116-117.

193. MARIE-ANCILLA, 194.

194. SAGE, 215.

195. SAGE, 215.

196. VAN BAVEL, 55; F. MORIONES, *Espiritualidad agustiniano-recoleta*, II, p. 254-255.

197. AGATHA MARY, 120: «That is why the transition of thought in this paragraph can move so easily from orderly behavior to attention to the word of God» (*ib.*). No deja de sor-

Más interés suscita el hecho mismo de la lectura en el refectorio. Al respecto, topamos con una doble línea de interpretación. Según una, dicha lectura representa ante todo un momento cultural; con ella, el legislador pretendía instruir al conjunto de miembros de la comunidad, habida cuenta de que los muchos analfabetos no tenían acceso personal a los libros y de que estos no eran de fácil adquisición. La lectura en el refectorio era complemento a la función docente del capítulo monástico y de la Eucaristía ¹⁹⁸. La otra interpretación es más específicamente ascético-espiritual: entiende que el legislador busca que los siervos de Dios no se entreguen al placer de la comida ¹⁹⁹, sino que, al contrario, eleven sus pensamientos a realidades más altas, espiritualizando así su vida en el monasterio ²⁰⁰. También se piensa en la lectura como viático para la peregrinación en que consiste esta vida: es preciso sentir hambre de Dios –actitud humilde que reconoce los propios límites–, de donde resulta la vinculación del ayuno con la escucha de la palabra de Dios, presente en los sermones sobre la Cuaresma. En efecto, el que ayuna cambia el deseo de placeres carnales por el de la verdad y la sabiduría ²⁰¹. Leído el texto desde el criterio de la pobreza ascética, se interpreta en el sentido de que el grupo tiene que someterse al sondeo de Dios a través de la Escritura ²⁰².

Como textos bíblicos que, se supone, están detrás de la prescripción de la lectura, se aducen Dt 8,3 o Am 8,11 ²⁰³, y, sobre todo y creemos que con más razón, Mt 4,4. De acuerdo con este último, la imagen de Jesús ayunando en el desierto sería el telón de fondo para el ayuno de los siervos de Dios ²⁰⁴. En todo caso, el énfasis se pone en la actitud frente a lo que se lee o se escucha ²⁰⁵.

5.3. *Parágrafo tercero*

Son, sobre todo, este parágrafo y los dos siguientes los que dan pie para ponderar la reivindicación de las diferencias por parte de san Agustín ²⁰⁶,

prender que se plantee la cuestión de si el parágrafo no es otra cosa que un paréntesis dentro de la discusión del ascetismo monástico.

198. BOFF, 83. Cf. también VAN BAVEL, 54.

199. BOFF, 84, quien establece el paralelismo con la desconfianza frente al canto.

200. ZUMKELLER, 71.

201. MARIE-ANCILLA, 198, con referencia a s. 210,3,4.

202. AGATHA MARY, 121.

203. VAN BAVEL, 55.

204. DE VOGÜÉ, 3,186-7. Mt 4,4: SAGE 217; ZUMKELLER, 70 con un «quizá».

205. AGATHA MARY, 121.

206. Cf. antes, nota 132.

diferencias que deben respetarse con tolerancia y comprensión ²⁰⁷. A partir de ahí, se destacan diferentes aspectos. O bien se explicitan esas diferencias: no tanto de naturaleza física, como de capacidad moral en el ámbito de la sobriedad y pobreza de vida, esto es, de capacidad ascética ²⁰⁸. O bien se examinan las reacciones de los pobres que se creían postergados, unas puramente emocionales (*molestum*), otras racionales (*iniustum*) ²⁰⁹. Obviamente se pone de relieve la réplica de san Agustín a quienes criticaban las situaciones de favor ²¹⁰, o se da razón de lo prescrito en el párrafo desde textos paralelos ²¹¹. A un nivel más concreto, se detecta una advertencia contra la envidia ²¹². Por último, en coherencia con la clave de lectura asumida, se introduce el concepto de pobreza voluntaria, que ha de traducirse en una doble actitud ante Dios, la de dependencia y la de gratitud ²¹³. En lo preceptuado, se ve un desafío a un ascetismo exterior y a la debilidad interior manifestada en forma de celos y envidia ²¹⁴. La reacción de protesta se justifica argumentando que es más fácil mostrarse indiferentes ante la propia comida que ante la de los demás ²¹⁵. Por último, se juzga que lo que capacita al religioso para ganar la batalla ética que conlleva su compromiso es la actitud de pobre ²¹⁶.

5.4. *Parágrafo cuarto*

Este párrafo da por bueno un trato de privilegio a los siervos de Dios procedentes de una posición acomodada, no limitado a la dieta, sino alargado a otros ámbitos como el del vestuario y el del menaje para el descanso. Las reflexiones que suscita el hecho son varias. Una consiste en dar razón del párrafo mismo. Como no es sólo el alimento, se dice, lo que provoca resentimiento entre los siervos de Dios del monasterio, la Regla se refiere también a otros aspectos de la vida de comunidad que ponen a prueba la disposición de cada miembro; para que sea efectivo, el poder trasformante de Dios ha de iluminar todos los ángulos ²¹⁷. Otra trata de justificar el trato de excepción,

207. BOFF, 86.

208. BOFF, 86-87.

209. AGATHA MARY, 123.

210. ZUMKELLER, 72.

211. SAGE 219-220, con referencia a s. 61,11,12 y a *mor.* 1,31,73.

212. ZUMKELLER, 72.

213. AGATHA MARY, 124-126.

214. AGATHA MARY, 123.125.

215. AGATHA MARY, 123.

216. AGATHA MARY, 125.

217. AGATHA MARY, 126.

señalando cómo lo preceptuado no busca complacer la comodidad, sino comprender y satisfacer las necesidades morales, creadas por la costumbre, una segunda naturaleza; como en otras ocasiones, se añade, san Agustín no cae aquí en un legalismo de vía estrecha, denotando una gran humanidad. Como soporte bíblico que acompaña las reflexiones del obispo de Hipona se aduce Rom 14,3, y se interpreta el párrafo desde la teología paulina de la complementariedad de los carismas ²¹⁸.

La «detestable aberración», que no llama excesivamente la atención de los comentaristas del texto, es explicitada desde un pasaje de la obra *El trabajo de los monjes* ²¹⁹. Tampoco quedan completamente en el olvido los méritos de los ricos ²²⁰. En este marco de ricos y pobres, se presta especial atención a dos conceptos que se juzgan básicos en el capítulo: el de la pobreza material y el de la comunidad. En esa línea, se entiende que el párrafo explicita mejor el camino de vida que la pobreza de espíritu hace posible en el grupo ²²¹. Desde la misma perspectiva, se reflexiona sobre la pobreza y la unidad, y sobre el trabajo y la vida común ²²².

Partiendo de la teología de la liberación, C. Boff se pregunta si san Agustín no defiende a los ricos frente a los pobres, puesto que aquellos no parecen merecer advertencia alguna y sí estos ²²³. Al respecto, constata que el santo no muestra sensibilidad especial por las cuestiones sociales, dada su tendencia a pasar rápidamente de lo material a lo espiritual, y que la pobreza económica no tiene para él intrínseca significación teológica. Le reconoce que acierta, al menos, en la mitad de la cuestión al ir a la raíz del problema, el ansia de bienes; respecto de la otra mitad, el hecho de la pobreza real, en cambio, no le satisfacen sus soluciones intimistas por los desastres causados a los pobres reales y a la fe de la comunidad eclesial ²²⁴. En todo caso, valora positivamente su ejemplo de vida sobria, fundamentado en tres principios: exclusión de la propiedad privada, de la miseria y de la acumulación ²²⁵.

218. BOFF, 87-90, recurriendo también a *ep.* 130,15,31, que no nos parece *ad rem*, y a *Io. eu. tr.* 67,2 y *s.* 101,7.

219. *Op. mon.* 25,33; cf. DE VOGÜÉ, 3,188.

220. DE VOGÜÉ, 3,187.

221. AGATHA MARY, 127.

222. *Ib.*, 130-132. «One last —and most important— aspect of ascetic poverty in this paragraph is the emphasis that is laid on work and its place within the common life» (*ib.* 131).

223. BOFF, 92; cf. también DE VOGÜÉ, 3,188.

224. BOFF, 92.

225. BOFF, 93. Cf. más adelante, p. 97.

5.5. *Parágrafo quinto*

El protagonista de esta sección es el enfermo. No ha de sorprender, pues, que se juzgue como tema general del parágrafo el puesto que ocupa la enfermedad en la vida común ²²⁶. Los autores no desaprovechan la ocasión para señalar los restantes pasajes de la Regla en que se la toma en consideración e indicar los diferentes puntos de vista: mientras aquí el interés está centrado en el enfermo mismo, el capítulo quinto ²²⁷ contempla la responsabilidad de la comunidad frente a él ²²⁸. Se toma nota de la atención máxima que debe ser dispensada al enfermo, aunque provenga del más humilde origen, y de cómo la enfermedad le coloca en el mismo plano de los aristócratas ²²⁹. Desde la psicología, se valora la actitud de quien quiere mantener la situación de privilegio en que le pudo colocar la enfermedad como un regreso al estado infantil, al querer convertirse en sujeto receptor puramente pasivo ²³⁰. También se toma nota del hecho de que los siervos de Dios sean designados como *famuli* y no como *servi*: en ello se ve una relación inmediata, de servicio directo, con el propio Señor ²³¹.

Pero la estrella del parágrafo y lo que reclama la máxima atención de los comentaristas es el aforismo que lo concluye: «es mejor necesitar menos que tener más» ²³². Si, con toda justicia, se le quita al legislador la paternidad y el uso exclusivo de esta «flor de la sabiduría antigua» ²³³, se le reconoce el mérito «de haberlo introducido en la vida cenobítica, para gobierno de los monjes de todos los tiempos y de todas las sociedades de consumo» ²³⁴. Cuando sus

226. AGATHA MARY, 138. Aunque observa que algunos aspectos sólo son considerados en *praec.* 5,5-8.

227. Cf. *praec.* 5,5-8.

228. AGATHA MARY, 138.

229. «Si el aristócrata debía ser reputado como enfermo, el enfermo debe ser reputado como aristócrata, pero, pasado ese accidente provisional, el aristócrata y el enfermo dejan de existir y sólo queda la vida dura, cruda y bendita realidad, tan amada de los que creen verdaderamente en Dios. Se está bien en la enfermería y se está bien en la fila, cuando se piensa que arriba está gobernando la Providencia» (CILLERUELO, 287-288).

230. AGATHA MARY, 141.

231. AGATHA MARY, 141.

232. Sin olvidar la formulación ligeramente distinta de pocas líneas antes: «... tanto amplius decet, quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 73-74).

233. La paternidad del mismo es de Séneca (*ep. ad Lucillum* 2,6) y antes que san Agustín la utilizó, entre los autores cristianos, san Gregorio Nazianceno (*ep.* 244,8).

234. DE VOGÜÉ, 3,188. El aforismo «fonde et unifie une exhortation qui envisage tour à tour les besoins artificiels créés par la richesse et les nécessités passagères dues à la maladie» (*ib.*).

raíces clásicas son pasadas por alto, se señala como fuente de inspiración Mt 20,25-28 ²³⁵. Cada autor interpreta a su manera lo que con dicho aforismo quiso decir el santo. Un parecer es que, con él, san Agustín nos enseña a juzgar las condiciones de la vida terrena con ojos evangélicos; con otras palabras, que reclama una conversión intelectual ²³⁶. Según otro, pretende oponerse al espíritu de adquisición y de envidia, mezquinos criterios de juicio que dominan a buena parte de las personas ²³⁷. Otro ve en él la suma de la disciplina ascética, entendida como el desprenderse de lo no esencial para así poder manifestar a Dios de quien somos templos, lo que permite redefinir el ascetismo: no tanto un escapar del mal, como un refinamiento de lo que es bueno ²³⁸. Otro lo define, sin más, como *the monastic way of thinking* ²³⁹. Desde planteamientos más filosóficos se le relaciona con la libertad interior, frente a la tiranía de la necesidad y la codicia, introduciendo un nuevo criterio de felicidad ²⁴⁰ y constituyéndose en fuente de auténtica libertad ²⁴¹ y de riqueza interior ²⁴². Se pone también de relieve su valor social de estímulo y ayuda, al limitar las propias necesidades ²⁴³ y atacar de forma radical a la *mammona iniquitatis*, a la vez que coloca el ideal de pobreza en el nivel del ser ²⁴⁴. Por último, al amparo del aforismo, se introducen reflexiones sobre el sentido de la pobreza ²⁴⁵.

Para concluir esta síntesis, añadamos que en el párrafo se ven contenidas las últimas referencias de san Agustín a las diferencias sociales entre los miembros de la comunidad ²⁴⁶. Al mismo tiempo, se juzga interesante descubrir que, para el santo, el campo dentro del cual se puede solucionar el problema es el de la pobreza ascética en que están comprometidos todos dentro de la vida común. Tal pobreza ascética es una senda que conduce a la unidad ²⁴⁷.

235. AGATHA MARY, 141.

236. ZUMKELLER, 73.

237. ZUMKELLER, 73; VAN BAVEL, 53.

238. AGATHA MARY, 142.

239. ZUMKELLER, 73.

240. VAN BAVEL, 56-57.

241. TRAPÈ, 137-188.

242. VAN BAVEL, 56.

243. TRAPÈ, 139; BOFF, 98.

244. BOFF, 97.

245. VAN BAVEL, 57.

246. AGATHA MARY, 142. Afirmación errónea a nuestro parecer, pues sin esas diferencias, apenas se puede entender el primer párrafo del capítulo quinto.

247. *Ib.*

5.6. Valoración

Ahora procede hacer una breve valoración de cuanto nos ha ofrecido la lectura de los distintos comentarios.

Nuestra primera observación está en conexión con el primer apartado del presente artículo, dedicado al argumento del capítulo. Si en su momento dijimos que no juzgábamos acertado interpretar todo el capítulo en clave de pobreza material, ahora, por simple lógica, hemos de añadir que tampoco nos parece acertado el comentario en la medida que se sostiene sobre ese criterio, al menos en aquellas reflexiones que surgen de él. Por supuesto, la pobreza material encaja sin mayor dificultad en el argumento del capítulo, aun prescindiendo del aforismo senequiano que lo cierra, pero no es ese, a nuestro entender, el criterio más adecuado para interpretarlo.

Lo mismo hemos de decir de la inistencia en interpretar las distintas prescripciones agustinianas desde la clave del ideal de unidad de almas y corazones. Evidentemente la Regla está dirigida a una comunidad y no a anacoretas. Ello implica que no hay aspecto de la vida en que el siervo de Dios no tope, para bien o para mal, con el hermano que convive bajo su mismo techo. El aspecto social no se puede soslayar en ningún ámbito de la vida. Por otra parte, se trata de algo simplemente cristiano. Queremos decir que eso acontecería igual en cualquier sistema de vida cenobítica, aunque el ideal no fuera el de Hechos 3,32-35 y que, por tanto, no hay que leer el más mínimo tipo de relación interpersonal de la Regla como expresión, explícita en la mente del legislador, del ideal lucano de unidad de almas y corazones.

Caso distinto es el del ascetismo. El término incluye los conceptos de ayuno, abstinencia y sometimiento de la carne y, más en general, todo tipo de renuncia voluntaria a un bien en función de otro bien de naturaleza superior. En este sentido la debilidad o la enfermedad no tienen cabida dentro del concepto. Es innegable que no se puede entender el capítulo prescindiendo del ascetismo. Pero, como indicamos en su momento, ese ascetismo sólo está presupuesto explícitamente para una de las tres categorías de siervos de Dios: aquellos de robusta condición física que, en la práctica, se reducen a los provenientes de condición humilde y no todos, porque también entre ellos puede haber enfermos y convalecientes ²⁴⁸. En consecuencia, hay que buscar una clave más amplia o, si se quiere, más claves, para entender bien su contenido.

248. Como se indicó, no hay que excluir que también hubiera siervos de Dios provenientes de una condición social alta suficientemente robustos para someterse al régimen ascético de ayunos y abstinencia en la comida y la bebida.

No cabe duda de que el legislador busca el bien de aquellos para los que legisla. Respecto a los que ayunan, piensa en los bienes derivados del ayuno; respecto de los que no ayunan, piensa en la salud, según indica al presentarla como criterio regulador del ascetismo propuesto. Pero, en este caso, surgen nuevas clases sociales dentro del monasterio en función de sus objetivos inmediatos: una, con el objetivo de la salud física; otra, con el objetivo de la salud espiritual, proporcionada o, al menos, favorecida por el ascetismo. ¿Cabe mantener esta distinción en la mente del legislador? ¿O habrá que buscar un criterio distinto y más amplio que incluya ambas situaciones? Creemos que sí.

Entrando ya en puntos concretos, no nos parece que la Regla sea parca en elementos ascéticos, ni que sea únicamente el capítulo tercero el que se ocupa del ascetismo. Depende, claro está, del concepto que uno se haya forjado de él. Entendiéndolo, según dijimos antes, como la renuncia voluntaria a un bien en función de otro bien superior, una notable exigencia ascética se deriva de lo preceptuado en el capítulo segundo de la Regla. Más aún, en clave de ascetismo se puede leer no sólo el capítulo cuarto, que nos parece obvio, sino también los capítulos quinto y séptimo e incluso el sexto. Pero todo esto irá apareciendo a medida que progrese el comentario. De momento no hacemos sino anticiparlo.

Es preciso, por otra parte, encuadrar las motivaciones del ascetismo en un marco más amplio, no sólo teológico, sino también filosófico —aunque dicha distinción no cuadre con el pensamiento de san Agustín—, sobre todo el antropológico. Precisamente dentro de este marco pueden encontrar acomodo armónico los objetivos señalados para cada uno de los grupos antes citados. El hecho de que la Regla silencie el aspecto social del ayuno, sobre el que tanto insiste el santo cuando se ocupa de él en otros contextos, puede ser un dato indicador de la dirección única en que ha de colocarse el ascetismo en el capítulo.

Es evidente que toda lectura sirve para la instrucción de quien la hace o escucha en la debida forma. Decimos esto con la mente puesta en el segundo párrafo del capítulo. Entender, como hace C. Boff ²⁴⁹, que la lectura en la mesa era entonces un momento altamente cultural, una ocasión de aprendizaje para toda la comunidad, no nos parece acertado. Por las razones que aduciremos más adelante, juzgamos que la intención del legislador era religiosa más que específicamente cultural. Por otra parte, la comunidad tenía sus momentos culturales, de cultura religiosa por supuesto, como se deduce del

249. BOFF, p. 83.

capítulo quinto de la Regla ²⁵⁰. Además, ignoramos si el nivel de analfabetismo entre los siervos de Dios era alto o bajo. En todo caso, no es posible aplicarles a ellos las estadísticas generales ²⁵¹, habida cuenta de que los líderes monásticos pusieron particular esmero en capacitarlos para que, al menos, pudieran leer la Escritura ²⁵².

En los párrafos tercero y cuarto se contempla con gozo la discreción y discernimiento del legislador. La atención de los comentaristas se centra sobre todo en las concesiones hechas a un grupo, menos en las reacciones que provoca en el otro grupo y poco en la argumentación aducida por el legislador para defender lo preceptuado, toda ella sostenida mayormente con criterios de salud. Utilizando una imagen del ámbito judicial, se podría decir que los comentaristas han leído la sentencia, pero no los fundamentos de la misma. Por ello a veces el comentario se contamina con reflexiones espurias, provenientes de una incomprensión del texto o de una problemática ajena al momento histórico.

El comentario del último párrafo adolece en buena parte de lo mismo. También aquí la atención se centra en el trato que ha de darse al enfermo, aunque generalmente sin establecer la clara distinción de los tres estadios contemplados: la enfermedad, la convalecencia y la robustez recobrada, y apenas se presta atención a la argumentación del legislador, salvo al aforismo senequiano. Él absorbe buena parte del tiempo, espacio y atención del comentarista.

P. DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano

Valladolid

250. El párrafo décimo dice claramente que en el horario diario (*singulis diebus*) había un espacio para pedir libros. Cabe deducir que en el horario había también un fragmento del día dedicado a la lectura; deducción que halla apoyo en el *Ordo mon.* 3.

251. Según Harry Y. Gamble (*Books and Readers in the early Church. A History of Early Christian Texts*, Michigan 1995, p. 10.231), el porcentaje de cristianos capacitados para leer fue siempre una minoría y probablemente nunca superó el 15-20 %.

252. Por ejemplo, san Pacomio prescribió que se enseñase a leer a todos los postulantes (*Praecepta*, 130-140). Lo mismo san Basilio que escribe en las *Regulae fusius tractate*, 15: «É necessario che anche lo studio sia conforme al fine che ci siamo proposti, in modo che i ragazzi imparino a servirsi delle parole tratte dalla Scrittura...» (texto transcrito de la edición, BASILIO DE CESAREA, *Le Regole. Regulae fusius tractate. Regulae brevius tractatae*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi. Edizioni Qiqajon. Comunità di Bosé 1993, p. 128). El mismo san Agustín da por hecho esa formación en el monasterio de Cartago: «Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint...» (*op. mon.* 22,26).

El diálogo¹

1. SIGNIFICADO Y ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA "DIÁLOGO"

Las lenguas sólo existen en la conversación, en el diálogo de los hablantes. Lo que se nos da en las gramáticas y en los diccionarios son disecciones, petrefactos. "Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Este varía cuando aquellos varían. *Duo si idem dicunt, non est idem*. El lenguaje es por esencia diálogo, y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia"². El *Diccionario* de la Real Academia Española, nuestra máxima autoridad en el idioma, da esta definición de diálogo: "plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos". La palabra se compone de dos elementos, *diá* (a través de, de un lado a otro) y *lógos* (razón, palabra). Dialogar es "hablar a través de algo", el hablar que pasa de uno a otro, conversar dos o más personas entre sí. Pero el diálogo puede ser, y así lo entendemos aquí, algo más que conversar, algo más que comunicarse entre sí dos o más personas.

En el diálogo (y en la conversación en general), se manifiesta la condición del hombre como relación recíproca. Por él se insertan los interlocutores en un mundo común, incluso cuando no están de acuerdo; salen de sí mismos y se abren a otros, aunque sea como enemigos. El *lógos* (razón y palabra) no es algo aparte del hombre. Es algo del hombre, de *este* hombre y no de otro. Las ideas son siempre de alguien. Es su vida entera la que hay que tener en cuenta para entenderlas. Los argumentos son siempre argumentos de un hombre, de *este* hombre; pero, a su vez, van dirigidos a otro hombre, a otro hombre *concreto*. Argumentos de hombre a hombre. Para entenderlos hay que tener en cuenta *quién* los dice, *a quién* se los dice, el *contexto* en que los dice, la *lengua* en que los expresa, el *registro* empleado... "El decir, el *lógos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos*, *argumentum*

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

hominis ad hominem. El diálogo es el *lógos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo"³.

Son hombres concretos los que dialogan. Hombres con sus ideas y creencias y sus deseos y proyectos y sus afectos y circunstancias, en su individualísima realidad; no seres desligados del cuerpo, fuera del tiempo y del espacio, espíritus puros. De ordinario se olvida esto, pero no por ello deja de ser realidad. "La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre"⁴. En términos orteguianos, es la razón vital la que piensa y dialoga: una función vital como cualquier otra.

2. ELEMENTOS DEL DIÁLOGO

En el diálogo (y en la conversación en general), "dos o más personas manifiestan alternativamente sus ideas o afectos", dice la definición académica. En el diálogo, hay, al menos, un hablante y un oyente, que alternativamente cambian de papeles, haciéndose el hablante oyente y el oyente hablante, y que manifiestan con palabras lo que piensan y sienten, su mundo interior, en suma. Podemos, pues, distinguir en él estos elementos: el oyente, el hablante y los enunciados.

2.1. *El oyente*

El niño comienza por ser *oyente* de la palabra. Ella le va introduciendo en el mundo de los adultos, en la interpretación que ellos hacen de la realidad, en su visión del mundo. Es la palabra que alguien le dirige a él, exclusivamente a él; la palabra que le llama por su nombre, que le va nombrando las cosas más elementales, que le nombra a los suyos. Por la palabra repetida cosas y personas van quedando para él deslindadas, individualizadas, estructuradas. Por la palabra se va haciendo consciente de sí mismo, y aprende a distinguir cuándo le llaman a él. Por la palabra, aunque no solo por ella, va

2. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid 1966¹⁷, 10.

3. Id., *Prólogo para alemanes*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974, 15.

4. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe. Madrid 1993, 71.

tomando posesión de la cultura sedimentada durante siglos, instalándose a la altura de los tiempos, socializándose, enculturándose.

El niño no accede a la palabra por sí mismo. La palabra viene a él en el ámbito de una relación personal, en el encuentro con alguien que le habla. La relación no es, pues, algo accidental en la aparición de la persona y en su desarrollo, en la génesis del yo, sino algo esencial. Es el espacio en que puede vivir una existencia humana. Humanamente, todo comienza por una dependencia, la de la vida que otros nos dan, y sigue en continuas dependencias de los otros, de nuestras relaciones con ellos, tan necesarias como las primeras. Somos, constitutivamente, deudores de los otros y del Otro. Debemos serles agradecidos⁵.

2.2. *El hablante*

La palabra llama al niño, le induce a comunicarse, a responder, a entrar en el mundo de significados elaborado por la tradición. La palabra despierta en él el deseo de expresarse, de ser alguien activo en ese mundo; le convierte en *hablante*. Para hacerse hombre no basta con escuchar; es necesario responder, participar, hablar con el otro, entrar en comunicación con él. Se piensa con palabras, no hay pensamiento sin ellas, y si nuestro lenguaje es insuficiente, insuficiente será nuestro pensamiento. Antes de su formulación en palabras, el pensamiento no es más que una masa amorfa, como bien vio Saussure⁶, aunque, poseído por el asociacionismo herbartiano de los Neogramáticos, no supo sacar las debidas consecuencias; sustancia sin forma, dice Hjelmslev⁷. La palabra no se limita a ser vehículo del pensamiento, una vestidura más o menos hermosa que se le pone, una vez elaborado, como creían los cartesianos. Pensamiento y palabra son distintos, pero inseparables.

Hablar es clarificar el pensamiento, iluminar el mundo interior creado por la palabra. Lo sabemos por experiencia. ¡Cuántas veces creemos dominar

5. Sobre el sentimiento de gratitud, cf. José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid 1968⁷, 42-43; José Antonio MARINA, *Diccionario de los sentimientos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1999, 321-330.

6. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris 1978, 155-169. En español, *Curso de Lingüística General*, traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Editorial Losada, Buenos Aires 1955², 191-206.

7. Cf. Louis HJELMSLEV, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid 1971, *passim*; id., *Ensayos lingüísticos*, Editorial Gredos, Madrid 1987, 140-141; Emilio ALARCOS LLORACH, *Gramática estructural (según la Escuela de Copenhague y con especial atención a la lengua española)*, Editorial Gredos, Madrid 1969, *passim*.

un tema, pero al expresarlo se nos escapa! "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé"⁸. Si no sabemos una cosa cuando nos la preguntan, es que tampoco la sabíamos cuando no nos la preguntaban, aunque nos hiciéramos la ilusión de saberla. La pregunta nos descubre que lo que creíamos saber no lo sabemos. Solo lo sabemos cuando sepamos expresarlo, cuando la palabra vaya delineando sus perfiles netos. La experiencia es aún más intensa ante una página en blanco. La escritura va poniendo orden en el caos, precisando lo impreciso, dando forma a la nebulosa, haciendo luz en la noche.

2.3. *Los enunciados*

En el diálogo, los interlocutores se manifiestan mediante *enunciados*. En ellos puede caber todo y nada debe estar prohibido. La vida es plural, multilateral, decía Dilthey, repleta hasta los bordes de intereses. ¿Por qué limitarlos en la conversación, empobreciendo así la vida? Hablar poco y esto de temas espirituales, decían los Padres del Yermo y tras ellos todos los maestros de espíritu. ¡Hombre, no! Deportes, estudios, actividades, sucesos, política, teología, el pasado, el presente, el futuro, las dos formas, masculina y femenina, de lo humano... Cosas importantes, importantísimas; cosas triviales, trivialísimas. Lo importante es que se cumplan las condiciones del diálogo, que sea diálogo de verdad. No nos dé corte hablar de nuestras vivencias, de nuestra fe y nuestros afectos, con tal de que la conversación no degenera en un "yo-yo", siempre nauseabundo.

Los enunciados tienen contenido, pero tienen también forma. No es que contenido y forma anden separados. Como el pensamiento y la palabra, están indisolublemente unidos. "La forma es el fondo que sube a la superficie", dijo Víctor Hugo. Cambiar la forma es cambiar el fondo y viceversa. *En el silencio sólo se escuchaba / un susurro de abejas que sonaba*, dice un verso de Garcilaso. ¡Imposible mejorarlo! El poeta describe una espesura cerca del Tajo a la hora del mediodía. El fresco que llega del río y el calor que la asedia crean un torpor que adormece los sentidos. En esa dulcísima duermevela, habitada del silencio, allá al fondo de una galería en penumbra suena un susurro de abejas. Y el sueño, insistente, va ganando terreno. Cambiense los acentos, sustitúyase la palabra susurro, que con su *erre* múltiple nos trae el adormecedor zumbido virgiliano, suprimase la aliteración de las fricativas *eses*,

8. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 11, 14, 17.

que le ponen sordina, y ¿qué nos queda del verso? Nada, ciertamente, de lo que Garcilaso nos dice⁹.

Una forma pedestre y chabacana es indicio de un pensamiento chabacano y pedestre, mal que les pese a los de prosa deslavazada y fregona, que la justifican diciendo que lo importante son las ideas. Estas son precisamente las que ellos no tienen, que si las tuvieran, les saldrían vestidas de luz y de belleza, con la fuerza que tiene siempre lo visto, que eso es la *idea*. Una petición se puede hacer con buenas o malas formas. En realidad, no es la misma petición, sino dos muy distintas. No lo olvidemos: son las personas las que hablan y se comunican, ellas en su totalidad. El significado no son solo las ideas, que no existen en estado puro. La complejidad del significado (ideas, creencias, sentimientos, deseos, afectos, sensaciones...) está hoy fuera de duda, como lo está también la del significante¹⁰. Cuidemos las formas lingüísticas del diálogo; cuidemos las buenas maneras¹¹.

3. CLASES DE DIÁLOGOS

Hay muchas clases de diálogos: diálogos en los que se coacciona al otro, diálogos en los que se le recrimina, diálogos en los que se le somete a un implacable interrogatorio, diálogos en los que se le aconseja, diálogos autoritarios, diálogos de amigos, diálogos hipócritas, diálogos de sordos, diálogos científicos, diálogos de negocios, diálogos diplomáticos, diálogos terapéuticos, en especial los practicados en el psicoanálisis para curar la incapacidad de dialogar, diálogos familiares, diálogos espontáneos, diálogos preparados con antelación, diálogos pasarratos, diálogos por el mero placer de conversar, diálogos cháchara, diálogos bulliciosos, tan frecuentes en las ciudades mediterráneas, diálogos en los que dos o más personas charlan amigablemente en busca de la verdad, o se desnudan interiormente, dejando ver el fondo de sí mismas hasta donde es lícito y posible... El diálogo en busca de la verdad y el diálogo de encuentro entre personas –pueden ir juntos–, en los que, como en todo lo humano, caben muchos grados, son los que aquí nos interesan¹².

En todo diálogo intervienen personas individualísimas, pero no siempre intervienen desde su condición de tales. Al atravesar la calle, el policía de trá-

9. Cf. Dámaso ALONSO, *Poesía española: Ensayo de métodos y límites estilísticos*, en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1989, IX, 63-64.

10. Cf. Idem, *ib.*, *ib.*, 15-36, 403-414 y 501-502

11. Cf. *Cómo dialogar de forma constructiva*, Ediciones Deusto, Bilbao 1993.

12. Cf. Bernabé TIerno, *Valores humanos*, Taller de Editores, Madrid 1994, II, 87-102.

fico me detiene. El policía no se dirige a mí como a tal persona concreta, aunque no debe olvidar que soy persona, sino como a alguien que ha infringido la ley de circulación; y yo no me dirijo a él como a un individuo único, insustituible por cualquier otro, sino como a un policía de tráfico. Soy yo, pero podía ser cualquier otro peatón, y él podía ser cualquier otro policía. Puede ser que nos conozcamos y nos saludemos, incluso que seamos amigos, pero todo eso queda fuera del hecho por el que ahora nos relacionamos. "¿Quién manda en esta casa?", preguntó secamente un superior religioso ante cierta petición que le hizo un súbdito. "Usted", contestó este. "Pues no hay más que hablar", le replicó aquel mientras le señalaba la puerta. Aquí hubo comunicación, y con qué contundencia, desde arriba; hubo choque, pero no hubo encuentro interpersonal. El superior, al actuar así, negó incluso su propia condición de persona, y se la negó al otro.

El diálogo como encuentro no sólo se da entre personas, sino entre *tal* persona con rostro y nombre propio, sujeto individualísimo, creador y responsable de lo que hace, irreductible a cualquier otro, no intercambiable, y *tal* otra persona u otras en las mismas condiciones. En este diálogo, cada uno sale de sí mismo y va al encuentro del otro abriéndose de par en par, dejando entreabierta incluso la rebotica. Como en esos cuadros en los que vemos lo que pasa incluso más allá de ellos, porque una ventana abierta al fondo nos lo deja ver. Sería utópico pretender que todo encuentro, por muy amistoso que sea, lo sea en plenitud. A él, sin embargo, me atenderé en la descripción, porque en él se muestra diáfana, saturadamente, lo que en los otros está meramente apuntado. Cuando una realidad se nos da en su plenitud, es cuando la entendemos perfectamente.

4. EL DIÁLOGO Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

4.1. *El diálogo en la vida religiosa*

San Agustín quería vivir en comunidad para "buscar juntos a Dios y nuestras almas en concordia; así el que primero los halle, lo comunicará a los demás fácilmente y sin esfuerzo"¹³. ¡Demasiado fácil! Un sueño irrealizable, una utopía, que, además, no es cristiana¹⁴, sino claramente neoplatónica.

13. Cf. *Soliloquios*, 1, 12, 20.

14. Léase en el apartado 5.2 (*el diálogo con Dios al fondo*) la opinión de Ratzinger sobre el programa juvenil de Agustín de "conocer a Dios y al alma".

Buscar a Dios es el fin de la comunidad agustiniana. Para esto vivimos en ella. "Lo primero porque os habéis congregado en uno es para vivir en la casa unánimes y tener una sola alma y un solo corazón en Dios"¹⁵. Arraigados ya en Dios como cristianos que son, los monjes se reúnen en unidad para seguir caminando hacia Dios, hacia el Uno, unánimes y concordes. ¡Nostalgia de la mítica unidad perdida! Han encontrado ya a Dios, pero quieren seguir buscándole para encontrarle mejor. "Se le busca para que el encuentro sea más grato, y se le encuentra para buscarle con más avidez"¹⁶. Buscar a Dios, sí, pero ¿dónde y cómo? La *Regla* no dice nada de la misión fuera del monasterio ni de las necesidades de la Iglesia, de las que tanto habla san Agustín y a cuyo servicio consagró su vida y la de sus monjes¹⁷. Si nos atenemos a su texto, se trata de una comunidad cerrada sobre sí misma: ella y Dios, nadie más.

El texto de los *Soliloquios* nos sitúa en una comunidad de estirpe neoplatónica, a la que en principio podríamos aplicarle el texto de Platón que citaré más adelante, en el apartado 4.5 (*oír la voz de los otros*). Pero no nos consta que en ella se practicara el diálogo como método de indagación de la verdad. Los llamados *Diálogos de Casiciaco* son una ficción retórica, un tributo a Cicerón, una de las muchas huellas ciceronianas que hay en sus obras. Su expresión literaria está muy lejos de la espontaneidad de la conversación como lo está también el fluir del pensamiento. En ellos todo discurre por un cauce bien trazado. También son pura ficción literaria los de Platón, los de Cicerón y los de tantos autores del Renacimiento que siguieron sus pasos, entre ellos los de fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*). Da grima que, a estas alturas, todavía haya quien tome al pie de la letra lo que en estos se dice, y trate de identificar lugares, tiempos y personajes. Tampoco consta que

15. Id., *Regla*, 1, 3. En español, la preposición *en* heredó no sólo el ablativo latino de lugar *en donde*, sino también algunos usos del acusativo. La *Regla* dice *in Deum*, acusativo de dirección, *hacia Dios*. Mantengo el *en* siguiendo el uso de toda la poesía amorosa de Occidente: el amante vive *en* la amada (y al revés), arraigado en ella y en tensión hacia ella, anhelando la unión plena. Un sólo ejemplo: "Dícese del que ama que no vive consigo más de la mitad, y que la otra mitad, que es la mejor parte de él, vive y está *en* la cosa amada [...]. Este oficio que es pensar e imaginar, nunca lo emplea en sí, sino *en* aquella cosa a quien ama, contemplando *en* ella y tratando siempre de ella [...]. Aunque duermes [*la amada*], no duerme del todo ni toda ella reposa, porque su corazón no está en ella, sino *en* su Amado está siempre" (Fray Luis de LEÓN, *Cantar de cantares de Salomón*, 5, 3, edición de José Manuel Blecua, Editorial Gredos, Madrid 1994, 166-167. Los subrayados son míos.). La traducción oficial, *orientados hacia Dios*, es pedestre y despoja el texto de san Agustín de su gran riqueza.

16. Id., *La Trinidad*, 15, 2, 2.

17. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 146-152, 206-224, 251-299, 302-304, 318-334, 407-412, 455-464, 544-546.

se practicara el diálogo en el monasterio de Hipona, ni en los muchos que se fundaron a imitación suya. Los monjes de Cartago se ocupaban "en oraciones, en el rezo de los salmos, en la lectura y en la predicación de la Palabra de Dios"¹⁸. No se habla para nada del diálogo en busca de la verdad. Ni en los monasterios ni fuera de ellos. La *Regla* nada dice sobre el particular, ni tampoco la *Vida de san Agustín* por su compañero Posidio, señal de que no se practicaba.

Las monjas del monasterio de Hipona andaban revueltas porque querían cambiar de superiora. Agustín no fue a hablar con ellas. Les envió una reprimenda, *obiurgatio*. Acceder a su petición sería "un ejemplo muy pernicioso contra la sana disciplina [... *Si fuera a vosotras*], al no hallaros como yo os quiero, tampoco vosotras me hallaríais como quisierais"¹⁹. ¡La *sana* disciplina!. Cuidado con esta expresión, que, como la *sana* pedagogía, ha servido siempre de escudo para mantener las propias posiciones inamovibles. En el año 426, nombró sucesor suyo en el episcopado al presbítero Heraclio sin contar para nada, previamente, con el pueblo. Eso sí, tomada la decisión, se la comunicó al pueblo según costumbre, y éste le aplaudió enfervorizado²⁰. Amén.

No nos empeñemos en la vana tarea de traer a san Agustín a nuestra orilla; dejémosle en la suya. Desde ella sigue enseñándonos; desde la suya, no desde la nuestra. Vivir hoy concordes en Dios, como manda la *Regla*, pasa necesariamente por el diálogo comunitario; no así en tiempos de san Agustín. Entonces pasaba por "obedézcase al prepósito como a un padre, honrándole debidamente para que no se ofenda a Dios en él; mucho más al presbítero que cuida de todos vosotros"²¹. ¿Qué connotaciones tenía para san Agustín la palabra *pater*? ¿En quién pensaba al pronunciarla? ¿En el *paterfamilias* romano? ¡Pues estamos aviados! Al leer los textos antiguos, no olvidemos que con las mismas palabras se expresan realidades muy distintas a las nuestras. Y es esto lo primero que tenemos que dilucidar si queremos conocer la mentalidad de quienes las usaron; algo que ordinariamente no se hace. Ahí están los comentarios de la *Regla* para comprobarlo. Nadie se preocupa del significado que entonces tenían las palabras. Se da por supuesto que significaban lo mismo que para nosotros.

En el monacato no se dialogaba. "Emplean juntos su tiempo en oraciones, lecturas y conferencias [...]. Ofrecen a Dios como don suyo gratísimo una vida enteramente concorde y en tensión permanente hacia Dios [...]. A la

18. *El trabajo de los monjes*, 17, 20.

19. *Cartas*, 211, 1.

20. *Cartas*, 213, 1-4.

21. *Regla*, 7, 44.

caída de la tarde, aún en ayunas, dejando sus habitáculos, se reúnen para oír a los padres, no sólo santísimos por sus costumbres, sino también sobresalientes en la ciencia sagrada, superiores en todo. Mandan con gran autoridad y son obedecidos con voluntad rendida. Con cada padre se reúnen unos tres mil; incluso, a veces, muchos más. Oyen con increíble atención, en profundo silencio, expresando sus afectos con gemidos y lágrimas según los mueva la palabra del que habla"²². El elogio es redondo como corresponde al tono apolo-gético del libro.

Los monjes necesitaban ser dirigidos por algún anciano, al que debían manifestar hasta sus pensamientos e impulsos interiores más secretos. Todo se hacía, según los *Apotegmas de los Padres*, escuetamente, con el menor número posible de palabras; que el silencio era el aire en que respiraba su espíritu, y la palabra lo disipaba y era siempre un peligro de pecado. Dios hablaba por boca de los ancianos. Sus palabras eran oráculos. Había que recibirlas con veneración. Habría sido pecado discutir sus sentencias. Lo más que se permitía era pedirle explicaciones cuando no se habían entendido sus respuestas. "Si el discípulo se mostraba terco, el anciano espiritual se limitaba a pedir a Dios que tocara su corazón o a excogitar alguna estratagema para hacerle entrar en razón y volver al buen camino"²³.

Este es el camino que siguió la tradición posterior. En el vocabulario de los espirituales, no figura en absoluto la palabra diálogo en el sentido en que hoy más se usa. ¡Hasta ahí podíamos llegar! ¿Cómo va a figurar si todo nos lo ha dicho ya Dios en su Palabra, Jesucristo, interpretada por la Iglesia?²⁴. Obligación del cristiano, más del religioso, es someterse a esa Palabra, obedecerla sin más. Ni diálogo ni convivencia, sino soledad, santa soledad y silencio santo. Se permitía, sí, conversar, pero conversar únicamente de cosas espirituales para edificación mutua en las horas y tiempos señalados, sin excederse. San Juan de la Cruz llegó a crear el alguacil de conversación, encargado de que esto se cumpliera a rajatabla²⁵.

Nada que ver con el diálogo actual. Introducir esta palabra en el vocabulario de alguno de ellos, alguien lo ha hecho últimamente con santa Teresa de Jesús ²⁶, es contradecir la historia y hacerles decir a los textos lo que no

22. Id., *Las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos*, 31, 67.

23. García M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, BAC, Madrid 1975, II, 256.

24. Cf. San JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 2, 22, 1-19.

25. Cf. José VEGA, *La convivencia según la Escuela Agustiniiana española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 311-326.

26. Cf. Tomás ÁLVAREZ (Dir.), *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2001, s. v., *Diálogo*.

dicen. Ni el término ni las características que hoy tiene están en ellos. Seamos cuidadosos con la historicidad que tiene todo lo humano. En una sociedad fuertemente jerarquizada, en la que todo venía dado desde arriba, ¿cómo atreverse a pensar siquiera que la verdad había que buscarla en común, o que la vida en común había que organizarla en diálogo fraterno? Estaban lejos, muy lejos de los tiempos actuales, en los que la comunidad es la protagonista, el sujeto de la vida comunitaria.

4.2. *El diálogo entre el maestro y los discípulos*

Gadamer habla de "los carismáticos del diálogo que cambiaron el mundo: Confucio y Gautama Buda, Jesús y Sócrates"²⁷. El evangelista san Lucas presenta a Jesús en sociedad "sentado en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Todos los que le oían estaban desconcertados de sus inteligentes respuestas" (Lc 2, 46-47). A lo largo de los evangelios, son muchos los diálogos entre Jesús y sus oyentes. No poseemos el texto original de ninguno de ellos, pero la coincidencia de los evangelistas en este punto hace suponer que detrás de ellos hay una realidad. Jesús no fue el fundador del diálogo, como se ha dicho con evidente exageración y notable ligereza, pero sí un gran maestro del mismo. Como los otros carismáticos del diálogo, fue un maestro que enseñó a sus alumnos o discípulos dialogando con ellos.

Teóricamente, el diálogo en busca de la verdad debería ser una práctica habitual entre el maestro y los discípulos; pero no lo es, ni puede serlo cuando el número de alumnos es elevado. Los profesores no suelen ser maestros del diálogo. En la Universidad española, hubo una notable excepción según sus alumnos: Manuel García Morente²⁸. En clase, el profesor se cree con derecho a hablar y hablar, en un monólogo interminable, y salga el sol por donde quiera. Ya vendrá la apisonadora de los exámenes. Esto ha hecho que la clase magisterial haya entrado en crisis, y se estén ensayando fórmulas intermedias, en las que el alumno pueda participar. Pero ni el debate ni la mesa redonda son soluciones. Ya lo advirtió Platón: no es posible dialogar con muchos a la vez, ni en presencia de muchos.

27. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, 204.

28. Cf. Julián MARÍAS, *El legado filosófico de Manuel García Morente*, en *Filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Madrid 1963⁴, 123-131.

4.3. *La situación actual*

Atrás ha quedado la sociedad homogénea, hablo del mundo Occidental, en la que todos coincidían en la estimación de unos valores comunes y de las instituciones que los representaban. Se ha pasado a una sociedad plural, diversificada, en la que los puntos de referencia se han multiplicado. Se acabó la unanimidad. Ni siquiera como ideal existe ya, nostalgia de un pasado que nunca existió. Descanse en paz el mito de la Edad de Oro o Paraíso.

Cada uno es cada uno, él y no otro, y es esta diversidad humana la que hay que promover y cultivar. Esta es nuestra gran riqueza. Tenemos que aprender a convivir en la diferencia, siendo los dos términos igualmente necesarios: diferencia y convivir. Antiguamente, la concordia era estar de acuerdo en todo: tener un solo corazón, una sola alma, las mismas creencias, los mismos pensamientos, un mismo Dios, sentimientos comunes... Al que discrepaba se le expulsaba de la sociedad, o se le achicharraba. La concordia, hoy, no es estar de acuerdo, sino convivir en el desacuerdo; desacuerdo en los estratos superficiales e intermedios, que se sustentan en estratos profundos comunes, que son los que hacen posible la convivencia²⁹. Nuestros oponentes pueden tener buenas razones para defender lo que defienden, y merecen ser oídos. Quizá seamos nosotros los equivocados. En las ciencias está la "falsación" de Popper: algo es cierto mientras no se demuestre que es falso. Pero ¿cómo refutar una visión de la realidad distinta de la nuestra? Los caminos de acceso a ella son muchos.

La participación y el diálogo tienden a sustituir cada vez más el ejercicio de una autoridad distante, que se asoma por la claraboya dictando lo que es bueno y lo que es malo. El individuo ha alcanzado su mayoría de edad y tiene sus derechos, entre ellos el de opinar; pero el individuo, conviene subrayarlo, no existe sino en comunidad. Un individuo aislado es un absurdo. Y son los dos términos –individuo y comunidad– los que tienen que estar en permanente reajuste.

En una sociedad como la española, hasta hace bien poco en régimen de Cristiandad, la voz de la Iglesia era la única voz con derecho a ser oída. Sus leyes eran leyes del Estado y su moral era la moral exclusiva. Los obispos, también los párrocos en las aldeas, actuaban como guardianes del orden

29. Cf. Julián MARÍAS, *Tratado sobre la convivencia*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 2000. El libro lleva este subtítulo: *concordia sin acuerdo*; José ORTEGA Y GASSET, *Concordia*, en *Las atlántidas y del Imperio Romano*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1976, 105-121.

público. De todo esto no queda ya nada, a no ser el resentimiento de muchas gentes heridas en sus convicciones más íntimas durante muchos años. Hoy la voz de la Iglesia es, en el mejor de los casos, una entre muchas. Con frecuencia, una voz conscientemente ignorada. No todos los eclesiásticos se han hecho cargo de esta situación, y siguen hablando a todos como si todos tuvieran que escucharlos.

Ante esta situación muchos se sienten liberados. Por fin pueden ser responsables de su vida, elegir su propio camino sin ser señalados con el dedo; ser ellos, ellos mismos, y no otros. Pero no pocos se sienten angustiados, suspendidos en el vacío, sin asidero posible, y echan en falta las antiguas seguridades o se buscan otras nuevas. Entre uno y otro extremo, caben muchas actitudes, y pueden darse varias en una misma persona.

Todos, en la hora presente, estamos condenados a vivir a la intemperie, sin arrimo de por vida. Volver a las antiguas seguridades o buscarse otras nuevas es vendarse los ojos, engañarse a sí mismo y cerrar en falso los problemas que tenemos planteados. "Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza" (Mt 8, 20). Es la hora de saber lo que es vivir, que es siempre inseguridad y riesgo. Es la hora del Evangelio, que es siempre novedad, creación, vida, camino hacia la plenitud, nunca alcanzada en esta vida. "Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda [...] y os interpretará lo que vaya viniendo" (Jn 15, 12-13). Pues muchos aún no se han dado por enterados, y siguen diciendo que todo está ya dicho.

4.4. *Ética del diálogo*

Horrorizados por la locura colectiva que llevó al *holocausto*, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas crearon la ética del diálogo. No hay que dejar que la razón se duerma; hay que mantenerla vigilante, que el "sueño de la razón produce monstruos". Goya nos dejó muestras de ellos. Para organizar de una manera justa nuestra vida común tenemos que pensar, despertar la razón, una razón dialogante en todos los niveles; aprender a construir la sociedad dialogando³⁰.

30. Cf. Adela CORTINA, *El sueño de la razón*, en *ABC cultural* 10-3-95, 55; José Antonio Marina, *Ética para náufragos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 203-207.

La historia evidencia que los errores han sido muchos, y la contumacia en ellos persistente. También, también por parte de la Iglesia³¹. "La secularización estatal, las exigencias de libertad, los derechos del hombre, las instancias sociales justas del marxismo, si todo esto hubiera sido reconocido oportunamente y hubiera sido acogido positivamente por los creyentes, no habría causado esa dolorosa separación entre la fe y el mundo que se ha llevado a cabo concretamente"³². Deberíamos estar ya escarmentados. Tenemos que aprender a liberarnos de nuestros prejuicios, aprender a pensar y a compartir nuestros pensamientos. Hoy son necesarios los debates públicos rigurosos en todos los órdenes de la vida.

Esta exigencia ética del diálogo es subversiva. No admite monopolios en relación con la verdad. No admite que haya que esperar al pie de la montaña sagrada a que baje de la cumbre el profeta con las tablas de la ley. Se acabaron los oráculos y los maestros de Israel. El hombre ya no se deja conducir a golpe de báculo. La ética compartida surgirá del diálogo por convicción, no por imposición. Refugiarse en el Olimpo y dictaminar desde allí lo que es o no es verdad es condenarse a no ser escuchado. La verdad, lo que llamamos objetividad, se hace en comunidad, y en comunidad se progresa en ella. Solo así será patrimonio común. Sin diálogo, el pensamiento se esclerotiza.

Del diálogo surgirá el consenso, pero el diálogo, a su vez, nace de un fuerte impulso ético. Sin esta actitud previa, no es posible dialogar. Diálogo y consenso, consenso y diálogo: tal debe ser el círculo en que se mueva el pensamiento del futuro si es que queremos alumbrar una humanidad mejor.

4.5. Oír la voz de los otros

Ya Platón ponía el diálogo como condición imprescindible para llegar a la verdad. "Cuando, tras muchos esfuerzos, se han relacionado unos con otros los distintos elementos, nombres, definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando se han discutido en discusiones benévolas, en las que no hay mala intención en las preguntas ni en las respuestas, sólo entonces surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana"³³. Se trata de un diálogo entre

31. Léase el *Syllabus* de Pío IX y compárese con lo que dicen sobre esos mismos temas el Concilio Vaticano II y los documentos posteriores de la Santa Sede.

32. Joseph GEVAERT, *El problema del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 185.

33. PLATÓN, *Cartas*, 7, 344b. La carta está entre las "obras de autenticidad no muy admitida".

académicos, muy alejados del "vulgo municipal y espeso", que diría Rubén Darío. Las palabras de Platón siguen siendo válidas si las sacamos del reducido grupo de intelectuales y damos entrada en la escuela a todos.

Para construir hoy una comunidad, para construir una sociedad, dado el nivel histórico al que hemos llegado, hay que dialogar, razonar, dar argumentos. Todos están llamados a tener voz en esta hora de la historia. El diálogo es la forma actual de ser hombre, la forma actual de ser cristiano. Los dictadores suelen acudir al "sentir común del pueblo" para justificar sus injustificables decisiones, pero no consultan nunca al pueblo. En teología, se habla del *sensus fidei fidelium*, que se estira y se encoge a gusto del manipulador de turno; pero ¿quién consulta a los laicos? ¿Quién los consulta sobre la sexualidad, sobre el matrimonio, sobre su participación en la Iglesia y, más en concreto, sobre la de las mujeres? ¿Para cuándo el *sensus fidei fidelium*?

4.6. *Progresar juntos en la verdad*

El hombre es contingente, finito. Su punto de vista está siempre confinado dentro de un horizonte reducidísimo. Sólo Dios es el punto de vista absoluto. En consecuencia, nadie, fuera de él, puede poseer la verdad absoluta. Necesitamos estar abiertos a los otros, que son siempre "otros", no nosotros; colaborar con ellos para progresar en la verdad, dispuestos a reconocer los logros ajenos –¿por qué nos costará tanto hacerlo?– y a rectificar los errores propios.

¿Cómo podría avanzarse en la verdad científica o filosófica si cada científico o cada filósofo fuera a su aire, desconociera lo que han hecho sus compañeros y tuviera que comprobarlo él todo? Son, sin duda, individuos concretos quienes hallan nuevas verdades científicas o filosóficas, pero individuos que viven en relación con otros científicos y filósofos, en comunidad con ellos, nutriéndose de ellos, y que a ellos les entregan sus hallazgos para ser discutidos. "Los descubrimientos científicos son casi siempre el resultado del ambiente intelectual. Es un trabajo colectivo y es con frecuencia difícil atribuir el mérito a un sabio en concreto [...]. Los científicos deben tenerse mutuamente por fieles compañeros consagrados a una obra común, que no puede afianzarse y prosperar sino con espíritu colectivo de justicia y mutuo afecto"³⁴.

34. Santiago RAMÓN Y CAJAL, *Historia de mi labor científica*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 283-284.

También la verdad religiosa hay que buscarla en diálogo. Quizá alguno, al leer esto, si es que hay alguien que lo lea, se solivianta y pida para mí la chamusquina. Oiga al Concilio: "La verdad [*habla de la verdad religiosa*] debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante la libre investigación, con ayuda de los maestros o de la enseñanza, de la comunicación y del diálogo, mediante el que unos a otros se exponen la verdad hallada o la que creen haber hallado, ayudándose mutuamente en su búsqueda. Conocida la verdad, hay que adherirse fielmente a ella con asentimiento personal"³⁵. En nuestro tiempo, "en que las cosas cambian tan rápidamente y los modos de pensar sufren cambios tan profundos, [*la Iglesia*] necesita de modo muy particular de quienes, viviendo en el mundo, sean creyentes o no, conocen las instituciones y disciplinas y las conocen en profundidad"³⁶. Fiel a esta nueva visión, el Concilio manda que, en cada uno de los grandes territorios socio-culturales, las Conferencias Episcopales se unan entre sí, y promuevan el estudio teológico, de modo que se "somete a nueva investigación" la revelación bíblica y las explicaciones que de ella dieron los Padres de la Iglesia y el Magisterio, para que así, "de común acuerdo", anuncien la fe en las nuevas circunstancias históricas³⁷.

4.7. *La verdad sobre el hombre*

Salir de las propias bardas, asomarse a los otros, entrar en ellos, multiplicando así los puntos de vista, es enriquecerse humanamente, dilatar el horizonte, dar un estirón personal. Reflexionar sobre el hombre sólo desde la propia experiencia o desde la propia cultura, que es lo que siempre se ha hecho al hablar de la ley natural –¿existe?–, es condenarse al error. Sólo es posible obtener la verdad sobre el hombre con la "constante cooperación con los sujetos en una interrogación y réplica recíproca"³⁸. De Goethe escribió Eugenio d'Ors: "Goethe era un hombre de diálogo, no de monólogo; que es como decir hombre de pensamiento científico, no de pensamiento dogmático. Entraba, pues, forzosamente en su inteligencia la inteligencia de otro; y solamente se volvía ella misma en cuanto se volvía múltiple así"³⁹. Fue Goethe

35. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, 3.

36. Id., *Gaudium et spes*, 44.

37. Id., *Ad gentes*, 22.

38. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, FCE, México 1987, 21. Cit. por Juan de Sahagún Lucas Hernández, *Las dimensiones del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 69.

39. *El valle de Josafat*, Espasa-Calpe, Madrid 1961³, 73. De d'Ors, en cambio, escribió Ortega y Gasset: "El combate intelectual es un diálogo de soberana fecundidad. Pero d'Ors

quien dijo: "Sólo todos los hombres viven lo humano", los presentes, los pasados y los futuros. Dialoguemos con los muertos, con los grandes escritores del pasado; dialoguemos con los vivos; dialoguemos con nosotros mismos, es decir, meditemos, soñemos.

La actitud española, en cambio, y muy especialmente la castellana, ha sido siempre la ignorancia y el desprecio del otro. Lo dijo bien Antonio Machado: "Castilla miserable, ayer dominadora, / envuelta en sus andrajos desprecia cuanto ignora"⁴⁰. "En nuestro país no es uso vivir así, abierto a todos los vientos. Casi todas las gentes parecen atormentadas por la sospecha de que alguien va a venir y les va a arrebatarse su ser –este menudo pensamiento, esta pequeña fortuna, este puestecillo en la jerarquía política o académica. Y toda su vida se convierte en una táctica defensiva contra los demás, compuesta de odio, de acritud, de maledicencia, de intriga, de fraude"⁴¹. Hay que romper con este espíritu de campanario, y aprender a ser hombres de muchas almas.

4.8. *El diálogo y la formación permanente*

No sabemos ver, no sabemos escuchar, ni tocar, ni gustar, ni oler. No sabemos respirar. No sabemos nada de nada y creemos saberlo todo. Nece-

no dialoga nunca. Su manera de combatir es volverse de espaldas al enemigo y cantar una vez más su aria. Afortunadamente, el aria del glosador es siempre melodiosa y gentil" (*El sentido histórico I*, en *Las atlántidas y del Imperio Romano*, edic. cit, 28).

40. *Campos de Castilla*, XCVIII, en *Prosa y poesía*, edición crítica de Oreste Macrì, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, 494.

41. José ORTEGA Y GASSET, *De Madrid a Asturias o los dos paisajes*, en *Notas*, Espasa-Calpe, Madrid 1947⁵, 39. "La vida intelectual española cruza ahora por una etapa de audaz monologuismo. Cuando se interrumpe este uso no es para dialogar, sino al contrario, para ejercitar alguna estúpida agresión al prójimo escritor. Nadie se otorga el lujo de comprender al otro, y partiendo de esta comprensión, rebatirle" (Id., *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, Espasa-Calpe, Madrid 1964, 29). "Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio [...]. Cuando odiamos algo ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu [...]. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta [...]. Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente [...]. Es menester que multipliquemos los haces de nuestro espíritu a fin de que temas innumerables lleguen a herirle [...]. Esta lucha con un enemigo a quien se comprende es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta. ¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente?" (Id., *Meditaciones del Quijote*, comentario de Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico / Revista de Occidente, Madrid 1957, 16-23).

sitamos aprender, des-aprender mucho de lo aprendido, empezar a aprender, continuar aprendiendo. Dialogar, abrirse al otro, es precisamente esto: aprender a modificar nuestros comportamientos, a rectificar nuestras opiniones si hay que rectificarlas, o a afianzarnos en aquellos y estas; pero entonces desde una nueva visión, enriquecidos con otros mundos, hechos más conscientes, más libres. Los otros son nuestros maestros, lo son las cosas, lo es el silencio. Lo es para el creyente el Otro por antonomasia y, sin embargo, el más cercano, Dios, "que está más adentro que lo más íntimo de mí mismo y más arriba que lo más alto de mí mismo"⁴². Es preciso que cada uno, él personalmente, se haga cargo de esta necesidad que tenemos de aprender; que se encargue de ella, es decir, que se haga responsable de ella; que cargue con ella, o sea, que acepte sus consecuencias. Tal es el imperativo ético de que hablaba Ellacuría.

Estamos asistiendo al corrimiento de la enseñanza hacia el aprendizaje. En aquella, el importante es el maestro. Transmite unos contenidos y el alumno los recibe. En este, el importante es el alumno, que se convierte en agente de su formación, un proceso que solo acaba con la muerte. El maestro guía, señala el camino, y él mismo se convierte en caminante con aquel. La sociedad, en esta nueva visión, tiene que crear las condiciones para que esto sea posible, poner a disposición de las personas los medios necesarios para su aprendizaje permanente. Pero este, el aprendizaje, es tarea personal de cada uno, que nadie puede realizar por él. El diálogo de todos los que intervienen en el proceso educativo se convierte, en esta nueva visión, en algo absolutamente necesario.

4.9. *La conciencia personal*

La norma ética no son ya las tablas de la ley ni los códigos, prescripciones y prohibiciones del dictador de turno; mucho menos los formularios pios y los consejos de los que aún se creen señores de las conciencias. La realidad es demasiado compleja y cambiante para que se deje encerrar en el corsé de unos cánones, o para que haya que vivir al dictado de otro.

La norma no es ya la sumisión a una verdad absoluta, que en el mundo histórico, en el que vivimos, no existe, ni la obediencia a voceros especializados. En una sociedad en la que las ofertas se multiplican y los caminos son muchos, cada uno tiene que ir haciendo su propio camino. La norma, en última instancia, es la responsabilidad personal, la conciencia individual.

42. San AGUSTÍN, *Confesiones*, 3, 6, 11.

"Caminante, no hay camino. / Se hace camino al andar"⁴³. No hay respuestas dadas de antemano. Cada uno tiene que elaborar las suyas. Nadie le puede sustituir en esta tarea.

Es la conciencia personal de cada uno la que tiene que decidir en el aquí y en el ahora en que él vive. Nadie tiene derecho a acallarla. "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hch 5, 29). "Por su interioridad el hombre supera todas las cosas. A estas profundidades retorna cuando entra en su corazón, donde le espera Dios que escruta los corazones, y donde él, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino"⁴⁴. "La conciencia es el meollo secretísimo y el sagrario del hombre, en el que se encuentra a solas con Dios, cuya voz resuena en su intimidad [...]. Por fidelidad a la conciencia, los cristianos se unen con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto tantos problemas como se presentan al individuo y a la sociedad"⁴⁵. "Los hombres de nuestro tiempo son cada vez más conscientes de la dignidad de la persona, y crece el número de los que exigen que, en su actuar, los hombres gocen y usen de su propio criterio y de su libertad responsable; que obren no coaccionados, sino guiados por la conciencia de su deber"⁴⁶. "En materia religiosa, no se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe, privada y públicamente, conforme a ella, solo o asociado a otros, dentro de los debidos límites"⁴⁷.

Si a estos textos añadimos los ya citados en el n.º 4.6 (*Progresar juntos en la verdad*), vemos que se ha producido un corte profundo con la doctrina anterior del magisterio eclesial. En efecto, todavía el Concilio Vaticano I (1870) enseñó que Dios confió a su Iglesia "el depósito divino" de la doctrina de la fe, que aquella debe transmitir fielmente al mundo, condenando todo lo que la contradiga⁴⁸. Y Pío IX ratificaba esta doctrina en el prólogo a la Constitución *Dei Filius*. "Nos hemos resuelto, desde lo alto de la cátedra de Pedro, profesar y declarar ante todos la doctrina saludable de Cristo, proscribiendo y condenando, en nombre de la autoridad que Nos ha sido confiada por Dios, los errores contrarios a esta doctrina". La perspectiva ha cambiado abruptamente en el Concilio Vaticano II. La verdad ya no es un "depósito" inmutable, intangible, sino el fruto de una búsqueda, en la que hay que contar

43. Antonio MACHADO, *Campos de Castilla, CXXXVI, (Proverbios y cantares, XXIX)*, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 575.

44. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14.

45. Id., *ib.*, 16.

46. Id., *Dignitatis humanae*, 1.

47. Id., *ib.*, 2.

48. *Dei Filius*, en DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1973, ns. 3018-3020.

también con los no cristianos. El Concilio reconoce que hay diferentes puntos de vista sobre la verdad, todos ellos legítimos, y que hay que respetar la conciencia de cada uno. Por lo mismo, instituye el diálogo permanente dentro de la Iglesia, entre las Iglesias, entre la religión cristiana y las otras religiones y entre la Iglesia y la sociedad en busca de la verdad. En adelante, hay que buscar juntos la verdad en diálogo, expresando libremente cada uno lo que piensa en mutuo respeto, porque nadie la posee por anticipado de forma segura. "Esta es, a mi juicio, la decisión más importante del Concilio, y sus repercusiones en la Iglesia del futuro son absolutamente considerables"⁴⁹.

En la moral cristiana, se habla de la prudencia, del discernimiento, de la *epikeia*... La prudencia, "el ojo alerta del amor"⁵⁰, investiga los medios para "crear relaciones humanas sanas y gratificantes", y formar "estructuras sociales y eclesiales al servicio de la libertad"⁵¹. El discernimiento exige estar alerta para saber discernir, personalmente, entre lo valioso y lo nefasto, entre lo que ayuda al hombre a ser más o lo que se lo impide, entre lo que sirve al reinado de Dios o lo obstaculiza. La *epikeia* nos enseña a orientarnos en la jungla de leyes, a saber qué es lo que tenemos que hacer en cada momento, cuándo hay que dejar a un lado la ley porque se ha convertido en una carga insostenible que pone en peligro valores más altos, y destruye a la persona (Mt 23, 4 par; Mc 2, 27-28 par). "Porque las leyes escritas son unas y no se mudan, y los casos particulares son muchos y que se varían, según las circunstancias, por horas. Y así acaece no ser justo en este caso lo que en común se estableció con justicia; y el tratar con sola la ley escrita es como tratar con un hombre cabezudo, por una parte, y que no admite razón, y por otra poderoso para hacer lo que dice, que es trabajoso y fuerte caso"⁵². Prudencia, discernimiento, *epikeia*... Son todas ellas virtudes personales, que nadie puede delegar en otro, ni nadie puede impedir las so pretexto de sagrada autoridad. Están todas en los manuales. Ya va siendo hora de practicarlas⁵³.

Pero el hombre es frágil y la experiencia nos dice que cae en el error con demasiado frecuencia. La extravagancia está siempre a la vuelta de la esquina. La conciencia personal tiene que formarse, y se forma en el intercambio de puntos de vista. No se nace con la conciencia hecha y derecha, ni hay en ella leyes misteriosamente impresas. Como todo lo humano, hay que hacerla.

49. Philippe BACQ, *Quelle figure d'Église pour une catéchèse inculturée*, en *Lumen Vitae* 54 (1999) 128.

50. Bernhard HÄRING, *Proyecto de una vida lograda*, PPC, Madrid 1996, 37.

51. Id, *ib.*, 38-39.

52. Fray Luis de LEÓN, *De los nombres de Cristo, l. 1, Pastor*, edición de Cristóbal Cuevas, Ediciones Catedra, Madrid 1977, 234.

53. Cf. Bernhard HÄRING, *ib.* 37-39, 62-66 y 102-105.

Tiene que hacérsela cada uno mediante la reflexión y el diálogo, no mirando dentro sino fuera. Aprendemos a saber lo que es bueno, bello y verdadero en diálogo con otros. Pero, en última instancia, es cada uno, y sólo él, quien tiene que decidir, porque sólo él puede analizar todos los elementos de la realidad que está viviendo.

Es oportuno el consejo de Bernhard Häring: "Nunca confiaré excesivamente en mi conciencia si me encuentro en oposición a la gran mayoría de los teólogos o al *sensus fidei fidelium*"⁵⁴. Y también este otro: "Acogerse a la propia conciencia es fácil, pero alcanzar la plena capacidad de la conciencia es una tarea enorme y nunca terminada"⁵⁵.

El encuentro con los otros cuestiona nuestras evidencias, y nos obliga a reflexionar sobre ellas. "La evidencia ajena puede ser más fuerte que la mía. Y he de saber cómo convivir con esta posibilidad, sin duda alguna molesta"⁵⁶. Las evidencias privadas, por muy evidentes que sean, pueden no ser verdad. "En mi soledad / he visto cosas muy claras, / que no son verdad"⁵⁷. Hay que someterlas a la prueba de fuego de las evidencias ajenas; sacarlas a la plaza pública, donde el sol abrasa y el viento azota, para que sean discutidas, zaran-deadas, corroboradas o rechazadas. En cualquier caso, así se irá creando un mundo de evidencias compartidas, que podrán llegar a ser, en el mejor de los casos, universales. En ese esfuerzo denodado por encontrar verdades universales, la inteligencia se hace razón y el logos se transforma en diálogo. "La verdad biográfica ha de trocarse en verdad universal; la confesión y la confianza han de convertirse en explicación y prueba. No es de fiar una sedicente verdad que no puede ser captada como verdad por una inteligencia en pleno uso de sus facultades. La Verdad tiene como correlato adecuado a un Sujeto universal: a cualquiera y a todos"⁵⁸.

4.10. *El valor ético en persona*

Gracias a los espíritus selectos que nos han precedido, "hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez

54. *Mi experiencia con la Iglesia*, PS Editorial, Madrid 1989, 136.

55. Id., *Proyecto de una vida lograda*, edic. cit., 19.

56. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995⁶, 231.

57. Antonio MACHADO, *Nuevas canciones CLXI (Proverbios y cantares XVII)*, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 629.

58. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, edic. cit., 230-231.

para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona, [... *con la*] intuición viva y siempre nueva de la perfecto. [*Hay que ampliar y enriquecer la experiencia moral*] porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración"⁵⁹. El valor ético en persona es nuestro yo auténtico, irrevocable, el que tenemos que ser; es decir, nuestra vocación, nuestro proyecto vital. El contraste de nuestro proyecto vital con los proyectos vitales de los otros nos permite avanzar en esa exploración.

Exploración que hay que hacer con mucho amor a la circunstancia, a lo que *circum stat*, a lo que nos rodea. Hay que dejar de mirar a las estrellas soñando situaciones perfectas, que no llegarán nunca, mientras nos olvidamos de la humilde violeta que expande su perfume a nuestra vera. De la circunstancia, libando en ella, tenemos que extraer nuestro ideal y las normas para nuestra mente y nuestra conducta. "Toda circunstancia y toda realidad contiene una posible perfección, y este margen de perfeccionamiento de la circunstancia es lo que el buen artífice llama ideal y se esfuerza en henchir [...]. Los ideales son una parte del hecho cósmico y en él se aprehenden por una genuina experiencia, lo mismo que aprehendemos las realidades"⁶⁰

4.11. *El diálogo y el futuro del hombre*

Soledad y silencio, decían ayer. Convivencia y diálogo, decimos hoy. Meta esta del diálogo todavía lejana, pero en caminar hacia ella está nuestro futuro, el futuro de quienes quieren alejarse del reino animal, del que salieron, y tomar posesión, cada vez más consciente, de su condición de personas. A pesar de tantos signos en contra, parece que son muchos los que se han puesto en camino. Hacia ahí nos guían las mentes más nobles de Occidente. Pero nos falta entrenamiento, rodaje. Al menos, despertémonos del sueño; percatémonos del nuevo tiempo histórico, que está ya entre nosotros, en el que nos ha tocado vivir. Caminar hacia la cultura del diálogo, respetuosa con las personas y favorecedora de sus diferencias, es la hermosa tarea a la que estamos llamados en los albores del siglo XXI. El diálogo es el método misio-

59.- José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico / Revista de Occidente, Madrid 1957, 25-26 y 232-233.

60. Id., *Reforma de la inteligencia*, en *Apuntes sobre el pensamiento*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1975, 72.

nal de nuestros días, no el proselitismo; mucho menos el apoyo del poder civil y el de los cañones. La unidad no se impone, como se ha hecho hasta ahora, sino que hay que hacerla desde la pluralidad mediante el diálogo. Será "la unidad de una planetaria pluralidad", como ya dijo Ortega hace muchísimos años⁶¹.

5. EL DIÁLOGO COMO ENCUENTRO

5.1. *La intersubjetividad*

Aun a riesgo de repetirme, diré que el hombre se realiza como tal en el mundo. "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"⁶². Mi vida se hace con lo otro que yo, especialmente con los otros. Vivir es entablar un diálogo dinámico y permanente entre estos "dos hermanos siameses" (Ortega y Gasset), yo y mi circunstancia. Sin los otros yo no puedo ser yo. El diálogo con los vivos, presentes en persona o en sus libros, y con los muertos, junto con las otras experiencias personales, es el medio a nuestro alcance para ampliar el horizonte y dar intensidad a nuestra vida, para hacernos personas. En el diálogo, se percibe el ser mismo de la persona. Los interlocutores se nombran y, al nombrarse, señalan su singularidad irreductible. No hay persona sin personas. Sólo desde los otros puedo comprender quién soy yo.

Los que dialogan salen de sus mundos privados en busca de un mundo común. Dialogar, en el sentido en que uso ahora esta palabra, es encontrarse dos o más personas, mejor dos, como tales personas concretas; intercambiar sus puntos de vista, expresándose sin doblez, llegando incluso a la intimidad y a la confidencia; humanizarse, personalizarse, en suma; es decir, crecer como personas. Se entra en el diálogo, pero nadie sabe qué derroteros llevará. En este diálogo, hay un interés recíproco por despertar lo que el otro (que ya no es el otro innominado, sino tú) lleva dentro, y disfrutarlo en común; por descubrir esa realidad interpersonal, que se crea entre los que dialogan, pero con ninguno se identifica porque los sobrepasa a todos. Realidad que los lleva a atender más al ser que al parecer, a sentir y querer que el otro sea él, él mismo, inidentificable con cualquier otro. Es decir, yo quiero que *tú* seas tú,

61. *Las ideas de León Frobenius*, en *Las Atlántidas y del Imperio Romano*, edic. cit., 26. El artículo se publicó el 12 de marzo de 1924 en *El Sol*. El libro de *Las Atlántidas*, las culturas sumergidas o evaporadas, es una reflexión contra el monismo cultural en defensa de la realidad del pluralismo. Se publicó en octubre de 1924.

62. Id., *Meditaciones del Quijote*, edic. cit., 43-44.

tú mismo, distinto de mí y de todos; y tú quieres que *yo* sea yo, yo mismo, distinto de ti y de todos. Realidad que es la matriz en la que dialogan, en la que viven y de la que se nutren. Realidad que tiene un nombre: amor; pero el amor como realidad básica, fundante, de la que brotan los sentimientos amorosos y las palabras de comprensión y el deseo de comunicarse y compartir los mundos personales y formar con ellos un mundo común, una realidad poseída mancomunadamente, en la que, no obstante, cada uno siga siendo él, más él mismo que cuando vivía en su mundo particular.

Caso muy especial es el de los amantes. "Es este hombre quien está enamorado de esta mujer, insustituible, incomparable, única. Cuanto uno hace respecto al otro es un ejemplo máximo de acción interindividual. Ahora bien, lo que dos amantes hacen más abundantemente es hablarse [...]. Lo que parece incuestionable es que el amor de los amantes, que vive en miradas, que vive en caricias, vive más que todo eso en conversación, en diálogo sin fin. El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno. De modo que la interacción individualísima que es amarse, en la cual ambos participantes actúan desde su fondo original, tiene que realizarse por medio del habla"⁶³

Esta realidad, "tan antigua y tan nueva"⁶⁴, aún no descrita conceptualmente, Martin Buber la llama la esfera del "entre", porque está efectivamente "entre" tú y yo, en una dimensión interpersonal a la que solo tú y yo tenemos acceso⁶⁵. "El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable [...], no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador"⁶⁶. En el encuentro, yo me hago auténticamente yo y tú auténticamente tú. Se crea entre los dos un espacio interpersonal, un "entre", que es la verdadera realidad. No son los sujetos aislados los que existen, sino los sujetos en

63. Id., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, 182.

64. SAN AGUSTÍN, *Confess.* X, 27, 38. El texto de san Agustín se refiere directamente a Dios y dice: "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!".

65. Cf. *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid 1976, 140-151; Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968², I, 257-280, sobre el pensamiento de Martin Buber, y el t. II, dedicado todo él al encuentro; Eduard KOVAC, *Rencontre avec l' autre. Les croyants des autres religions*, en *Spiritus* 138 (1995) 52-62; Alfonso LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, BAC, Madrid 1998.

66. Martin BUBER, *ib.*, 145

relación mutua, la intersubjetividad. Un niño arrojado a la soledad de por vida nunca llegaría a ser sujeto.

De esta realidad "entre" tenemos que partir si queremos comprender realmente el ser de la persona, si queremos tener comunidades auténticas, comunidades de personas auténticas. No estuvieron acertados los maestros espirituales de antaño, tan toscos en esta materia, tan maliciosos por otra parte, tan enemigos de las amistades⁶⁷; que con tanta inquina perseguían las relaciones personales y los afectos particulares, que eran para ellos asunto carnal, pura lujuria. ¿Qué es lo que pretendían, formar personas o destruirlas? De hecho, lo más personal quedaba raído, como en *La república* de Platón, como en el comunismo en nuestros días (se ama el partido, no a las personas; lo común, no lo particular), como en *Un mundo feliz* de Huxley, como en *1984* de Orwell.

5.2. *El diálogo con Dios al fondo*

Para los cristianos en ese ámbito del "entre", en ese encuentro de amor mutuo está, como realidad fundante, Dios, creador, que "es amor" (1Jn, 4, 8), al que Jesús invocaba con el nombre familiar de *abbá*, Padre. Ahí es donde le encuentran determinadas personas dotadas para ello.

"En todos los campos del espíritu humano hay una jerarquía de aptitudes. En la religión pasa lo mismo que en la música: hay talentos creadores, talentos receptores y otros, en fin, que de músicos no tienen nada. También en lo religioso hay "dotados" y "no dotados"; también aquí son muy pocos los que pueden tener experiencia religiosa inmediata y, por tanto, algo así como la potestad religiosa creadora por razón del vital descubrimiento del mundo religioso. [...Los] capaces de un contacto directo con lo divino son siempre una excepción. A muy pocos se manifiesta lo divino con evidencia; otros muchos son sólo receptores; no tienen experiencia inmediata de lo santo y, sin embargo, no están tan entumecidos como para no poder experimentar el encuentro mediante los hombres a quienes se les concede esa experiencia [...]. El diálogo de Dios con los hombres se lleva a cabo en el diálogo de los hombres entre sí. La diferencia en las aptitudes religiosas, que divide a los hom-

67. "Ninguna hermana abrace a otra, ni la toque el rostro, ni en las manos, ni tengan amistades en particular, sino todas se amen en general [...]. Este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho" (Santa Teresa de Jesús, *Constituciones*, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979⁶, 642). Los agustinos destacan siempre el cultivo de la amistad en san Agustín, pero suelen olvidarse de las precisiones que el santo hace. No hay verdadera amistad si no está fundada en Dios. Al amigo hay que amarlo en Dios y sólo en Dios.

bres en "profetas" y en oyentes, les obliga a vivir juntos, a vivir para los demás"⁶⁸.

Alejarse de los otros y subir por no sé qué "secreta escala"⁶⁹ hasta Dios para abismarse en su contemplación, vaciado previamente de todo y de todos, también de sí mismo, como proponen los espirituales españoles del siglo XVI, y antes los renanos y los flamencos y una larga tradición que tuvo en Evagrio Póntico su expresión cimera, es antihumano y no es cristiano. Son vías místicas extrañas al cristianismo. La *fuga mundi*, que durante tantos siglos, demasados por desgracia, rigió la vida de los monasterios y conventos, combinada con la *fuga Ecclesiae*, no encuentra fundamento en el Evangelio. "Padre [...], no te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del Malo" (Jn 17, 15). "Id y haced discípulos de todas las naciones" (Mt 28, 19). Los textos del Nuevo Testamento son muchos y contundentes. Sea suficiente recordar la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37) y el juicio de las naciones (Mt 25, 31-46). Hay que vivir con los demás; ahí y sólo ahí se encuentra a Dios, "Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre cariñoso y Dios que es todo consuelo" (2Cor 1, 3).

"El programa que Agustín propuso en su juventud – "Dios y el alma, nada más" – es irrealizable; más aún, no es cristiano. En último término, no hay religión en el camino solitario del místico, sino en la comunidad de la predicación y de la audición. El diálogo de los hombres con Dios exige y condiciona el diálogo de los hombres entre sí. Quizá el misterio de Dios sea ya desde el principio, aunque no siempre llegue a feliz término, la más apremiante exigencia de los hombres al diálogo"⁷⁰. El amor, el hacerse prójimo del

Es decir, se ama a Dios en el amigo. Por ningún otro motivo está justificada la amistad. Los afectos particulares, también entre padres e hijos, también entre esposos, hay que desarraigados por *carnales*. Hay que amar lo común, que es inmortal, el que sean hijos de Dios o puedan llegar a serlo; no lo individual, que es perecedero, el que sean padres, hijos o esposos. Eso que hoy llamamos valores humanos es pecado, obra de la *massa damnata*, del hombre empecatado por el pecado original y sus pecados personales. En una comunidad bien ordenada, y la virtud es "el orden del amor", nadie conoce afectos propios. Fuera, pues, la amistad tal como nosotros la entendemos (Cf. José Vega, *La convivencia según la Escuela Agustiniana española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniano*, 32 (1997) 314-317).

68. Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1979, 69-70.

69. San JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 2, 1, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, MADRID 1978¹⁰, 486-487; id., *Noche oscura*, 2, 17-21, *ib.*, 708-719.

70. Joseph RATZINGER., *ib.*, 70. La frase de san Agustín se encuentra en *Soliloquios*, 1, 2, 7: "¿Qué deseas, pues, conocer? [...] - Deseo conocer a Dios y al alma.- ¿Nada más?- Nada más en absoluto. [...] - Ninguna otra cosa amo sino a Dios y al alma". Felizmente, el Evangelio dio al traste con este programa neoplatónico.

necesitado, el ser solidario de los otros es lo que nos permite, lo único que nos permite, vislumbrar a Dios, porque nuestro amor es resplandor del suyo (Mt 5, 14-16). Si la realidad de Dios "es amor" (1Jn 4, 8), el hombre, hecho a su imagen (Gn 1, 26-27), está hecho para el amor. Por eso nuestra realidad, la realidad humana, es, ante todo, una realidad amorosa. Estamos con Dios por el mero hecho de estar con los demás y sentirnos hermanos. ¿Qué es eso de que el hombre está con Dios cuando, a solas con él, se abisma en su contemplación, entonces y sólo entonces, como dice Evagrio Póntico con otros muchos, y no cuando está atendiendo a un enfermo, por ejemplo? ¿Cuál de las dos opciones tiene realmente apoyo en el Evangelio? "¡Augusto misterio el del amor! La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios Padre. ¡El amor!, no un lazo interesado ni fundado en provecho, sino el amor, el puro deleite de sentirse juntos, de sentirse hermanos, de sentirnos unos a otros"⁷¹. "Morir en Cristo es confundirse con los demás y llegar al toque de alma a alma"⁷². "Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia"⁷³. Nadie como Emmanuel Levinas ha insistido tanto en este tema.

5.3. *La alteridad*

Pero este encuentro, no lo olvidemos, nunca será absoluto. Intentar desaparecer en el otro, fusionarse con él, es una empresa condenada al fracaso, porque niega la condición misma de persona, la cosifica. En la persona quedarán siempre zonas de sombra, un reducto incommunicable, un jardín secreto. Tengo que aceptar que el otro sea "otro", no yo. El diálogo es siempre un acontecimiento, una historia con sus luces y sombras, abierta siempre a un futuro más logrado. Un futuro hecho de coincidencias y de amistosas discrepancias que van creando espacios compartidos, cada vez más amplios, atopadizas galerías de luz. Pero un futuro siempre en un tris de malograrse, como todo lo humano. Un futuro con promesas de mieses en sazón, de plenitud que nunca llegará, porque está más allá de nuestra historia. Ser y parecer nunca coincidirán en el hombre. Es la marca de nuestra finitud. "Esta incapacidad funda nuestra historia, nos somete a ella, a cada una de nuestras historias, como tentativas, sin cesar retomadas y siempre condenadas al fracaso, de manifestar lo que somos. Cada uno de nosotros está condenado a la oscuridad

71. Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid 1972², 55.

72. Id., *ib.*, 14.

73. Id., *ib.*, 15.

de esta historia"⁷⁴. "La historia confusa / y clara la pena", como de las canciones infantiles escribió Antonio Machado⁷⁵.

6. CARACTERÍSTICAS DEL DIÁLOGO

El diálogo del que aquí estamos hablando, tanto el diálogo en la búsqueda de la verdad como el diálogo del encuentro entre personas, para que pueda alcanzar su meta debe reunir ciertas características.

6.1. *Confianza*

Para que pueda haber diálogo auténtico es preciso que haya en él verdad en el sentido hebreo del término, es decir, confianza en las personas, seguridad de que serán fieles, de que cumplirán su palabra, de que no traicionarán. La confianza origina un diálogo abierto, cordial, sin trampas.

6.2. *Libertad*

La libertad debe señorear la palabra y el silencio. Cada uno debe sentirse libre para decir lo que piensa, seguro de que nadie se va a molestar ni él va a ser molestado. Libertad exterior, sin coacción de nadie. Libertad interior, sin miedos ni inhibiciones. La desconfianza de los interlocutores sobre el uso posterior de lo que allí se diga, el miedo a posteriores represalias, los reflejos inhibitorios creados por una educación deformadora, la incomodidad ostensible de algunos, cuando no su protesta airada, si se expresan opiniones que ellos no comparten, coaccionan la libertad si es que no la anulan. Libertad de opinar sin que haya temas tabúes, libertad de asentir y libertad de discrepar, sin la que el diálogo está de más.

6.3. *Igualdad*

En el diálogo, nadie debe creerse superior a los demás. Cualquier asomo de arrogancia envenena las relaciones de los participantes, y lo anula. Hay que respetar la dignidad de los otros y su derecho a ser diferentes, crear un ámbito habitable para todos. El más ignorante y perverso de los hombres vale más

74. Yves CATTIN, *Les cercles de solitude*, en *Lumière et Vie* 223, 34.

75. Antonio MACHADO, *Soledades*, VIII, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 434.

que todas nuestras verdades, y nadie hay tan ignorante que no pueda enseñar algo desde su experiencia.

Esto no quiere decir que todo sea válido, que todas las opiniones sean iguales, legítimas. Es esta una de las mayores falacias de la posmodernidad. Todos tienen derecho a exponer sus opiniones, pero no todas tienen el mismo valor. No es lo mismo defender el derecho a la vida que la pena de muerte, respetar al que no piensa como nosotros que exterminarle. Hay que recuperar el orden y la jerarquía y la estima de lo excelente. Hay que comparar las diversas opiniones y saber elegir la mejor, la menos errónea, la más cierta, la más ajustada a la realidad de acuerdo con el mayor número de criterios objetivos manejables, la que se apoye en argumentos que la razón de cada cual juzga más sólidos. La dignidad de la persona y los derechos humanos están muy por encima de la beatitud del pluralismo cultural. Por mucho respeto que se tenga a las otras culturas, y hay que tenerlo, la ablación del clítoris es una aberración y, como tal, debe ser castigada por la ley.

Tampoco quiere decir que para dialogar hay que carecer de convicciones arraigadas, o renunciar a ellas, o estimar las ajenas más que las propias. Si así fuera, el diálogo estaría de más. Pero estimar las propias convicciones no quiere decir despreciar las ajenas, y menos despreciar al otro reduciéndole a objeto. Hay que conciliar la adhesión a las propias convicciones con la actitud de diálogo y apertura a los otros. La verdadera tolerancia descansa sobre convicciones fuertes. Son los débiles e inseguros los que no toleran al otro. La verdad de la que yo estoy absolutamente convencido no excluye toda otra verdad. Por el hecho mismo de su origen histórico, ni la excluye ni la incluye.

Que nadie se equivoque: no estoy defendiendo ni el escepticismo ni el relativismo. Lo que digo es que hay que buscar con los demás "una verdad más alta y comprensiva que la verdad parcial de cada uno"⁷⁶. Los que dialogan "van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es esta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era"⁷⁷

A nadie se le oculta que esta igualdad de los dialogantes se rompe en el cristianismo con su afirmación de poseer la verdad absoluta y universal. Esta

76. Claude GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, en *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 62.

77. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 458.

es la gran dificultad en el diálogo con las otras religiones. Debemos ser conscientes de que el pluralismo es un hecho incontrovertible y seguirá siéndolo, porque es inherente a la vida humana ¿No responderá el pluralismo religioso a un "insondable" (Rom 11, 33) proyecto de Dios, que ha sembrado las semillas del Verbo en todos los hombres, como ya dijeron algunos Padres de la Iglesia y ha recordado el Concilio Vaticano II?⁷⁸ Es la historia entera la que es historia de salvación. Lo sagrado está en la entraña de lo profano. Espesor de lo divino es lo humano cuando está en la onda del amor, y la materia es fuerza, energía, espíritu según la física actual. ¿La diversidad de culturas y religiones no manifestará mejor la polifonía de la Verdad, con mayúscula, mientras el hombre está en camino hacia ella? Quede meramente apuntado el problema, porque aquí no se trata del diálogo interreligioso, sino del diálogo.

6.4. Sinceridad

La palabra, en el diálogo, debe ser un signo diáfano, cristalino, a través del cual se vislumbra el interior del que la dice. La sinceridad es algo más que libertad para decir lo que se piensa; es decirlo sin recovecos ni intenciones tortuosas, que son ley en los diálogos diplomáticos. Es la transparencia en las relaciones personales.

Ahora bien, ser sincero es exponerse a recibir daños y perjuicios, un riesgo que muchos no están dispuestos a correr, sobre todo según van avanzando en años. La vulnerabilidad es una cualidad intrínseca de la vida humana. Los golpes recibidos pueden llevar al hombre a rodearse de conchas, cuantas más mejor. Es un error que se paga caro. Encerrarse en el propio caparazón "es una infidelidad a lo más propio de la persona, algo así como una mutilación, de profunda inmoralidad"⁷⁹. Vivir es estar abierto a la realidad, nutrirse de ella y nutrirse intensamente, aun a riesgo de recibir heridas. "El intelecto no tiene más excitante ni más gimnasia ni más sufrimiento que una peculiar y lujosa voluptuosidad por la verdad. Quien no sienta ese placer casi erótico de alargar la mano y palpar estremecido las formas deliciosas de una idea en que la realidad ha dejado impresas su seno y su mejilla, puede estar seguro de que a los treinta años se le parará la inteligencia"⁸⁰.

78. Cf. *Nostra aetate*, 2.

79. Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, 88 y 107-112.

80. José ORTEGA Y GASSET, *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, edic. cit., 29-30.

6.5. *Respeto*

En el diálogo, los que hablan y los que escuchan son personas. Es preciso que, en el transcurso del mismo, no nieguen su condición de tales con gestos y palabras. El respeto mutuo a esta su condición debe resplandecer en todo momento. Nadie está en posesión de la Verdad con mayúscula, pero todos pueden poseer alguna chispita de ella, alguna verdad, por minúscula que sea. Nadie tiene la exclusiva. La actitud de dominio, el aire de superioridad, el tono agresivo, irónico o despectivo, el engolamiento, las afirmaciones dogmáticas, terminantes, que no admiten vuelta de hoja, el "dijolo Blas, punto redondo", están de más en el diálogo. La realidad excede siempre lo que se dice de ella. El que habla debe tener siempre en cuenta que lo que él dice no es la realidad, sino una interpretación de ella; no es la Verdad, sino "su" verdad. Entre su palabra y la realidad hay siempre una distancia insalvable, por muy próximas que estén. En consecuencia, al hablar debe dejar abierto un espacio para la respuesta, quizá discrepante⁸¹. "Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa merecen también nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir con mayor facilidad podremos entablar el diálogo con ellos"⁸²

6.6. *Escuchar*

Oír (*audire*) es percibir un sonido; es algo natural, fisiológico. Escuchar (*auscultare*) es oír con atención y cuidado. "Oír", dicen los lingüistas, es el término no marcado (carece de la marca semántica "con atención deliberada"); por eso puede emplearse siempre en vez de "escuchar" ("le oían enfervorizados"), pero no al revés ("no escucho bien"). Escuchar es un acto voluntario, un acto de atención a lo que se está oyendo. Es atender y entender las razones del otro sin alterarlas ni manipularlas. Pide Job a sus amigos, en el comentario de fray Luis de León, que atiendan a lo que dice y no le tergiversen las razones. "Tornad a responder, yo os ruego; tornad más justicia mía en ella. Como diciendo: tornad a la disputa, respondedme a lo que dijere, y si queréis o justificar vuestra razón o conocer la que hay en la mía, no tenga parte la pasión en nuestra disputa; búsquese la verdad solamente, no me torzáis las palabras, no os ceguéis a mis voces obstinadamente, sino guardadme

81. Cf. André FOSSION, *L'initiation au Symbolisme en cathéchèse*, en *Lumen Vitae* 49 (1994) 386.

82. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 28.

justicia [...]. El sacar de sus quicios lo que se dice, y el torcerlo a lo peor, que es propio de lo que llamamos calumnia, y son obras que la porfía de la disputa suele hacer de contino: porque ciega con su calor la razón y hace que o no entienda o entienda diferentemente lo que el contrario nos dice"⁸³. Fray Luis de León habla desde su propia experiencia de acosado por los sabuesos del Santo Oficio so pretexto de religión. Queja frecuente de los perseguidos por la Inquisición era que no se leía lo que ellos habían dicho, sino lo que se quería encontrar en ellos: herejías. El proceso del arzobispo Carranza es un buen ejemplo de ello.

Escuchar es ser receptivo al otro, buscar su verdad, tenerla en cuenta. Quien le escucha es porque le estima. Escuchar es exponerse a descubrir que no estamos en la verdad; por eso somos tan reacios a escuchar. No escuchar es nuestro mecanismo de defensa. Pero el crecimiento personal es fruto de saber escuchar. Escuchar, cuando se trata del diálogo como encuentro, no es sólo oír con interés y atención al otro y entender lo que dice, sino dejar que se introduzca en nuestra vida, que se encuentre con nosotros y nosotros con él, comprenderse mutuamente: Es crear un estilo de vida, tan necesario en una sociedad del ruido y del sin sentido como la nuestra. Es un acto contracultural: ¡tan habituados estamos a hacer lo contrario!

Las sectas y los movimientos proselitistas huyen del diálogo como de un nublado. Exponen apasionadamente la verdad, su verdad, pero no están dispuestos a sentarse y escuchar. Quieren adictos, no razonadores. Aparentemente están muy seguros de lo que dicen; en realidad, no lo están y temen que les desmonten el tinglado dejándolo al descubierto su falta de fundamentación. Los dogmáticos no escuchan, condenan. El que cree saberlo todo no escucha. ¿Para qué? Nadie puede aportarle nada. No advierte la oscuridad en la que vive. "Me gustaría desear que en la ordenación presbiteral o en la consagración episcopal se les ungiesen, en primer lugar y de forma definitiva, los oídos, pidiendo a Dios la gracia de que el ordenando o consagrando fuese un buen oyente, a la escucha de la palabra de Dios y de los hombres"⁸⁴.

Pero no andemos buscando ejemplos fuera de nosotros. No escuchamos. Es esta una experiencia familiar a todos. "Cada cual la experimenta en sí mismo lo bastante si se percata de las ocasiones en que suele desoír o escuchar mal. ¿Y no es una de nuestras experiencias humanas fundamentales el no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, el no tener el oído lo bas-

83. Fray Luis de LEÓN, *Exposición del libro de Job*, 6, 29, estudio, edición y notas de Javier San José Lera, Ediciones Universidad de Salamanca 1992, I, 278-279.

84. Bernhard HÄRING, *Proyecto de una vida lograda*, edic. cit, 108.

tante fino para "oír" su silencio y su endurecimiento? [*Nos escuchamos a nosotros mismos, estamos tan llenos de nosotros mismos que no somos capaces de oír al otro.*] Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre"⁸⁵.

"Para dialogar, / preguntad primero; / después... escuchad"⁸⁶. Dialogar es escuchar, escuchar al otro, atender a lo que dice, estar pendiente de sus palabras, pensar sobre ellas. Una actitud no muy frecuente en nuestros días, más bien escasísima. En las clases de Juan de Mairena, había siempre un oyente, "el alumno especializado en la función de oír [...]. En esta clase, todos dialogamos a la manera socrática; muchas veces charlamos como buenos amigos, y hasta alguna vez discutimos acaloradamente. Todo esto está muy bien. Conviene, sin embargo, que alguien escuche. Continúe usted, señor García, cultivando esa especialidad"⁸⁷.

De Ortega y Gasset escribió su discípula María Zambrano: "Como es sabido, las personas pueden caracterizarse según en ellas predomine el ver y mirar o el oír y escuchar. Don José sabía hacer las dos cosas con igual perfección [...]. Sabía crear el silencio de donde nace la palabra; le veo ahora así, cuando se disponía a escuchar: se retiraba un poco como hacen los que escuchan música de verdad; echaba hacia atrás la cabeza y se replegaba sobre sí, pero lejos de crear con esta retirada un vacío, creaba un medio, un silencio flúido donde la palabra brotaba sin esfuerzo del interlocutor. Ningún balbuceo le parecía deleznable y cuando las palabras no alcanzaban la cumplida expresión recogía su tono, su ritmo. Se diría que escuchaba la palabra que anhelaba nacer, la que palpita ciega en el silencio.

Se le sentía adentrarse en un espacio íntimo, en un medio propio flúido y transparente como agua; una atmósfera en la que la inteligencia se mueve por ser a ella adecuada. "El lugar natural" de la persona, diríamos, donde la comunicación se establece sin fatiga alguna.

Y todo esto era así por algo que en él había muy de raíz. Caridad intelectual lo he llamado hace ya no sé cuánto tiempo. Caridad de la que surgió su vocación de pensador, que le hizo salir por los caminos tan de mañana. Mucho de esa luz debía de tener dentro [...]. Don José, cuando se internaba

85, Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método II*, edic. cit., 209.

86. Antonio MACHADO, *Nuevas canciones, CLXI (Proverbios y cantares, II)*, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 626.

87. Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, edición, introducción y notas de José M^a. Valverde, Editorial Castalia, Madrid 1972, 150-151 y *passim*.

en sí mismo, irradiaba mayor claridad, como si entrase en un lugar luminoso"⁸⁸.

No se escucha y, sin embargo, esta es la asignatura en la que todos nos especializamos desde el nacimiento, quizá incluso antes de nacer, salvo algún deficiente de oído. En la vida entramos de oyentes; de sentientes en general si usamos el neologismo zubiriano. No mucho después, hacia los tres o cuatro años, nos convertimos en preguntantes, y aburríamos a los mayores con nuestras preguntas sin fin. Pero luego vino la educación. Nos sentaron en los bancos de la escuela y nos enseñaron a enmudecer y a no oír y a no sentir y a no movernos, y nos convirtieron en vivientes disecados. Vinieron luego los sabios y nos trazaron los linderos entre el mundo exterior y el interior, entre el mundo sensible y el inteligible, y nos dijeron lo que era bueno y lo que era malo, bien deslindado para siempre, y no sé cuántas otras zarandajas. Es la educación, mejor habría que llamarla deseducación, que nos ha ido mutilando con mortificaciones y purificaciones en nombre de no sé qué secretos caminos hacia Dios.

Necesitamos recuperar la frescura de nuestros primeros días cuando éramos puro asombro ante la realidad, sensibilísimos radares, y siguiendo a los mayores íbamos dando nombre a las cosas, creando nuestro propio mundo. Porque no hay un mundo exterior y otro interior, ni un mundo sensible y otro inteligible; hay un mundo, *mi* mundo, y cada uno de los hombres tiene el suyo, como del Ángel de la Guarda decía el catecismo del P. Astete;

88. María ZAMBRANO, *Don José*, en *Ínsula* 119 (1955) 7. Número de homenaje a Ortega con motivo de su muerte. Fue prohibido por la censura. Se publicó en 1966. "No hace mucho existía en París una *Union pour la vérité*. Esta sociedad publicaba unos cuadernos donde los hombres de ciencia y de letras discutían entre sí, de espaldas al público, sin tolerarse vanos aspavientos, felonías ni otras ruindades inspiradas por el afán de quedar encima. Un rigoroso imperativo de veracidad presidía a la polémica. Yo pienso fundar en Madrid una sociedad parecida que se llamará "Diálogo". Sus miembros se reunirán un día a la semana para discutir sobre algún asunto. La controversia se recogerá taquigráficamente y se publicará a fin de que puedan participar en este canje espiritual personas lejanas. Una insolencia, una pedantería, una deslealtad, serán automáticamente castigadas con la exclusión (José Ortega y Gasset, *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, edic. cit., 30). "En mis escritos pongo, en la medida de lo posible, al lector, cuento con él, le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad [...]. La involución del libro hacia el diálogo: este ha sido mi propósito [...]. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*" (Id., *Prólogo para alemanes*, edic. cit., 15-16). Por eso, "los libros de Ortega son de tal índole, tan excepcionalmente vivos, inmediatos, dialogantes ("la involución del libro hacia el diálogo" fue su método), tan "circunstanciales", que *permiten su revivificación*. Leer a Ortega, si se hace a fondo y desde dentro, equivale a resucitarlo" (Julián Marías, *Ortega en 1980*, en *Cinco años de España*, Espasa-Calpe, Madrid 1982, 263); Id., *Ortega. Circunstancia y vocación 2*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 86-91.

mundo que es a la vez exterior e interior, sensible e inteligible⁸⁹. No podemos amputarlo. Son dos aspectos de una misma realidad. El interior lo va creando cada uno con lo que hace y con lo que le pasa, es decir, con el exterior. Exterioridad e interioridad, interioridad y exterioridad. Sintamos, es decir, usemos los sentidos, escuchemos a los vivos y a los muertos, pensemos, deseemos, proyectemos... De ello, del cultivo integral de nuestra condición humana, depende el que no quedemos estancados, marchando en consecuencia hacia atrás, sino que progreseemos, crezcamos humanamente, seamos nosotros mismos. Continuemos nuestro aprendizaje de los primeros días –¿por que habríamos de interrumpirlo?–, nuestra formación. Esta es la verdadera formación permanente.

Necesitamos aprender a escuchar hasta hacer de la escucha una actitud natural, espontánea. Necesitamos vencer nuestras resistencias, dejar nuestros miedos, salir de nuestros prejuicios, dejar nuestras filias y fobias. La propia experiencia nos irá convenciendo de sus ventajas, del enriquecimiento que supone su práctica⁹⁰.

Escuchemos, escuchemos a los otros. Todos, también los desfavorecidos, tienen derecho a ser escuchados y a que se les dé la razón si es que la tienen (los cristianos decimos que son los primeros en el reino de los cielos; hemos hecho opción por los pobres, decimos, lo cual, no hay duda, luce mucho). "El signo distintivo del hombre de diálogo es que escucha lo mismo que habla y quizá mejor. El beneficio de la presencia atenta, como una hospitalidad espiritual, excluye el deseo de deslumbrar o de conquistar, excluye la pretensión de soberanía"⁹¹. Escuchemos a los otros, escuchemos a los muertos en los textos que nos han legado, dejemos que nos hablen, dialoguemos con ellos con rigor, sin concederles ventaja –que respondan ante el tribunal de la vida–; escuchemos la voz de la realidad, escuchemos la voz del silencio, el mejor de los maestros. Antonio Machado dijo de sí mismo: "Mi corazón no duerme. / Está despierto, despierto. / Ni duerme ni sueña, mira, / los claros ojos abiertos, / señas lejanas y escucha / a orillas del gran silencio"⁹². ¡Escuchar orillas del gran silencio! Los creyentes hablamos de escuchar a Dios.

89. Cf. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 17-22.

90. Cf. Carlos ALEMANY, "Escuchar": *un arte complejo*, en *Sal Terrae* 83 (1995) 55-65; María Teresa SIMÓN, "Escuchar". *Las dimensiones y los efectos de una escucha atenta*, en *Sal Terrae*, 87 (1999) 193-203.

91. Cf. G. GUSDORF, *La parole*, PUF, Paris 1952, cit. por Pierre GIRE, *Retour au concept de personne*, en *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, Le Supplément 195 (1995) 24 n- 13.

92. *Humorismos, fantasías, apuntes*, LX, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 472.

6.7. Empatía

Dialogar es escuchar. Es mucho más. Es estar abierto al otro, se dice; pero hay muchas clases de apertura. El hombre está, desde su nacimiento, abierto al otro. Antes de caer en la cuenta de sí mismo, está ya habituado a los otros, dispuesto a contar con ellos, socializado. Ha tenido la experiencia básica de que hay otros, distintos de él. El hombre es, desde su nacimiento, quiera o no, altruista. Esta apertura al otro es algo constitutivo suyo, raíz de todas las posibles relaciones con él. Pero esta apertura metafísica al otro no prejuzga cuál va a ser el contenido concreto de la misma. "El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él"⁹³.

El diálogo, en el sentido en que aquí lo estamos analizando, es apertura al otro, pero apertura cordial, de comprensión y comunicación amistosa. Es aceptar al otro en su alteridad, en su mismidad, única y distinta, irrepetible. Es aceptarse mutuamente los interlocutores, aceptarse unos a otros y a sí mismos; aceptarse en su realidad, tal como son, con sus virtudes y sus defectos; estimarse. Aceptar la realidad no es aprobarla si no merece ser aprobada, sino aceptarla, aunque no guste, y partir de ella hacia su perfeccionamiento. Desde la mutua estima, dialogar es mejorar la realidad común a todos; crear las condiciones para que cada uno pueda mejorar, perfeccionarse como persona, realizar su vocación. El diálogo es, en este sentido, empatía. El *Diccionario de la Real Academia Española* la define así: "participación afectiva, y por lo común emotiva, de un sujeto en una realidad ajena"; participación amorosa, entusiasta, en la realidad del otro, y, por lo mismo, perspicaz y fecunda. La edición actual (2001), más precisa, da esta definición: "Identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro".

Dialogar es situarse en el punto de vista del otro, meterse en su piel, tanto al escuchar como al hablar. En ambos casos, es el otro el que me mueve. Esto que está claro cuando escucho, no es menos verdad cuando hablo. Al hablar, quiero llegar al otro, que me entienda. Las estrategias de las distintas clases de diálogo se organizan siempre desde el punto de vista del otro: se intenta ganarle para una causa, aconsejarle, ayudarle, enseñarle, dominarle, o, simplemente, comprenderle y que él me comprenda, intercambiar nuestros puntos de vista y enriquecernos. Ahora entendemos mejor lo que dice Ortega: "El diálogo es el logos desde el punto de vista del otro, del prójimo". ¿Cómo entraré yo en esa ciudadela que tengo enfrente?, se pregunta el que habla y no menos el que escucha. Aquí, en el diálogo del que hablamos, se trata de

93. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 92.

entrar en son de amistad; de aceptarle y de que él me acepte; de conocer los distintos puntos de vista, las distintas maneras de ver un problema para llegar a un acuerdo si es preciso, o simplemente para seguir concordes en el desacuerdo; de conocernos mejor mutuamente, de reconocernos en esa esfera común del "entre", en esa realidad que nos ata, ¡con qué eficacia!, sin que sintamos sus cadenas, y que llamamos amor ⁹⁴.

6.8. *Hablar*

La palabra que nace de la escucha es palabra con sentido, palabra llena; hace progresar el diálogo y construye hermandad. Es palabra de encuentro y comunión, y ayuda a crecer. En el diálogo hay que respetar las reglas de la comunicación, de modo que esta sea comprensible. La claridad y la precisión son exigencias fundamentales. Se es claro exteriormente si hay claridad interior. La imprecisión revela falta de reflexión, improvisación, desorganización. Hay que evitar las palabras descontroladas y violentas, las descargas de adrenalina, que se traducen en agresividad verbal. Cuando se echa artillería al campo, es que faltan argumentos, decía Feijoo. La palabra debe brotar de la vida, de la propia experiencia, de la observación y meditación de las cosas concretas. "Yo soy poco capaz para las generalizaciones. Mi modesta verdad se ha formado en la observación y la meditación de las cosas concretas, las que yo directamente he vivido, y sólo sobre ellas me considero capacitado para hablar. Pero no creo que esto sea inconveniente [...], porque una pequeña verdad recogida en la vida es más útil que cien verdades recogidas en los libros"⁹⁵.

6.9. *Alternancia*

Esencial al diálogo es la alternancia. El que habla y habla, dejando curso libre a la torrentera de sus palabras, no dialoga; monologa. Se extenua en vano en un monólogo agotador que nada dice. En realidad, no encuentra nunca a los otros y, en consecuencia, nunca se encuentra a sí mismo. Es la vacuidad en persona. En la novela rusa de la segunda mitad del siglo XIX, los

94. Cf. Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México 1995. Fue su tesis doctoral bajo la dirección de Edmund Husserl. No he podido consultarla.

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

personajes hablan sin cesar, en una especie de borrachera verbal. "Se tiene la impresión de que se habla sobre todo por `hablar`, por el placer –o acaso el alivio– de la palabra. Quizá no importa demasiado lo que se dice"⁹⁶. Los personajes de Marguerite Duras se quedan siempre fuera de los otros, precisamente por su verborrea. Se ahogan a sí mismos en su monólogo fluvial. "No estamos nunca en un universo de comunicación de persona a persona, de diálogo verdadero [...]. Los personajes de Duras no encuentran nunca realmente a los otros; quedan fascinados por ellos, pero no se encuentran en ellos"⁹⁷. La comunicación de persona a persona es admirable, en cambio, en la gran obra maestra que es el *Quijote*, precisamente por el arte inigualable de sus diálogos.

Cuando son varios y hablan todos a la vez, no dialogan. "Jamás en la historia del mundo ha habido más diálogos, más reuniones, más mesas redondas. Donde todos hablan y casi nadie dialoga [...]. La conversación ya no es un diálogo, sino un amontonamiento de frases hechas [...]. Ya nadie escucha. El arte de escuchar ha desaparecido"⁹⁸. "¡Cuántos Capítulos Generales degeneran en discusiones interminables porque todos hablan y no hay quien escuche!"⁹⁹. Cencini habla del efecto "cucú". Algunos intervienen con regularidad, cada cierto tiempo, sin tener en cuenta para nada lo que en ese tiempo se ha dicho, como el cucú de ciertos relojes sale puntualmente de su escondite para cantar las horas que pasan. "Desgraciadamente no parecen en peligro de extinción"¹⁰⁰.

Tampoco dialoga el que se limita a escuchar. El diálogo exige escucha atenta y palabra ceñida, saber escuchar y saber hablar. De su equilibrio depende el diálogo inteligente y enriquecedor. "Hable poco, y en cosas que no es preguntado no se meta"¹⁰¹. Mal consejo, aunque venga de un santo. No es el camino para hacerse persona.

Persona es alguien con capacidad para responder y llamar. Respuesta y llamada pertenecen a su estructura, que es por eso dialogal. No estamos aquí en el mundo de las ideas, sino en el de los hombres de carne y hueso, de las personas. Es la persona en su integridad la que responde y la que llama. "Por

96. Julián MARÍAS, *Demonios*, en *Blanco y Negro* 10-12-89, 10.

97. Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid 1995, VI, 55.

98. Juan ROF CARBALLO, *Los sueños, la fantasía y el diálogo*, en *ABC* 7-6-86, 57.

99. Amedeo CENCINI, *Vida en comunidad: reto y maravilla*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 176.

100. *Ib.*, 176 n-98.

101. San JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 140, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, edic. cit., 419.

el hecho de que el otro existe, de que está ahí delante de mí, su misma presencia es llamada, exigencia de reconocimiento y de amor. No es posible dejar de responder: lo acepto o lo rechazo"¹⁰².

El pensamiento es esencialmente diálogo. Sócrates rechaza el monólogo de los sofistas y hace de sus oyentes interlocutores. Las ideas van precisando sus contornos a fuerza de breves acosos alternativos entre él y su auditorio. Con el diálogo, se va creando entre ellos un espacio común de coincidencias y de discrepancias razonadas, un patrimonio común de convicciones y afectos. De muchas almas se hace una sola y un solo corazón de muchos corazones. "A la postre, sobre aquellos que conversan se alza una divina identificación. La verdad los transustancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre"¹⁰³.

La carta de san Agustín a Gayo expresa bien lo que es la alternancia en el diálogo. "Recuerdo que, siendo admirable tu ardor inquisitivo, no se alteró la moderación en la disputa. Difícilmente hallaría persona de más viveza en las preguntas ni de más sosiego en la escucha [...]. Te exhortaría a seguir buscando si no me pareciera estar viendo las bocas anhelantes de tu corazón"¹⁰⁴. Pero, como dice el refrán, una cosa es predicar y otra dar trigo. Agustín fue, sin duda, un excelente conversador. "En la mesa le gustaba más leer y conversar que comer y beber"¹⁰⁵. Pero fue también un gran polemista. Lo que el polemista pretende es acorralar al adversario, no darle tregua, desfigurar su pensamiento, ridiculizarlo, formular desafortadamente el propio. Todo le es lícito con tal de poder lanzar su quiquiriquí de triunfo, clavados sus espolones en el enemigo caído en tierra. Las polémicas de Agustín con los maniqueos, los donatistas y los pelagianos no estuvieron exentas de estos defectos, lo mismo que algunos textos en que dejó correr su ardimiento apostólico. La tolerancia y el diálogo brillaron por su ausencia.

6.10. *Silencio*

Las palabras suenan fuera, pero arrancan desde dentro del hablante y terminan, si hay comunicación, dentro del oyente. Es aquí, dentro del oyente, donde se produce el verdadero diálogo. Es aquí donde se realiza la auténtica

102. Joseph GEVAERT, *El problema del hombre*, edic. cit., 65.

103. José ORTEGA Y GASSET, *Vejamen del orador*, en *Mocedades*, Espasa-Calpe, Madrid 1974⁷, 124; Cf. Id., *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, edic. cit., 28-29.

104. *Ep.*, 19.

105. POSIDIO, *Vita*, 22. "Una vez, estando y conversando con él a la mesa, nos dijo [...]" (Id., *ib.*, 29).

abertura al otro. De lo contrario, será un diálogo de sordos; dos monólogos que se interrumpen alternativamente. Como es en el interior del lector, no fuera de él, donde de verdad se da el encuentro con el texto que está leyendo y, en consecuencia, es ahí donde se produce el significado. Lo espontáneo es pensar que este está contenido en el texto que se lee como lo está el agua en un vaso ("vasos selectos y preciosos"¹⁰⁶ llamó san Agustín a las palabras con expresión que hoy juzgamos desafortunada) y, por tanto, que no hay más que un significado, igual para todos. Pero esto no es verdad. Por eso caben tantas interpretaciones de un texto como lectores tiene. Lo importante es que no sean caprichosas, sino que estén fundadas en el texto. Lo importante en una conferencia, en una clase, en una homilía o en cualquier otro acto de comunicación no pasa fuera, sino en el interior de los oyentes, en el diálogo silencioso que estos mantienen con el hablante¹⁰⁷. Si alguien me recrimina una acción y yo rechazo su advertencia airadamente, no ha habido en realidad diálogo. El diálogo exige que yo reflexione sobre lo que me ha dicho, que analice su contenido; que me pregunte en mi interior sobre sus razones; que le exponga las mías si ha lugar a ello; que acepte o rechace su advertencia razonadamente.

"El diálogo tiene lugar entre dos personas, pero solo en apariencia. Debo aceptar la voz ajena como parte de mi diálogo interior. Tengo que convertir aquella voz exterior en habla interna. Decirme a mí mismo lo que me ha dicho desde fuera y prolongar su significado"¹⁰⁸, como se prolonga, allá en el fondo del pozo, la palabra gritada desde el brocal. Son las llamadas *resonancias* de la palabra. El buen conferenciante y el buen predicador no son los que pasan a los oyentes con la torrentera de sus palabras, sin darles un respiro, sino

106. San AGUSTÍN, *Confesiones*, 1, 16, 26.

107. Al final de la lectura del evangelio en la misa, el lector levanta el libro y se lo muestra a los fieles, a la vez que les dice: "¡Palabra de Dios!", como si la palabra de Dios estuviera encerrada en el libro. En algunas casas, a la entrada, hay una Biblia abierta sobre un atril y en algunas hasta con luces. De ahí a la biblología no hay más que un paso. Hoy sabemos que la obra literaria no está en el libro. La obra literaria se consume en el lector. La palabra surge como expresión de vida y acaba en sus pocos o muchos oyentes (o lectores) también como expresión de vida. Su eficacia está en la resonancia que encuentre en ellos. El texto no es la obra, es un mero transmisor entre el autor y el lector, el soporte material de aquella, no más. ¡Cuánto más podremos decir esto de la palabra de la Vida! El libro de la Biblia se limita a registrar las palabras de unas vidas de las que se dice que fueron palabra de Dios, y el lector desea que esas palabras caigan, "como simiente en tierra buena" (Mt 13, 23), en los oyentes, y que sus vidas sean también palabra de Dios. "Sea esta en vosotros palabra de Dios".

108. José Antonio MARINA, *Ética para náufragos*, edic. cit., 159.

los que siembran su discurso de *silencios activos* para que la onda verbal amplifique sus vibraciones en el interior de cada uno. Lo que distingue una buena homilía del palabrerío es, sobre todo, el sabio manejo de los silencios. El buen escritor, el clásico, aquel al que siempre se vuelve, sugiere, dice siempre mucho más de lo que dice. Por eso es inagotable y nos sorprende en cada nueva lectura. El arte de la palabra lleva implícito otro mucho más difícil de manejar, el del silencio, donde los significados se adensan y recobran su fuerza primigenia, auroral.

¿Comunicarse? Sí. ¿Dialogar? Sí. Pero también silencio y soledad para que lo comunicado salga lleno de sentido, y de sentido se llene al ser recibido. La palabra para dejar huella necesita brotar de las entrañas del alma, como el río de las profundidades de la tierra, y, una vez dicha, adentrarse de nuevo en ellas. "Sentado en esta piedra, vivo el silencio; un silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios, que en él cobraría la palabra un fragor de creación. Si yo dijera algo, si yo hablara a solas, como a menudo hago, me asustaría a mí mismo"¹⁰⁹. En los buenos escritores, sobre todo en los grandes poetas, descubrimos siempre "que las palabras sólo se justifican por el silencio que nace con ellas, con las más verdaderas, al menos, y que no hay una sola palabra honda que no nos pertenezca a todos"¹¹⁰. "De su corazón sacarán palabras", dice el libro de Job. Comenta fray Luis de León: "Entiéndese, en las obras que dejaron escritas. Y dice bien que sacarán no de la boca, sino del corazón, las palabras, porque las escrituras que por los siglos duran, nunca las dicta la boca: del alma salen, adonde por muchos años las compone y examina la verdad y el cuidado"¹¹¹. Salen del alma del hablante, que las ha escuchado venir de lejos, maduradas de silencios de siglos, y entran en el alma del oyente para fructificar, incontenibles, en el silencio meditativo.

Confianza, libertad, igualdad, sinceridad, respeto, escuchar, empatía, hablar, alternancia, silencio. Estas son algunas de las características, imprescindibles, para que el diálogo sea búsqueda de la verdad y encuentro de personas. En el fondo de todas ellas está, no lo olvidemos, el *amor*. De él surgen, en ellas se manifiesta. De un diálogo así, las personas salen enriquecidas, transustanciadas, mejoradas en su ser. No hay tarea más noble.

109. Alejo CARPENTIER, *Los pasos perdidos*, Debate, Madrid 1991, 94.

110. Andrés TRAPIELLO, *Manuel Machado y su circunstancia*, en *ABC Cultural* 10-2-2001, 11.

111. *Exposición del libro de Job*, 8, 10, edic. cit., I, 314.

7. CODA

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita.

"A la mitad del camino de nuestra vida, me encontré en una selva oscura: había perdido el camino recto". Así comienza la *Divina Comedia*. Tal es también nuestra situación al doblar el cabo del siglo XX. Nos encontramos extraviados, sin brújula, en un mundo nuevo, en una *terra incognita*. Nos hemos perdido en la selva del existir. No es la primera que esto sucede. La vida humana es movilidad, cambio. Sólo al hombre le suceden estas cosas. Sus categorías mentales no han sido siempre las mismas. No sólo nuestros contenidos espirituales son otros que los que tenían los que nos precedieron, pongamos como línea divisoria por lo que hace a los católicos el Concilio Vaticano II, sino que el aparato espiritual, la forma mental, es también distinto. Tenemos distintos ojos mentales y oídos distintos. ¿Cómo encontrarnos de nuevo? Como siempre se ha hecho: recogiéndonos en nosotros mismos, ensimismándonos, pensando, forjándonos ideas nuevas desde un mundo nuevo, alerta la mirada, en diálogo con los otros. El pasado es nuestra riqueza, no lo tiremos por la borda; pero ¡cuidado con el pasado! Estamos lejos, muy lejos de Descartes y de Leibniz, pero mucho más lejos de santo Tomás y de san Agustín y de Aristóteles y de Platón; nada digamos del padre Abrahán y de los mitos de los orígenes. No permitamos que sus cadenas nos aherrojen, no permitamos que gobiernen nuestras vidas. Seamos nosotros, nosotros mismos.

José VEGA
Estudio Teológico Agustiniانو
Valladolid

Comentario a la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche

INTRODUCCIÓN

Un estudio sobre Nietzsche y en concreto sobre su *Genealogía de la moral* tiene un interés indudable para un cristiano. A veces quien da altura a lo que uno cree no son los amigos sino los enemigos. Este me parece el caso. En Nietzsche encontramos una crítica pendiente todavía de ser pensada y asumida en profundidad. Quizá el marxismo ha tenido otra suerte y ha marcado profundamente la conciencia eclesial: ahí está toda la doctrina social de la Iglesia. ¿Nietzsche ha sido pensado de igual modo? En absoluto. No parece que el cristianismo haya podido ser limpiado de platonismo o que la moral cristiana no siga navegando por la senda de la mala conciencia. La idea de autorrealización como voluntad de Dios sigue despertando las sospechas y recibiendo acusaciones de narcisismo; por lo visto la voluntad de Dios es la ascesis o, por ejemplo, la desexualización del ser humano. No es fácil que la doctrina de la iglesia cause otra impresión en muchos de nuestros contemporáneos. El diálogo con la filosofía de Nietzsche nos es necesario.

Nietzsche expone en la *Genealogía de la moral* un método crítico, o si se quiere, un *antimétodo*. El método por excelencia es la dialéctica platónica: el paso de lo múltiple a la unidad de la esencia. Una pluralidad de objetos refleja una sola idea a la que remiten. Se trata de burlar las apariencias para llegar a la esencia. Una vez que llegamos a captar esa esencia comprendemos que las cosas se han originado en el mundo de las ideas, que la divinidad es la ordenadora del cosmos. La dialéctica es el método para ver la realidad tal como Dios la ve.

La genealogía opera en sentido inverso: se trata de ver la realidad como puramente mundana, ningún dios ha creado el mundo, sólo hay apariencias, sin esencia. Se trata de deshacer la unidad esencial tomándola como signo de una pluralidad de fuerzas originantes. Este objetivo se consigue mostrando el

origen histórico, no divino, de los productos culturales: el concepto de esencia, de verdad, los valores, la idea de causalidad, la de finalidad etc., son nuestras creaciones. El mundo no tiene finalidad, ni hay valores establecidos por Dios desde siempre, tampoco podemos decir que las cosas poseen esencias siempre idénticas, que no cambian con el paso del tiempo, ni que existe un sentido o un fin de la historia humana... Para Nietzsche todo esto es falso. Y la genealogía tiene por objetivo descubrir el motivo de estas falsificaciones, quién los estableció y por qué. La genealogía es sobre todo una *investigación histórica*, un trabajo de desenmascaramiento, casi detectivesco, que quiere determinar el tipo de seres humanos que inventaron estas fábulas.

Hablamos de *sujeto*, pero la genealogía nos muestra que el sujeto no es una unidad. Estamos constituidos por una gran diversidad de identidades cambiantes, de instintos y deseos a veces opuestos, incluso hablamos y nos tratamos a nosotros mismos como si fuéramos varios personajes. Tampoco las cosas son unidades con una esencia inteligible que les confiere identidad, sino, como decía Heráclito, devenir, pluralidad de accidentes cambiantes e ininteligibles. Igualmente cada valor moral debe su origen a los instintos. Ellos convierten en valioso (en importante) aquello que es necesario para la supervivencia del ser humano. El resultado es que no hay una verdad que deba ser captada, sino interpretaciones múltiples. Cuando una verdad quiere imponerse la genealogía descubre detrás una estrategia de dominio: alguien quiere dominar gracias a esa verdad.

El método genealógico remite cada idea o valor a los instintos que lo han originado, al tipo de vida que lo ha creado, a los hombres que lo establecieron. El resultado es que la cultura occidental se muestra como el producto de una especie de hombres débiles que idean conceptos con los que eliminar de la existencia su aspecto trágico y duro. Esta cultura nos aparece entonces como rechazo de la vida, negación de la dimensión trágica de la realidad, es decir, como nihilismo o voluntad de nada. Eliminar lo trágico es eliminar la vida misma.

La superación de este modo de entender las cosas es una tarea a la vez *crítica* (destruir a martillazos lo que hay) y *reconstructiva* (la búsqueda de una alternativa). Al primer ámbito pertenece la genealogía. Las preguntas que ésta se plantea son:

¿De qué tipo de ser humano es síntoma esta producción cultural? ¿A partir de qué pulsiones, motivos o reflejos se ha constituido la negación del mundo reducido a engaño de los sentidos? ¿Quién necesita ser cristiano para vivir? ¿Quién quiere la nada que es Dios? La genealogía supone el intento de restablecer el paisaje original en el que ha surgido una determinada creencia con el fin de determinar su valor de cara a favorecer o perjudicar la vida. Es

la pregunta por el *quién*. Constituye el medio a través del cual ejerce Nietzsche su *sospecha* sobre el conjunto de la cultura occidental.

Ahora bien esta sospecha se centra en la moral. Toda genealogía (existe un análisis genealógico de la lógica, la ciencia, la metafísica) remite a la *genealogía de la moral* pues el ideal moral es el arquetipo y fuente de todo ideal (el de la verdad sobre todo). No hay verdad y falsedad sino en la medida en que hay bien y mal, es decir, lo siempre-estable, lo siempre-idéntico (el mundo de las ideas de Platón), no sólo es la verdad sino el bien. Justamente algo es verdadero porque es bueno. Así el conocimiento de la verdad aporta la salvación, nos entrega el bien en que consiste ese mundo trascendente que está más allá del devenir, es decir, más allá del sufrimiento. Pero esto quiere decir: más allá de toda vida, en la nada. Por ello los ideales morales conducen a la muerte, a la autodestrucción, al anonadamiento.

La pregunta ¿qué es la metafísica como síntoma de vida? ¿qué es la ciencia como síntoma de vida? ¿qué es la religión como síntoma de vida? se resume en ¿qué es la moral como síntoma de vida? Detrás de toda metafísica, ciencia o religión hay una opción por unos valores y son éstos y su significado para la vida los que Nietzsche quiere investigar.

COMENTARIO A LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

A. PRÓLOGO

1. La cuestión central del libro está planteada en el prólogo: "*¿Qué origen tienen nuestro bien y nuestro mal?*". La pregunta genealógica es una pregunta sobre el origen y esto quiere decir:

1.1. El origen nos proporciona la clave para entender el verdadero valor de aquel producto cultural que se somete a investigación. Cuando esta investigación se aplica a la moral podemos decir que el descubrimiento del origen nos dará la clave sobre "*el valor de los valores morales*".

1.2. Nietzsche pretende desmitificar, es decir, mostrar que nada debe quedar a salvo de ser examinado. Hasta ahora se había criticado el comportamiento de las personas desde los valores, ahora son éstos los que deben ser sometidos a revisión. La primera afirmación importante es que estos valores

no existen desde siempre, son un producto histórico. La consideración histórica tiene por consecuencia la *relativización*: lo que fue válido en una época puede no serlo en otra, es decir, los valores no tienen un valor absoluto.

1.3. "*origen*" es una palabra que en la filosofía de Nietzsche pierde su tradicional significado metafísico y religioso. No remite a un originarse en el más allá, *lugar e instante mítico* en el que se crearon nuestros valores. Ni fueron fijados por Dios, ni tienen su fundamento en el orden natural. Ciertamente que los valores nos salen al encuentro con la pretensión de ser absolutos por su origen sagrado, pero la genealogía nos mostrará las circunstancias históricas y los personajes concretos que los crearon. Ella los devuelve a su olvidado paisaje natal.

1.4. Este *origen inmanente* constituye la fuente de inteligibilidad de la moral que no se entiende por sí misma independientemente de su historia. La moral no constituye un dato evidente, primero, que se pueda comprender con facilidad e inmediatez. Su sentido, como producto final, depende de la huella que en ella ha dejado su origen. Esta huella ha de ser descifrada pacientemente en un ejercicio *gris* de investigación y *rumiación*.

1.5. Cuando la metafísica habla de un origen trascendente de los valores quiere decir que lo bueno procede de lo bueno. Los elementos antagonistas, el bien y el mal, son separados y reagrupados según sus verdaderas afinidades para constituir dos sistemas irreductibles entre sí: lo inteligible y lo sensible. Esto obedece a una interpretación moralizante del mundo. Según ella el bien se opone totalmente al mal y sus naturalezas no tienen nada en común. Con ello se desconoce una característica esencial de la realidad: la *mezcla*. Esto se debe al desconcierto e inquietud que produce el hecho de que los valores más altos estén manchados por su contacto con lo más bajo: bien y mal, espíritu y cuerpo... El pensamiento metafísico se fundamenta en un sistema de antítesis excluyentes. Este sistema da lugar a dos mundos diferentes como los que afirmaba Platón, uno bueno (las ideas) y otro malo (la materia caótica). Lo malo existe desde siempre igual que lo bueno (filosofía griega) o bien, como en el cristianismo, es el resultado de una culpa original. En todo caso, este mundo terreno, sede de lo malo, del sufrimiento, de la finitud, es demonizado. Todo lo valioso tiene un origen divino separado de lo terreno.

2. La investigación genealógica consiste en la tarea de desvelar el sentido oculto de la moral. Para conseguirlo trata a los valores como si fueran signo, *síntomas*, de algo que no aparece a primera vista. Esta realidad oculta es la vida. Cada conjunto de valores significa un tipo de vida. Una vida pobre se creará valores empobrecedores y una vida digna evaluará de acuerdo a su propia vitalidad dotándose de valores grandes. Esto quiere decir:

2.1. Los valores son creaciones humanas, pero nos salen al paso como si procedieran de Dios o de la naturaleza, como si existieran desde siempre y nos obligaran a vivir de acuerdo a unos principios que no hemos elegido. Si consideramos a los valores eternos, como pensaba Platón o el cristianismo, no nos será posible entender que su origen se encuentra en *un modo de experimentar la vida* que, en nuestra cultura, es pobre y enfermizo. No podremos determinar entonces lo que valen esos valores ni entender que son síntomas de un tipo de vida. En Europa, todo lo valioso es signo de enfermedad, porque procede de vidas enfermas.

2.2. Kant afirma que el objeto conocido es un objeto construido. También podemos hablar de la objetividad de los valores en Nietzsche como del resultado de una creación o construcción llevada a cabo inconscientemente por la vida: "*Vivir es evaluar*". Al vivir, es la propia vida que vivimos la que crea valores designando lo que para ella es importante. Pero este acto de creación de la vida que alienta en nosotros nos pasa desapercibido y nos acercamos a los valores como si fueran cosas "en sí", es decir, cosas que existen con independencia de nosotros, por derecho propio.

2.3. Los valores no sólo proporcionan puntos de vista desde los que examinar la realidad sino que ellos mismos son creaciones hechas desde determinadas perspectivas y experiencias vitales y las contienen sin que seamos conscientes de ello. La verdadera y profunda crítica es la que se lleva a cabo sobre las valoraciones mismas, la crítica genealógica.

2.4. Si en lugar de advertir que los valores son creaciones relativas de los hombres los consideramos eternos se convierten en un factor de *alienación y heteronomía*: nos obligan desde fuera, marcan nuestro camino, nos confieren una identidad prefijada, de un modo tal, que todos devenimos idénticos y pre-visibles. De este modo la sociedad nos domestica. El ser humano deja de ser único e ininteligible, pierde su identidad singular y adquiere la que le imponen. Vivimos entonces una vida impuesta, que no es nuestra. Para librarse de

esta tiranía hace falta convertirse al escepticismo y dudar de la validez de lo valioso: "*Las convicciones son prisiones*" (cfr. "*El anticristo*").

2.5. De este modo la filosofía de Nietzsche se convierte en el ejercicio de una *sospecha*: el lenguaje no dice lo que parece decir. Tras las palabras se esconde una experiencia de la vida que puede ser afirmativa o pobre y enferma. La cuestión es: tal valor promueve la riqueza y afirmación de la vida o bien la niega; esto es lo que debe ser analizado, lo que el lenguaje oculta. Ahora bien, "vida" es para Nietzsche una constitución corporal, un enjambre de instintos, por ello preguntarse por el valor de los valores es preguntar si éstos tienen su origen en instintos decadentes o bien vigorosos.

2.6. Las palabras que expresan valores son síntoma del modo cómo se vive: quien vive bajamente poseerá valores bajos y quien vive noblemente se guiará por valores altos. No elegimos conscientemente los valores: ellos vienen a nosotros de acuerdo con la nobleza o vileza de nuestra existencia e instintos.

3. El análisis genealógico lleva a cabo una acción reductiva consistente en remitir los productos culturales a su origen.

3.1. Este proceso de análisis de los valores y otros productos culturales en busca de su origen se realiza en tres etapas:

a) Interpretando los productos culturales como *síntomas*, signos, cuyo sentido depende de las fuerzas que los producen. Esto quiere decir que cualquier acontecimiento, cosa, costumbre, institución es siempre un indicio de algo y que sólo captaremos su significado si descubrimos la fuerza que se ha apropiado de él subyugando a otras más débiles.

b) Una vez determinadas las fuerzas que dan lugar, se expresan o enseñorean de los productos culturales es necesario clasificarlas. Así se establece su *tipología* de acuerdo con la cualidad de fuerzas activas o reactivas. Las fuerzas están en lucha, unas mandan y otras se someten. Por ello un mismo fenómeno puede cambiar de sentido según la fuerza que en un momento dado se apodera de él. La historia de un objeto es la historia de las fuerzas que lo subyugan. Esto implica una pluralidad de sentidos, de interpretaciones posibles dado que también hay una multitud de fuerzas en juego tanto en el suceso mismo como en quien lo interpreta. En consecuencia no hay una verdad, sino muchas interpretaciones posibles.

c) Finalmente buscamos el *origen* de estas fuerzas y lo clasificamos según el criterio de nobleza o vileza. Esto es lo esencial: lo alto y lo bajo, lo noble o lo vil de la vida y de la voluntad de poder que en ella se expresa y de la que se originan esas fuerzas activas o reactivas. La fuerza es voluntad que camina hacia su engrandecimiento por el camino acertado del "ser más" y la autoafirmación o bien por la senda equivocada del resentimiento y el odio. Así el resultado de la genealogía es el análisis genético: el objeto vale lo que vale aquella fuerza o voluntad que se ha apoderado de él. Porque no todas, como hemos visto, valen igual, hay una jerarquía dependiente de si promueven la salud o la enfermedad. El sentido histórico consiste en la capacidad de adivinar estas jerarquías de fuerzas que dan sentido y valor a los hechos.

3.2. La *vida* (y la voluntad de poder que en ella se muestra) es el fundamento de los valores. En cada valor se despliega una voluntad de poder. Así los hay que brotan de una vida rebosante y otros que nacen de la miseria, de la debilidad. Pero esta construcción permanece en la ignorancia, la reflexión genealógica es la encargada de sacarla a la luz, de poner en evidencia su significado oculto. Así se pone en marcha el análisis reductivo: la remisión o reducción de los valores a su punto de origen. Estos valores valdrán tanto como valga su origen.

4. El elemento genealógico diferencial que distingue una vida noble de una vil es *la voluntad de poder*. Esta constituye el "*a priori*" que se manifiesta a través de los instintos y la vida. ¿Qué es la voluntad de poder?

4.1. Mundo, vida, ser... no son instancias últimas sino manifestaciones de la voluntad de poder. Ella es el hecho más elemental, aquello en que todo consiste. Es decir, mundo, vida, ser son sólo maneras de mostrarse la voluntad de poder.

4.2. "*Voluntad de poder*" es un concepto que no tiene significado psicológico, no equivale a "deseo de poder", es decir, deseo de cada individuo de dominar a los otros. Esta voluntad sería débil pues al buscar el dominio reconoce sus carencias.

4.3. La voluntad no es una facultad consciente responsable de nuestros actos. No hay una única voluntad porque no hay un yo, una identidad fija, ni unos motivos conscientes implicados en nuestro actuar. De nuestro interior surge una multitud de voluntades (de personajes) muchas veces en contra-

dicción y cuya causa desconocemos. La prueba de ello es la difícil convivencia interna instalada en cada uno de nosotros, las dificultades que experimentamos con nosotros mismos, nuestro desacuerdo interno.

4.4. La *voluntad* está constituida por una *pluralidad de centros de poder en lucha*, una diversidad caótica y contradictoria de pulsiones elementales de la que resulta al final la victoria de una de ellas. Entonces decimos: "quiero esto". Pero este producto final es el eco de un combate disputado en lo profundo.

4.5. La voluntad no es, como en Schopenhauer, simplemente "voluntad de supervivencia", sino *voluntad de autosuperación*, de autotranscendimiento perpetuo. El ser se supera hacia la adquisición de un mayor poder.

4.6. La voluntad de poder responde a un imperativo: *ser más* (esto es lo que significa "*de poder*"). Es un ímpetu o impulso, esencia de todo lo que existe, que siempre va "más allá", que busca crecer y desarrollarse. Este movimiento expresa la participación de todo en el devenir, en el movimiento que, como ya afirmara Heráclito (de quien Nietzsche se siente heredero), constituye la esencia de toda la realidad. Pero este impulso o movimiento puede orientarse hacia el aumento y la superación o hacia la declinación y degeneración. Así aparecen en el seno de la voluntad de poder dos tipos de fuerzas: la activa y la reactiva. A partir de esta bipolaridad se define el proceso genealógico. Cada valor será referido a una o otra dirección del querer, se convierte en signo de un tipo u otro de instintos.

4.7. De la *voluntad de poder afirmativa* nacen las fuerzas activas y de la *voluntad de poder negativa*, las fuerzas reactivas. Por ello unos valores son síntomas de un conjunto de instintos y fuerzas enfermas, en definitiva, de una voluntad de poder negativa y otros lo son de la vida y los instintos poderosos, signo de salud, de la voluntad de poder afirmativa.

B. PRIMER TRATADO

1. El origen de los conceptos "*bueno y malo*" está en los antiguos hombres fuertes. Ellos se llamaron buenos a sí mismos y malos a los demás, a los débiles. Así la retrogradación de los valores hasta la vida que los ha originado muestra el carácter de justificación personal que éstos comportan

para un determinado tipo de seres: justificar sus actos, sus intenciones, sus estados. Los fuertes se autoglorificaban al llamarse buenos. En el fondo toda moral expresa la satisfacción que una cierta especie de hombres experimenta de sí mismo.

1.1. Los valores son signos de instintos. Los juicios morales constituyen un lenguaje o *mímica de las pulsiones* y, en esa medida, de la voluntad de poder que se expresa en esos instintos. No hay una moral absoluta válida para todos. Cada conjunto de valores es el signo de una cierta idiosincrasia existencial, de una determinada voluntad de poder, de una manera peculiar de concebir la vida.

1.2. Este punto de vista sobre un origen histórico de la moral fue compartido por otros autores como los *utilitaristas*. Según ellos se comenzó a llamar "bueno" a lo que era útil para la mayoría y luego se olvidó el origen de este concepto. Con esta teoría pretendieron combatir el idealismo moral que afirmaba la existencia eterna de los valores. Pero Nietzsche no comparte la teleología de los utilitaristas. Los valores no nacen con un fin o sentido como sería favorecer a la sociedad.

1.3. Los valores son expresión de la fuerza y vigor de un tipo humano. Así los guerreros, los señores dominadores, llamaron "*bueno*" a lo que expresaba su superioridad sobre los débiles a quienes consideraron "*malos*". "*Bueno*" es originalmente la expresión de una jerarquía ("*pathos de la distancia*"), de una diferencia irreductible, la manifestación de unos instintos activos que actúan hacia el exterior, espontáneos, creativos, dominantes, agresivos, inconscientes, vitales, alegres, valientes... que se contraponen a los instintos reactivos, decadentes, pobres, llenos de resentimiento, de odio, de sufrimiento, de cansancio por la vida... Los señores son los inventores de su propia moral, creadores de valores que nacen de su voluntad de poder afirmativa. La voluntad de poder afirmativa dice sí a lo que ella misma es, es la expresión de una *profunda autoestima*.

1.4. Los *instintos reactivos* son débiles y han de buscar la adaptación al medio, sólo pueden "reaccionar", acomodarse a lo que hay. Por ello Nietzsche se opone al evolucionismo darwinista. No hay selección por adaptación al entorno. El tipo fuerte no se adapta, sino que adapta el medio a sí, lo domina e invade, le da forma. Así se expresa su voluntad de poder afirmativa. Pero los débiles sufren, son especialmente sensibles a la contrariedad y por ello se vuelven vengativos y resentidos, hombres de la memoria que acumulan agra-

vios. Achacan su debilidad a los fuertes y preparan la venganza. Sus valores nacen del *resentimiento*: llaman "*malvados*" a los fuertes y "*buenos*" a los débiles invirtiendo la valoración de aquéllos. Aspiran a que el fuerte se sienta culpable de ser fuerte (eso es "*la mala conciencia*": culpa interiorizada).

1.5. La tipología básica es tener o no resentimiento. Este criterio permite distinguir entre una *moral de los señores* y una *moral de los esclavos*. El esclavo está siempre condicionado por lo exterior que le debilita, exterioridad a la cual se opone y niega como modo de obtener una cierta valía y aprecio de sí mismo. Este autoaprecio procede, pues, de una negación y oposición.

1.6. Los fuertes afirman "*Yo soy bueno, tú eres malo*". Primero está la afirmación y después la negación nacida de aquélla. Pero los débiles sólo pueden ser algo si comienzan negando: "*Tú eres malo, yo soy bueno*". Su bondad nace de la reacción negadora, del debilitamiento del fuerte. Ellos actúan siempre a la contra.

2. *La inversión de los valores que marca el destino de la cultura occidental es producto del resentimiento de los débiles. Este resentimiento triunfa históricamente a través de la figura del sacerdote judío. Entonces el resentimiento se hace creativo y genera valores que condenan todo aquello que los fuertes consideraban bueno. La nueva moral es el producto de una rebelión de los esclavos.*

2.1. La frustración y la venganza son el a priori del resentimiento. El resentimiento debe su origen a la *sensibilidad excesiva* del hombre débil. Todo lo hiere y ninguna herida se cura por sí misma. Más bien los recuerdos dolorosos se acumulan y agrandan el padecimiento. El hombre débil es el hombre de la memoria al que le falta capacidad para olvidar. "*El que no sabe dormirse en el dintel del momento, olvidando todo el pasado; el que no sabe erguirse como el genio de la victoria, sin vértigo y sin miedo, no sabrá nunca lo que es la felicidad*" ("*Segunda Consideración Intempestiva*"). Sin olvido no hay felicidad.

2.2. Al prohibirse el placer (que no son capaces de obtener) y cultivar lo negativo (el odio a la vida), el débil se hace cada vez más resentido. Este resentimiento se manifiesta en la creación de una moral llena de prohibiciones y limitaciones al disfrute. Ello es debido a que los débiles no soportan que otros sí puedan disfrutar de la vida mientras para ellos sólo significa dolor. La

sexualidad y la agresividad del fuerte son reprimidas. Como consecuencia el hombre se hace aparentemente más sociable pero a costa del vacío y la pobreza de espíritu. La rivalidad y la agresión es combatida apelando al amor, sociabilidad, igualdad... pero *lo reprimido reaparece* a través de una moral que toma la forma de una colección de mandatos y limitaciones. Ahora la agresión prohibida por la ética del débil vuelve camuflada, encarnada en una moral castradora, limitadora de placeres. La esencia de la moral sádica, creación del resentimiento, se expresa en el lema: "*quien bien te quiere te hará llorar*". Con esta moral han triunfado los esclavos.

2.3. Sólo el hombre noble tiene fuerza para evitar que el pasado lo sepulte, para digerirlo, incorporarlo, cicatrizar las heridas que la vida ha producido, reemplazar lo que se ha perdido, rehacer las formas pericidas. "*Hay hombres que poseen esta fuerza en tan mínimo grado que un sólo acontecimiento, un solo dolor, a veces una pequeña injusticia, los hace perecer irremediamente, como si se desangrasen por una pequeña herida*" (*cfr. "Segunda Consideración Intempestiva"*). Hay otros a quienes las dificultades de la vida les afectan escasamente, que asimilan el pasado para hacerlo su propia sangre. "*Lo que semejante naturaleza no puede dominar lo olvida*" (*Ibid.*). Todo su resentimiento se agota en una acción vigorosa después de la cual pueden olvidar y ocuparse de otra cosa, así el recuerdo no envenena sus vidas. Estos hombres saben disfrutar y creen en la *inocencia del placer y de la vida*. Inocencia quiere decir que ya no se acusa a la existencia.

2.4. La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir, dependen de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que puede ser asimilado de lo que necesita ser olvidado. "*El punto de vista histórico como el punto de vista no histórico, son necesarios a la salud del individuo, de un pueblo y civilización*" (*Ibid.*). El fuerte olvida todo lo que le haría mal, no vive pendiente de viejas heridas, el recuerdo de dolores pasados no le impide vivir libremente el presente. En cambio el débil no olvida, los sufrimientos dejan tal huella que no pueden borrarse y envenenan su vivencia del ahora. El débil no sabe liberarse del recuerdo, de la culpa por lo que hizo, por ello está lleno de resentimiento.

2.5. La memoria es, en el resentido, como una digestión que nunca termina. Memoria intestinal y venenosa a la que Nietzsche llama la araña, la tarántula, el espíritu de venganza... El recuerdo es una llaga purulenta. El hombre del resentimiento es un ser doloroso al que todo le hace daño. Si el tipo del señor se define por la capacidad de olvidar, el del esclavo vendrá defi-

nido por su memoria, por el poder del resentimiento: incapacidad para admirar y respetar, pasividad ("La felicidad aparece primordialmente bajo la forma de estupefaciente, de entorpecimiento, de reposo, de paz, de aquelarre, de relajación para el espíritu y el cuerpo, en resumen bajo forma pasiva" (GM, I,10) y eterna acusación.

2.6. El resentimiento posee un *carácter proyectivo*: la culpa de la propia debilidad se proyecta en el otro. "Es culpa tuya si soy débil y desgraciado". Ese otro es el fuerte. Todo es culpa de él. Una vez interiorizada, éste se ataca a sí mismo por su poder considerando que su forma de ser constituye un pecado, que su fuerza y sus placeres son una vergüenza, que debería ser más humilde y reprimirse. De este modo la ética del débil consigue su objetivo de envenenar la vida del fuerte. Este se llena de culpa por ser lo que es y se agrede sado-masoquistamente. La vida es acusada y separada de su poder. La moral judeo-cristiana cumple así su objetivo.

2.7. Adivinamos así lo que quiere el resentido: quiere que los otros sean malos, necesita que sean malos para poder sentirse bueno. Pero el resentido oculta siempre su odio: "te acuso, pero es por tu bien". Lo camufla como amor que no cesa en su empeño hasta hacer del prójimo un ser enfermo, también doloroso, es decir, un ser bueno.

2.8. "¿Cuándo alcanzarán, los hombres del resentimiento, el triunfo sublime, definitivo, resplandeciente de su venganza? Indudablemente cuando lleguen a arrojar en la conciencia de los felices su propia miseria y todas las miserias: de tal manera que éstos empezarán a rugir por su felicidad ya decirse quizá unos a otros: es un vergüenza ser feliz frente a tanta miseria" (GM. III, 14). El resentimiento culmina su obra en la creación de la mala conciencia, es decir, al conseguir que los otros asuman la acusación como propia. Con ello han inventado un nuevo sentido del dolor: el dolor como consecuencia de una falta, de un pecado.

3. La rebelión de los esclavos supone la victoria de las fuerzas reactivas y de la voluntad de poder negativa del hombre débil. Estas fuerzas limitan al otro para que no pueda y así no sentir el agravio de la comparación. En su afán negador de la fuerza y el vigor, de la corporalidad sana del fuerte, la moral impuesta por los débiles conduce al *nihilismo*, a decir "no" a la vida.

3.1. La rebelión de los esclavos supone que el débil se convierte en bueno. Por contra el fuerte es condenado y con él todo lo que expresa vigor: la corporalidad, la agresividad, lo instintivo, la sexualidad... Nace *la moral altruista*. Esta moral condena el egoísmo, por lo tanto exige a cada persona que se limite, que se niegue a sí misma en favor de los demás. Esta autonegación consigue que los fuertes se asemejen a los débiles que de hecho son incapaces de egoísmo, es decir, de autoafirmación. "*Faltan las cosas mejores cuando comienza a faltar el egoísmo. Elegir instintivamente lo dañoso para uno mismo, ser atraído por motivos desinteresados es algo que casi nos da la fórmula de la décadence*" ("*Crepúsculo de los Ídolos*", n°35). Dejar de buscar el propio provecho no es más que la hoja de higuera moral para tapar un hecho diferente, fisiológico: "*yo ya no sé encontrar mi provecho... ¡Disgregación de los instintos!*" (*Ibid.*). El débil carece de fuerza, de instintos poderosos, que le ayuden a buscar su propio interés. Si no lo hace, no es porque sea generoso y entregado, sino porque es incapaz a causa de su falta de vigor y de autoestima. Entonces inventa la estrategia de presentar como virtud su carencia de energía y exige, a través de la moral altruista, que los fuertes hagan lo mismo.

3.2. La moral altruista sirve de muralla defensiva contra las pulsiones fuertes: la sexualidad, el egoísmo y la crueldad. Al no poder ser asumidas por el débil son mantenidas a distancia o extirpadas (la moral es *un instrumento de castración*) gracias a su calificación como malvadas e inmorales. "*La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentido de la palabra: su medicina, su cura es castridismo. No pregunta jamás: ¿Cómo espiritualiza, embellecer, divinizar un apetito?*" ("*El crepúsculo de los ídolos*, 54) El débil teme continuamente la erupción de estas pulsiones, la espantosa proximidad de la animalidad mal contenida por una delgada capa de civilización. A partir de la bipolaridad fuerte-débil delimitada por la actitud ante el propio mundo pulsional se define todo el proceso genealógico.

3.3. El hombre fuerte es amo de su caos interior, puede usar creativamente sus instintos y decir sí a todo lo que hay en él. Nada sobra: no tiene miedo a su cuerpo, no quiere prescindir de él. Si para Platón el cuerpo era cárcel del alma, para el fuerte es al revés: *el alma es lo que encarcela el cuerpo*.

3.4 El fuerte se guía por el *pathos de la distancia*: se siente diferente y superior, es amigo de jerarquías. El débil, por contra, impone *la lógica del rebaño*. Nadie debe escapar a la uniformidad porque toda diferencia se vive como acusación. La uniformización conduce a la mediocridad, por causa de la

represión de la agresividad que es el impulso que permite crecer y trascenderse.

3.5. Hay una *negatividad*, una destructividad, que es necesaria para el fuerte. Destruye para construir y renovar, se opone y lucha para avanzar. La voluntad de poder afirmativa que se expresa en él es voluntad que domina, subyuga, tiende al poder. Hay un momento necesario de caos desde el que brota cada nueva creación. "*Ha de haber caos en vuestro interior si queréis alumbrar una estrella danzarina*".

3.6. Pero el débil no soporta esta lucha y llama "*mal*" a la negatividad, no advierte su papel necesario en el crecimiento de las personas. No hay ninguna mejora sin lucha, sin enfrentamiento, sin un doloroso oponerse a los obstáculos. Pero son éstos, esta negatividad y oposición que nos presentan las dificultades, el yunque en el que recibimos los golpes que nos hacen fuertes. La realidad es una lucha de voluntades de poder en las que unas subyugan a otras. El débil no lo soporta. Llama "*mal*" a la negatividad tal como aparece en su conciencia de hombre enfermo. De este modo invierte las valoraciones de los hombres superiores: el mal es la fuerza destructivo-creadora del fuerte, toda negatividad que contradice y se le enfrenta y llama bien a valores como la humildad, sacrificio, continencia... Valores que impiden al fuerte ser fuerte y que expresan resentimiento y una destructividad estéril y disimulada.

3.6. La *destructividad del débil* es negación que busca anonadar, corromper, debilitar, impedir el poder del otro. Sólo así los hombres cansados y enfermos pueden sentirse superiores a los fuertes y nobles. Esta agresividad del débil cristaliza en la creación de los valores que dominan la moral europea. Por eso estos valores poseen la cualidad del sadismo, de la agresión y el odio. Cuando se pide al fuerte que sea humilde y generoso, se le pide que se limite a sí mismo, que deje de ser quien es, es decir, que se odie y se agreda hasta convertirse en otro diferente. La destructividad del débil expresada en la moral judeocristiana es nihilismo, es decir, voluntad de negar la vida y afirmar la nada.

3.7. La voluntad de poder afirmativa dice sí al caos de fuerzas que es la vida, desea afrontar la tarea de controlar y jerarquizar los instintos sin reprimirlos. Quiere más bien *embellecerlos* y sacarles todo el provecho posible. Este control lo llama Nietzsche "el gran estilo", "la gran política", "gran razón"... La voluntad negativa es incapaz de soportar esta tarea y busca la solución en la eliminación de estas fuerzas. El débil tiene miedo de su cuerpo

y sus instintos e intenta negarlos. Así funciona la filosofía de Platón o el cristianismo.

3.8. El concepto de "*sujeto*" es una invención de los débiles para culpabilizar a los fuertes. Supone que tras las actuaciones hay un ser responsable que podría haber obrado de otra manera. De este modo se puede imputar al otro, considerarlo culpable de aquello que es y hace. El débil eleva así su autoestima convenciéndose de que "*la debilidad*" ha sido algo que ha elegido como signo de virtud, en contraposición a la "*fortaleza*" tenida por inmoral y a la que ha renunciado por ello.

3.9. Pero no sólo no hay un sujeto que actúa: ni siquiera es posible una moral propiamente dicha ya que tampoco existe la libertad. A través de nosotros es el instinto de conservación, la búsqueda de placer, y en último término, la voluntad de poder quienes actúan. Por ello las acciones escapan a nuestro conocimiento: la multitud de factores que las producen nos son desconocidos.

4. El *pueblo judío* encarna el resentimiento porque hizo suyo *el espíritu sacerdotal* y se consideró el pueblo elegido por Dios. ¿Qué es el espíritu sacerdotal?

4.1. En su búsqueda de los "orígenes" de la moral de occidente, Nietzsche encuentra al personaje más importante, al educador por excelencia, aquel pedagogo que ha dejado una huella imborrable en la cultura occidental: el *sacerdote*.

4.2. Sacerdote es todo tipo de *mediador* entre Dios (o una causa considerada sagrada) y los hombres. Es el que consuela, da sentido a la vida y al sufrimiento, apoyo para vivir. El sacerdote se identifica con el débil, aunque él mismo forma parte de la aristocracia antigua (junto con los guerreros) porque es débil también. Pero fuerte entre los débiles, es el dominador de la masa. Y domina porque el sacerdote ha aportado el único remedio al sufrimiento que conoce la historia. Todos los ideales han venido de los sacerdotes. El es el padre de occidente.

4.3. El sacerdote se ha acercado al sufrimiento de los hombres. Ha comprendido su desesperación, el cansancio de vivir de aquellos que sienten su vida como padecimiento. Y les ha ofrecido la *salvación*:

a) El sacerdote aporta la salvación al comportarse como *teólogo*, es decir, al explicar la causa del sufrimiento. Con ello fija una *verdad universal*, verdad revelada. De acuerdo con ella el hombre ha transgredido la ley divina y por eso padece. El resultado es que la vida es vista bajo el signo de la culpa. El creyente asume esta explicación mítica porque no tiene fuerzas para investigar la realidad y prefiere aceptar el atajo que se le ofrece. Escoge no ver las contradicciones, no dejar expresarse al mundo tal como es. Esta incapacidad para descifrar las cosas, signo de una pereza esencial, y la convicción de la nulidad del mundo le lleva a desear una verdad revelada que le dé todo resuelto.

b) El sacerdote como *médico* proporciona los medios de curación: la obediencia a Dios, el culto, el cumplimiento de los preceptos. Hace de la religión un botiquín de remedios y liga para siempre al hombre con Dios haciéndole deudor de éste, con una deuda que jamás se puede pagar. Para conseguir que el olvido no borre la conciencia de la culpa y el hombre padezca por el remordimiento, utiliza los medios más crueles. "*Sólo lo que no cesa de doler permanece en a memoria*" (GM, II, 3). Esta es la estrategia común de todo ideal ascético (ascesis es la doctrina que impone una vida austera, la renuncia a las cosas terrenas, la mortificación de las tendencias instintivas y la lucha contra los placeres): "*unas cuantas ideas deben hacerse imborrables, omnipresentes, inolvidables, fijas, con la finalidad de que todo sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ideas fijas...*" (GM II, 2).

4.4. De la rivalidad entre la casta guerrera y la casta sacerdotal (valores del cuerpo contra valores del espíritu) deduce Nietzsche el paso de la moral de señores a la moral de esclavos. Los sacerdotes, desposeídos, movilizan contra los guerreros a todos los débiles, enfermos y fracasados. Esta rebelión ha acontecido entre los judíos. El pueblo judío representa la figura histórica de este hecho. Con ello el resentimiento se convertirá en la fuerza creadora de valores.

4.5. El débil, resentido, busca una causa de su sufrimiento. Acusa a todo lo que es activo en la vida. Aquí surge el sacerdote como aquél que organiza la acusación: "Ves estos hombres que se llaman buenos, yo te digo: son malos. Ellos son los culpables". Así es en un primer momento. Cuando el resentimiento se ha contagiado lo suficiente hace enfermar a los que gozaban de buena salud. Estos repiten "es culpa mía". El resentimiento ha cambiado de dirección. Ya no se acusa al otro sino a uno mismo. Entonces aparece por

segunda vez el sacerdote, necesitado de los que sufren para dominar, e inventa el concepto de pecado "el principal acontecimiento de la historia del alma enferma". El resentimiento acaba su obra constituyendo la mala conciencia, es decir, el sentimiento de culpabilidad. Tras haber sido acusados, ahora los hombres se sienten culpables.

5. Israel vivió una época gloriosa hasta su derrota militar y exilio en Babilonia. Caidos en desgracia, los *sacerdotes judíos* encuentran una explicación teológica de lo sucedido: los culpables son los reyes guerreros, la aristocracia de las armas que arrastra al pueblo lejos de la ley de Dios. Para que éste los perdone, los sacerdotes animan a cumplir con la ley, de la que se hacen intérpretes. Capitanean así la *rebelión de los débiles* contra los fuertes. Esta rebelión nace en un pueblo contrariado que acaba enalteciendo los rasgos que caracterizan el cansancio de vivir. Los sacerdotes judíos crean la ecuación: pobre = santo = bueno; rico = violento = impío = sensual = malvado. Se han invertido los valores de antaño.

5.1. El miedo a los instintos conduce a su condena y a la afirmación de valores que suponen represión: humildad, bondad, santidad, moderación... En este mismo orden de cosas destaca la identificación de virtud y razón que corresponde a una *hipertrofia de lo racional* típica de los tipos humanos decadentes como los sacerdotes o Sócrates en Atenas. Ambos son hombres de pensamiento si se los compara con los guerreros, hombres de acción.

5.2. Este hiperdesarrollo de la razón obedece a la *debilidad de los instintos*. Pero la razón es un instrumento imperfecto en comparación con el instinto. La sabiduría verdadera que permite crecer y afirmarse es instintiva, no racional. La razón falla y se equivoca con frecuencia. No así el instinto. La verdadera sabiduría reside en el cuerpo.

5.3. La obra del sacerdote judío ha sido dirigir el resentimiento de los débiles contra los fuertes. Israel ha encarnado este papel histórico al considerarse el pueblo elegido por Dios y rebelarse contra su propia aristocracia. Dios hace suya la causa del débil y propone la obediencia y sometimiento a la ley. Si se obra así todo irá mejor. Pero la aspiración a un mundo diferente expresa un deseo de librarse de uno mismo. El mundo divino nace del infierno interior, del sufrimiento insoportable que es la vida para el débil. Entonces Dios se convierte en el refugio imaginario para el hombre enfermo.

5.4. El sacerdote tiene tanto éxito porque su mensaje cae en tierra abonada. Hay una *connivencia o ligazón estructural* entre el anuncio de salvación

y el hombre que padece. El hombre tal como lo conocemos en occidente está enfermo. El sacerdote urge en su herida y al pretender curarla la ensancha y hace más profunda. Necesita de ella para poder ejercer su poder.

5.5. La postura de Nietzsche no es *antisemita*. No critica a los judíos por ser judíos, sino por asumir una determinada concepción de la vida, por hacer suyo el *espíritu sacerdotal*.

6. El *cristianismo* es continuador de la forma de pensar del platonismo y el judaísmo. Supone la entronización de todos aquéllos que tienen motivos para suicidarse pero carecen de valor para hacerlo.

6.1. En cuanto *dualista* (hay dos mundos: un más allá y la realidad que captamos por los sentidos), el cristianismo rebaja este mundo convirtiéndolo en apariencia. Así prolonga la fábula del mundo verdadero que se había iniciado en Grecia con Parménides y Platón.

6.2. Este mundo verdadero es prometido al hombre que se sacrifica, al *asceta* es decir, al que se odia como hombre de instintos, al que quiere prescindir de su animalidad. El *amor* cristiano nace de este *odio*.

6.3. La fábula del más allá muestra hasta que punto la vida es insoportable para cierto tipo de hombres dado que el mundo no es tal como lo desean. El cristianismo consiste en la operación por la que se acondiciona un mundo tranquilo apto para las personas de espíritu débil. Aquí domina el instinto de supervivencia que conduce, por encima de todo, a la búsqueda de *seguridad* y proporcionarla es la función de toda "fe" por inverosímiles que sean sus contenidos. Por eso la fe salva y cualquier cosa puede ser creída con tal que dé confianza y seguridad.

6.4. El cristianismo ha consagrado universalmente el espíritu de rebaño, la sumisión, la resignación, la humildad, los consuelos del más allá. El efecto de su éxito ha sido la condena de los sentidos y de los impulsos de independencia, el debilitamiento y empobrecimiento vital, la mediocridad del hombre europeo. Se ha calumniado al hombre independiente, sano, sensual haciéndolo exponente del mal. Junto a esto, el proselitismo y el miedo han mantenido a la mayoría bajo el cristianismo.

6.5. Como resultado la historia europea ha sido modelada por fuerzas reactivas que han reprimido todo impulso diferenciador que propiciara la

vida ascendente. Ha habido momentos de regeneración como el Renacimiento o Napoleón pero seguidos rápidamente de reacciones a la contra: reforma y el socialismo. Prevalece la decadencia.

6.6. Nietzsche valora al cristianismo no desde el dogma, desde el punto de vista religioso, sino desde la moral. La esencia del cristianismo se descubre en el hecho de la rebelión de los esclavos, en la rebelión de la enfermedad contra la salud, en el empobrecimiento de la vida.

SEGUNDO TRATADO: CULPA, MALA CONCIENCIA...

1. La *mala conciencia* viene de la culpa y ésta pertenece al ámbito de relaciones acreedor-deudor. En este caso la deuda es con Dios (pecado) y se interioriza convirtiéndose en impagable. El sufrimiento se interpreta como pago por la culpa cometida.

1.1. La mala conciencia es el profundo *estado mórbido* que se produce cuando se vuelven contra el yo las tendencias agresivas que las barreras de una sociedad policial prohíbe exteriorizar.

1.2. Entonces aparece una *escisión* en el interior del hombre. Una parte de nosotros se constituye en acusador de otra parte. El infierno se instala en nuestro mundo interno.

1.3. Por medio de la mala conciencia se genera un *interior espiritual* (alma-yo acusador) en oposición al cuerpo (yo acusado). El ser humano se convierte en una realidad degradada por comparación al más allá de donde el alma es oriunda. Esto obliga al sujeto a someter a su cuerpo y su vida a una disciplina moral para reunir el alma con su origen transcendente. El alma debe regresar al lugar al que pertenece. Por eso, según Platón, la filosofía es una preparación para la muerte (cfr. "*El Fedón*") y la memoria o rememoración evoca el recuerdo de que el alma pertenece al mundo divino y vive aquí desterrada. De ahí que el olvido, como lo defiende Nietzsche, sea un arma contra Platón.

1.4. La disciplina ascética a la que se somete el individuo impulsado por la mala conciencia es expresión de una crueldad dirigida hacia uno mismo. La

crueledad es esencial a la naturaleza humana. Es un instinto básico que consiste en el placer de ver y hacer sufrir. Este placer constituía un ingrediente básico de la alegría de todos los grandes pueblos en la antigüedad. Instinto que se manifiestaba en las prácticas penales y que ahora ha encontrado su refugio en la moral, en lo que llamamos la voz de la conciencia. Al no poder ser crueles con los demás, lo somos con nosotros. Así una voz resuena en nuestro mundo interno para condenarnos, nos recrimina, nos coge en falta, nos recuerda los pecados, nos exige una vida dura y austera, nos dice que el placer es malo... El agredido y al agresor es el mismo: nosotros identificados con la moral de los esclavos. Un verdadero escenario sado-masoquista se constituye en nuestro interior, un espectáculo de crueldad interiorizada. Nace el hombre culpable.

1.5. La crueldad es el transfondo oculto de la cultura. Refrenada en su desarrollo hacia fuera se vuelve hacia dentro para crear la *interioridad*, abismo en el que resuena el dolor. Ni espíritu ni voz de la conciencia tienen un origen transcendente. La conciencia moral es instinto de crueldad: el ser humano se desgarrá, se persigue, se roe, se maltrata... siente que ha pecado, que ha cometido una culpa. El hombre es siempre bestia: o hacia fuera, o hacia dentro, en el automartirio de la mala conciencia.

1.6. La mala conciencia supone la multiplicación del dolor desde dentro de la persona, la enfermedad del *masoquismo moral*: el hombre autolimitándose, volviendo su fuerza contra sí mismo. Pero lo sorprendente de la mala conciencia es el nuevo sentido que da al sufrimiento. Se hace del dolor la consecuencia de una culpa, de una falta íntima, y el medio de una salvación. Se cura del dolor fabricando más dolor, interiorizándolo: nos curamos infectando la herida. Nunca el sentido del sufrimiento había sido pensado así.

2. La mala conciencia introduce un factor nuevo en la historia de la moralidad occidental. Antes era acusada la vida exterior, el hombre fuerte; ahora el hombre se acusa a sí mismo. La mala conciencia es el dispositivo de deuda introyectada. El inductor de esta introyección es el *sacerdote cristiano*. Se consuma la rebelión de los esclavos y el dominio de los sacerdotes.

2.1. El acto que funda el triunfo de la moral de esclavos es la creación de la mala conciencia. Por medio de ella se constituye una subjetividad autorrepresiva, es decir, el sacerdote ya no necesita reprimir al fiel sino que éste se reprime a sí mismo como si hubiera incorporado al sacerdote y sus preceptos dentro de sí y ahora resonara su voz a través de lo que llamamos la voz de la

conciencia (la voz del sacerdote en mí). El sacerdote ha depositado en los miembros de su rebaño el sentimiento de una *deuda no cancelable*, de un pecado que no hay manera de expiar a causa de su enormidad. De este modo tendrá al fiel controlado, dispuesto a someterse a sus remedios a fin de aliviar la sensación de tener a Dios en contra por causa de sus pecados.

2.2. La deuda se convierte en *culpa*: al interiorizarse se torna impagable. El sacerdote introyecta el dolor en el otro y hace del deudor un perpetuo acreedor de sí mismo (o del sacerdote dentro de sí). El efecto se eterniza porque la deuda aparece como impagable. Es la deuda con Dios. Una vez interiorizada ya no puede ser expulsada. El sacerdote cristiano preside la interiorización del dolor, la constitución del sentimiento de culpabilidad, para ello dispone de un concepto nuevo: el de pecado. Con ello el sacerdote ha cambiado la dirección del resentimiento: no son culpables los otros, sino yo mismo. Este ha sido el resultado inevitable del primer momento de acusación al otro, una vez que ésta tiene éxito y ya todos repiten desolados el mismo refrán: "es culpa mía", el sacerdote introduce ese giro nuevo en la situación: la mala conciencia.

2.3. La mala conciencia es un *mecanismo de poder* que ahorra esfuerzos al sacerdote pues éste ya no necesita controlar al fiel sino que el hombre religioso se controla y vigila a sí mismo. Por medio de la mala conciencia se instala en la persona una policía interna, una instancia que representa el orden moral y vela por su cumplimiento haciendo que la persona pierda el aprecio por sí misma si no se somete.

2.4. El temor desproporcionado al castigo divino mantiene al individuo sujeto a su deuda y refuerza la acción de la mala conciencia. El sacerdote necesita del miedo para hacerse obedecer. Por ello se presenta como intérprete de la voluntad de Dios.

2.5. La referencia a un *ideal absoluto* como Dios es necesaria a la mala conciencia. A la luz de ese ideal nos definimos y disminuimos hasta sentirnos indignos. Ante Dios no somos nada. Pero cualquier ideal que ocupe el lugar de la divinidad produce el mismo sentimiento de indignidad y de poseer una deuda impagable (con la historia, con el partido político, con la humanidad, con la patria etc.). Por ello la Ilustración no ha cambiado sustancialmente la situación, sólo ha sustituido a Dios por otros dioses. Dar la vida por un ideal, cualquiera que sea, es recrear la mala conciencia.

2.6. A la moral judeocristiana la han reemplazado nuevas formas de dominio. Siempre el mecanismo es el mismo: la interioridad contra el individuo, el sacrificio de la persona por una causa absoluta. La *modernidad* continúa construyendo al sujeto como *sujeto a un ideal*.

2.7. La liberación del hombre necesita del *desenmascaramiento* del mecanismo de la introyección de la culpa que es la mala conciencia y la denuncia de todo poder que opera a través de ella para esclavizar a las personas.

2.8. El ateísmo para Nietzsche es un no tener deudas con Dios o con las causas que la modernidad ha convertido en sagradas; es una segunda *inocencia*, una vuelta a la existencia no-teológica donde todo placer es posible y puro.

TERCER TRATADO: ¿QUE SIGNIFICAN LOS IDEALES ASCÉTICOS?

1. La moral del esclavo encuentra su máxima expresión en el *ideal ascético*. Por medio de dicho ideal la vida queda orientada hacia otra cosa, fuera de sí. Pero, además, esta vida presente es vista como un camino desgraciado que hay que desandar. Para conseguirlo se necesita del sufrimiento y la autonegación. De este modo se pasa del "yo sufro" al "yo quiero sufrir" e incluso al "el bien consiste en querer sufrir". Es el modo de huir de nuestra condición mundana.

1.1. El ideal ascético ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental y se ha manifestado en tres formas de desprecio de la vida: el *socratismo* y el *platonismo* en Grecia (negación del mundo sensible y desprecio de las apariencias); el *judeocristianismo* (toda la vida es negada puesto que la verdadera existencia viene después de la muerte); y la *moral kantiana* (niega los deseos para establecer que sólo es moral la acción universalizable que se cumple por el puro deber).

1.2. El núcleo del ideal ascético es la creencia en la *verdad*. La verdad concede validez a los ideales por los que el hombre se sacrifica: son ideales verdaderos. De este modo, el ideal ascético une la *metafísica dualista* que afirma la existencia de un más allá con la *práctica moral* de purificación y ascesis que permitirá hacerse digno de la salvación en ese más allá.

1.3. El análisis genealógico del significado del concepto "verdad" permite diferenciar tres sentidos:

a. La verdad como *mentira útil*. Llamamos verdad a todo lo que ayuda al hombre a sobrevivir. El origen del concepto responde a una necesidad pragmática, utilitarista. Si no creyéramos que es posible captar la esencia de las cosas, si, incluso, no falsificáramos con nuestros conceptos la realidad, cosificándola y deteniendo el devenir, para que sean posibles verdades estables, no nos podríamos orientar en la vida.

b. *La verdad de la metafísica y el cristianismo* tiene el mismo origen. Pero en este caso la necesidad de engañarse es enfermiza. El hombre que cree en la verdad cristiana busca compulsivamente la seguridad, más allá de lo normal. Sólo una vida sumamente débil está tan necesitada de creer en semejantes verdades. Lo extrañas que son demuestra que no es la razonabilidad del contenido lo que importa sino la tranquilidad que proporcionan.

c. La verdad última y abismal es que no hay verdad alguna, que sólo es posible obtener *perspectivas* diferentes sobre el mundo. El cristianismo quiere hacer pasar por verdad lo que sólo es su interpretación. La realidad es un texto oscuro que puede ser leído con mil ojos diferentes. Esta pluralidad de interpretaciones es liberador porque rompe con la tiranía de la verdad absoluta. Nietzsche propone jugar con las diferentes perspectivas, representar diferentes papeles, vivir experimentado...

1.4. El ideal ascético es la *interpretación de la vida* que corresponde a la voluntad de poder negativa del esclavo. Su esencia es la negación de la vida instintiva. El cuerpo es vivido como una alteridad amenazante de la que es mejor protegerse.

1.5. El desenmascaramiento de lo que significa el ideal ascético es tarea de la genealogía. Por ello este método representa *una negación de la negación* que es este ideal y un intento de recuperar toda la energía invertida para que una vez que sea imposible creer en esos ideales (gracias a la muerte de Dios) no nos sobrevenga la desmoralización y el pesimismo nihilista.

1.6. El ascetismo representa la oposición de la vida a ella misma. Es el volverse de la fuerza contra sí mismo en un intento de curarse de la enfermedad que padece. Este deseo muestra que el ideal ascético nace de la voluntad de poder.

2. La genealogía descubre el *nihilismo* como la enfermedad que aqueja a los valores ascéticos. Estos orientan al hombre hacia el "otro" mundo poseedor de todas las propiedades que no tiene la vida: estabilidad, identidad, felicidad, bien... Por ello precisamente es sospechoso de ser una fábula. El acto nihilista por excelencia es la escisión en dos mundos y la consideración de esta vida como apariencia y engaño.

2.1. El nihilismo se refiere:

- a *la situación contemporánea* en que los ideales ascéticos resultan inverosímiles, están aquejados de nulidad y ya no arrastran (la muerte de Dios);
- a *la lógica interna y el desarrollo de la historia europea* desde Platón hasta el presente que exponíamos en la introducción: en el fondo todo ideal era nada aunque no se fuera consciente de ello.

2.2. Como lógica del desarrollo de la filosofía europea, el nihilismo es la expresión de la voluntad de poder débil que retrocede ante la afirmación de la vida y se convierte en negación. Lo que niega este nihilismo es el mundo como pluralidad, devenir, contradicción, sufrimiento, ilusión, mal... aquello que Nietzsche había llamado la dimensión dionisiaca de la realidad.

2.3. Esta negación de la vida y el mundo proclama: este mundo no vale nada y nada vale en este mundo. A partir de ahí el nihilismo inventa otro mundo del que se ha eliminado todo lo que hace sufrir. Pero este mundo no existe, es nada.

2.4. En su forma primera (platónico-cristiana), el nihilismo permanece *latente*, oculto. No se muestra como creencia en la nada porque la nada está oculta bajo el nombre de Dios o del mundo de las Ideas en Platón. En este primer momento el nihilismo aparece como afirmación: "existe Dios". Pero detrás de esta afirmación se esconde la negación: "existe Dios" quiere decir: este mundo es irreal, no es verdadero, lo que de verdad existe es la nada=Dios (Dios es la nada pues quien realmente es "nada" es él, no el mundo material). Aquí encontramos la negación.

2.5. Que el cristianismo es creencia en la nada aparece gracias al propio cristianismo que fomenta el amor a la verdad y esta misma búsqueda se vuelve contra Dios cuando acaba por descubrirse que él es una ilusión, que no existe. Entonces hallamos que cuando decíamos que Dios existía estábamos afirmando que la nada existía. De este modo el nihilismo oculto en que con-

siste el cristianismo se manifiesta ahora que ya no podemos creer más en Dios en un *nihilismo explícito*. Este es el significado de "*Dios ha muerto*".

2.5. Entonces la voluntad de la nada, que es condenación de la vida como no-ser para afirmar que quien de verdad tiene el ser es Dios, aparece manifiestamente. Este es el significado del nihilismo en nuestra época: ya no podemos creer más en Dios ni en los valores morales porque hemos descubierto que son "nada". Esta fe religiosa tiene por fin negar que el mundo sea real. Los débiles necesitan creer esto porque no soportan la vida tal como es e imaginan un más allá donde serán felices (aquí no pueden).

2.6. Este nihilismo se instala como el sentimiento de fracaso de todo sentido. Todos los significados se agotan: "*el desierto crece*". Los antiguos sentidos (morales, religiosos, metafísicos) se ocultan, se alejan, se niegan... El hombre está cansado del mundo y de sí mismo. Ya no cree en nada. Esto se debe a que el mundo verdadero servía para despreciar lo sensible y ahora lo sensible lo es todo. Como hemos calumniado durante siglos el mundo material considerándolo malo, ahora que ya sólo podemos creer en la materia nos parece que la situación es desesperada.

2.7. La expresión "*Dios ha muerto*" resume el derrumbe de todos los valores. Con Dios desaparece la garantía de un mundo inteligible: no existe el más allá. La realidad vuelve a mostrarse caótica y sin sentido. Nada en el mundo es divino, estamos abandonados a nosotros mismos, sin ninguna finalidad. El mundo es absurdo (ab-surdum: sordo, indiferente a nuestro sufrimiento).

3. La búsqueda de la verdad que impulsaba a la moral cristiana se vuelve contra el propio cristianismo y conduce a descubrir que Dios no existe. No es Nietzsche quien mata a Dios, sino que se lo encuentra muerto en el alma de su tiempo. Ahora llega el nihilismo explícito. Este fenómeno abre grandes posibilidades pero también graves peligros.

3.1. Fe en Dios + voluntad de poder negativa + fuerzas reactivas = **HOMBRE**. Esta fórmula expresa lo que el hombre ha sido hasta ahora en Europa. Hombre, por definición, es una especie enferma. Se servía de Dios y los demás ideales para autodenigrarse. No ha habido ninguna otra forma de comprender al ser humano pero ahora ha de perecer para que llegue el superhombre.

3.2. Muerte de Dios + Voluntad de poder negativa + fuerzas reactivas = **ÚLTIMO HOMBRE**. El fenómeno de la muerte de Dios y del nihilismo explícito puede constituir la ocasión para avanzar hacia un nuevo tipo de hombre, pero para el débil es motivo de desánimo, pesimismo, incapacidad de superar el nihilismo y desesperación. Este hombre, el último hombre lo llama Nietzsche, sustituye a Dios por otras realidades divinizadas (causas por las que luchar: los ideales de la modernidad), o se conforma con los pequeños placeres de cada día como hace el consumidor de la sociedad capitalista, o busca de mil maneras la narcosis, el olvido y la alienación pues no puede soportar el vacío y la falta de sentido.

3.3. Muerte de Dios + voluntad de poder afirmativa + fuerzas activas = **SUPERHOMBRE**. Para el fuerte, la muerte de Dios abre un nuevo horizonte. Ya no está limitado por verdades absolutas y causas por las que sacrificarse, ya no ha de negar su corporalidad. El superhombre es el hombre que cumple la vocación de "ser más" propia de todo ser. Vence el nihilismo y el desánimo porque en él hay un gran sentimiento de poder. Creador de sus propios valores, sabe que toda verdad e ideología es sólo interpretación y él crea las suyas propias como en un juego. Es el niño que acepta la vida y la afirma como inocente de toda culpa, sin ningún miedo al sin-sentido.

4. La actividad crítica llevada a cabo por la genealogía libera al ser humano para que éste se convierta en autor de su propia vida. Los valores tradicionales han perdido toda su seriedad y poder al descubrirse que eran creación del odio. Este resultado permite diferenciar tres sentidos diferentes de moral:

4.1. La moral como conjunto de valoraciones que la vida realiza inevitablemente con el fin de poder sobrevivir. Toda vida evalúa contantemente circunstancias y acontecimientos externos a partir de sí misma, creándose una moral. Es la moral como *necesidad vital*.

4.2. *La moral de la tradición judeocristiana* cuya esencia es el ideal ascético, creadora de un tipo humano empobrecido, pero que se presenta con pretensiones de validez absoluta. Es la moral nihilista negadora de la vida, vuelta contra el cuerpo, al servicio de la domesticación del hombre y la igualación de toda diferencia. Ella corresponde a una estrategia de poder por parte del sacerdote. Desde el nivel anterior se muestra como una moral antinatural.

4.3. La moral, tras la muerte de Dios, puede convertirse en *la libre creación de valores*, más allá del bien y del mal (la transvaloración), obra del hombre que descubre la inanidad y vacío de las valoraciones morales de la tradición judeocristiana. Esto da lugar a una renaturalización de la moral, puesta de nuevo al servicio de la vida

4.4. Los tres niveles son paralelos a los encontrados por la genealogía de la verdad: la verdad como mentira útil necesaria para la vida, la verdad del judeocristianismo y la verdad perspectivista.

4.5. A la luz del perspectivismo y la relativización de los valores tradicionales a que ha dado lugar la genealogía, la voluntad de poder afirmativa aparece definida como fuerza que extrae del mundo la interpretación que más favorece a la vida, que no se deja encerrar en ninguna "verdad" definitiva. Es la voluntad del *superhombre*, único ideal que hasta ahora ha existido como alternativa al hombre del ideal ascético.

4.6. Este es el aspecto positivo de la filosofía de Nietzsche. Después de la destrucción operada por la genealogía, el camino queda libre para una nueva posibilidad: el superhombre que ha vencido todo resentimiento, incluso el resentimiento hacia el tiempo que nos limita haciendo del pasado algo ya inamovible. Por ello el superhombre es el hombre del *eterno retorno*, que desea la eternidad de cada instante porque sabe elegir en cada momento aquello que ama y quiere que vuelva infinitas veces. El eterno retorno es la interpretación que selecciona al superhombre.

4.7. La genealogía supone el intento de transvalorar la transvaloración de los valores que el judeocristianismo ha llevado a cabo. Nietzsche intenta en esta obra invertir el cambio operado en moral por ese verdadero antimovimiento representado por la rebelión de los esclavos. Esto sólo es posible situándose más allá del bien y del mal, tal como esta tradición lo ha entendido.

PEDRO MAZA BAZAN
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

SCHREINER, J., *Jesus Sirach 1^a-24* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Echter Verlag, Würzburg 2002, 24 x 15, 134 pp.

Esta serie de comentarios es sucinta y destinada a un público amplio. En ella se usa el texto de la Einheitsübersetzung, que es la versión de la Biblia para la liturgia en lengua alemana. La serie, pues, pretende apoyar una lectura creyente y devota de la Biblia. Los comentarios se acomodan a esta finalidad. Por ello, aunque en la introducción se traten los temas habituales, están presentados de manera sencilla; se limitan a ofrecer una breve orientación para que el lector se sitúe ante el libro con unos conocimientos imprescindibles y necesarios para una lectura provechosa. Aparte de la versión alemana ya indicada, el libro ofrece unas breves notas críticas que se limitan a indicar qué forma del texto se ha adoptado, que en el caso del Sirácida es necesario, dada la transmisión textual complicada. El comentario a pie de página se hace por grupos de versículos, aclarando el contenido, recurriendo a lugares paralelos para aferrar el sentido del texto y actualizando la doctrina al momento actual.- C. MIELGO.

JANOWSKI, B. - EGO, B. (ed.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum alten Testament 32), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 24 x 16, 588 pp.

El libro reúne las conferencias presentadas en un seminario celebrado en 1998 en Tubinga sobre las ideas cosmológicas del Oriente Próximo y de la Biblia. Tiene cinco partes. Prescindiendo de la quinta que recoge una amplísima bibliografía sobre el tema, las otras cuatro son las importantes. La primera es, más bien, introductoria. B. Janowski, O. Keel y A. Krüger presentan la imagen bíblica, egipcia y griega del mundo de una manera general. En la segunda, el tema es Dios, las estrellas y el cielo. R. Bartelmus, F. Hartenstein y M. Albani que son los autores de las tres contribuciones se centran más en el mundo bíblico, fijándose especialmente en la evolución de las ideas cosmológicas. Piénsese, por ejemplo, en el término "cielo" que significa nociones muy diversas. La tercera parte reúne artículos sobre la tierra, el templo como el cielo en la tierra, el paraíso, las aguas de la ciudad de Dios, la residencia del Dios en Ugarit. Finalmente la cuarta parte trata del mundo inferior, del mundo de los muertos, de la vuelta al caos, etc.

No se limitan los autores a exponer las concepciones cosmológicas, sino también la lógica de la simbolización. Aquí precisamente se sorprende el interés de este libro aparentemente tan alejado de nuestras preocupaciones. Una de las finalidades de la religión es hacer comprensible el mundo. En la cosmología o imagen del mundo ha vertido el hombre el sentido de la vida. El hombre se percibe muy ligado al tiempo y al espacio. De esta

experiencia surge la idea de persona que lleva consigo una constelación de imágenes y símbolos cosmológicos que hablan de la relación del hombre con las cosas.

La lectura del libro exige esfuerzo; los autores han tratado de facilitar la comprensión incluyendo dibujos que ilustran las concepciones cosmológicas diversas.– C. MIELGO.

MIGGELBRINK, R., *Der Zornige Gott. Die Bedeutung einer anstössigen biblischen Tradition*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 21 x 13, 168 pp.

La tradición bíblica sobre la cólera de Dios resulta en verdad escandalosa en la pastoral actual. De hecho hoy juega un escaso papel. Y, sin embargo, la cólera de Dios es un atributo constante e insistente en la Biblia. A resolver esta disonancia se dedica el presente libro, que nace de una preocupación pastoral (quizá secuela de la actividad docente del autor) pero también de la teología sistemática. El autor desde luego no quiere volver a incorporar la ira de Dios a la vida de la fe ni volver a la predicación del terror, sino indagar si esta tradición podemos dejarla arrinconada como la práctica parece dictar.

El libro se compone de tres partes. En la primera se presenta el origen, historia y las diversas maneras de hablar de Dios en la Biblia tanto en el A. T. como en el Nuevo. Encuentra que el tema se halla sistematizado en los profetas y en la literatura del Dt y del Dtr, en los cuales la ira de Dios es un lugar común. Esta corriente de pensamiento es rechazada por el libro de Jonás y superada en el código sacerdotal con su doctrina de la expiación. En cuanto al N. T. se detiene especialmente en la muerte de Cristo y en la teología paulina. La segunda parte es más breve y esencialmente hermenéutica. La teología sistemática ha tratado con detenimiento el problema. Repasa las soluciones que se han dado desde Lactancio, pero sobre todo en la teología y filosofía del s. XX; se fija en figuras tan distintas como Lyotard, Habermas, por una parte, y teólogos como Rahner, Balthasar, Barth, Schwager, etc. No todos estos autores rechazan el tema de la ira de Dios y la consideran inútil para la teología. Bien al contrario, la teología no puede renunciar al Dios de la ira. En la tercera parte es donde expone la historia dramática de la cólera de Dios y cómo se debiera exponer en la predicación actual. El Dios de los profetas clamaría hoy como en el antiguo Israel contra el poder destructor del dinero. La fascinación del politeísmo se casa muy bien con el modo de vida acomodado de las sociedades opulentas. Claro que el monoteísmo es intolerante no contra el bienestar humano en general, sino contra la opulencia que se asienta en la explotación. Ni la antropología teológica y menos aún la teología política puede prescindir de la ira de Dios. Es un libro sumamente interesante, digno de ser traducido por su interés teológico y pastoral.– C. MIELGO.

DOGNIEZ, C. - HARL, M. (dir), *Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte Grec et Traduction* (La Bible des Septante), Editions du Cerf, Paris 2001, 23 x 16, 922 pp.

Desde 1986 la Editorial du Cerf publica el texto griego y la traducción francesa de la Biblia de los LXX, bajo la el título "La Biblia de Alejandría". Las Biblias que leemos en las lenguas modernas están traducidas del texto hebreo; ésta, en cambio, se basa en la versión griega, que se considera aquí como texto autónomo; por tanto, la preocupación por la mayor o menor fidelidad al original hebreo queda fuera de la atención de los autores. Se toma la versión de los LXX como creación literaria, de gran influencia por cierto. Fue la Biblia del judaísmo helenista y de la iglesia cristiana antigua. En el volumen se reúnen los

cinco libros del Pentateuco, que ya se habían publicado por separado en los años 1986-1994; naturalmente hubo que prescindir de numerosas notas. Se ha elegido para la traducción la edición de Rahlfs, por ser la más difundida. El texto está precedido por una introducción larga, obra de varios autores que tratan muchos temas. Juntos constituyen una monografía completa sobre la versión de los LXX. El carácter de la traducción, su finalidad, de quién partió la iniciativa, extensión, uso por judíos y cristianos, transmisión del texto, calidad del griego, etc. Estos y otros muchos temas son tratados amplia y detalladamente. Al final se ha añadido un diccionario sobre términos que abarcan campos semánticos amplios y por lo mismo difíciles de traducir (por ejemplo, alma, espíritu, ley, etc.). El libro es un monumento a una versión antigua, sin la cual la universalidad del judaísmo y cristianismo no hubiera tenido lugar.— C. MIELGO.

LATTKE, M., *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 2: Oden 15-28* (NTOA 41/2), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2001, 24 x 126, xii-332 pp.

El autor publicó en 1999 en la misma serie el primer volumen de este comentario a las *Odas de Salomón*. En este 2º tomo comenta las odas 15-28. El autor espera editar pronto el comentario a las Odas 29-42. La tradición manuscrita las llama así, *Odas*, si bien literariamente son himnos, muy leídos, por cierto, en la antigüedad, perdidos durante siglos y descubiertos en 1909 en lengua siríaca. Posteriormente se hallaron otras copias, una en lengua siríaca distinta de la anterior, otra en griego (la Oda 11) en el pap. Bodmer XI, y otra en copto (5 Odas) en la Pistis Sophia. Su interés reside en que se trata de un libro cristiano muy antiguo (en torno al año 100 d.C.) y tiene mucha relación con el evangelio de San Juan y también con Qumran. Los temas propios de la introducción han sido tratados por el autor en escritos suyos previamente publicados. Solamente una cuestión deja para el final del comentario: el de la lengua original, que, según él, es el griego. Al final del tercer volumen piensa aducir argumentos fuertes a favor de esta opinión, que es contraria a lo que defiende la mayoría de los autores que votan a favor de la originalidad de la versión siríaca. El comentario se articula de esta manera: Primeramente se presenta el texto siríaco con una grafía excelente y separado por estrofas. A continuación una pequeña introducción da cuenta de las particularidades y contenido de cada una. Luego y por estrofas se presenta el texto siríaco o copto en transcripción y su traducción en alemán, que seguidamente se comenta textual, literaria y doctrinalmente. Todas las odas tienen un *excursus* propio, donde se tratan los temas doctrinales de mayor densidad teológica o religiosa. A partir de la Oda 17, existen dos manuscritos siríacos, por lo que la crítica textual ocupa mayor espacio. Precisamente en esta oda aparece con claridad una de las mayores dificultades de interpretación. Las odas están escritas en primera persona y no se sabe quién es el personaje que habla, Dios o el poeta. Debido a esta dificultad se ha hablado del “enigma” de las odas. El autor merece felicitaciones por el trabajo ímprobo que ha hecho y por el que le queda por hacer.— C. MIELGO.

ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie7), Kohlhammer, Stuttgart 2001, 24 x 16, 344 pp.

La serie, en la que está inserto este libro, intenta presentar la historia religiosa, literaria, social, y política del mundo bíblico por épocas. Constará de 12 volúmenes que reco-

gerán toda la información bíblica y extrabíblica. Han sido publicados los tres primeros y el 5°. El presente, el 7°, tiene como tema la época del exilio. Como los demás volúmenes, también éste se compone de cuatro partes desiguales. La primera (pp.13-45) recoge la imagen que los diversos libros bíblicos tienen sobre el exilio. Dice bien el autor al hablar de "imagen", pues los escritos de ese tiempo están llenos de lagunas; los escritos posteriores tienen que limitarse a imaginarlo, por cierto de forma diversa. El autor recorre el libro de Jeremías, el 2° de los Reyes y de las Crónicas, y los relatos ficticios de Daniel, 3° Esdras, Tobías, Judit y los Apocalipsis.

En la segunda (pp. 46-116) parte reconstruye la historia de la época sirviéndose de las noticias bíblicas y extrabíblicas; aquí adquiere particular relieve la historia profana del imperio neobabilónico y de los primeros años del persa, tal como se puede reconstruir con las fuentes babilónicas y otras. En cuanto a los judíos el autor se fija en la situación política, social, religiosa de la diáspora y de los que quedaron en Palestina, prestando especial atención al papel social de la religión y los cambios que la religiosidad experimentó. En esta parte recoge lo expuesto por él en el libro *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, ya hace años publicado y traducido al español (1999).

La tercera parte es la más larga (pp. 117-323) y más importante. Trata de la literatura surgida en la época del destierro. Al comienzo ha señalado que la época del destierro se extiende desde 587/586 hasta el 520. Pues bien, en estos años coloca el autor casi la tercera parte del total de los escritos del Antiguo Testamento. Sabe que entra en un campo minado, pero el autor no rehuye la tarea, antes bien entra en la discusión con el ánimo de contribuir a aclarar tema tan espinoso. Primeramente menciona los géneros literarios que surgieron en este tiempo o adquirieron una importancia excepcional, por ejemplo, las lamentaciones colectivas, que por cierto, son colocadas (con excesiva osadía) unas, en Babilonia (Sal 44 y 89), otras en Palestina (79,74; Lam 5; Is 51,9s; 63s), los oráculos de salvación y los dirigidos contra las naciones y finalmente las exhortaciones o sermones. Seguidamente coloca en esta época los escritos siguientes: la edición (con ciertas adiciones) de los cuatro escritos proféticos (Oseas, Amos, Miqueas y Sofonías). Más interesante es la atribución de las tradiciones patriarcales a esta época. Dejando a parte un núcleo preexílico (ciclos Abrahán-Lot, Jacob y José) de contornos difusos, coloca en el destierro dos redacciones de la historia patriarcal, de las cuales hace una exégesis acorde con esta datación. Nadie lo había hecho de una manera tan consecvente y el autor lo resalta. No obstante, el lector percibirá que otras explicaciones son posibles. Colocar en el destierro a Gen 26 donde Abimelec es presentado como temeroso de Dios en contra de lo que suponía Abrahán, no parece la época más apropiada. ¿No sería mejor conectar este relato con Jonás? Este es un ejemplo, nada más; otros podían ser citados. El autor protesta porque los autores a la hora de fechar textos hablan en general de la época exílica y posexílica, un periodo tan amplio que en realidad es decir bien poco. El autor quiere que se especifique más. El lo hace. Pero querer fijar los textos con tanta precisión es muy arriesgado y provoca bastante escepticismo.

A continuación trata del Dtr. Sigue la opinión de Noth sobre la unidad en general de esta obra, pero en contra de éste piensa que el Dtr valora positivamente la monarquía y el templo. Albertz cree que su origen debe buscarse en partido nacional-religioso del cual ya ha hablado en la obra suya anteriormente citada. Conforme con esta fecha y este "Sitz in Leben" interpreta los principales puntos doctrinales del Dtr. Es normal que el siguiente capítulo lo dedique al libro de Jeremías, fuertemente influenciado por el Dtr. Tras exponer la historia de la composición, presenta su hipótesis: El libro pasó por tres ediciones durante el destierro, la última entre los años 525-520. Atribuye el libro al movimiento reformista de la familia de Safán fuertemente antinacionalista y próximo a las fuerzas que

apoyaron a Godolías, el gobernador impuesto por Babilonia en Judea. Conforme a estas premisas expone con bastante amplitud el pensamiento de las tres redacciones. Los otros dos libros proféticos examinados son Ezequiel y el II Isafas. Como en el anterior, también aquí precede una detallada exposición de la estructura y composición, antes de pasar a la exégesis del contenido, notando la perfecta adaptación del mensaje a la situación histórica. Aunque estos dos libros están estructurados más unitariamente que el libro de Jeremías, sin embargo, uno y otro han sufrido varias ediciones llevadas a cabo por los discípulos de cada cual.

La cuarta parte finalmente expone muy brevemente los réditos teológicos de la época del destierro, actualizando la doctrina e indicando en qué apartados la teología y la iglesia podrían aprender de aquellos teólogos que en una época de postración supieron sentar las bases de una religión que ha tenido una influencia capital en la configuración del judaísmo y del cristianismo e incluso en la noción misma de religión.

El libro es muy recomendable. Aunque hay tomas de posición ante las cuales es saludable mostrarse escéptico, no obstante, los argumentos están bien trabados. Y si bien hay partes que exigen cierto esfuerzo, el fruto obtenido compensa el sacrificio.— C. MIELGO.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 7. 1-2 Corintios*. Preparada por G. Bray, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 24 x 17,5, 468 pp.

Esta Revista ha presentado ya varios volúmenes de esta colección de la Editorial Ciudad Nueva (para el último, cf. 36 [2001] 156). El presente está dedicado a las dos cartas de san Pablo a los Corintios. Como es lógico, sigue fiel a los criterios que han presidido la edición de los anteriores. En cuanto al contenido, puede llamar la atención que incluya textos del comentario de Pelagio a dichas cartas, dada su condición de hereje formalmente condenado por la Iglesia. Pero el hecho tiene su explicación que los editores se han encargado de dar: el texto utilizado no es el salido directamente de las manos del hereje, sino otro, fruto de una revisión "correctora" en el sentido de la ortodoxia, llevada a cabo en el s. VI presumiblemente por Primasio de Hadrumeto y el entorno de Casiodoro.— P. DE LUIS.

Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos. Martirio del apóstol san Mateo. Presentación e introducción general (1ª parte) por G. Aranda Pérez. Introducción general (2ª parte), otras introducciones, traducción y notas por C. García Lázaro (Apócrifos Cristianos 4), Ciudad Nueva, Madrid 2001, 20,5 x 13,5, 280 pp.

Como es sabido, los escritos canónicos son sólo una mínima parte de la amplia producción literaria que sobre Jesús y quienes estuvieron directamente relacionadas con él produjo la Iglesia antigua. El simple paso del tiempo despertó en los fieles el deseo de conocer algo más sobre todos ellos. De aquí el multiplicarse de obras con título o contenidos semejantes a los bíblicos, no aceptados en el canon, cuyo origen obedecía a distintos intereses, no ciertamente al histórico. Se les designa genéricamente como "Apócrifos". Entre ellos se cuentan numerosos *Hechos* de diversos apóstoles. Dos de ellos los ofrece el presente volumen.

La obra tiene una amplia introducción general (104 pp.), dividida en dos partes. La primera se ocupa de las obras que se presentan precisamente como Hechos de apóstoles. G. Aranda ofrece al lector una buena información, con documentación amplia y actualizada sobre este género de escritos, "novelística cristiana primitiva" originalmente cristiana, con los que "se intenta ganar al lector con un relato entretenido e interesante". Muestra las características comunes y los rasgos particulares, las fuentes literarias de inspiración que se les han atribuido, su conocimiento por otros escritores cristianos, su relación con la herejía, el grado de aceptación según personas y épocas, la tradición manuscrita, qué escritos son primarios y cuáles secundarios, la orientación doctrinal, la evolución que experimentaron (de *Hechos a Pasiones*), etc. El segundo momento de la introducción se centra en los cuatro Hechos apócrifos de Mateo. C. García examina primero la figura del apóstol y su evangelio en el NT, Padres, arte y liturgia cristianos, para luego entrar, de forma más breve, en estos escritos. Justifica la opción Mateo frente a la opción Matías de otros manuscritos, examina las relaciones entre los diversos escritos y sus versiones en las diferentes lenguas, y presenta algunos rasgos propios que suelen darse en los apócrifos secundarios (brevedad, pobreza teológica, etc.). Por último, dos de esas obras, las indicadas en el título, son objeto de una relativamente amplia introducción particular que precede a su traducción. En esta, cuando la divergencia entre dos versiones es considerable, el texto aparece en doble columna, cada una de las cuales recoge el texto según una versión. La traducción va acompañada de abundantes notas de distinto contenido: las más recogen variantes de versiones en otras lenguas de la obra, otras exponen el pensamiento teológico del autor, otras son aclaraciones de orden textual, y otras se refieren a instituciones. La obra concluye con varios índices: bíblico, obras apócrifas, obras y autores antiguos, autores modernos, nombres propios que aparecen en el texto del apócrifo, y lugares.– P. DE LUIS.

HENGEL, M. - SCHWEMER, A.M^a., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 16 x 22, 267 pp.

En estos escritos se desea investigar la figura de Jesús, su enigma y su misterio. Para ello, en una primera parte, M. Hengel, intenta descubrir el sentido que podría tener la figura de Jesús como Mesías de Israel. Se investiga el título de *Cristo* en san Pablo, y diversas planteamientos del problema con respecto a los títulos de *Mesías* y de *Hijo del hombre*. Además se intenta describir la influencia de la figura de Jesús como *Maestro de la Sabiduría* en el comienzo de la Cristología, sobre todo en los Evangelios de Lucas y de Mateo. En todo el proceso se tienen en cuenta las investigaciones más importantes al respecto. A.M^a. Schwemer, primero, nos introduce en la pasión del Mesías en Marcos y la acusación de antijudaísmo, para lo cual se describe la intervención del Sumo Sacerdote y el proceso romano de Jesús, ante Pilato, según Marcos. En una segunda parte se nos presenta a Cristo como Profeta, Rey y Sacerdote, tanto en los Evangelios como en san Pablo y la carta a los Hebreos. Se trata de adentrarnos, una vez más, en el enigma de Jesucristo a partir del Jesús histórico y el comienzo de la Cristología, de la mano de dos especialistas muy cualificados en los estudios bíblicos.– D. NATAL.

MORDILLAT, G. - PRIEUR, J., *Jesús contra Jesús. Una polémica visión de la figura de Cristo a partir de las contradicciones de los evangelios*, Muchnik, Barcelona 2001, 15 x 22, 380 pp.

Los autores de esta obra son dos escritores, ensayistas y cineastas franceses de larga trayectoria profesional, con una veintena de películas y documentales y una docena de libros de investigación. Juntos crearon la serie de televisión *Corpus Christi*, cuya audiencia y repercusión social en Francia fueron considerables. En este escrito se plantean la pregunta de Jesús a sus discípulos: "¿Quién dice la gente que soy yo?" Y tratan de contestarla. Pero encuentran los Evangelios como un campo sembrado de minas que no coinciden ni en lo referente al lugar en el que nació Jesús, ni en cuánto tiempo duró su predicación ni cómo fueron sus discípulos o sus milagros, ni en su procesamiento ni en la fecha de su muerte y apariciones. Con esta investigación tratan de plantear preguntas que afectan a la reconstrucción de la elaboración del Nuevo Testamento y analizar la figura de Jesús bajo los múltiples prismas que los Evangelios ofrecen. Al hablar de este hombre al principio desconocido y luego seguido, criticado, glorificado, crucificado, enterrado, resucitado, aparecido, sustituido y entregado, se trata de introducirse en el enigma de Jesús y en todo su misterio. Se trata de una obra muy creativa, pero a la que el biblista atribuirá un criterio científico bastante discutible, a pesar de haber entrevistado a numerosos expertos como P. Grelot, J. Fitzmayer o G. Theissen, entre otros muchos. Es llamativo, en este sentido, el amplio espacio que se dedica al tema de la Sábana Santa, cosa que muy pocos biblistas harían. Pero los libros tienen su propio destino, como dijeron los clásicos, y el de este es el de ser un excelente despertador para los que creen que las cosas siempre serán como siempre fueron, pues hoy necesitamos atenernos más a la realidad, por muy enigmática que sea, porque fuera de ella no hay salvación.— D. NATAL

BROWN, R.E., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento* (BEB 97), Sígueme, Salamanca 2001, 21 x 13, 254 pp.

Este libro, de fácil lectura, va dirigido a un amplio espectro de lectores interesados en la identidad de Jesús y en reflexionar con criterios sobre las propuestas modernas. Aborda la cuestión de qué es cristología y repasa cómo ha sido el estudio del tema hasta hoy. ¿Quién fue Jesús y qué misión tuvo en el plan divino? Reflexiona sobre la cristología que tuvieron los primeros cristianos y la forma de entender Jesús su relación con Dios. Nos encontramos en el NT pasajes con la formulación "Yo soy", en los que Jesús manifiesta su identidad. En Juan aparecen enunciados "Yo soy", pero con predicados simbólicos: la verdad, la vida, la luz, el camino, el pan de vida, el buen pastor. Estas formulaciones pretenden decir a la gente lo que debía pensar de Jesús, por lo que dichas confesiones sobre Jesús proceden en su mayoría de otras fórmulas. El libro es un estudio exhaustivo de las palabras de Jesús y de las formulaciones de fe que a partir de ellas hace la comunidad cristiana. Los dichos que nos transmiten los evangelios reflejan el influjo de una visión retrospectiva después de la resurrección.

El autor ofrece un compendio de los estudios cristológicos, incorporando su visión erudita y docta del tema, y nos sorprende con la siguiente sugerencia: "Los cristianos de hoy tienen que dar respuestas a nuevos dilemas siendo fieles a la revelación de Dios en Cristo; los cristianos de hoy pueden encontrar ayuda en algunos ejemplos de cómo sus antepasados en la fe tuvieron que luchar para lograr respuestas que ahora damos por sabidas. De lo contrario, tienden a pensar que todas las respuestas han sido reveladas por

Dios, y se preguntan por qué Dios no revela ahora una respuesta similar para los problemas contemporáneos”.– C. GORDILLO.

AVEMARIE, F. - LICHTENBERGER, H. (ed.), *Auferstehung. Resurrección. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 1999)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 23,5 x 16, 401 pp.

Esta colección de artículos, fruto de un congreso de septiembre de 1999 en la universidad de Tubinga, está dedicada al tema de la resurrección, exaltación y transfiguración. La cuestión ha sido siempre muy controvertida y no sólo en la Ilustración suscitó dudas, sino que éstas ya se encuentran en la misma tradición bíblica. La distribución del libro es la siguiente: 3 artículos están dedicados a la resurrección en el AT y en el judaísmo primitivo. A) los muertos ya no alaban a Yahvé (Sal 88), donde encontramos la fase inicial de un proceso de ampliación de las competencias de Yahvé del mundo de los vivos al mundo de los muertos y que finalmente desembocará en la creencia de la resurrección del AT y del NT. B) Resurrección y transformación: analiza los textos clásicos de Ez 37,1-14; Is 26,19; Dan 12,1-3 donde constata grandes coincidencias entre la concepción colectiva y metafísica de la vuelta a la vida del tiempo postexílico y la esperanza en la resurrección física e individual del tiempo de los Macabeos. C) Estudia la esperanza en la resurrección en los manuscritos de Qumran constatando que en los textos allí producidos no testimonian la esperanza de una resurrección física-individual, sino que domina la certeza de una salvación actual.

Otro grupo de artículos tratan temas de la resurrección en el NT, como es el “Resucitado y los discípulos de Emaús”. M. Hengel analiza el sepelio de Jesús en Pablo y la resurrección corporal de la tumba (1 Cor 15,4), donde presenta las concepciones paganas y judías de una existencia postmortal, para las que el testimonio del sepulcro vacío está en una cierta contradicción: para los oyentes no judíos les parecería más creíble una separación liberadora del alma respecto al cuerpo de Jesús y su arrebato a la divinidad, mientras que a los oyentes judíos era más aceptable una acogida de Jesús entre los mártires en el trono de Dios con la esperanza de una resurrección general de los muertos. La falta de analogía permite que aparezca plausible el fenómeno del sepulcro vacío. Hofius estudia la estructura y las afirmaciones del himno cristológico Col 1,15-20. Otros artículos están dedicados a la resurrección en el Ap con la característica de la concepción de dos resurrecciones (20,1-6): una primera resurrección y una segunda muerte. Dos artículos se centran en la transfiguración de Cristo según Mc y Mt. Dunn presenta frente al programa desmitificador de Bultmann tres accesos: la revelación del hijo del hombre sacral: el género, el contexto de la historia de las religiones y el significado de la transformación. No podían faltar estudios centrados en la Ascensión desde una perspectiva de la historia de las religiones y de las tradiciones.

El libro es una importante contribución exegética para una mejor comprensión de diversos aspectos de la cuestión de la resurrección. El tema no es fácil de tratar, dado que fácilmente se deja uno llevar por el escepticismo o por la apología.– D.A. CINEIRA.

FUSCO, V., *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio divina 188), Les éditions de Cerf, Paris 2001, 21,5 x 13,5, 375 pp.

El libro presenta una síntesis magistral de las diferentes tradiciones (orales) de las que se enriqueció el cristianismo primitivo y de las que surgieron los escritos cristianos. La tradición irradia e influye en todos los aspectos de la vida comunitaria: predicación, fe, liturgia, moral. En la introducción, el libro reconstruye la formación y los contenidos de las primeras tradiciones cristianas más allá de los límites del canon. En cuanto que el libro está dedicado a las *primeras* comunidades, concentra su atención en las fases iniciales, ampliando el estudio a los desarrollos sucesivos, pero sólo en la medida en que puedan ayudar retrospectivamente. Se estudia la tradición kerigmática que hace accesible las famosas fórmulas de fe y de oración. Dado que son comunidades *cristianas*, se centra sobre todo en los elementos específicamente cristianos, en concreto, en las tradiciones cristológicas, sin que esto suponga una separación de las tradiciones hebreas, las cuales no son simplemente el trasfondo de las cristianas, sino que frecuentemente son parte integrantes de éstas. La obra subraya la multiplicidad de tradiciones dentro de las comunidades cristianas, y aunque no vienen estudiadas todas, se comparan las principales. Después de verificar la posibilidad de reconstruir las primeras tradiciones cristianas, el volumen profundiza la tradición kerigmática pascual (el anuncio del resucitado). El segundo capítulo investiga las tradiciones relativas al Jesús prepascual. Éstas están conservadas, aunque en menor medida, en fuentes extracanónicas, entre las que destaca el Evangelio de Tomás. Pero la fuente más importante es, sin lugar a dudas, la fuente Q. Fusco presenta de forma interesante la problemática literaria y teológica de este hipotético documento. El tercer capítulo trata los grupos, tendencias, tensiones dentro del desarrollo de las comunidades: la comunidad de Jerusalén, el grupo helenista, la comunidad de Antioquía, el sínodo de Jerusalén, Pablo y sus adversarios judeocristianos. El libro concluye con un cuadro de conjunto por lo que es una buena síntesis de los estudios contemporáneos sobre el desarrollo de las primitivas comunidades cristianas a nivel sociológico y teológico.– D.A. CINEIRA.

SCHMELLER, T., *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30), Herder Verlag, Freiburg i.B. 2001, 24 x 16, 396 pp.

La formación de escuelas en el cristianismo primitivo comparables a las del mundo circundante ha llamado la atención de los exégetas por su relevancia histórico-social y teológica. La presente monografía intenta contribuir a clarificar aspectos teológicos y sociales de esas escuelas. Después de un resumen de la historia de la investigación, se analizan los resultados de las escuelas relevantes del mundo del NT, es decir, por una parte en Israel y en el cristianismo primitivo y, por otra, en la filosofía greco-romana. Los resultados permiten obtener una nueva visión de las cartas paulinas, del Ev. de Juan y de las cartas joánicas, obteniendo un cuadro diferenciado de analogías, adaptaciones y delimitaciones frente a su mundo circundante.

La 1ª parte presenta las publicaciones más relevantes sobre las escuelas de Mt, del *corpus paulinum* y el *corpus iohanneum*, planteando sus tesis, argumentos y relevancia, pasando posteriormente a afrontar las cuestiones que surgen en la parte 2-3. Por eso intenta aclarar el concepto de escuela, dado que muchos problemas de la investigación radican en la falta de claridad del término “escuela”. Para ello busca claridad y univocidad. Las escuelas greco-romanas son mucho más importantes que las del AT o judías, de

las que sabemos muy poco y muestran caracteres helenistas (tanto en el método de exégesis como el de aprendizaje). Lo típico judío que pudo influir en el NT podría ser la transmisión y actualización de una antigua tradición religiosa y jurídica de gran autoridad y el significado fundante de identidad grupal. Más relación se ve con las escuelas filosóficas helenistas: Ésta es una asociación institucionalizada entre un maestro y varios estudiantes de círculos sociales privilegiados en la que una tradición filosófica, que se atribuye a un fundador, se enseña, se aprende y se interpreta éticamente y se actualiza (p. 91).

En el amplio estudio dedicado a Pablo muestra que las escuelas filosóficas fueron un modelo para entender la realidad social de la actividad y de las comunidades de Pablo. El apóstol es considerado como maestro (1Cor 4,14-22) filosófico itinerante (1Tes 2,1-12). Incluso, algunos pasajes lo presentan como fundador de escuela (Gál 1,9.12) cuyo iniciador sería Jesús. Las analogías con las escuelas filosóficas son patentes, aunque también existen diferencias. Pablo no tuvo formación filosófica y es bastante retraído frente al título y la actividad del maestro. El aspecto comunal es más relevante en el cristianismo, pues tiene una dimensión teológica. La interpretación de la tradición no sirve en Pablo para diferenciarse y distanciarse de otras escuelas, sino que tiene una función unificante entre los misioneros y las comunidades.

Considerando las características podemos llegar a la conclusión de que la realidad social de la actividad y de las comunidades paulinas no se pueden aclarar con el *solo* modelo del AT o helenista. De una escuela paulina en vida del apóstol sólo se puede hablar con muchas reservas (p. 182). Por lo que se refiere a las escuelas deuteropaulinas, sólo se puede indicar para Colosenses y no así para Efesios (p. 221). Más rasgos de escuela se ven en las cartas posteriores, aunque no las considera producto de escuela en sentido estricto, por las diferencias que constata referentes a los maestros, estudiantes y doctrina. 2Tes tampoco aparecería en el marco de una preocupación escolar.

No se puede probar la existencia de una escuela joánica en el sentido de un sistema escolar institucionalizado en el que profesor y estudiantes participaban en la formación de la tradición y el aprender tenía una función fundamental.- D.A. CINEIRA.

PELLEGRINI, S., *Elija - Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (HBS 26), Herder, Freiburg i.B. 2000, 445 pp.

El trabajo tiene dos partes. La primera hace una presentación sistemática amplia de la teoría semiótica de la lectura. En el centro de su teoría está el concepto de "lector modelo" de U. Eco. La metáfora del lector indica el proceso de lectura como cooperación intencional cuyo fin es el control intersubjetivo de la interpretación. Es encomiable el uso y aplicación de estudios literarios semióticos a la Biblia, que hasta ahora no han encontrado tanto eco en exégesis. La intertextualidad, como categoría operativa, se caracteriza dentro de la teoría del lector de Eco por ser modelo del proceso de lectura, con sus operaciones y principios.

La aplicación del método semiótico a la figura de Elías en Mc constituye una prueba convincente como ejemplo, en la que analiza cada segmento particular (después de una presentación de las aporías de la investigación) desde la intertextualidad de la cita de partida del prólogo (Mc 1,2), hasta la cita final de Mc 15,33-37. Estos incluyen ambos complejos intertextuales Mc 6,14-29 (la muerte de Juan el Bautista y el destino de Jesús) y Mc 8,27-9,13 (Elías en la transfiguración). En pocos textos aparecen explícitamente las figuras de Elías o del Bautista. Otras monografías que estudian el personaje del Bautista se limitan a la figura histórica de Juan e incluyen la figura de Elías sólo como competencia enci-

clopédica. Pero no existía un estudio que analice la figura de Elías y su función para la estrategia narrativa en Mc según la teoría semiótica del lector. El presente libro pretende cubrir esta laguna.

Desde el prólogo Mc 1,1 con su subordinación del Bautista al eje fundamental cristológico, hasta una relación con la figura de Elías resulta o surge la tarea de la descodificación de las relaciones entre las figuras de Juan Bautista y Elías en relación a la identidad de Jesús. La tesis de trabajo es: el autor-modelo quiere cuestionar y modificar el punto de vista del lector modelo por lo que respecta a la espera de Elías mediante la narración. Esto aclararía por qué el autor modelo retorna a lo largo de su evangelio la figura de Elías y de Juan. De hecho, la aparición del Bautista o de Elías no está supeditada al desarrollo cronológico de la argumentación, sino que vienen intercaladas donde se trata de clarificar, delimitar y cuestionar la identidad en comparación con los representantes de los códigos culturales. Así la decapitación del Bautista (Mc 6,17-29) desenmascara las falsas expectativas sobre Jesús de 6,14-16, porque el Bautista no ha vuelto a la vida. Jesús no es un Juan *redivivus*. La metamorfosis, como epifanía escatológica (9,1-13), se debe leer como continuación de 8,27; el Reino que estaba vinculado a Elías ya ha aparecido en Jesús. Elías no puede tener un destino más brillante que el hijo del hombre, lo cual viene confirmado por la aparición de Juan. Finalmente se invita al lector a abandonar la falsa esperanza de una intervención de un Elías *redivivus* no existente, porque Dios ha demostrado a Jesús como Hijo de Dios en la cruz.– D.A. CINEIRA.

SAOÛT, Y., *¡No escribí el Apocalipsis para asustaros!*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2002, 21 x 15, 223 pp.

Libro escrito en forma de carta del mismo autor del Apocalipsis, quien intenta aclarar a gente sencilla de Bolivia algunas interpretaciones catastróficas difundidas por grupos sectarios con el objetivo de aterrorizar a los humildes. El autor pretende mostrar que la "Revelación" fue plasmada por escrito para dar ánimo y esperanza a los cristianos atribulados. Por eso fue y continúa siendo un mensaje positivo. El libro se lee con agrado y puede ser un buen primer contacto con un libro de difícil lectura por el lenguaje velado y la simbología usada. Da claves de interpretación asequibles a todo el mundo.– D.A. CINEIRA.

Teología

TERTULIANO, "*Prescripciones*" *contra todas las herejías*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Vicastillo (Fuentes Patrísticas 14), Ciudad Nueva, Madrid 2001, 23 x 15, 330 pp.

Tertuliano entra en la colección Fuentes Patrísticas con una de sus obras teológicas más significativas. Por ser la primera, en su amplia introducción (138 pp.) Salvador Vicastillo dedica el oportuno espacio a la personalidad de Tertuliano. En el marco de su biografía ofrece información concisa y documentada de los primeros momentos del cristianismo en África. Por lo que al africano mismo se refiere, le desposee de la condición de jurista que tan a menudo se le atribuye; sigue su evolución cristiana, tan bien reflejada en sus

escritos, primero dentro y luego –sólo al final– fuera de la Iglesia, y su actitud –fundamentalmente favorable– al Imperio Romano. El catálogo de sus obras se complementa con abundante información sobre sus conocimientos y lecturas, su postura desconfiada y crítica ante la filosofía, aunque sin aversión a ella en cuanto tal ni antirracionalismo. Siguiendo a otros autores, le considera primer testigo del latín cristiano, pero creador sólo del latín teológico. La obra doctrinal de Tertuliano es fruto sobre todo de la polémica –buscando convencer al adversario más que probar objetivamente la verdad de lo que defiende–, mostrándose, con todo, un espíritu sistemático, con gran carga escatológica y no exento de contradicciones. Amplio espacio se dedica también a la supervivencia de su obra hasta el finalizado s. XX.

La segunda parte de la introducción está dedicado a la obra editada. A la justificación del título que le asigna, diferente del habitual (La prescripción de los herejes), e indicación de fecha, ocasión y motivo, sigue primero una presentación de los rasgos generales del gnosticismo y de tres heresiarcas: Marción, Valentín y Apeles, y luego de la actitud recíproca de la Gnosis ante la Iglesia y de la Iglesia –en el caso, Tertuliano– ante los herejes. Sólo después se detiene el autor en el concepto y sentido de las prescripciones en el marco de la polémica, como método que rebata a todas las herejías de una vez. En cuanto a la prescripción misma –un neologismo semántico–, la pasa del dominio jurídico al de la retórica, lo que repercute en el modo de leer la obra de Tertuliano. Dos prescripciones principales se hallan en el capítulo 21 que se fundan en estos hechos: sólo los apóstoles transmiten las enseñanzas de Cristo y sólo las iglesias apostólicas transmiten la enseñanza de los apóstoles. Por tanto, quienes se salgan de este marco no pueden recurrir a las Escrituras. Otras prescripciones aparecen luego en la defensa propia y en la refutación de los herejes. Todo ello lleva a S. Vicastillo al estudio relativamente amplio de conceptos de teología fundamental tan importantes como la Tradición, la Doctrina, la Regla de fe y la Escritura.

La presente edición parte del texto fundamental comúnmente aceptado, pero buscando una lectura mejor. Suele preferir la lectura del *codex Agobardinus*, pero no siempre. Como es habitual en la colección, al pie del texto latino va un doble aparato de notas. En el primero, las citas bíblicas o referencias a otras obras de Tertuliano o de otros autores; en el segundo, las variantes de los códices y ediciones. En la traducción al castellano el autor afirma haber optado por la fidelidad, buscando en cuanto posible la correspondencia literal e incluso la correspondencia de la frase. Pero no ha dudado en añadir, entre corchetes, cuanto juzgaba necesario a la intelección, debido al lenguaje conciso del africano. La lectura corre fluida, aunque no faltan pasajes poco claros (cf. p. e., p. 213, nº 3). La traducción va acompañada de abundantes notas; muchas de carácter filológico, otras de carácter teológico, otras que remiten a diferentes escritos tertulianos y otras, por último, que colocan a Tertuliano en el contexto de la teología cristiana antigua. Tanto en la introducción como en las notas que acompañan a la traducción, el autor muestra estar bien al tanto de la abundante bibliografía no sólo sobre la obra, sino, más en general, sobre Tertuliano.

La obra concluye con un índice bíblico, otro de autores y escritos antiguos, otro de autores modernos y otro temático.– P. DE LUIS.

An Diognet. Übersetzt und erklärt von H.E. Lona (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8), Herder, Freiburg in Breisgau 2001, 24 x 17,5, 378 pp.

A Diogneto es un escrito de la antigüedad cristiana de cuya existencia no se tuvo conocimiento hasta el s. XV en que fue descubierto de forma casual. Ni siquiera Eusebio de Cesarea, tan documentado siempre en lo que se refiere a la literatura cristiana contemporánea y anterior a él, tuvo al parecer noticia de él. Ese particular, sin embargo, nada resta a su importancia, de la que se puede decir que está en proporción inversa a su reducida extensión.

El presente libro es un amplio comentario de ese breve escrito. El texto va apareciendo en función del comentario. Aunque sólo se da de él la traducción alemana, el lector topa a menudo con el original griego en el curso del comentario mismo.

Como es habitual, éste viene precedido de una introducción, de notable amplitud (pp. 11-70). En sus diferentes apartados, se ocupa de la historia de su trasmisión, junto con algunas cuestiones de crítica textual; de la forma y estructura literaria, del lenguaje y estilo, de la cuestión crítico-literaria, del medio espiritual en que surgió y de su autor, del tiempo y lugar de composición. A su vez, el comentario procede dividiendo el texto en unidades temáticas, conforme a la estructura señalada en la introducción. A la traducción en lengua alemana, precede una breve síntesis de su contenido y sigue el comentario propiamente. Los párrafos de la división tradicional van, a menudo, subdivididos con letras, resultando textos a veces unidades muy pequeñas que estructuran el posterior comentario. En este, junto a consideraciones filológicas, literarias y, a veces, retóricas, el autor dedica gran atención a la relación con la literatura cristiana contemporánea (de un modo particular con la obra de Clemente de Al.) y la profana. El comentario se enriquece con 5 *excursus* que tratan más detenidamente los siguientes temas: Diog 2 y la polémica contra los ídolos en la antigüedad, Diog 3-4 y la polémica contra los judíos, Los cristianos en el mundo según Diog 5-6, Comprensión de la revelación y evento salvífico, y La cristología.

H.E.L. cataloga el escrito como un *Logos protreptikós*, fundándose en objetivo que se propone y en su contenido, no obstante la presencia en él de elementos apologéticos. Aunque en el pasado no han faltado autores que lo han catalogado entre los Padres apostólicos, no cabe duda que hay que encuadrarlo dentro de la apologética cristiana y el autor aduce las pruebas por si alguien todavía las necesitase. A la cuestión tan debatida de si los capítulos 11-12, los últimos de la obra, formaban parte originalmente de la misma o no, responde afirmativamente. Él no los ve en absoluto como un cuerpo extraño en el conjunto de la obra y sin relación con los que les preceden. Considera que hay que leerlos y entenderlos como la conclusión de un *itinerarium mentis in Deum* de naturaleza protréptica. El espacio eclesial, tan evidente en ellos, es la meta a que quería que condujese el camino. La "eclesialidad" del lenguaje corresponde a esa realidad. A este punto de vista encuentra confirmación en la cercanía estructural y paralelismo de contenidos que detecta respecto del *Protréptico* de Clemente de A., (que, además, le permite ubicar el escrito en la literatura cristiana antigua). Conclusión que en ningún modo contradice el estudio del lenguaje o del estilo. Lo que aquél tiene de peculiar se explica por corresponder a una unidad temática, como acontece con otras en la obra. El autor y fecha del escrito los pone en la órbita de Clemente Alejandrino, pero sin atreverse a concretar más.

La obra concluye con numerosos índices: de términos griegos, de citas bíblicas, literatura judía, literatura cristiana antigua, literatura profana griega y latina, así como temático y de nombres. La presentación es óptima.– P. DE LUIS.

RUFINO DE AQUILEYA, *Comentario al Símbolo apostólico*. Introducción, traducción y notas de P. Cervera Barranco (Biblioteca de Patrología 56), Ciudad Nueva, Madrid 2001, 20,5 x 13,5, 138 pp.

La admisión de un adulto al bautismo ha estado siempre ligado al conocimiento del Símbolo de la fe. En consecuencia, un momento importante de la catequesis previa a la recepción del sacramento en la Iglesia antigua era la exposición del Símbolo utilizado en la propia iglesia. Eso ha permitido que hayan llegado hasta nosotros, entre otros, los comentarios al mismo de san Cirilo de Jerusalén, san Ambrosio o san Agustín, puesto que el catequista era normalmente el obispo. También el Comentario de Rufino vio la luz en relación con la catequesis bautismal, pero ya no es homilía, ni tampoco tratado dogmático, sino expresamente un comentario escrito a solicitud de un obispo para ayudar a otros catequistas. El Símbolo que expone no es el Niceno-constantinopolitano, que ni siquiera menciona, sino el propio de Aquileya, muy cercano al profesado en Roma.

Estos dos símbolos los compara P. Cervera en su breve Introducción. Luego expone la visión que Rufino tenía del Símbolo como compendio de la Escritura y de la fe, y presenta el significado de esta obra en el desarrollo de la idea de Símbolo. Considera como característica del nuevo género literario el cambio en la idea de la "confesión de la fe", al introducir un elemento más racional de búsqueda de la verdad, que abre el camino al Símbolo *Quicumque* y al Medioevo, y aprecia en él el haber aunado la teología de Oriente (Cirilo de Jerusalén y G. de Nisa) y la de Occidente (S. Ambrosio y S. Agustín). La traducción va acompañada de abundantes notas de distinta naturaleza. Prevalecen aquellas que remiten a las fuentes en que se ha inspirado Rufino; muchas explicitan datos sobre personajes o doctrinas, incluidas las heréticas, a que hace referencia; otras son de naturaleza teológica o filológica, etc. Todas ellas son grata compañía para el lector no especialista que se esfuerza por comprender el texto. Como es habitual en la serie, la obra concluye con índices de textos bíblicos, de autores antiguos y modernos y de materias.— P. DE LUIS.

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de san Juan. II (30-60) y III (61-88)*. Traducción de I. Garzón Bosque (Biblioteca de Patrística 54-55), Ciudad Nueva, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, 334 y 352 pp.

Aunque se le conoce más por sus extraordinarias dotes oratorias, san Juan Crisóstomo fue uno de los grandes exégetas de la antigüedad cristiana, exégesis surgida toda ella en el marco de la predicación. Entre sus obras más significativas están las 88 homilías sobre el evangelio de san Juan. Aunque no alcanzan la hondura teológica de los "tratados" de san Agustín sobre el mismo evangelio, estas homilías destacan, entre las mismas obras del santo Patriarca de Constantinopla, precisamente por el valor teológico, añadido al moral en que es un verdadero maestro. El uso que los arrianos hacían del cuarto evangelio le sirvió de estímulo.

Diez años después de la aparición del primer volumen que incluía la introducción (de A. Viciano) y contenía las 29 primeras homilías, ven la luz otros dos, con que se pone término a la obra. Ofrecen únicamente el texto original en su traducción española, sin nota explicativa alguna. El volumen tercero incluye un índice bíblico y otro detallado de personas y materias correspondientes al conjunto de la obra.— P. DE LUIS.

MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon. Vol. 2. Fasc. 5/6: Donatistas (Contra-) – Epistulae*, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 27 x 19,5, col. 641-1056.

A su propio ritmo van apareciendo los fascículos del segundo volumen de este valioso instrumento al servicio de los estudios agustinianos. El quinto y sexto, que aparecen como una unidad, contienen 28 voces en 415 columnas. Este comparativamente reducido número de voces no ha de extrañar a nadie, habida cuenta que dos de ellas ocupan por sí solas más de la mitad: 54 las *Enarrationes in psalmos* y 163 las *Epistulae*. El estudio de las *Enarrationes* es obra de M. Fiedrowicz, que lo realiza en tres planos: a nivel general (título, contexto, géneros literarios y estilo, fuentes y modelos, pervivencia y transmisión), a nivel individual (cronología), y a nivel de grupos (salmos graduales, las predicadas en Cartago, en Útica, las *enarr.* 110-117, las *enarr.* dictadas). El amplio estudio de las *Epistulae* es de J. Divjak, el editor de las últimas descubiertas. Lo desarrolla en tres partes. En el primero, se ocupa del género epistolar en la antigüedad hasta Agustín; la segunda estudia globalmente la carta en Agustín, considerando múltiples aspectos; en la tercera examina ya a un nivel más concreto las distintas cartas por grupos o tipos, según destinatarios u otros rasgos definitorios. Otras obras incluidas en estos fascículos son *Contra Donatistas* (S. Lancel), *De dono perseuerantiae* (A. Zumkeller), *De duabus animabus* (F. Decret), *Contra duas epistulas pelagianorum* (T. G. Ring) y *Ad Emeritum episcopum Donatistarum post conlationem* (S. Lancel). El tema teológico de más importancia incluido en este fascículo es el de la *Ecclesia*, 44 columnas salidas de la pluma del gran conocedor de la eclesiología agustiniana E. Lamirande, al que se puede añadir el del *Episcopatus* (R. A. Markus/R. Dodaro). Entre los personajes aparecen los donatistas *Donatus* (J. S. Alexander) y *Emeritus* (S. Lancel). Sobre toda consideración sobre el valor científico de las aportaciones, dado que sus autores son estudiosos de reconocido prestigio internacional.– P. DE LUIS.

GNILKA, C., *Prudentiana II. Exegetica*, K. G. Saur, München-Leipzig 2001, 24,5 x 17,5, 648 pp. + 16 láminas.

En el año 2000 publicó el autor un volumen que llevaba por título *Prudentiana I. Crítica*. Un año después sacó a la luz el presente, prometido entonces. Uno y otro volumen lo constituyen diferentes artículos del autor sobre el poeta español Prudencio o relacionados con él, la mayor parte de los cuales han aparecido publicados ya en diversas revistas. Los 21 recogidos en el presente volumen han ido apareciendo en el arco de más de treinta años; en lo esencial mantienen su forma original, a excepción de uno, el XV, que se presenta reelaborado. El XIV y el XXI exceden el marco prudenciano; el III, aunque trata sobre Cátulo, encuentra acomodo en esta serie porque ilumina una escena de la *Psicomachia* del poeta cristiano. Uno, el XX, es una reseña de un libro.

Los distintos capítulos llevan los siguientes títulos: I. Das Einwachsen der Götterbilder. Ein Menschverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius. II. Notizen zu P. III. Lynchjustiz bei Catull. IV. Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des P. V. Die Natursymbolik in den Tagesliedern des P. VI. Exegetische Bemerkungen zu P. Hamartenie. VII. Ein Zeugnis doppelchörigen Gesangs bei P. VIII. Prudentiana. IX. Züge der Mündlichkeit in spätlateinischer Dichtung. X. Zur Rede der Roma bei Symmachus rel. 3. XI. Satira tragica. Zu Juvenal und P. XII. P. über die Statue der Victoria in Senat. XIII. Verkanntes *quod* bei P. XIV. Der neue Sinn der Worte. Zu frühchristlichen Passionsliteratur. XV. Der Gabenzug der Städte bei Ankunft des Herrn. XVI. Der Mens

als Hausherr der Schöpfung bei P. XVII. Verkannte Genitive bei P. XVIII. *Dulce et decorum*. XIX. Das *puer senex*-Ideal und die Kirchenbauten zu Nola. XX. Die frühe Kirche und die antike Kultur. Zu einem neuen Prudentiusbuch. XXI. Die viele Wege und der Eine. Zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike.

El autor completa el libro con otro largo capítulo en que, por medio de Addenda, enriquece los anteriores con más de 150 nuevas aportaciones, de diversa extensión, personales o tomadas de otros autores. La obra concluye con varios índices (bíblico, prudenciano, una selección de autores antiguos paganos y cristianos, de documentos eclesiales de la época moderna, de términos griegos y latinos) y con 16 láminas sobre diversos temas prudencianos.– P. DE LUIS.

MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Teología breve al filo de los días*, Sígueme, Salamanca 2002, 13'5 x 21, 189 pp.

Se presenta en esta obra, recopilación de textos críticos aparecidos en varios medios de comunicación, un análisis desde la visión del creyente, en torno a temas de candente actualidad en los últimos años del siglo XX. La temática la divide el autor en cuatro grandes apartados: I. *Dios, hombre y fe*; II. *Diálogo entre cristianos y entre religiones*; III. *Moral. Cuestiones básicas*; IV. *Moral. Casos candentes*. En medio de la amplia temática tratada por el autor está siempre presente una constante, como hilo conductor de los comentarios: Intentar responder desde la fe de la comunidad cristiana, manifestada a través del Magisterio, a cuestionamientos que en una época poscristiana y secular parecen ofrecer visiones diferentes de la realidad. El mismo autor confiesa en la introducción a su estudio la limitación de los planteamientos ofrecidos y coloca al lector en situación de reflexionar los mismos temas en complementariedad de orientaciones, enriqueciendo el bagaje teológico y aportando opiniones nuevas con el fin de seguir elaborando una teología, elaborada “al filo de los días”, que ayude a los creyentes a orientar su existencia desde la fe del Evangelio y de la vida de las comunidades cristianas en la historia. Bienvenidas reflexiones a este nivel de la calle, ya que se intenta conectar de forma más nítida con lo cotidiano, visto desde la reflexión creyente.– C. MORÁN.

ROYO MARÍN, A., *Por qué soy católico. Confirmación en la fe*, BAC, Madrid 2001, 12'5 x 20'5, 129 pp.

La editorial católica BAC nos va ofreciendo periódicamente estudios y textos dirigidos al gran público, elaborados según metodología y presentación muy apropiados para iniciados en temas que colaboran a la vivencia y a la transmisión de la fe. La obra que presentamos va en esta línea y el autor nos ofrece, dentro de la mejor tradición catequética, reflexiones en torno a los temas centrales del cristianismo, donde el creyente puede encontrar una fundamentación básica de sus afirmaciones de fe. Planteamientos básicos que en contextos distintos cabría esperar respuestas diferentes, pero que dada la trayectoria en la que se coloca el autor, enriquece el pensamiento cristiano y abre horizontes nuevos donde se da cabida a la acción del Espíritu en la vivencia de la misma fe. Agradecemos al autor su sabia y constante dedicación al estudio de los temas teológicos y a la editorial por ofrecernos una vez más reflexiones de pensadores cristianos que han ido marcando el sentir teológico de toda una época.– C. MORÁN.

OVIEDO TORRÓ, L., *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*, Cristiandad, Madrid 2002, 23 x 14'5, 469 pp.

¿Puede la fe cristiana en un mundo secular permanecer ajena a la historia? ¿O se verá ella enriquecida con aportaciones nuevas que le vienen de campos a los que está llamada también a iluminar? Son estas cuestiones, entre otras, que afronta el autor del presente estudio reflexionando sobre la influencia que ejerce la organización social, política, economía, ciencia, arte y cultura sobre la Iglesia y la actitudes religiosas de los creyentes. Es en esta forma de ejercer el diálogo de la fe con las cuestiones clave de nuestro tiempo donde se juega y nos jugamos el futuro del cristianismo y su implantación en la sociedad actual. Aquí nos encontramos con una forma nueva de responder a los cuestionamientos nuevos también que ofrece la sociedad actual y es la forma de la apologética teológica actual con otro paradigma distinto de la antigua apologética. El autor reflexiona todos los temas con una gran clarividencia teológica, consciente de que cuando la fe se reflexiona y se vive desde estas coordenadas es generadora de cultura, ya que es la consecuencia lógica del proceso de encarnación real transformativa. Son caminos teológicos nuevos, sobre temas antiguos en compañía constante con formas culturales del tiempo, que necesitan ser iluminadas desde la fe. Hay que felicitar al autor por enfrentarse ante estos desafíos y por las respuestas tan audaces que va ofreciendo.– C. MORÁN.

DUQUE, J., *Homo credens. Para una teología de la fe*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, 23'5 x 15, 276 pp.

Pertenece esta obra a la “Colección de textos teológicos” que ofrece la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa a todos los estudiantes del área, tanto dentro como fuera de las fronteras de la nación portuguesa. Estudio sistemático sobre las implicaciones teológicas de la virtud de la fe cristiana, recurriendo en un primer lugar a detectar lo que se podría llamar presupuestos antropológicos de la actitud creyente, para posteriormente analizar los fundamentos bíblicos, la conciencia eclesial y de magisterio, pasando a reflexiones teológicas posteriores con el fin de ver la sobrenaturalidad de la fe, su eclesialidad e historicidad, dentro de una visión integral de la respuesta creyente. Obra muy bien elaborada y donde los alumnos pueden encontrar los elementos fundamentales que le pueden llevar a una visión lo más completa posible de lo que el autor llama una teología de la fe. Se une esta obra y la colección a la que pertenece a otras colecciones que en otras latitudes van surgiendo, como necesidad imperiosa en la labor académica de los diferentes centros teológicos. Damos la bienvenida a este estilo de escritos que colaboran en la formación de los agentes de evangelización tanto a nivel teológico como pastoral.– C. MORÁN.

SZENTMÁRTONI, M., *Psicología de la experiencia de Dios*, Mensajero, Bilbao 2002, 22 x 15, 228 pp.

Frente a concepciones reduccionistas en el análisis del hacerse presente Dios en la vida de las personas y de las comunidades, insistiendo en exceso en el ámbito de lo conceptual, han ido surgiendo orientaciones más acordes con el dato bíblico y de tradición, donde prevalecen aspectos donde el sujeto hace acto de presencia de forma más integral en la respuesta dada al Dios de la alianza desde la actitud creyente. De aquí que hoy se

hable de la experiencia de Dios en la vida de los creyentes. Esto ha hecho el que desde otras ciencias apliquen principios de interpretación de la experiencia creyente, delimitando ámbitos y precisando conceptos, donde se dejen a un lado psicologismos trasnochados o espiritualismos infundados. El autor de este estudio nos introduce en el análisis desde la psicología de lo religioso, aplicado en concreto a la experiencia del Dios de Jesucristo y su repercusión en la vida de las personas que la van teniendo, llegando a conclusiones sumamente interesantes y valiosas a la hora de la orientación pastoral en la actualidad. La ciencia sigue colaborando con lo religioso manteniéndose en su campo y el autor sabe aplicarla en el ámbito de lo religioso. Por esto damos la bienvenida a esta obra por la gran contribución que prestará a los implicados tanto en el estudio de la experiencia cristiana, como en el campo de la orientación espiritual.– C. MORÁN.

VV AA, *Teologia delle religioni e Liturgia*, Messaggero, Padova 2001, 14 x 21, 335 pp.

La religión, como una de las formas de interpretación de la realidad, ¿va a dejar de existir? ¿O es que ya no existe?; ¿o acaso está surgiendo con nueva vitalidad en la modernidad?. Los autores del presente trabajo ayudándose de las ciencias humanas, especialmente de la sociología religiosa y de la antropología cultural y con la aportación especialmente significativa de la teología, estudian el tema en una situación donde las religiones clásicas toman nuevo auge y a su vez surgen con nueva fuerza religiones ancestrales, asistiendo de esta forma a un nuevo pluralismo religioso que da un matiz especial a la legitimidad de la persistencia de lo religioso en la sociedad. Importante este encuentro de las religiones en la actualidad y a su vez la conciencia de algo común que une a todas ellas y que se expresa en formas culturales distintas: la presencia del único Misterio que ofrece salvación a los hombres y lo hace bajo distintas denominaciones. La validez de las mismas y la búsqueda de la identidad de algunas de ellas, como la cristiana, ofrece a ésta una significación de apertura dialogal y mejor comprensión de la misma, llevando consigo un proceso de encarnación de la fe en las culturas ambientes, transformándolas desde el interior y expresándose en ritos variados, en consonancia con la cultura que le sirve de mediación litúrgica. Es ésta una obra que se une al resurgir de estudios sobre lo religioso y las religiones y que está tomando carta de ciudadanía en el la fenomenología de lo religioso y en el diálogo de las religiones. Muy buena presentación la que realiza la editorial y auguramos proyectos en esta dirección para un futuro de lo religioso en la cultura y en la sociedad.– C. MORÁN.

STOSCH, K., *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2001, 15 x 23, 392 pp.

La presencia de la filosofía en el ámbito de la teología ha sido una constante en el discurrir del pensamiento teológico. Por esto no nada de extrañar el que la investigación teológica discurra por caminos de intento de respuesta a ciertas preocupaciones de autores, que si en una primera época se enfrentan de lleno a cualquier clase de actitud creyente, sin embargo tras una reflexión posterior se han encontrado con elementos que huyen a una verificación analítica de todos los componentes vitales del existir. Es lo que ha sucedido con Wittgenstein cuando topa de lleno con el elemento mítico en la realidad humana y del cual no puede prescindir, dando origen a los juegos del lenguaje en las expresiones

humanas. Es aquí donde el autor piensa que es posible fundamentar una apologética desde el pensamiento de este analista del lenguaje. La investigación del autor no solo se centra en el contexto religioso cristiano, sino que se extiende también a cualquier tipo de religión, ya que Wittgenstein lo constata en el ámbito de cualquier experiencia religiosa. Alcanza por tanto también el estudio a lo que llamamos diálogo de las religiones, ya que todas proceden de idéntica experiencia de los místicos en la existencia. Estudio llevado con riguroso método científico y las conclusiones habrá que integrarlas en la fundamentación de la racionalidad de la experiencia de fe, dejando a un lado todo lo que signifiquen fideísmos trasnochados, poco acordes con el pensar cristiano en la actualidad. Obras de esta categoría colaborarán a crear espacios de diálogo entre la filosofía y la teología y de enriquecimiento mutuo.— C. MORÁN.

MOLTMANN, J., *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Kaiser, Gütersloh 2002, 13 x 20, 227 pp

La reflexión teológica que tiene como principio de interpretación básico la Palabra de Dios que crea y da origen a todo lo existente, se encuentra en su trayectoria en la actualidad con el campo de las ciencias de la naturaleza e intenta no enfrentamiento, sino explicación complementaria de campos que en sí son distintos, pero no ajenos uno al otro. Moltmann, teólogo recio como pocos en la actualidad, afronta el tema de estudiar la relación entre la teología y las ciencias de la naturaleza, llegando a encontrar puntos de interés congruentes con preocupaciones que surgen de ambos campos. Algo tiene que decir la fe ante la realidad del cosmos y sus leyes y algo tiene la teología que ver con la ética a la hora de la transformación de la naturaleza dentro del marco de respeto a la fe en la creación. No todo lo que posible realizar en la ciencia, es ético desde el ámbito de las ciencias humanas y desde la teología. Es en este contexto donde el autor intenta dar orientaciones a los creyentes a la hora de poner en práctica todas las posibilidades inherentes al estatuto científico, dentro del saber que viene fundamentado desde la Sabiduría que todo lo penetra. Bienvenidas reflexiones de este estilo en un mundo cada vez más preocupado por sostener claramente los principios que fundamentan la realidad y la historia.— C. MORÁN.

VIVIANO, B.T., *Trinity-Kingdom-Church. Essays in Biblical Theology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 48), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 23,5 x 16, 280 pp.

El libro contiene una recopilación de estudios del autor, profesor de NT en la Universidad de Friburgo (Suiza). Algunos de ellos aparecidos ya como artículos en diversas revistas. El autor los ha agrupado en tres partes: Trinidad (que incluye Cristología y Pneumatología), Reino de Dios e Iglesia. La primera parte, se concentra en el estudio de algunas de las raíces del cristianismo neotestamentario: la doctrina de la Trinidad en el mandato misionero, el título "Rabbi-Maestro" en el evangelio de Marcos, el Espíritu en el evangelio de Juan... En la segunda parte se analiza el Reino de Dios como base del compromiso cristiano por la justicia social en un único ensayo: "el Reino de Dios en el Nuevo Testamento". La última parte presenta varios estudios sobre la eclesiología del NT: conflictos comunitarios en Mateo, programa misionero en Juan, el ministerio de la mujer en Pablo, la visión de la Iglesia en Efesios y Romanos (esta última en diálogo con E. Käsemann).

Sólo para algunos temas se ofrece una bibliografía al final. Está encuadernado en pastas duras, con notas a pie e índices de citas y de nombres.– R. SALA

STOCK, A., *Poetische Dogmatik. Christologie. IV: Figuren*, F. Schöningh Verlag, Paderborn 2001, 23,5 x 16, 478 pp.

Con este volumen el autor completa los otros tres del tratado de Cristología de su ambiciosa Dogmática Poética. La innovadora opción hermeneútica de Alex Stock, profesor de la Universidad de Colonia, trata de sacar las disciplinas teológicas de los senderos tradicionales de la exégesis bíblica y la elaboración doctrinal. Convencido de la irreductibilidad de los textos neotestamentarios a un sistema unitario, en lugar de investigar el pasado (origen de los textos) él propone mirar hacia su influencia posterior, estudiando su destino y sus efectos a lo largo de la historia del cristianismo.

El ámbito del que parte la cristología de Stock es la liturgia y sus diversas manifestaciones artísticas (poesía, pintura, escultura, música). Pero no trata de elaborar un sistema, como una especie de *Summa*. Su cristología es conscientemente asistemática. La va componiendo a base de encadenar elementos, sin seguir esquemas preestablecidos ni pretender presentar un cuerpo doctrinal. Porque, según él, es la creatividad del cristianismo la que ha producido y continúa produciendo cristología “poética” en las diversas expresiones de la religiosidad.

A la pregunta de Jesús en Cesarea (Mc 8,29 par) la cristología clásica ha respondido a partir de las confesiones de fe con sucesivas reflexiones teológicas a lo largo de la historia. La cristología de Stock, en lugar de proceder de forma análoga por abstracción o conceptualización (inducción-deducción), responde por “intuición estética”.

En la línea de sus anteriores publicaciones, dedicadas respectivamente a los atributos y títulos cristológicos (“*Namen*” vol. 1), las inscripciones y el rostro de Jesús (“*Schrift und Gesicht*” vol. 2) y los *mysteria Christi* (“*Leib und Leben*” vol. 3), este nuevo volumen se concentra en torno a la temática de los *tria munera Christi*, bajo el título “*Figuren*”. Aquí el autor agrupa un conjunto de imágenes relacionadas con Jesús bajo 7 palabras de orden: “Maestro”, “Salvador”, “Pastor”, “Juez”, “Rey”, “Cordero” y “Cruz”. La obra está salpicada con ilustraciones de numerosas obras de arte, la mayoría en blanco y negro. Tras la conclusión están las notas finales, el índice de ilustraciones y el de autores.

Bajo el influjo de la estética teológica de von Balthasar y más allá de la teología “de” las imágenes, el proyecto de Alex Stock implica todo un desafío: la posibilidad de una teología “por” imágenes, es decir, una teología elaborada en el lenguaje de las imágenes, en lugar del de los conceptos. Porque él no pretende hacer “hablar” a las imágenes, reconduciendo su lenguaje al de los textos teológicos. Simplemente trata de dialogar con las obras, dejando que empleen su propia lengua, la de la poesía. Una intuición muy “imaginativa” para nuestra civilización de la imagen, cuya viabilidad deberá verificarse en la nueva estación teológica.– R. SALA

FABER., E.M., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 24 x 16,5, 213 pp.

Se trata de una moderna introducción general a los sacramentos. La autora es profesora de teología fundamental y sistemática en el Instituto Superior de Chur. Fruto de su labor docente es este manual de teología fundamental de los sacramentos. Consta de 2

partes: sacramentos en general y sacramentología especial. En la primera la materia esta organizada en 4 secciones: presupuestos antropológicos, fundamentación bíblico-teológica, historia de la teología y análisis sistemático. Siguiendo básicamente la misma metodología, en la segunda parte cada sección está dedicada a presentar uno de los 7 sacramentos, excepto la primera que trata conjuntamente el Bautismo y la Confirmación. Para profundizar en algunas temáticas de ambas partes hay también varios *excursus*.

El libro tiene una excelente presentación y la inclusión de títulos en los márgenes facilita un rápido reconocimiento de las cuestiones desarrolladas. Al final la autora ofrece la bibliografía y los índices (personas, materias y citas bíblicas).– R. SALA

BRÜNDL, J., *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels* (Bonner Dogmatische Studien 34), Echter Verlag, Würzburg 2002, 23 x 15, 431 pp.

¿Existe verdaderamente el demonio o es sólo una creación del lenguaje? ¿Es Satán un ser personal o sólo una proyección del mal? Durante mucho tiempo el diablo desempeñó un papel importante en la liturgia y la predicación cristianas, hoy ha desaparecido casi por completo de ellas. Aunque existe un documento de la Congregación para la Doctrina de la fe, *Fe cristiana y demonología* (1975), que reafirma la doctrina de la Iglesia católica, son mayoría los cristianos que prescinden en absoluto de esta figura mitológica. Pero, curiosamente, por otra parte, proliferan las publicaciones sobre los fenómenos diabólicos, las posesiones y los ritos satánicos.

Este libro es un moderno tratado de demonología, presentado como tesis doctoral en la Universidad de Würzburg en el 2000. Se trata de un riguroso estudio científico que trata de dar una respuesta actual a la cuestión del Maligno desde el punto de vista hermenéutico, bíblico y dogmático. En la primera parte, el autor estudia el problema teológico de la manifestación del Maligno en el contexto de la escatología (soteriología, doctrina de la apocatástasis), de la teología de la creación (relatos de la caída, angelología) y de la antropología (desmitologización, psicoanálisis). La segunda parte plantea la cuestión del método, siguiendo las claves hermenéuticas propuestas por Gadamer, para el estudio de la revelación. De este modo la teología del diablo se propone como hermenéutica de la verdad del lenguaje sobre el Maligno. En la última parte, a partir del análisis tanto de las Escrituras (libros canónicos y apócrifos), como de la tradición cristiana (Lutero), se presenta una comprensión del diablo como figura simbólica que representa el Misterio del origen y fin del mal (teodicea y antropodicea).

Al final del libro el autor presenta las conclusiones del estudio: sin el símbolo del diablo la realidad del Mal permanecería enmascarada, sin rostro y sin expresión para nosotros. Se ofrece la bibliografía completa y un índice de autores.– R. SALA.

GRUBER, F., *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Friedrich Pustet, Regensburg 2001, 20,8 x 13,5, 240 pp.

En cinco capítulos y bajo el hilo conductor de la *vida* desarrolla el autor una interesante teología de la creación. El capítulo primero expone el estado de la cuestión. El autor entiende la teología de la creación como teología de la vida y plantea la temática de la creación como piedra de toque de la relación entre teología y ciencia. El desarrollo de una teología de la creación, con relevancia para la actualidad, lleva a poner en primer lugar la vida, la pregunta por la vida, como categoría central de dicha teología. El problema de la

vida como base del diálogo entre ciencia, filosofía y teología. El capítulo segundo analiza las formas de entender el cosmos que se han dado: el cosmos sagrado y mítico. El cosmos creado del discurso bíblico sobre la creación. El cosmos metafísico de la filosofía griega. La síntesis cristiana o cosmos religioso-metafísico con las aportaciones principales de San Agustín y Santo Tomás. El cosmos inmanente ajeno a cualquier trascendencia. Insiste el autor en la importancia de las aportaciones teológicas de Rahner, Moltmann y Drewermann para una teología actual de la creación. El tercer capítulo discute la posibilidad de un cosmos carente de sentido y la consideración de la evolución como una religión laica. Frente a estas opciones el siguiente capítulo establece la especificidad del saber de la fe frente al saber científico. El último capítulo propone un esbozo sistemático de la teología de la creación. A partir de la idea del Dios de la vida, y haciendo hincapié en la estructura trinitaria de la confesión de la fe en la creación, insiste en la creación, obra de Dios Padre, como vida bendecida, la bendición como relación histórico salvífica entre Dios y el mundo; la vida santificada, creación por medio del Hijo; la vida plenificada, creación en el Espíritu. El libro está a caballo entre la teología fundamental y la dogmática, quizá más cerca de la primera que de la segunda. Aunque se considera la fe en la creación desde la Biblia, la teología, la historia del dogma y la historia de la teología, lo que de verdad le interesa al autor, al menos esa impresión me da, es dialogar con la concepción científica actual del cosmos. En mi opinión podría ser un libro interesante de traducir al español.— F. JOVEN.

SCHÖNBERGER, R., *Thomas von Aquins "Summa contra Gentiles"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 22 x 14,5, 236 pp.

La colección *Werkinterpretationen* pretende hacer accesibles grandes obras de la historia del pensamiento. Ello no quiere decir que sean introducciones elementales, suponen cierta preparación filosófica y tratan de profundizar con detalle en la argumentación de la obra sin llegar a ser comentarios voluminosos. En el caso que nos ocupa, ni se trata de una introducción elemental del tipo de la de realizada por A. Álvarez Gómez (Alianza 1998), ni de un estudio exhaustivo como el realizado por Kretzmann (Oxford 1997 y 1999). En primer lugar expone el autor algunos aspectos introductorios para la comprensión del libro: datación (la obra se sitúa, salvo sus comienzos, en 1260-1265), estructura general, etc. A continuación comenta con detalle en cuatro capítulos cada uno de los libros. Como es conocido la *Suma contra Gentiles* se divide en cuatro libros pero cabe ver en ella una articulación sistemática en dos grandes partes: a) Las verdades racionales que defiende la fe cristiana (correspondería a lo expuesto en el libro I: tratado de Dios, Dios en sí mismo; libro II: la creación, Dios como creador; libro III: Dios como fin de las creaturas, la providencia y el gobierno divino del mundo). A ellas se llega según Santo Tomás en un esfuerzo racional. b) En segundo lugar estarían las verdades reveladas, verdades que la razón es por sí misma incapaz de alcanzar y que Santo Tomás expone en el libro IV y último de la obra. Un epílogo, bibliografía detallada e índices cierran la excelente exposición.— F. JOVEN.

JOHNSON, E.A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 16,5 x 25, 368 pp.

La teología feminista ha alertado sobre el lenguaje masculinista de la doctrina cristiana. Desde los símbolos más antiguos de la Biblia sobre Dios (Creador, Rey) hasta los más arraigados del cristianismo (Padre, Señor), todo rezuma una mentalidad patriarcal. De esto no tiene culpa la religión, la cultura humana ha sido así, la emancipación de la mujer ha sido una idea del siglo XX. ¿Pero cómo podría entonces actualizarse la teología cristiana en ese sentido? ¿Cómo traducir en palabras la superación de un lenguaje discriminator de género? En esta tarea se afana el libro, de una religiosa norteamericana profesora de teología, repasando las limitaciones del lenguaje teológico convencional y ofreciendo propuestas para un lenguaje renovado e integrador. Insiste así en títulos divinos como *Sophía*, Madre, *La que es*, resaltando rasgos de Dios propios de la femineidad que están presentes en la Escritura y que han sido olvidados por la historia y la tradición. Recuperar los matices femeninos de ternura, defensa de la vida, generosidad, para hablar de Dios, por encima de los masculinos de poder, orden, justicia. Verdaderamente tiene razón, la teología se ha autolimitado a una parte de la experiencia humana, la masculina, para expresar la experiencia de Dios. El problema es que insistir ahora, a modo de compensación, en la otra parte de la experiencia, parece llevar a dejar las cosas como están, sólo que del otro lado de la tortilla. Quizá la mejor aportación de la teología feminista es convencernos de la inadecuación de nuestro hablar de Dios, cosa no siempre fácil, dada la autosuficiencia y engreimiento de la teología. A todos nos parece claro, por el choque mental que ha supuesto, que Dios no es exactamente *Madre* o *La que es*. Bien, pues lo mismo habría que decir de los correspondientes títulos masculinos. Por lo demás, en cuanto a la confección externa, el libro está primorosamente presentado, el ideal que todos debieran cumplir.— T. MARCOS.

RAHNER, K., *Escritos de Teología. II*, Cristiandad, Madrid 2002, 16 x 24, 351 pp.

Es ya un lugar común decir que Karl Rahner es uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX. Casi podría decirse lo mismo de *Escritos de teología* como su mejor obra, porque al ser una colección de artículos pudo tratar de toda clase de cuestiones teológicas, en cuya solución y planteamiento Rahner fue un innovador, creador de espacios para el desarrollo de una teología actualizada. La editorial Cristiandad vuelve a la palestra, renaciendo de sus cenizas, lo que es un motivo de congratulación por el aumento del acervo teológico impreso. De juntarse las tres cosas no cabría esperar más que parabienes. Pues lamentablemente no es así.

La colección *Schriften zur Theologie* está conformada por 16 volúmenes, que abarcan la producción de todas las etapas de la vida literaria de Rahner. Están traducidos a todas las lenguas *ilustradas* de Europa (francés, inglés, italiano) menos al español, que sólo tiene traducidos los 7 primeros tomos. Uno esperaría que, de abordarse una reedición de esa magnífica obra, se comenzase por salvar la laguna, esto es, traducir los tomos que faltan. Pues no, parece que se comienza retomando los volúmenes ya existentes, en este caso el tomo II. Por si esto no fuera del todo malo, resulta que se repite la edición anterior, o sea, haciéndose una reimpresión más que una reedición (ésta supone variaciones). Y para remachar el clavo la edición se reitera *exactamente*, incluso los errores de la primera edición, subsanados entonces en una página inicial de *fe de erratas*, vuelven a aparecer ahora en su página correspondiente (ahora sin *fe de erratas*, sería el colmo).

Tampoco hubiera estado de más revisar la traducción, el original alemán es de 1959 y la versión española de 1961, y Rahner siempre lo necesita y lo merece, pero visto lo visto sería mucho pedir. Lo único en cambiar ha sido que en vez de citarse el Dz se acude al DS, pero también aquí se han quedado cortos, pues ya llevamos algunos años con el nuevo DH.– T. MARCOS.

PIÉ-NINOT, S., *Creer en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2002, 11 x 17,5, 95 pp.

Este librito forma parte de la colección “Credo” de la editorial San Pablo, un conjunto de escritos de carácter divulgativo referidos a cada uno de los artículos del Credo, en este caso la Iglesia. El nombre del autor es garantía suficiente de que el tema se va a abordar con claridad y competencia. El contenido de la síntesis siempre será un problema, por cuanto es más o menos discutible cuáles deben ser los temas destacados y cuánta la amplitud que corresponde a cada uno. Pero podemos decir que la selección resulta bastante ecuánime. El primer capítulo entiende la Iglesia como sujeto, más que como objeto de fe; el segundo trata de los “nombres de la Iglesia”, como Cuerpo de Cristo o Pueblo de Dios, como intento de definición de su naturaleza; el tercero, de la conexión entre la predicación de Jesús y el origen de la Iglesia; el cuarto, de los modos de vida eclesiales, laicado, clero, religiosos; el quinto, de las “notas” de la Iglesia; y los dos últimos, de la misión evangelizadora eclesial.– T. MARCOS.

BLÁZQUEZ, N., *Los pecados de la Iglesia. Sin ajuste de cuentas*, San Pablo, Madrid 2002, 13,5 x 21, 411 pp.

En la *Tertio Millennio Adveniente* (1994) Juan Pablo II marcaba un hito en la historia de la Iglesia al decir que también ella tenía necesidad de “reconocer los fracasos de ayer” (n. 33). A pesar del Vaticano II y su visión de una Iglesia peregrinante y necesitada de reforma, rechazando el triunfalismo anterior, la petición papal dejó perplejos a tres cuartos de católicos, por lo menos, y al cien por cien de los otros cristianos. Y en el marco del jubileo del año 2000 celebró en Roma un acto público penitencial de petición de perdón por parte de la Iglesia que sorprendió al resto. Tal es el punto de partida de este libro, que analiza la necesidad, concreción y consecuencias de este gesto. ¿Pueden los representantes eclesiales de hoy pedir perdón por los pecados de otros, sus predecesores? En realidad es un gesto simbólico, la jerarquía eclesial reconoce que no debe obrar en muchas cosas como en el pasado, pero al fin y al cabo la Iglesia es *sacramentum*, símbolo. La encíclica papal condensaba los pecados en las áreas de división cristiana, violencia o coacción religiosas, antijudaísmo; verdaderamente no cabe mejor tino. En sus viajes posteriores el papa no ha dejado de pedir perdón a tirios y troyanos, tanto que parece que se está pasando; bueno, se trata también aquí de la concreción anterior. Tal vez en lo que más falla este gesto institucional, y en lo que se ve arrastrado el libro, es en el propósito de la enmienda, más bien poco eficaz y asimismo poco estudiado aquí, conveniente sobre todo en el ecumenismo y el poder político de la Iglesia.– T. MARCOS.

STRUKELJ, A., *Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 2002, 16 x 22, 367 pp.

Tesis doctoral defendida en 1980 en la universidad eslovena de Lubliana, traducida al alemán después de su tercera edición por tratar de un famoso teólogo alemán. El tema es el de los estados de vida eclesial según la teología de Balthasar. Se trata de una cuestión que todavía tiene muchos flecos sueltos. Suelen distinguirse tales estados como clero, laicado y vida religiosa, y así lo hizo nuestro teólogo y la tesis dedicada a su estudio, pero el Vaticano II fluctuaba entre pensar la vida religiosa como un tercer estado o más bien la integración de los otros dos. El laicado carece de definición precisa y su especificidad *mundana* no es muy específica, a no ser que clero y religiosos vivan en la luna. La vida *consagrada* está en fase de refundación, empezando por el nombre, pues todos los cristianos están consagrados, acercados a Dios. Lo mismo dígame del sacerdocio, dado que todos los cristianos forman un "sacerdocio santo". Los capítulos centrales de la obra están dedicados a cada uno de estos estados de vida, analizando los problemas centrales de cada cual, como celibato, sentido de los votos, secularidad, matrimonio. Un capítulo especial se centra en los institutos seculares. Como toda tesis que se precie, finaliza con una amplia bibliografía del autor estudiado, sobre él y sobre el tema.- T. MARCOS.

HASENHÜTTL, G., *Glaube ohne Mythos. I-II*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, 23 x 15, 802 y 808 pp.

El mensaje de Jesús, en que se basa el cristianismo, es liberador, aunque el mundo contemporáneo lo encuentra con frecuencia opresivo. Es, pues, necesario denunciar las causas de esta ofuscación del mensaje cristiano. Aplicando la reciente visión metodológica de Bultmann en el ámbito de la fe y retomando los lejanos pasos de Pablo, quien obligó a Pedro a apoyar una corrección crítica de la nascente iglesia institucional, el autor de esta obra pretende iniciar una nueva perspectiva teológica que rechaza el mito dogmático del cristianismo y libera al hombre de toda opresión. El producto de esta ambiciosa empresa son los dos amplios tomos, el primero de cual se ocupa de los temas de la revelación, Jesucristo y Dios, mientras el segundo analiza los conceptos de hombre, comunidad de los creyentes, acciones simbólicas y el futuro. Cada tema está subdividido en relevantes conceptos; están tan concisamente desarrollados que la totalidad del libro ofrece un tratado válido y actual de la teología cristiana.

Para clarificar la postura del autor sobre cómo se debe hacer teología hoy, destaco dos apartados: religión y religiones, y misión e inculturación. Entendiendo las religiones como sistemas simbólicos, el autor argumenta que todas las religiones son expresiones secundarias de una experiencia primaria de la revelación en la cual concuerdan, y que al mismo tiempo las obliga a un diálogo entre ellas. El diálogo, que no es instrumento para la conversión, presupone una autocrítica de la propia fe y la aceptación de la postura del otro, para que puedan descubrir, fomentar y requerir el *humanum* que las religiones deben promover. Una teología de las religiones tendría valor desde esta perspectiva, en cuanto que ella obliga a todos a someterse a los requerimientos de la verdad dialógica. Desde aquí procede la reflexión sobre la misión, que no tiene como objetivo primario ni la conversión de los 'infieles' ni la implantación de la Iglesia, sino la *metanoia* de todos al *humanum*: la realización del amor fraterno. Pues todo lo que es central en el Cristianismo *no* le pertenece como religión; la fe cristiana *no* es primariamente una religión, sino lo que

aparece realizado como *humanum* en varias religiones. La fe cristiana es una forma de relacionarse con el prójimo, de solidaridad, del combate contra todo lo que es inhumano.

Similares reflexiones llenan todo el libro, que sería provechoso leer con atención, para sentirse estimulados, estar informados y experimentar el reto de vivir hoy la propia fe; su verdadero éxito consistiría en realizar una *metanoia* en sus lectores.– P. PANDIMAKIL.

CROCIATA, M. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, 21 x 13,5, 381 pp.

Aunque desde los años 60, y especialmente después del Vaticano II, la teología de las religiones ocupa un papel importante en la actual reflexión cristiana sobre las religiones, como lo demuestran numerosas publicaciones, no ha logrado imponerse como disciplina teológica bien definida, al menos desde la perspectiva epistemológica. Es una de las problemáticas de que se ocupó el encuentro promovido por la Facultad de teología de Sicilia, cuyas ponencias se ofrecen en este libro. Divididas en cuatro secciones, se ocupan de la historia, el contexto, la metodología y el estado de la teología de las religiones. El apartado dedicado al contexto incluye resúmenes de intentos teológicos sobre las religiones hechos desde varios ámbitos culturales y lingüísticos como el francés, alemán, anglosajón, español (representado por R. Panikkar), surasiático, del extremo oriente y africano, que sirven para un inicial conocimiento de cada esfera presentada. A pesar de esta vasta producción en varias culturas, el actual estado de la teología de las religiones carece de autonomía cuyas razones examina M. Crociata, y también G. Canobio en su interesante presentación sobre la fase emergente. Destaca la ponencia sobre la teología bíblica de las religiones en cuanto que el autor la considera como puente entre las varias posiciones representadas hoy en la teología de las religiones. En vez de utilizar la Biblia para defender o criticar una postura, ha de emplearla holísticamente, para reproducir y comprender las diversas formas mentales del mundo histórico-bíblico. Un tal esfuerzo puede evitar la contraposición, p. e. entre el exclusivismo y el pluralismo que respectivamente pone el énfasis unilateralmente en la mediación única de Cristo y en la universal voluntad salvífica de Dios. En su conjunto, el libro ofrece una buena visión panorámica de la actual problemática de la teología de las religiones.– P. PANDIMAKIL.

MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología teológica fundamental* (Manuales 26), BAC, Madrid 2002, 14'5 x 21'5, 228 pp.

La Biblioteca de Autores Cristianos, con este volumen, continúa el proyecto de manuales teológicos de su colección "Sapientia Fidei". En esta obra el Prof. Alejandro Martínez Sierra se ocupa de lo que tradicionalmente era llamado el tratado dogmático "De Deo Creante" y que actualmente forma parte de la Antropología teológica fundamental. Esta obra forma una unidad con otro volumen de esta misma colección publicado por el Profesor J. F. Ladaria bajo el título "Teología del pecado original y de la gracia".

El presente estudio se estructura en tres partes bien diferenciadas: la creación del mundo, el hombre, los ángeles y demonios. Está claro que se trata de un manual de teología católica destinado a los alumnos, por lo que sus contenidos son preferentemente la doctrina comúnmente aceptada por la Iglesia. De ahí que con brevedad, y claridad el alumno encontrará lo que la Iglesia enseña y profesa. En cada uno de los temas se parte

de la fundamentación bíblica, para seguir con el pensamiento de la tradición y el magisterio de la Iglesia, y concluye con una reflexión teológica. Al ir precedido cada capítulo de una bibliografía se ofrece a los alumnos la posibilidad de ampliar sus conocimientos. Obra tradicional, ciertamente ortodoxa, y útil para que los futuros sacerdotes conozcan la verdad de la Iglesia. Hubiera sido deseable que en temas como la imagen de Dios, la persona, o la condición corpóreo-espiritual del hombre se hubiese ofrecido una reflexión teológica más amplia y consistente.- B. SIERRA DE LA CALLE.

SUSAETA MONTOYA, F., *Las metáforas del don. La teología de Christian Duquoc como presupuesto para una espiritualidad actual*, Facultad de teología del Norte de España, Burgos 2002, 17'5 x 25, 375 pp.

La obra que presentamos es la tesis doctoral en Teología Espiritual, defendida por el autor en la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos. El título "Las metáforas del don" es un resumen del pensamiento de Duquoc: el Dios cristiano es el don por excelencia. En el subtítulo "La teología de Christian Duquoc como presupuesto para una espiritualidad actual", se indica la intención del trabajo: un análisis de la obra del dominico francés para mostrar la mutua implicación de la teología con la espiritualidad.

La primera parte, titulada "Una teología al servicio de la espiritualidad" tiene un carácter introductorio. Se aclaran los conceptos de espiritualidad y teología y se recorre la evolución del pensamiento de Duquoc desde 1956 hasta el 2000. La parte segunda, "El encuentro con la modernidad", presenta los principios de la modernidad y sus repercusiones sociales, y elabora una concepción teológica centrada en el descubrimiento de la trascendencia, en y desde lo humano y mundano. La tercera parte, "El malestar del desencanto de la modernidad", centrado en la década de los setenta, refleja la decepción por el fracaso de las expectativas modernas. La parte cuarta, "Más allá de la modernidad", que abarca el periodo 1980-1987, examina cómo un nuevo rodeo llevará a descubrir a Dios como don, a Jesús como la huella prototípica, al espíritu como anticipación de la Promesa, y a la Iglesia como testigo humilde y servicial. La parte quinta, "La sombra de la modernidad", arranca de la experiencia trágica y de la sensibilidad escéptica a que ha conducido el proceso cultura moderno. Todo ello coloca al cristianismo en una "noche oscura", en la que se podrá vivir la fe, en el testimonio de una iglesia provisional y precaria y su espiritualidad como la mística y la esperanza sin fundamento.

Creo que se trata de una obra útil pues, por un lado conecta con las instancias de la cultura actual y, por otro, porque la espiritualidad no aparece como una lista de consejos, sino como expresión de los datos centrales de la fe.- B. SIERRA DE LA CALLE.

DÍEZ SIMÓN, M.C. - MARTÍN DEL BLANCO, M., *Miriam. La mujer virgen, esposa y madre*, EDICEP, Valencia 2002, 21'5 x 14, 186 pp.

María, la Madre de Jesús, en el inmediato postconcilio vio ensombrecida su figura tanto en los estudios teológicos como en la devoción popular. Tras las encíclicas de Pablo VI y Juan Pablo II, paulatinamente, el culto popular se ha ido recuperando y los estudios teológicos, catequéticos y de espiritualidad han resurgido con nuevo vigor. En esto han influido, y no poco, los teólogos contemporáneos que contemplan a María como mujer, madre, esposa y consagrada, como modelo de lo femenino. En este contexto se sitúa la presente obra de carácter literario, catequístico y espiritual. Es fruto de la colaboración

entre un sacerdote carmelita, doctor en Teología, y una profesora de Enseñanza Media, especialista en filología y lenguas modernas. Los autores han construido un "retablo" sobre la doncella de Nazaret, que es la predilecta de Dios padre, virgen, madre, esposa, discípula, amiga; la que es amor, verdad, belleza; la llena de gracia y de toda hermosura. Este retablo está dividido en treinta y tres cuadros, que representan, en una cronología convencional, las diversas etapas de la vida de esta mujer, oriunda de Nazaret, que vive en Nazaret, que comparte ciertas épocas de su vida con su esposo José, de la estirpe de David; con Jesús, llamado el Nazareno, nacido en Belén, asentado durante sus primeros treinta años en Nazaret, y dedicado a lo largo de un periodo de unos tres años, a al predicación de un mensaje nuevo de vida y de salvación, y muere colgado de madero de la cruz, a la edad de unos treinta y tres años aproximadamente. Libro ameno, de fácil lectura y que ciertamente nos muestra una Miriam más hermosa y cercana.- B. SIERRA DE LA CALLE.

MAINVILLE, O. - MARGUERAT, D. (eds), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Labor et Fides-Mediaspaul, Ginebra-Montreal 2001, 22'5 x 15, 336 pp.

La presente obra es fruto de la colaboración de exegetas canadienses, suizos y franceses. Tiene como objetivo paliar el escaso nivel de información que existe sobre el argumento y precisar la concepción cristiana de la resurrección. En ella se aborda la fe en la resurrección bajo los aspectos literario, histórico, teológico y hermenéutico. Integra a las civilizaciones antiguas del Próximo Oriente y del mundo greco-romano, pero, sobre todo, profundiza la cuestión de la resurrección tomando como base los textos principales del Nuevo Testamento. Lourik Karkajian, estudia las diferentes concepciones de la vida más allá de la muerte en las civilizaciones del antiguo Próximo Oriente y más concretamente en Egipto y Mesopotamia; Christian Grappe, trata de la génesis de la fe resurreccionista en el judaísmo; Marie-Francoise Baslez, se remonta hasta los orígenes del helenismo en su búsqueda por los indicios de esta creencia en la cultura grecorromana. Jean-Paul Michaud estudia tanto las fórmulas cortas como las más tardías en las que los primeros cristianos han traducido su inédita experiencia de la resurrección de Cristo; Jacques Schlosser, con perspectiva de historiador, se interesa de las manifestaciones neotestamentarias del Resucitado, tratando de comprender cómo se puede clasificar la experiencia testimoniada por los primeros cristianos; Michel Gourges trata de valorizar los credos e himnos a través de los cuales se ha transmitido la fe en la resurrección; Odette Mainville, estudia la función teológica de las apariciones del resucitado, interesándose también por su historicidad. Corina Combet-Galland estudia el papel del Cp. 16 en el conjunto del evangelio de S. Marcos; Daniel Marguerat destaca la importancia fundamental de la resurrección en el evangelio de Lucas y en los Hechos; Jean Zumstein aborda la escatología joánica, destacando su dimensión presencialista; Elian Cuvillier escruta el tema de la resurrección en el Apocalipsis de Juan. Pierre le'Tourneau trata de las narraciones de las apariciones en la literatura apócrifa cristiana; Alain Gignac intenta comprender la resurrección en la perspectiva paulina de la 1ª Tesaloninenses y las cartas a los Corintios, mientras que Andreas Dettwiler se centrará en la Carta a los Colosenses; Finalmente Andre Myre se interroga sobre "el futuro" de la idea de resurrección.

Estudio de gran valor en su conjunto, que será de utilidad a los especialistas, pero que se propone también a un público más amplio ya iniciado en la tradición bíblica.- B. SIERRA DE LA CALLE.

CARVALHO, M.M., *A consumação do homem e do mundo*, Universidade Católica, Lisboa 2002, 23'3 x 15'2, 212 pp.

La Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa ha tenido la iniciativa de publicar la "Colección de Estudios Teológicos" en la que se integran una serie de títulos que abarcan las grandes áreas del curso teológico. Sus destinatarios son no sólo los alumnos de Teología o de Ciencias Religiosas, sino también los laicos y religiosos especialmente interesados en una seria preparación para poder dar la razón de su fe y su esperanza. La presente obra, que forma parte de esta colección, es el fruto de la Dra. Dias Carvalho, quien ya hiciera sus tesis doctoral sobre la centralidad cristológica del "Eschaton" en la teología de Hans Urs Von Balthasar. La autora tiene a sus espaldas una larga experiencia como docente, durante más de veinte años. Se comienza presentando las distintas visiones del más allá en el mundo no cristiano -Grecia, Egipto, India, China-, para dar paso a hablar de la esperanza cristiana, centrada en Cristo muerto y resucitado, que se realiza en la tensión entre el "ya" y el "todavía no". La escatología cristiana tiene una dimensión presente y otra futura. Se vive ya desde el bautismo y la eucaristía y se orienta hacia la plenificación del amor de Dios que será todo en todos. En un último capítulo se hace una presentación del "Horizonte escatológico en el S. XX", analizando las aportaciones de autores como Schweitzer, Bultmann, Cullmann, Schnackenburg, Moltmann, Rahner y Hans Urs Von Balthasar. Obra meritoria, que sería muy útil si se tradujese al castellano, para darle una mayor difusión.- B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

GUTIÉRREZ MARTÍN, J.L., *Iglesia y liturgia en el Africa romana del s. IV. Bautismo y Eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi* (Bibliotheca Ephemeridis Liturgicae, Subsidia 116), Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 24 x 17, 308 pp.

Además de la introducción general en que el autor hace una amplia presentación del mundo y obra del obispo Milevitano, objeto del estudio, este consta de tres partes. En la primera considera los aspectos materiales del culto: edificios, altar, cátedra, vasos sagrados y demás bienes de culto (pp. 77-129). La segunda está dedicada a los misterios del bautismo: teología, preparación catecumenal y ritos específicos (pp. 133-222), y la tercera a la liturgia eucarística (pp. 225-304).

Es imposible recoger aquí el conjunto de aspectos considerados en el estudio. Nos limitamos a reseñar algunos significativos, referentes a la celebración del bautismo y de la eucaristía. Respecto del primero, los textos de Optato invitan a pensar que, durante el s. IV, la iglesia africana lo celebraba mediante un rito tripartito como un único misterio (*baptisma*) de doble contenido salvífico-sacramental (*sacramentum utrumque*): bautismo y "confirmación", operado por tres gestos esenciales: lavacro, unción con el crisma e imposición de la mano, acompañados y completados por otros como la consignación, la imposición de una vestidura blanca y quizá el lavatorio de los pies. Respecto de la segunda, el autor juzga legítimo pensar en una cierta fijación litúrgica de las formas estructurales eucarísticas africanas, cuyos rasgos generales aparecen ya esbozados en Optato. Sin llegar a resultados definitivos, el análisis de sus libros le proporciona indicios suficientes para hablar de una liturgia autónoma, quizás originaria de Africa y común a las primitivas tra-

diciones occidentales. "Las circunstancias analizadas invitan a contemplar la posibilidad de un "arquetipo" anafórico común a las distintas tradiciones litúrgicas latinas. Esta *paleo-anáfora*, probablemente de origen africano y anterior al s. IV, sería el sustrato último de las plegarias eucarísticas de las Iglesias occidentales. Algunos de sus rasgos primordiales, estructurales y temáticos, habrían llegado hasta nuestros días trasmitidos en la fórmula del *canon romano*".

A primera vista se podría pensar que el título de la obra tiene valor de reclamo publicitario, dado que el tema propio del estudio está limitado a la obra de Optato de Milevi, recogido en el subtítulo. Pero la lectura del libro satisface, por la vía de los hechos, al lector que fuese buscando lo indicado en el título. En efecto, los a menudo simples apuntes de Optato los esclarece el autor desde los datos que aportan otros autores africanos. La información que, al respecto, ofrece es abundante, aunque bebiendo más en la bibliografía que en las fuentes. A menudo, incluso, la lectura resulta pesada por el frecuente repetirse de elencos de las opiniones de otros estudiosos. Sobra decir que san Agustín aparece continuamente. Lamentablemente la obra concluye sin índices de ninguna clase.— P. DE LUIS.

BUDIN, J. - LUDWIG, G., *Synopsis Corporis Iuris Canonici*, Friedrich Pustet, Regensburg 2001, 16 x 23, 397 pp.

Como lo indica el mismo título, se trata de una sinopsis comparativa del *Derecho Canónico de la Iglesia* en cuatro bandas o columnas, teniendo en cuenta el Código de Derecho Canónico de 1983, el Código de Cánones de las Iglesias Orientales de 1990, el Código de Derecho Canónico de 1917 y los distintos motu proprio que están relacionados con ellos. Actualmente la informática facilita este tipo de trabajos. Sus autores son especialistas en la materia y han colaborado en la traducción del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales al alemán. Joaquín Budin es doctor en Teología y Licenciado en Derecho Canónico, profesor en la Facultad de Teología de Paderborn, mientras que Gerd Ludwig es profesor de Filosofía y lenguas clásicas en distintas facultades e institutos católicos de Alemania. Se hace en cuatro apartados partiendo de cada uno de los textos para ver las fuentes y posibles concordancias. Se alarga y complica con los motus proprios, ya que se hace referencia al *Crebrae Allatae*, al *Solicitudinem Nostram*, al *Postquam Apostolicis Litteris* y al *Clerici Sanctitati*. Siguen dos apéndices: El primero relacionado con la Curia romana, teniendo como base la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* que compara con los Códigos de 1917, 1983, otros motu proprio y el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales. En el segundo se trata del proceso de canonización tomando como base de comparación la Constitución Apostólica *Divinus Pefectionis Magister* y el Código de 1917. Es una obra para especialistas y estudiosos de las distintas materias tratadas. Se pueden ver las fuentes o los lugares, donde se trata la misma materia. Presta una buena ayuda para buscar los textos de los cuatro libros de leyes canónicas, que en los motu proprio suelen estar en distintos libros o fuentes. Se les agradece su aportación, que tendrá seguidores en otras lenguas modernas.— F. CAMPO.

ROUCO VARELA, A.M^a, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, BAC, Madrid 2001, 19 x 12,5, 362 pp.

Se estaba notando un vacío en la lengua castellana de esta obra que se leía sólo en alemán desde su publicación en Munich en 1965. Tuve la oportunidad de conocer al autor el año anterior, al revisar los fondos de la biblioteca de la Facultad de Teología de Munich para mi tesis doctoral. El defendió ese verano de 1964 su tesis con los máximos honores, *summa cum laude*, bajo la dirección del Dr. Klaus Mörsdorf, con el título *Staat und Kirche im Spanien des 16 Jahrhunderts*, donde menciona una sola vez a san Agustín haciendo referencia a los monasterios de su observancia. La traducción ha sido hecha por Irene Szumlakowski Morodo, bajo los auspicios de la Facultad de Teología "San Dámaso" de Madrid. Está bien hecha. Es posible que la haya revisado el autor, especialista en el tema de las relaciones Iglesia y Estado. Le tuve luego de profesor en esta asignatura, como seminario práctico, en la Pontificia de Salamanca. Se trata de una de las claves, como se dice en la carátula, para entender historia española del siglo XVI. Se divide la obra en dos partes. La primera parte lleva por título: *El problema en el trasfondo de la historia contemporánea y de la política eclesial* con dos secciones: 1^a: la común solicitud por la Cristiandad, y 2^a: puntos de fricción. La segunda parte se titula: *La configuración jurídica de las relaciones Iglesia-Estado* con tres secciones; la 1^a: El Estado al servicio de la Iglesia (elemento canónico medieval); la 2^a: Las exigencias del Estado a la Iglesia (elemento moderado); y la 3^a: Los medios legales para la defensa de la posición del Estado (elemento regalista). Desarrolla esto en 16 capítulos y la conclusión a que llega es correcta y lógica: *Con ello se ponía la primera piedra para la construcción regalista del edificio político eclesial que se completaría en el siglo XVI*. La obra es bastante completa y toca las principales cuestiones como la inquisición, el recurso de fuerza y la retención de bulas. Trata incidentalmente los privilegios y omite el tema del *Vicariato Regio*, otra pieza clave acuñada y justificada por fray Alonso de Veracruz, que fue algún tiempo profesor salmantino y luego en Méjico, donde procuró defender los privilegios de los mendicantes con el patronato, cuando era cercenados por algunos obispos, por Pablo IV y Pío V (p. 306). Tiene índice general y onomástico; pero falta de materias, que lo enriquecería. Es de obligada consulta para entender y dar soluciones a los problemas de la Iglesia y el Estado en España desde el punto de vista canónico.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

TURNER, M., *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit* (Ursprünge des Philosophierens 1), Kohlhammer, Stuttgart 2001, 23 x 15,5, 330 pp.

Estudiar los orígenes del pensamiento es traer a la memoria el origen de la filosofía; por eso el presente estudio es una investigación sobre los comienzos del "amor a la sabiduría". Ya Aristóteles describe a los hombres, siguiendo a Alcmeón de Crotona, como "el animal que tiene logos", es decir, el animal que habla o el animal pensante. Boecio traducirá esta idea al latín: "la persona es una substancia individual de naturaleza racional" y la comprensión bíblica-cristiana entiende a los hombres en diálogo con Dios. Si descubrimos en los hombres la racionalidad, esa capacidad de asombrarse y maravillarse ante las cosas, una de las primeras preguntas ante lo sorprendente debe de ser por los orígenes. Por eso,

los hombres, desde los comienzos, en las diferentes culturas han tratado de responder a preguntas como estas: Quién soy yo, de dónde vengo, a dónde voy.

El presente estudio tiene dos partes. En la primera, el autor trata de mostrar el origen del pensamiento como pregunta filosófica; intenta describirlo como un arte arqueológico del pensamiento, que entiende a los hombres siempre abiertos, en su situación concreta, al conocer. Hace un estudio sistemático de la pregunta sobre el origen del pensamiento, estudia sobre todo la respuesta de Plotino y de Schelling. Después hace un estudio del comienzo histórico del pensamiento, desde Platón y Aristóteles, hasta Nietzsche y Heidegger. En todos ellos la pregunta por el origen del pensamiento ha sido obligada.

La segunda parte, que responde al título del libro, estudia el origen del pensamiento en Heráclito. Hemos de recordar que Heráclito es considerado como el primer filósofo, dado que es el primero de los que tenemos una cantidad considerable de fragmentos literales. Aquí estudia, de una manera profunda, su pensamiento, su pregunta por los orígenes y su método filosófico, que podemos llamar la autoinvestigación: “me he buscado a mí mismo” (fr. 101), lo que nos recuerda el precepto delfico “conócete a ti mismo”. Solamente si la persona se comprende a sí misma, si capta su individualidad, es decir, si conoce el logos que habita en ella es capaz de comunicarse con el logos que es también constitutivo real de todo lo demás. Heráclito reconoce la estructura dinámica vida-muerte del cosmos, la tensión y el devenir como clave y condición de la perceptibilidad de la realidad del mundo. Otro aspecto de la filosofía de Heráclito es el lenguaje; sin una reflexión sobre el lenguaje no se puede avanzar nada en el estudio del pensamiento, dado que la razón va unida inevitablemente al lenguaje. Por medio del lenguaje se nos explica y se nos da a conocer la realidad. En la investigación sobre el lenguaje se pone en práctica en Heráclito un nuevo modo de la propia comprensión del hombre. La reflexión sobre el origen del pensamiento en Heráclito toma el dato concreto de la razón de los hombres en todo el discurso racional. – J. ANTOLÍN.

BANATEANU, A., *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction* (Vestigia 27), Editions Universitaires/Cerf, Fribourg (Suisse)/Paris 2001, 18,5 x 13, 236 pp.

Punto de partida de la autora de este estudio es la constatación de que el tema de la amistad en el estoicismo no ha sido objeto de un estudio serio y de que la mayoría de los estudiosos tienden a presentarlo como un tema menor de su filosofía, cuando no lo silencian por completo. El punto de llegada es que la amistad es un aspecto fundamental de la ética del Pórtico, en cuanto virtud que se funda en la racionalidad común, en razón de lo cual es posible mantenerla incluso con los dioses. El recorrido lo ha realizado en 8 etapas que se corresponden con los capítulos del libro. En el primero examina críticamente las fuentes, estoicas o no, favorables o no, paganas o cristianas; en el segundo estudia sus definiciones de la amistad; en el tercero presenta diversas clasificaciones de los bienes en las cuales se integra la amistad; en el cuarto, las clasificaciones de los géneros de vida, mostrando el lugar reservado a la amistad en ellos; en el quinto clasifica los diferentes grados y formas de amistad; en el sexto dedica una atención especial a la sociedad universal del género humano; el séptimo lo reserva para los sabios, y el octavo para la amistad en relación con los dioses.

Desde el punto de vista de la metodología, se puede decir que la obra es fundamentalmente un comentario de textos. En efecto, la primacía la tienen los pasajes de las fuentes que se refieren al tema en consideración. Presentados primero en su lengua original y

luego en una traducción al francés propia de la autora, reciben el comentario adecuado, ofreciendo en síntesis, al final de cada capítulo, los resultados obtenidos. El estudio confronta la concepción estoica de la amistad con la de Aristóteles y con la de Epicuro, saliendo a la luz lo mucho que tiene de novedad, aunque no falten puntos coincidentes. Las divergencias entre las fuentes –por lo que a la amistad en la filosofía estoica se refiere– se muestran sólo aparentes, pues hallan forma de armonizarse. La autora considera como rasgo más original de la teoría estoica de la amistad la distinción entre la definición normativa (modelo ideal del sabio) y su definición descriptiva (relaciones normales en la vida de los hombres). Dado su fundamento en la condición racional del hombre, además de estar relacionada con la virtud, la amistad lo está con la sabiduría. En relación con ella, y debido a su apertura universal, P. Hadot ha podido presentar a los estoicos como los primeros filósofos de los derechos del hombre.

El interés del libro excede al del puro conocimiento de un capítulo de la historia de la filosofía. Es la misma autora apunta a ello al mostrarse convencida de la actualidad de este aspecto de la filosofía estoica, particularmente en esta época de globalización; como conclusión, incluso, elenca diferentes aspectos aprovechables por nuestras sociedades. La claridad es una cualidad que atraviesa el estudio de principio a fin.– P. DE LUIS.

ALFREDO IL GRANDE, RE E FILOSOFO, *La versione in inglese antico dei "Soliloqui" di Agostino*. Introduzione e traduzione italiana a cura di P. Zanna, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2001, 21 x 14,5, 160 pp.

Alfredo fue rey de Wessex (Inglaterra) en la segunda parte del siglo IX. Además de su actividad política, fue notable su actividad intelectual, sobre todo como traductor al inglés de antiguas obras latino-cristianas. Entre ellas, los Soliloquios de san Agustín. Sólo que su "traducción" es algo más que una traducción. "A Alfredo no le bastó releer las meditaciones del filósofo norte-africano... elaboró una integración de las mismas tanto en el plano del contenido como de la forma. Los dos libros los convirtió en tres, y del tercero hizo una antología sirviéndose de otras obras de Agustín y de otras fuentes patrísticas".

El presente estudio ofrece una guía a la lectura de esa obra real, aportando los necesarios elementos interpretativos referentes a su contexto y origen; proporciona un comentario analítico a su contenido y forma; y, por último, recapitula su valor en relación con la figura de Alfredo y con la cultura histórica, lingüística y literaria de la Inglaterra anglo-sajona y anglo-latina.

Esta tarea la realiza en cinco capítulos. El primero versa sobre Alfredo como rey y como literato; el segundo estudia el inglés antiguo antes y después de Alfredo considerando la alfabetización interlingüística; el tercero se ocupa de las distintas traducciones del latín efectuadas por el mismo rey, a excepción de los "Soliloquios" a que está dedicado el cuarto. En el quinto el autor hace una síntesis valorativa sirviéndose de la ficción literaria de ser huéspedes en la casa privada del rey y en su corte.– P. DE LUIS.

CORETH, E., *Gott in philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 23 x 15,5, 303 pp.

El profesor emérito de la Universidad de Innsbruck, Emerich Coreth, nos presenta este libro, fruto del trabajo de 50 años y resultado tanto de su labor docente como de sus investigaciones. Pretende que este trabajo sea un resumen pero, al mismo tiempo, una

guía para futuros estudios. Como su título indica, hace un recorrido por la historia de la filosofía y trata de mostrar cómo la pregunta por Dios ha sido siempre una de las primeras y más importantes interrogantes de los hombres. Desde el pensamiento presocrático de la antigua griega, en la pregunta por el origen de todo, hasta en el pensamiento de los grandes filósofos griegos, el tema de Dios y de lo divino ha estado muy presente. Esto mismo es continuado en el pensamiento cristiano y en todo el pensamiento medieval, donde no sólo aparece la pregunta filosófica por Dios, sino también la fe teológica en Dios. Analiza también cómo con la ilustración se produce una ruptura en esta tradición y después dicha ruptura se continuará a través del positivismo, materialismo y las diversas formas de ateísmo. Reconoce también el contraste entre el ateísmo teórico de los siglos XIX y XX y el ateísmo práctico de nuestro tiempo. En nuestro mundo, el hombre vive y piensa sin Dios, como si éste ya no existiera. El autor reconoce que a pesar del olvido de Dios y de que la cuestión de Dios no parece ser ya significativa, considera que no se ha erradicado completamente. Mientras haya hombres que piensen y se pregunten por el origen y sentido de su vida en el mundo, surgirá de una o de otra manera la pregunta por Dios; otra cuestión es la respuesta que se dé. Lo cual quiere decir que, mientras exista el pensamiento filosófico, tendrá que dedicarse algún tiempo a la pregunta por Dios. Todas las pruebas racionales sobre Dios, quieren ser concluyentes o discutibles, pero antes debe preceder la pregunta de cómo se piensa a Dios, y a quién nos estamos refiriendo. Cuando el ser incondicional y sentido de todo, es concebido como lo primero y más grande de la realidad y como trascendente, será entendido como la plenitud del espíritu personal, sólo entonces pueden aparecer las pruebas sobre Dios, sólo entonces la fe en Dios será razón y libertad total. El libro termina con el capítulo hombre y Dios en el que después de haber analizado el itinerario filosófico de la pregunta por Dios, hace su pequeña reflexión sobre el sentido de la vida, la trascendencia de los hombres, el saber analógico sobre Dios. El trabajo tiene unos límites, permanece en el ámbito filosófico, dejando a un lado los problemas y temas teológicos. Mérito del autor es la claridad en sus exposiciones y hacer resúmenes de los diferentes capítulos. El libro termina con un índice de nombres.– J. ANTOLÍN

OHLIG, K.-H., *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 22 x 14,5, 272 pp.

La historia de la humanidad está inseparablemente unida a la historia de la conciencia religiosa. La humanidad ha creado siempre religiones a lo largo de toda su evolución. Ohlig describe aquí la evolución de la conciencia religiosa a lo largo de la historia de la humanidad. Comenzando por la edad de piedra y siguiendo por las religiones primitivas, hasta el nacimiento de las religiones universales, va analizando la inmensa variedad de formas religiosas que han aparecido a lo largo de la historia. Desde las religiones clánicas y tribales, las étnicas, hasta las nacionales y universales. Desde los dioses politeístas de los diversos panteones, hasta el monoteísmo y panteísmo-monismo de otras religiones. Hay una variada muestra de mitos, teologías, prácticas culturales, éticas e instituciones. Dentro de la historia, cada religión evoluciona en diferentes fases, con movimientos de reforma y de estancamiento, influyendo en otras religiones, y, a veces, haciendo adquisiciones sincréticas y, otras, luchando por constituir la propia identidad religiosa.

Puede parecer, a primera vista, que hay una confusión múltiple dentro de la historia de las religiones. El estudio, aunque reconoce las múltiples formas en que se apoyan las religiones, muestra también una unidad fundamental de la religión a lo largo de la historia. Aunque cada religión tiene su particularidad, todas las religiones han proporcionado una res-

puesta a la pregunta por el sentido de la existencia. Cada religión ofrece a sus miembros los conceptos normativos, de cómo deben vivir e interpretar su existencia. Cada religión ofrece explicaciones sobre el principio y el fin, sobre el funcionamiento del mundo y de la historia. Realmente, las ofertas religiosas son amplias y divergentes. Estos estudios se preguntan, si se deben dejar las cosas tal como están en una determinación de la pluralidad o si se tienen que reconocer las diferentes cesuras, estructuras y continuidades.

En la historia de las religiones se puede ver una evolución desde posiciones más comunitarias hacia una tendencia más individualista. Dentro de las religiones universales podemos ver como dos tipos de opciones dentro de las diversas concepciones religiosas, el monoteísmo y el monismo. El monoteísmo da importancia a la historia, al principio de la creación lo mismo que a la perspectiva de un final escatológico. El monismo se centra en la naturaleza, habla de lo divino impersonal y tiene un pensamiento cosmocéntrico. A pesar de las diferencias en estas dos posiciones se puede otear una convergencia o reconciliación entre la historia y la naturaleza como solución a las respuestas por el sentido de la vida. Finalmente, el autor afirma que se puede seguir hablando de la religión después del llamado "Kritische Wende" y que la religión, en este siglo XXI, está llamada a proporcionar a los hombres las esperanzas e ilusiones perdidas.– J. ANTOLÍN.

HOCK, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 24 x 16,5, 211 pp.

El presente estudio es una introducción a la ciencia de la religión, la exploración empírica, histórica y sistemática de la religión y de las religiones. Corresponde a los diferentes estudios sobre los fenómenos religiosos y los específicos planteamientos de las religiones. El libro presenta una vista panorámica de las más importantes investigaciones en el campo de las ciencias de la religión. Además de estudiar las disciplinas más comunes, como la historia de las religiones, la fenomenología de la religión, la sociología de la religión, la etnología de la religión, la filosofía de la religión y la psicología de la religión, el autor también dirige su mirada hacia nuevos desarrollos de esta ciencia como: la ecología de la religión, la estética de la religión o la economía de la religión. Aunque el estudio es introductorio presenta un excelente resumen de los actuales estudios sobre la religión y nos ofrece, al mismo tiempo, una idea del desarrollo y de las perspectivas futuras de la investigación de las diversas ciencias de la religión.

Nos parece un libro muy actual y recomendamos su traducción al castellano, al mismo tiempo que echamos de menos el estudio de las ciencias de la religión dentro de la universidad española. No vendría mal, en este sentido, tomar ejemplo de la relevancia que tiene el estudio de las ciencias de la religión en las universidades alemanas. Aunque muchas de estas ciencias tienen una joven historia (prácticamente un siglo) y lo mismo en cuanto disciplinas académicas, nos atrevemos a decir que cada día tendrán una mayor importancia en nuestro mundo. La religión y las religiones están en el centro de muchos de los conflictos o acontecimiento políticos de nuestra sociedad y sin su estudio y conocimiento no podremos dar una respuesta correcta. Temas como la religión en el mundo global, la religión y la inmigración, la religión y el radicalismo político, la religión y la etnicidad, el pluralismo religioso, la New Age y esoterismo, precisan una respuesta inteligente.

El libro ofrece las principales direcciones de Internet para el estudio de la ciencia de la religión y las diversas organizaciones y revistas sobre estudios de la religión. El libro concluye con una abundante bibliografía, nada menos que 224 libros, distribuidos en forma temática.– J. ANTOLÍN

MERINO, J.A., *Historia de la filosofía medieval* (Manuales de Filosofía 10), BAC, Madrid 2001, 21,5 x 14,5, xx-330 pp.

La Bac ha tenido la idea de continuar en Filosofía la labor emprendida con la colección *Sapientia Fidei* en Teología. Elaborar una serie de manuales, entendidos como libros de texto, adaptados a los alumnos de Centros Superiores de Ciencias Eclesiásticas. Con dicho propósito ha comenzado la serie *Sapientia Rerum*, planeada en 12 volúmenes (por cierto, ¿dónde están la lógica y la filosofía del lenguaje?), realizados por conocidos especialistas y de los que ya han aparecido dos.

En principio, el proyecto de la Bac está bien, los alumnos necesitan manuales adaptados a sus necesidades y que les sirvan de guía para el estudio de lo que se explica en clase durante un cuatrimestre de 3 o 4 horas de clase semanales. Se podrá discutir en teoría, pero a la hora de la verdad lo práctico, en mi opinión, es que haya un manual para uso y estudio del alumno. Si dejamos de lado las historias generales de la Filosofía (Abbagnano, Hirschberger, Copleston, Fraile-Urdanoz etc.), la mayoría de ellas con una extensión desorbitada que las desaconseja como manuales aunque puedan servir como perfectas obras de consulta; en el campo de la Filosofía medieval andamos muy escasos de manuales específicos, mucho peor que en el resto de períodos de la historia de la Filosofía. Si pasamos revista a lo que hay en español ¿qué tenemos? En primer lugar está traducido el de Gilson en Gredos, una obra espléndida pero como manual para los alumnos completamente inviable y no sólo por su tamaño. También está traducido el de Heinzmann en Herder. Originales en español tenemos, en primer lugar, la historia de la filosofía medieval de R. Ramón Guerrero publicada en Akal, demasiada escueta, y, quizá, no del todo lograda (al menos no tan lograda como otras obras del mismo autor, así el excelente manual dedicado a las filosofías árabe y judía aparecido en la editorial Síntesis en 2001, que amplía la obra publicada en la editorial Cincel en 1985). En segundo lugar está el libro de J.I. Saranyana, publicado por Eunsa, y que ya va, si no me equivoco, por la tercera edición. Un manual que, hasta ahora, gozaba de cierta exclusividad y, si se me permite la expresión, copaba el mercado de los estudiantes de centros teológicos. El libro de J.A. Merino, no me cabe duda, se lo va a disputar. Son dos libros de formato similar y con la misma finalidad. ¿Es mejor el de la Bac? En mi opinión va por gustos.

No cabe duda que J. A. Merino domina el tema. Ahí está su *Historia de la Filosofía Franciscana* (Bac 1993) y otras obras que avalan su competencia. Es evidente que siempre cabrá discutirle a un autor la visión que da de un tema. En este caso, por citar dos ejemplos, la exposición que hace en el capítulo primero sobre el cristianismo y la filosofía (pp. 8-19) es demasiado deudora, a mi entender, de los planteamientos que hace Hirschberger. Cabría haber escogido otro enfoque de partida. En el caso de la Escuela de Chartres sigue las opiniones clásicas de la tradición francesa; no entra en la visión de Southern y otros autores sobre la *supuesta* Escuela de Chartres. Del mismo modo en más temas se podrán discutir las opciones elegidas. Es algo irremediable que en un manual haya que optar entre diferentes líneas y posibilidades. No se puede explicar todo. Saranyana en la recensión que le hace en *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002) 499-500 viene a decir que hay sobredosis de franciscanos. Dada la opción del autor, válida como cualquier otra, de detenerse prácticamente sólo en los personajes más relevantes no queda otro remedio: San Buenaventura, R. Bacon, Duns Scoto y Ockham, o sea, cuatro de los 13 capítulos. Saranyana opta por dar más detalles históricos y mucha más información sobre muy diferentes autores. Por poner un ejemplo cercano, Saranyana explica a Egidio Romano y Merino no. Otro ejemplo: en el de Merino el tratamiento de la filosofía islámica y judía es muy escueto, quizá demasiado. Son dos maneras diferentes de comprender un manual.

No cabe duda que estamos ante un buen manual que cumple el objetivo para el que ha sido pensado. No obstante yo le pondría un par de pegos pensando en los alumnos. La primera es que el autor no ha incluido ningún tipo de esquema, cuadro cronológico, etc., algo que el libro de Saranyana, tampoco tiene. Creo que estos aspectos didácticos habría que cuidarlos más en futuras ediciones. En segundo lugar está el tema de la bibliografía: podrían haberse indicado las traducciones españolas que hay de las obras de los autores tratados y, además, comentado la bibliografía secundaria indicando introducciones, monografías clásicas, etc. Al comienzo de cada capítulo sólo hay una sucinta indicación bibliográfica que no es nada práctica para el alumno. Una última pincelada: en la mención del "agustiniano ermitaño Gregorio de Rímmini" (p. 317) se le ha escapado el italiano, en la del "tomista Gil de Roma" (p. 195) ni siquiera eso.– F. JOVEN.

TORT, P., *Para leer a Darwin* (Materiales 501), Alianza, Madrid 2001, 20 x 13, 128 pp.

La colección *Materiales* se inicia con esta introducción a Darwin de la que podemos decir que realmente es una verdadera introducción para quien desconoce por completo al personaje. Éste es, sin duda, su gran valor. Tort es un especialista consumado en el pensamiento de Darwin, director del monumental *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* en tres volúmenes, que sabe hacer accesible para el neófito la figura y aspectos principales de la revolución darwinista. Sólo un pero a la edición española de la obra: dado precisamente su carácter bien se podría haber añadido una bibliografía comentada con indicación de las traducciones de las obras de Darwin y de los principales estudios en español, que los hay y muchos.– F. JOVEN.

ARAMAYO, R.R., *Para leer a Schopenhauer* (Materiales 503), Alianza, Madrid 2001, 20 x 13, 155 pp.

Estamos ante una breve y excelente introducción al pensamiento de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Para la elaboración del libro Rodríguez Aramayo ha recogido una serie de textos introductorios que había preparado para la edición de algunas traducciones españolas de obras de Schopenhauer y les ha dado continuidad, de este modo nos aproxima al pensamiento del autor de *El mundo como voluntad y representación*, obra una y otra vez repensada y rehecha como bien explica esta introducción. La bibliografía final es excelente y muy útil con indicación bien organizada de ediciones, traducciones y literatura secundaria.– F. JOVEN.

SAUQUILLO, J., *Para leer a Foucault* (Materiales 502), Alianza, Madrid 2001, 20 x 13, 199 pp.

Michel Foucault (1926-1984) es muy conocido en nuestro país. No sólo se han traducido todas sus obras importantes, sino que también se ha escrito mucho sobre él. La presente introducción no pretende tanto mostrar su pensamiento al que lo desconoce por completo, cuanto comentar algunos de los aspectos más relevantes de su obra. En especial insiste en el diagnóstico crítico que hace Foucault de la racionalidad moderna y su contraposición al planteamiento de otros autores, de modo especial a Habermas. La obra termina con un glosario muy esclarecedor de la terminología usada por Foucault y un amplio

complemento bibliográfico que sería mucho más práctico si hubiera indicado también las editoriales de publicación.– F. JOVEN.

ALICI, L. - PICCOLOMINI, R.- PIERETTI, A. (ed), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2001, 14 x 21, 331 pp.

La influencia de san Agustín, en la historia del pensamiento, ha sido abundante y fecunda. En este volumen se abordan algunos autores de gran relieve como es el caso de H. Bergson o M. Blondel, un lector agustiniano a la francesa, en feliz expresión de J. Leclercq, o autores tan cercanos a san Agustín como Laberthonnière y su filosofía del amor y la concordia discordante, o la filosofía del espíritu en L. Lavelle o Le Senne, o también los personalistas como Mounier o Stefanini. Están los agustinianos actuales ya clásicos como A. Guzzo o M.F. Sciacca. Hay también acercamiento a algunos autores españoles olvidados, con frecuencia, en la historia del pensamiento europeo como es el caso de Unamuno y su fe agónica en el combate cristiano y José Ortega y Gasset con sus resonancias agustinianas también en su sentido vital. Finalmente la mirada se dirige a la influencia de Agustín en el Oriente cristiano en sus tres temas fundamentales de verdad, amor y belleza, y, para terminar, se destaca la relevancia de Agustín en autores ya clásicos por su inspiración tomista. Estamos ante una obra que saca del tesoro agustiniano cosas nuevas y antiguas, cuyos autores son verdaderos especialistas, y que nos hace ver, de nuevo, la fecundidad del pensamiento agustiniano en todos los tiempos.– D. NATAL.

MILLÁN-PUELLES, A., *La Lógica de los Conceptos Metafísicos. I: Lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid 2002, 16 x 22, 319 pp.

Las relaciones entre Metafísica y Lógica siempre han sido muy sugerentes pues tratan de dilucidar abiertamente el problema de la realidad y la verdad. De ahí que la lógica de los conceptos metafísicos necesita una atención mucho más profunda de la que hasta ahora se la ha proporcionado. En este volumen se trata especialmente de los conceptos trascendentales, los que son metafísicos de un modo primordial por estar incluidos en todos y cada uno de los demás conceptos. En la primera parte se analizan las convergencias y divergencias entre estas nociones y las meramente categoriales, mientras que la segunda tiene por objeto el sistema de los conceptos del orden trascendental. El Tomo II estará dedicado a la articulación de las ideas extracategoriales, donde ya entran todos los conceptos metafísicos según su común carácter de perfecciones puras o estricta y formalmente positivas que nos presentan la realidad de la realidad en cuanto tal.– D. NATAL.

Revista de Hispanismo Filosófico 2-6 (1997-2001), Fondo de Cultura Económica.

Estamos ante una nueva Revista que trata de ponernos en contacto permanente con la Filosofía Hispánica, en sus más diversos aspectos. Para ello se publican artículos de fondo sobre la filosofía española y latinoamericana y la proyección de la filosofía en el sistema educativo y otras áreas sociales. También se publican notas sobre distintos autores de diversa actualidad así como abundantes reseñas, sobre todo las relativas a la filosofía hispánica, e información de investigaciones y actividades de los distintos centros de creación filosófica Hispanoamericana. El Consejo de Dirección de la Revista está formado por

profesores de la universidad Complutense, de la Universidad de Salamanca, de la universidad Autónoma de Madrid y de la universidad de Oviedo. Una gran tarea de nucleación sobre el tema había sido realizada por los Congresos de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía organizado por Antonio Heredia y Roberto Albares, con muy buenas colaboraciones, en el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Hispanoamericana, radicado en la Universidad de Salamanca, que ya lleva trece congresos muy intensos, desarrollados a lo largo de los últimos años. Auguramos larga vida a la nueva Revista para que siga aportando a nuestra escena universitaria los ricos tesoros de la filosofía Española e Hispanoamericana.— D. NATAL

CAPELLÁN DE MIGUEL, G. - AGENJO BULLÓN, X. (eds), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 2000, 16 x 23, 538 pp.

En ese volumen se reúnen muy diversos trabajos pero todos tienen la pretensión de contribuir a inventariar la ciencia española tal como lo intentó realizar D. Marcelino Menéndez y Pelayo a cuya sombra se celebraron estas jornadas en su ciudad de Santander. Se comienza con un estudio sobre el desconocimiento de nuestra historia de F. Pérez Gutiérrez y con los criterios de demarcación para una filosofía andina de M. Martín. Se estudia también la influencia de Lipsio en España (E. Cantarino) y el rechazo del pensamiento moderno (J.L. Cruchet). Se habla también de la filosofía de la pintura (B. Piñero Moral) y de experiencia y ciencia en Calderón (V. Martín). Alfonso Moraleja describe la hora de todos y el adiós del héroe. R.V. Orden Jiménez nos presenta el proyecto de cátedra extraordinaria del derecho de Sanz del Río, A. Jiménez describe a M. Pelayo en su fundamentación epistemológica de la historia de la filosofía española. G. Capellán nos adentra en la polémica de la ciencia española entre españolismo y extranjerismo, J.L. Mora relaciona a M. Pelayo y Galdós y A. Casado nos describe la ironía en la crítica social del mismo Galdós. R. Albares trata de la educación y la humanización en Pedro Dorado Montero. J. Castro la psicología española en la ciencia y la filosofía argentina. P. Ribas nos muestra la relación entre Unamuno y Auerbach, R. Chabrán nos habla sobre Unamuno y la química, y B. Vauthier nos relaciona el san Manuel Bueno Mártir de Unamuno con la Minuta de un Testamento de Azcárate. J. Lasaga Medina nos instruye sobre el criterio para distinguir al burlador del santo, A. Fernández Sanz nos presenta al san Manuel de Unamuno entre el lago y la montaña de Sanabria. J.L. Abellán nos introduce en el budismo de Baroja y R.E. Mandado en la estética de la fragmentariedad de Baroja. D. Csejtei nos propone una nueva visión de *La Rebelión de las masas* a la luz de los posthistoria, Víctor de Río mira con Ortega la pintura de Zuluaga, y M. Simancas se plantea la recepción de Ortega en José Antonio Primo de Rivera. D. Hernández analiza las fronteras políticas y estéticas. T.R. de Lecea nos presenta a José Gaos. Etapa de Formación. A. Jiménez Matarrita nos habla de Constantino Láscaris y Costa Rica. J. Ortega Villalobos nos presenta la idea de España y Cataluña en Ferrater Mora y A. Mora a Ferrater Mora bajo el imperio de la ley. C. de la Cruz Ayuso nos describe la resurrección del otro en M^a. Zambrano, M. Luisa Maillard el desarraigo de la esperanza como pérdida de realidad y J.R. Alonso va de la razón a la intuición poética de M. Zambrano a Santiago Pérez Gago y también I. Terán Sierra presenta el escepticismo apasionado de A. Machado y S. Pérez Gago. J. Sánchez-Gey Venegas nos describe la reflexión de A. Guy ante la religión y G. Bolado la estética y la filosofía de las artes en la última filosofía española. Marifé Santiago Bolaños, M. Antequera y A. Maricalva nos introducen en el teatro como camino de cono-

cimiento y, finalmente, X. Agenjo Bullón nos informa sobre la edición digital de los textos filosóficos españoles. Una obra tan amplia es sin duda siempre muy dispar pero también profundamente sugerente al confluír en ella muchos estudiosos que con frecuencia son también excelentes especialistas.– D. NATAL

CIESZKOWSKI, A. VON, *Prolegómenos a la Historiosofía*, Universidad Salamanca, Salamanca 2002, 12 x 20, 177 pp.

El autor, hace una crítica de la filosofía de la historia de Hegel por considerar que se refiere solamente al pasado. Así nos propone considerar la historia en tres etapas: la edad del sentimiento que manifiesta el espíritu en el arte y la belleza del mundo antiguo, la época del pensamiento que manifiesta la filosofía y la verdad en el cristianismo, y edad de la acción, que es la nuestra, y que refiere al futuro que así se ve integrado en la historia. Así, ya no sería ésta sólo la etapa final de la historia sino la etapa penúltima, premisa de la definitiva, en la que a través de la praxis constructora de una nueva sociedad se realiza el plenamente la vida del espíritu y se supera el modelo teórico de la filosofía de Hegel. La edición de la obra va precedida de un estudio muy claro de Jaime Franco Barrio, sobre la obra de Cieskowski que no ofrece un autor novedoso, para muchos lectores, pero también muy interesante.– D. NATAL

PETRINI, F., *Rosmini e S. Tommaso. Divergenze e Convergenze*, Estratti da Rivista Rosminiana, 1999-2001, 19 x 24, 226 pp.

Se trata de ver las coincidencias y divergencias entre Rosmini y santo Tomás. La experiencia demuestra que una comprensión agustiniana del pensamiento rosminiano conduce a una interpretación rosminiana de santo Tomás, que a veces se muestra más rosminiano que Rosmini mismo. Para analizar lo mejor posible el problema se sitúa el pensamiento de Rosmini en relación a san Agustín y santo Tomás. Para ello se tratan los problemas gnoseológicos y ontológicos como la analogía, la participación, el panteísmo, la esencia y la existencia, el apriori y la interioridad, la razón de verdad, el ser y los trascendentales, etc. Estamos ante un problema de interpretación que afecta no solamente a Rosmini sino también a los dos grandes del pensamiento occidental cristiano: a san Agustín y santo Tomás.– D. NATAL

REGO, F., *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, Gladius, Buenos Aires 2001, 15 x 22, 765 pp.

La antropología agustiniana es enormemente complicada por la multitud de influencias que ha sufrido el mismo Agustín de diversos autores y religiones y por las atribuciones que luego se le han ido haciendo con mejor o peor fortuna. De ahí que nunca viene mal volver sobre la cuestión, ya sea en alguno de sus aspectos o en una consideración global del problema. Esta obra se ha metido de lleno en la cuestión con un examen exhaustivo de textos y de obras y desde perspectivas muy diversas, que le da posibilidad de acertar en muchas cosas. Así se concluye que no hay en Agustín ni la admisión de un cierto dualismo ni un enfoque oscurecido por la contradicción, sino más bien la clara intuición de una profunda verdad –la radical unidad de la realidad del hombre– enseñada con instrumentos

conceptuales, a veces insuficientes, o con un lenguaje que no siempre puede ser bien comprendido. Los pasos a dar han sido la relación del alma y el cuerpo, en una primera parte, a la que sigue una segunda sobre la relación entre cuerpo, alma y espíritu. En la tercer parte se presenta la doctrina final. En una cuarta parte se estudian los fundamentos metafísicos de la unidad del hombre y en la última lo que sabe Agustín de la unidad humana. El libro termina con unas conclusiones que resumen los pasos dados. Estamos ante una obra que pone ante los estudiosos la experiencia agustiniana para que podamos revisarla de nuevo.– D. NATAL

SERRANO OCEJA, J.F. (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*. Presentación A.M. Rouco Varela, Epílogo F. Sebastián Aguilar, BAC, Madrid 2001, 20 x 13, 823 pp.

A mediados de febrero de 2001, casi todos los medios de comunicación acusaban a la jerarquía de la Iglesia católica de España de tibieza y ambigüedad en la condena del terrorismo etarra, ante la renuncia de la Conferencia Episcopal a avalar el pacto antiterrorista concertado entre los dos partidos mayoritarios, el PP y el PSOE. Parecidas acusaciones han aflorado, de nuevo, hace pocas fechas, ante la carta pastoral de los Obispos en el País Vasco sobre la Ley de Partidos Políticos, que se tramita actualmente en el Parlamento español. Los líderes de la Iglesia católica, por su parte, juran y perjuran que han condenado siempre y del todo al terrorismo de forma reiterada. Las preguntas que surgen espontáneamente podrían formularse, en síntesis: ¿quiénes se aproximan más a la verdad objetiva? ¿Cabría tildar de falta de información, de pérdida de memoria o de parcialidad a los medios de comunicación, a los partidos políticos y al mismo Gobierno?

A estos y otros interrogantes desea dar respuesta la presente obra, mediante la aportación de textos, quizá olvidados, y documentos, posiblemente desconocidos, que enriquezcan las argumentaciones en la polémica recurrente. La aportación de más de quinientos textos completos, encuadrados metodológicamente en su circunstancia cronística, geográfica y cronológica parecen confirmar que la condena de la violencia ha sido constante y coherente en todos los niveles de la jerarquía eclesiástica, ya desde los primeros atentados de ETA en 1968. Las excepciones a este comportamiento general habría que probarlas en cada caso y se quedarían en singularidades escasas y muy localizadas. El epílogo del Sr. Arzobispo de Pamplona, Mons. Fernando Sebastián, viene a ser la síntesis y la esencia de cuando la Iglesia –y no sólo los obispos– han hecho y dicho en estos largos años de terrorismo etarra. Como afirmó, en el acto de presentación de este volumen, el historiador Juan María Laboa, el libro le parecía “el mejor antídoto contra la frivolidad”. En cualquier caso, se trata de graves desacuerdos entre la Iglesia católica y la sociedad española en materia tan altamente sensible y comprometida. Creemos que la sociedad española, en general, y los medios de comunicación, en especial, quieren que la Iglesia española se pronuncie sobre temas políticos partidistas, siempre que esté de acuerdo con los postulados que ellos defienden. En el caso de la pastoral de los obispos de País Vasco sobre la nueva Ley de Partidos Políticos, por ejemplo, ¿no habría sido más sensato asumir su opinión sobre las posibles consecuencias negativas de ilegalizar a Batasuna, como una opción política más, en la que pueden estar o no acertados?– F. RUBIO C.

Historia

ESTAL, G. DEL, *Los tres vuelos del Águila de Hipona. Historia y Humanismo Jurídico*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2001, 21 x 13,5, 172 pp.

A decir verdad, no logramos entender el título del libro o, en todo caso, justificarlo desde su contenido. El autor deja claro desde el principio cuáles son los tres vuelos a que se refiere, a saber, sus tres grandes obras maestras: *Confesiones* ("Psicología de la interioridad trascendida del Hombre"), *Ciudad de Dios* ("Filosofía de la Historia trascendida de la Humanidad") y *Trinidad* ("Teología de la trascendencia esencial, con Dios uno y trino por objeto y vivencia"). Pero luego olvida casi totalmente las dos últimas obras y, al hilo de la primera (hasta donde ella informa), presenta los momentos más salientes y rasgos más definitorios de la vida del santo, antes y después de la conversión, con un tono a menudo altamente panegírico.

La presente se distingue de otras tantas biografías por la constante referencia a las fuentes jurídicas romanas para explicar o justificar determinados pasos u opciones del joven Agustín. La más llamativa es sin duda la renuncia a contraer matrimonio con la mujer con la que había convivido en paz y armonía durante casi tres lustros y por la que el autor parece sentir gran admiración. G. del Estal, que ha escrito un libro sobre el tema, explica de una forma algo repetitiva que, si Agustín no contrajo matrimonio con aquella mujer, se debió a que se lo impedía la legislación imperial, que expone con cierto detenimiento. El haber conseguido la cátedra de Retórica de Milán, entonces residencia imperial, otorgó a Agustín una nueva categoría social y originó tal desigualdad de rango entre él y ella que, aunque era una *crudelissima sanctio* –según expresión posterior de Justiniano–, hacía imposible el matrimonio. Es el *impedimentum coniugii* de que habla Agustín al referir la separación entre ambos (cf. *Conf.* 6,15,25). Al respecto muestra cuán precisa es, desde el punto de vista jurídico, la terminología usada por el autor de las *Confesiones*. La obra incluye 37 ilustraciones, todas ellas cuadros que reproducen la figura o escenas de la vida de san Agustín, seleccionados por A. Iturbe.– P. DE LUIS.

REINHARDT, E. (Dir.), *Tempus Implendi Promissa*. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón, EUNSA, Pamplona 2000, 27,5 x 15, 884 pp.

D. Ramos-Lissón es un conocido profesor ordinario de Historia de la Iglesia (Edad Antigua) y Patrología de la Universidad de Navarra. Con motivo de cumplir sus 70 años, el Instituto de Historia de la Iglesia de la misma Universidad de que era Director le ha dedicado este homenaje que lleva por título el lema agustiniano *Tempus implendi promissa*.

El volumen se atiene a lo que es habitual en este tipo de homenajes. Comienza con una presentación biográfica del homenajeado, con énfasis en su labor intelectual, a la que sigue el elenco de todos sus escritos, clasificados por años, y un listado de personalidades del mundo académico que se suman al homenaje. Luego vienen las colaboraciones científicas. Su número es de 41 que abarcan el entero arco de la Historia de la Iglesia, dividida en tres partes: Antigüedad cristiana (I), Edad Media y Renacimiento (II) y Tiempos recientes (III). La primera sección incluye más de la mitad del conjunto, hecho comprensible dado que era la especialidad del Dr. Ramos-Lissón. De San Agustín se ocupan tres de ellas: H. R. Drobner estudia la "passio" de san Vicente de Zaragoza según los sermones

predicados por san Agustín en su fiesta (sermones 4, 277 A, 359 B); V. Grossi La autoridad "conjunta" de Jerónimo y Agustín en la Iglesia de Roma, y P. Langa sobre la humildad en la cristología de san Agustín.– P. DE LUIS.

GARCÍA SÁNCHEZ, J., *La diócesis de Ciudad Rodrigo: 1700-1950*, Ciudad Rodrigo 2002, 24 x 17, 331 pp.

La celebración de los 50 años de la restauración del obispado de Ciudad Rodrigo, que tuvo lugar en 1950, ha dado ocasión a diversas celebraciones conmemorativas. Uno de los frutos de las mismas es la publicación de este estudio, en el que D. Justo García Sánchez, hijo de dicha ciudad y profesor de Derecho Romano en la Universidad de Oviedo, ha dedicado a la historia de este obispado durante los dos siglos y medio que van desde el comienzo del siglo XVIII hasta el momento de la restauración en 1950.

Estudia todos los aspectos de la vida de la diócesis, siguiendo cronológicamente las biografías de sus obispos, pero abordando todos los aspectos de la vida de la diócesis que tuvieron lugar en los respectivos pontificados. El libro se divide en cuatro grandes períodos, estudiados en los cuatro capítulos correspondientes y abarcan los años siguientes: Cap. 1º: 1700-1835; Cap. 2º: 1835-1867; Cap. 3º: 1867-1884; y Cap. 4º: 1883-1950. El capítulo 5º está dedicado al nombramiento del obispo Jesús Enciso Viana, el obispo de la feliz restauración de la diócesis en 1950.

Abren el volumen el prólogo a cargo de D. Julián López Martín, obispo de Ciudad Rodrigo, recientemente trasladado a la diócesis de León, y la introducción del autor. En la p. 329 aparece la lista de las siglas utilizadas a lo largo de la exposición, lista que se refiere a los archivos consultados, pues, dicho sea ya desde ahora, este estudio se basa casi exclusivamente en fuentes manuscritas recogidas por el autor en numerosos archivos. Eso no quiere decir que no conozca y cite en sus largas notas las obras impresas relacionadas con su tema, pues las cita constantemente. La documentación manuscrita es tan abundante, que el autor, a veces, por no sintetizar con sus palabras el contenido de algunos de los documentos, transcribe amplios párrafos en latín e italiano, tal como estaban en la fuente. El libro, evidentemente, está dirigido principalmente a personas de cultura clásica, para quienes estos idiomas no reservan secretos.

Queda dicho implícitamente que este libro será en adelante una referencia obligada para la historia de la diócesis civitatense durante los tres últimos siglos. El autor demuestra en este libro, como lo ha hecho en otros escritos que conozco, su gran competencia en temas histórico-jurídicos en el ámbito eclesiástico.– C. ALONSO.

Espiritualidad

HADEWIJCH DE AMBERES, B., *Flores de Flandes*, BAC, Madrid 2001, 14 x 20, 274 pp.

La prosa más antigua en lengua neerlandesa es de *Hadewijch de Amberes*, que escribió sobre el amor místico. Hadewijch, una beguina que, por causa de su amor verdadero, fue ajusticiada por orden del maestro Robbaert. Probablemente el *Libro de Visiones* fue redactado entre 1237 y 1244. El nombre de Hadewijch se asoció con Amberes. Las *Cartas*

y *Canciones* de Hadewijch avalan el nivel cultural de su autora. Hacia finales del s. XII surgieron grupos de mujeres, imbuidas por la vivencia radical del evangelio. Algunas llevaban una vida errante, otras vivían solas o en comunidades. Entre las beguinas, Hadewijch ocupa un lugar importante. Algunas afirmaciones de sus cartas dejan ver que era una figura de confianza, aunque también polémica. El liderazgo de Hadewijch brota de dos impulsos básicos: su rica experiencia propia y la necesidad espiritual. Desde muy joven sintió un amor a Dios que la envolverá toda la vida. En sus *Cartas* es donde la visión mística de Hadewijch se expresa con mayor amplitud. Aunque en ellas hallamos rasgos específicos del género epistolar, como el saludo y el uso del estilo directo, su finalidad didáctica es muy clara. Las beguinas hallaban consuelo en la adversidad, porque Hadewijch era un ejemplo. Sus *Cartas* son un espejo, que señala un camino. De algunas cartas quedan sólo fragmentos.

Hadewijch escribe el *Libro de Visiones* para una amiga. Las *Visiones* presentan una estructura determinada; parten de una realidad cotidiana y suelen comenzar con una referencia a un contexto litúrgico concreto. La *Canción* transmite un mensaje similar, cada vez de un modo diferente y ella se ciñe a una cantidad limitada de motivos, como la alegría y la tristeza, la luz y la oscuridad, etc. La finalidad de su poesía es dar voz a las experiencias de sus compañeras. El amor a Dios, trino y uno, y al hombre fueron las piedras angulares del discurso de Hadewijch. El amor es el principio, el centro y el final del camino. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, es el motivo central que concibe Hadewijch desde el punto de vista de la Trinidad. En torno al Amor, símbolo central, Hadewijch construye el discurso en el que la experiencia y el magisterio conforman una unidad. La mística de la semejanza con la Trinidad es cristológica y constituye la culminación de la semejanza con Jesucristo. El tercer tema de Hadewijch es su llamamiento a amar a Dios como se merece. El autor emplea la palabra *Amor* cuando se refiere a Dios mismo y cuando denomina una cualidad del alma, *para dar gracias a Dios justicia, amor y honor*.

Beatriz nació en Tienen en 1200, en Brabante (Bélgica). Cuando tenía siete años murió su madre y su padre la confió a un grupito de mujeres. Bartolomé, padre de Beatriz, gestiona la economía del claustro donde entra Beatriz. Su vida monacal se caracteriza por su severidad y piedad ascética, juvenil y exagerada, y carente de la *discretio* de San Bernardo. Poco tiempo después de profesar, Beatriz fue enviada casi un año a la abadía de Rameia para perfeccionarse en escribir y en la ilustración de manuscritos. Durante unos 15 años la vida de Beatriz madura por su continuo celo y por los dones que recibe. La vida de Beatriz continúa alternando éxtasis, enfermedades y momentos de gracias divinas. Alrededor de 1250, escribe su doctrina espiritual, síntesis de su propia experiencia, tal como ha crecido poco a poco: *Siete formas de amor*, la obra en prosa más antigua que se conserva en neerlandés: *El amor como deseo, amor sin causa, deseo de satisfacer el amor, la plenitud de la alegría del amor, gran inquietud en el deseo, amor y libertad, anhelo y cautiverio*. El anhelo de Beatriz es ahora su única realidad: *Todo su ser y toda su voluntad, su aspiración y su amor*. Solo la presencia del Amado puede convencerla. El final de las siete formas recopila todo el movimiento. Por eso ella no deja nunca de buscar al amor, pues desearía conocerle y juzgarle, pero es imposible en el exilio.– S. GONZÁLEZ.

SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas II. Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados y escritos menores*. Introducciones, edición y notas de L. Sala Balust (+) y F. Martín Hernández, BAC, Madrid 2001, 16 x 25, xviii – 1073 pp.

Los dos responsables de esta nueva edición de las Obras de san Juan de Ávila son bien conocidos de todos los que se dedican al estudio de la espiritualidad española del Siglo de Oro. Sus nombres garantizan siempre una labor bien hecha. Este tomo II recoge en primer lugar, y siguiendo los tratados del primero, los comentarios bíblicos a la *Carta a los gálatas* y a la *Primera carta de san Juan*, de la que hizo dos versiones. Ávila no comenta desde la cátedra. Es siempre el pastor que hace accesibles los textos bíblicos al pueblo transmitiendo lo que él vive. Sus contemporáneos decían que se sabía la Biblia de memoria. ¿Son tuyas las *Lecciones sobre la Epístola a los gálatas*? No hay ninguna prueba de crítica externa que lo avale, y ya se sabe que por muchas razones de crítica interna que se acumulen, queda siempre la duda. Siguen los *Tratados de reforma* (el Concilio de Trento y su aplicación), *Tratados menores* (entre los que destaca el pequeño tratado *Doctrina cristiana*, un catecismo en verso para ser cantado, publicado íntegro por primera vez), *Escritos menores* (Reglas de espíritu, Miscelánea breve), *Traducción de la "Imitación de Cristo"* (Contemptus mundi), atribuido hasta ahora a fray Luis de Granada. A continuación se dan unas oraciones, unas composiciones en verso (entre ellas la traducción del *Pange lingua* y del *Sacris solemnii*). Los versos están al servicio de la memoria, sin el más mínimo valor literario. En un apéndice se dan *Siete nuevos escritos*. Se cierra el volumen con un índice de citas bíblicas y otro onomástico. Cada sección va precedida de una introducción. Sala Balust y Martín Hernández conocen bien la vida y las obras de san Juan de Ávila, y se mueven, como en su propia casa, por el laberinto de los manuscritos, como se pone de manifiesto en el aparato crítico. Han procurado verificar las citas bíblicas y las de los Padres de la Iglesia, tan abundantes unas y otras. El resultado es una edición excelente.— J. VEGA.

GOYA, B., *Psicología y vida espiritual*, San Pablo, Madrid 2001, 13 x 20, 437 pp.

La relación entre psicología y vida espiritual no viene impuesta desde fuera ni por la moda, sino que nace de la convicción de que una fe adulta debe llevar a una verdadera madurez humana, pues no puede haber distorsiones entre el Dios de la creación y el de la salvación. Esta obra nos presenta el dinamismo de la madurez humana en el proceso del crecimiento espiritual donde la experiencia intelectual y la vida afectiva se complementan mutuamente. El autor nos presenta la relación entre naturaleza y gracia, el desarrollo psicológico y la vida religiosa, la integración psíquica y la unificación espiritual, la madurez psicológica y la santidad cristiana, la libertad humana y la libertad de los hijos de Dios, las necesidades individuales y los valores evangélicos, más en concreto, la necesidad de autoestima, de seguridad, de relaciones interpersonales y de pertenencia, amistad y dominio, de crecimiento y autorrealización o de sentido vital. También se nos presenta el mundo afectivo y su integración en la caridad y el amor, la voluntad humana y la voluntad divina, la psicología humana y la vida de oración y su psicología religiosa. Un escrito que trata de ayudar a los creyentes a ser cada vez más humanos para ser cada vez más divinos.— D. NATAL.

RUBIO, L., *Nuevas vocaciones para un mundo nuevo*, Sígueme, Salamanca 2002, 13 x 21, 311 pp.

El mundo actual se enfrenta a un futuro enigmático difícil de descifrar y la Iglesia, quiera o no, se ve envuelta en este proceso de muy complicado alumbramiento. Pero

mirar al futuro con esperanza es uno de los retos fundamentales del cristiano del siglo XXI. Para ello es preciso descubrir la novedad que se oculta bajo los signos de los tiempos que nos toca vivir y comprometer la propia vida en el nuevo puesto que la fe otorga a todo creyente. Para ayudarnos, en este proceso, el autor nos presenta la novedad de la evangelización en el contexto socio-cultural actual, el redescubrimiento de una Iglesia nueva para una nueva evangelización que es una Iglesia sacramento de salvación, pueblo de Dios y para Dios, una Iglesia de comunión fraterna, pobre y de los pobres, dialogante y tolerante, apostólica, misionera, profética, marginal y martirial. Con unos cristianos *laicos*, protagonistas de la nueva evangelización, y con una vocación propia tanto dentro de la sociedad como dentro de la Iglesia. Con unos cristianos *religiosos*, evangelizadores nuevos, más proféticos que instrumentales, testigos del señorío absoluto de Dios y de una comunidad de las Bienaventuranzas, con sentido contemplativo en el mundo y en los pobres, en discernimiento permanente e itinerante, maestros de oración y de diálogo, de nueva humanidad y de cuidado de la tierra. Y unos cristianos *presbíteros*, sacramento y presencia de Cristo cabeza y pastor, don, siervo, amigo, compasivo, dialogante, misionero, abierto, sencillo y magnánimo, fraterno y en comunión, testigo de la memoria de Jesús, cura dedicado al rebaño y presidente de la fiesta de la vida y la bendición frente a la maldición y la muerte. Con todas estas apuestas el autor nos perfila, paso a paso, ese futuro escondido.– D. NATAL.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.Mª., *Camino*. Edición crítico-histórica por P. Rodríguez, Rialp, Madrid 2002, 17 x 24, 1195 pp.

Con esta edición de *Camino* comienza la presentación crítico histórica de las Obras Completas del Beato Escrivá de Balaguer. Se trata de un autor espiritual que ha creado además un gran grupo cristiano que vive y difunde constantemente su doctrina. La llegada de *Camino* supuso una renovación en la espiritualidad de su tiempo de enorme impacto por su novedad. Frente a la espiritualidad trasnochada de la época, *Camino* fue una bocanada de aire fresco en medio de un mundo muy difícil, ofrecía unas ideas claras del seguimiento de Jesús en sus tres dimensiones de experiencia de fe, comunión con la Iglesia y compromiso apostólico. Una invitación a los laicos a la santidad y una espiritualidad concreta de la vida cotidiana y social que ha sido plenamente confirmada por el concilio Vaticano II. Para hablar de obras de impacto parecido, aunque de otro estilo, habría que citar *El Señor* de Guardini, o, entre nosotros, *El valor divino de lo humano* de Jesús Urteaga que, en la dirección de *Camino*, apostaba por una espiritualidad plenamente humana de acuerdo con la Encarnación cristiana tal como la perfiló después el Concilio. Esta edición que presentamos es una gozada para el lector porque nos da toda clase de detalles sobre el origen del libro desde otros escritos anteriores simultáneos, y a la vez nos muestra la vida del beato Escrivá en el mismo momento de la creación de su Obra, con los hombres y las mujeres que él animó. Por eso, y por la cuidadosa investigación que ha llevado a cabo Pedro Rodríguez de una forma tan inteligente y crítica felicitamos a ediciones Rialp y a sus colaboradores.– D. NATAL.

CAMINO, E., *Dios y los ricos*, Rialp, Madrid 2002, 14 x 20, 167 pp.

Se trata de un precioso libro en el que se confrontan el mundo religioso y el mundo del dinero tal como Caravaggio los enfrenta magistralmente en su famoso cuadro sobre la

Vocación de San Mateo. La figura de Mateo, iluminada por la luz de Cristo, nos ofrece la respuesta positiva ante las exigencias de Dios al hombre del mundo económico frente a la decepcionante respuesta del joven rico del mismo Evangelio. Esta obra no es simplemente la explicación de un cuadro famoso sino que en ella, cada uno de los personajes representa una actitud ante la llamada divina, desde el que se enfanga totalmente en el dinero hasta el que levanta su mirada hacia el Dios de los pobres y los que sufren, porque la economía es también una ciencia humana. En esos personajes se retratan los millones de personas que, actualmente, también tienen su encuentro con Cristo. El autor, que antes de dedicarse a la docencia trabajaba para un conocido Banco en la Bolsa de Valores, ha publicado también: *Elementos para una reflexión moral sobre la especulación económica* (1998), así que es a la vez un experto en la economía y en la ciencia de la vida cristiana.– D. NATAL.

CANTERA, S., *San Bernardo o el Medievo en su plenitud* (Biographica 3), Criterio Libros, Madrid 2001, 18 x 12, 225 pp.

La poderosa personalidad de Bernardo de Claraval ejerce un enorme influjo en lo que los historiadores llaman “Plena Edad Media” (ss. XI-XIII). Es el portavoz de la reforma cisterciense y el iniciador de una nueva forma de espiritualidad en la Iglesia. A pesar de lo que pueda sugerir el título de esta colección, no estamos ante un libro de género biográfico. Se trata más bien de una introducción a la figura del santo Abad, a modo de ensayo. El primer capítulo presenta al hombre y al monje. El segundo, al místico cristiano. El tercero al reformador del mundo religioso y civil de la Francia medieval. El cuarto al defensor de la Cristiandad frente al Islam. Y el quinto al filósofo y teólogo comprometido con los valores internos de la civilización católica. El libro termina con una breve cronología, una orientación bibliográfica y un índice onomástico.– R. SALA.

IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Josemaría Escrivá como escritor*, Rialp, Madrid 2002, 19 x 12, 124 pp.

Un nuevo libro-homenaje sobre la figura del beato Escrivá ante la inminencia de su canonización, que va a ser sin duda la más multitudinaria en la historia de la Iglesia. En esta edición de bolsillo el autor, el sacerdote chileno José Miguel Ibáñez, analiza como crítico literario el género del aforismo y la bibliografía de espiritualidad publicada, tanto en vida del beato (*Camino, Santo Rosario*, sus Homilías) como sus obras póstumas (*Via Crucis, Surco y Forja*). Aunque Josemaría Escrivá no escribió para ser leído en cuanto escritor, sus escritos poseen una fuerza en la que se puede encontrar “la belleza no pretendida” del lenguaje como medio transmisor de la experiencia espiritual.– R. SALA.

NEWMAN, J.H., *Las armas de los santos.* Siete textos homiléticos traducidos y presentados por J. Morales (Cuadernos Palabra 136), Palabra, Madrid 2002, 19 x 12, 138 pp.

Los sermones seleccionados en este libro fueron predicados por Newman en la Iglesia universitaria de Santa María (Oxford) entre los años 1836 y 1841. Abordan los grandes temas de la espiritualidad cristiana: la Trinidad, la Cruz, la Resurrección, la Eucaristía. Con un tono sereno y vibrante a la vez, late en los textos un propósito firme de renovación manifestado en la insistencia en la santificación personal y la crítica de una religión basada

únicamente en sentimientos y emociones. El título está tomado del sexto de los sermones y se inspira en 2Cor 10,4. Las “armas de los santos” son las del Espíritu: la verdad, la mansedumbre, la justicia. Un librito muy oportuno en la línea de la “pedagogía de la santidad” (NMI 31) que Juan Pablo II propone como primera prioridad pastoral al comenzar el milenio.– R. SALA.

QUESNEL, M., *La eternidad que me espera* (Cauces 27) Ediciones Mensajero, Bilbao 2001, 21,30 x 13,30, 107 pp.

Esta obra de 107 páginas es una reflexión con 12 voces (las 12 meditaciones), sobre un tema que siempre apasiona, sugiere interrogantes o, al menos, despierta curiosidad, pero nunca deja indiferentes: la eternidad, el más allá. El autor es un Sacerdote Oratoriano, Michel Quesnel, especialista en estudios bíblicos, que nos brinda, como él dice, sus “baluceos”, las charlas que dictó a una Comunidad de monjes contemplativos. Adopta un estilo sencillo, dentro de la profundidad que exige el tema. Tiene fácil pluma y es un perito. El título de cada reflexión es sugerente e invita a meterse de lleno en el tema. También pretende corregir, desde la luz que brota de la Palabra, equívocos sobre el sentido de la muerte e iluminar, desde la perspectiva de la fe, el más allá. Resultan unas reflexiones prácticas desde la óptica de la pastoral, puesto que ayuda a centrar la vida desde el más acá de cara a la eternidad, sin miedo ni angustia, sino con realismo, fe y gratitud, como quien, de verdad, espera una vida mejor.– L. CASADO.

RUIZ DE GALARRETA, J.E., *Palabra y Eucaristía. Comentarios a los textos de las eucaristías dominicales del Ciclo A*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2001, 22 x 15, 431pp.

Esta obra es un comentario muy acertado y práctico a los textos de las Eucaristías dominicales del Ciclo A. Su autor, José Enrique Ruiz de Galarreta, jesuita, manifiesta su experiencia pedagógica, aprendida en su larga trayectoria como docente. Dedicar 6 ó 7 páginas a cada Domingo. Comienza por ofrecer un título resumen del mensaje extraído de la Palabra, para luego pasar a la reflexión sobre lo fundamental de los textos proclamados, continuar con una exégesis de los mismos y abocar a la sugerencia de un compromiso. La publicación de estas páginas será de mucha utilidad, tanto para los sacerdotes, a la hora de preparar la homilía (no es que la dé hecha, pero sí aporta buenos materiales para hacerla), como para los laicos, para ayudarles a vivir, en profundidad, la Eucaristía.– L. CASADO.

GARCÍA, P., *Las siete palabras de Jesús en la cruz* (Nueva Alianza Minor 7), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 19 x 12, 126 pp.

Partiendo de los textos evangélicos, el autor, Pablo García (que lo es también de diversas obras de espiritualidad con el mismo fondo temático, como “La cruz de cada día” y “La Pasión de Jesús y la nuestra”), intenta acercar al lector, en clave de reflexión y oración, a lo más íntimo del Corazón de Jesús para, desde allí, ayudarle a saborear sus sentimientos más profundos y llenarlo de esperanza y de compromiso para trabajar con Él por la salvación del mundo. El estilo es fluido y ameno e invita a la lectura y a la meditación, haciéndola fácil e inteligible. Son sólo 126 páginas, pero con mucho contenido.– L. CASADO.

MARTÍNEZ RUIZ, C.M (ed.), *Comentarios franciscanos al Padrenuestro* (Ichthys 24), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,30, 198 pp.

Esta obra es, como ya nos lo indica el mismo título, “un comentario” al Padrenuestro realizado, antológicamente, por los santos y varones más ilustres de la Orden Franciscana, encabezado por el propio S. Francisco y continuado por S. Buenaventura, Pedro de Juan Olivi, Ubertino de Casale, S. Bernardino de Siena, etc.

Está dividida en dos partes: Cada capítulo de la 1ª responde a un orden cronológico, desde el “Poverello” de Asís, pasando por el Dr. Seráfico y siguiendo por otros discípulos que destacaron como predicadores, teólogos, maestros y, sobre todo, como hombres de fe y de Evangelio. Cada comentario se divide básicamente en una Introducción, que viene a ser como una biografía del autor y una exégesis sobre el mismo “Comentario” y la “Exposición del Padrenuestro” o de una temática relacionada con él. En la 2ª se hace un estudio sobre la oración franciscana y la paternidad de Dios. Se ofrece, para terminar, una buena y casi exhaustiva bibliografía sobre el tema expuesto. Como dice Carlos Martínez Ruiz, que es el que ha preparado la edición y el estudio complementario: “El mejor destino de este libro sería el de acercar el Padrenuestro a nuestro corazón y nuestro corazón al Padrenuestro”. Una obra, en definitiva, rica en doctrina y en contenido, y a la que auguramos un notable éxito.– L. CASADO.

Psicología-Pedagogía

PUJOL, J., *Introducción a la pedagogía de la fe*, EUNSA, Pamplona 2001, 23 x 15,5, 448 pp.

Este libro recoge la experiencia de varios autores como profesores y educadores durante muchos años en el ámbito educativo y catequético, como formadores de profesores y catequistas. Durante muchos años se ha considerado y limitado la educación de la fe, a una instrucción elemental de los niños en la fe cristiana, y que normalmente se realizaba en el ámbito de la parroquia. Hoy se entiende en un contexto mucho más amplio. Por otra parte, el desarrollo de la pedagogía en la educación escolar ha tenido un gran impacto en la pedagogía de la fe, pues ha aportado ideas, métodos y experiencias del mundo escolar, y de estas aportaciones se ha beneficiado la educación de la fe en la escuela y en la parroquia.

Este manual intenta abordar el estudio de la educación de la fe de forma unitaria, distinguiendo entre catequesis y enseñanza religiosa en la escuela, pero con zonas comunes a las distintas formas de educar en la fe. Conviene dejar claro que la pedagogía de la fe es actualmente un campo de estudio muy amplio y en plena expansión. Este manual solamente trata las cuestiones que se consideran centrales en orden a una introducción a estos estudios. Al estudiar este manual puede dar la impresión de que la transmisión de la fe cristiana es una cuestión excesivamente compleja y que exige una gran preparación, lo cual no responde a la realidad. Precisamente este manual intenta ser un instrumento válido, con la ayuda del Espíritu, para que el mensaje cristiano sea cada vez más conocido y mejor vivido.– A. CASTRO.

ALTAREJOS MASOTA, F. - NAVAL DURÁN, C., *Filosofía de la Educación*, EUNSA, Pamplona 2000, 24 x 17, 250 pp.

Este libro es un manual de Filosofía de la Educación, lo cual implica el que debe ser inteligible y claro para cuantos se inicien en dichos estudios. Lo cual no es fácil y supone sus riesgos. Se puede y se debe divulgar el saber, pero no olvidemos que divulgar es irremediablemente vulgarizar, y ni la ciencia ni la filosofía son cosas vulgares. La misión de un manual no es divulgar, sino exponer y explicar lo elemental de la disciplina; y ésta es una de las tareas más arduas del especialista. Los elementos son los fundamentos o primera materia de la realidad y del pensamiento; los que sustentan las verdades y al mismo tiempo, fecundan los interrogantes de la investigación. Enunciar armónicamente ambas vertientes es posiblemente el gran reto científico y pedagógico que supone escribir un sencillo manual.

Los autores declaran su convencimiento de que este libro, en la medida en que contiene una buena y verdadera filosofía de la educación, ayudará a pensar sobre la educación. Lo cual supone implícitamente que la posible utilidad que tenga será mayor para quienes estén o hayan estado educando. El saber educativo se gesta en cada uno desde la experiencia pedagógica, la comunicación con los colegas y las lecturas realizadas. Lo cierto es que a todos nos conviene dedicar algún tiempo a pensar sobre la finalidad que mueve nuestra existencia, y que también a los educadores les será beneficioso considerar su tarea desde su especial dimensión teleológica. Esta es la ayuda que pretende aportar la reflexión filosófica. Un manual sencillo y claro, que prestará sin duda un gran servicio a todos los que se inician en el estudio de esta ciencia.- A. CASTRO.

BUCKINGHAM, D., *Creecer en la era de los medios electrónicos*, Morata, Madrid 2002, 24 x 17, 247 pp.

El autor nos ofrece una versión lúdica y asequible de los cambios que en los últimos años ha experimentado la infancia y el entorno mediático. Rechaza los discursos dedicados a atemorizar a la población acerca de la influencia negativa de los medios, así como el exagerado optimismo sobre las posibilidades de la "generación electrónica". Las interpretaciones de los cambios que experimenta la infancia y el papel que los medios desempeñan al reflejarlos o producirlos, se ha polarizado de forma bien definida. Por un lado están los que defienden que la infancia como la conocemos está desapareciendo o muriendo, y que los principales culpables son los medios, especialmente la televisión. Desde otro punto de vista, se considera que los medios han eliminado fronteras entre la infancia y la madurez, y por consiguiente han debilitado la autoridad de los adultos. Por otro lado están quienes sostienen que en el uso de los medios de comunicación hay un creciente desfase generacional, que la experiencia que los jóvenes tienen de las nuevas tecnologías está abriendo una brecha entre su cultura y la de la generación de sus padres.

Estas argumentaciones reflejan parte de una preocupación más general por el cambio social que ha acompañado a la llegada de en nuevo milenio. Ambas indican que la propia idea de infancia es una construcción social e histórica, y que la cultura y la representación, también en su versión de medios electrónicos, son uno de los principales ámbitos en los que se desarrolla y se mantiene esa estructura.

Es un libro de investigación, que contempla con nuevos ojos las preocupaciones actuales por los efectos que los medios producen en la infancia.- A. CASTRO.

FREIRE, P., *Pedagogía de la indignación*, Morata, Madrid 2001, 21 x 13,5, 149 pp.

Paulo Freire es uno de los pedagogos más influyentes del siglo XX, admirado y seguido por las personas progresistas, y respetado incluso por quienes mantienen concepciones ideológicas más conservadoras. Sus líneas de acción se basan en el énfasis del diálogo, en la necesidad de construir espacios educativos en los que el otro se sienta valorado y aceptado. Algo que se convierte en condición indispensable para una educación dialógica en la que la cooperación entre las personas se impongan a las jerarquías. Una educación humanizadora y, por tanto, liberadora, exige tomar en serio los puntos fuertes, conocimientos, experiencias, estrategias y valores de los miembros de los grupos oprimidos. Implica también, forzar aquellas transformaciones necesarias e imprescindibles, aliadas del desarrollo y de la libertad de todos los seres humanos. La educación conlleva una apertura al diálogo y exige destacar la riqueza de la convivencia con quienes son diferentes a nosotros. Paulo Freire tiene claro que no hay un camino ya decidido acerca de cómo va a ser el futuro. En los últimos años de su vida es consciente de la amenaza que supone el avance de las políticas económicas neoliberales en las dictaduras latinoamericanas y en las democracias formales. Las nuevas sociedades de consumo promovidas desde las opciones neoliberales están llevando a los individuos a hacer dejación de sus derechos cívicos. Como resultado, una gran parte de personas quedan reducidas a consumidoras, mientras otro importante colectivo de seres humanos se ve excluido de la sociedad. Este pequeño libro recoge sus últimos textos, y es un legado para la humanidad, y para quienes como él luchan por construir un mundo más justo y democrático.– A. CASTRO.

FERNÁNDEZ ENGUITA, M., *Educación en tiempos inciertos*, Morata, Madrid 2001, 21 x 13,5, 127 pp.

En tiempos pasados, los fines individuales y colectivos de la educación estaban claros, tanto desde la perspectiva del alumno como desde la del profesor. Todavía abundan quienes creen que así es y seguirá siendo, ayer, hoy y siempre. Sin embargo, proliferan cada vez más los que aseguran que ya no es tal. A veces se plantean demandas excesivas, contradictorias y cambiantes a la institución, expresadas en una inacabable sucesión de reformas indicativas del desconcierto de la sociedad y de las autoridades políticas. Este libro intenta exponer algunas de las líneas fundamentales de esos procesos de cambios, en la medida en que afectan particularmente a las instituciones escolares y a la tarea educativa. El capítulo primero se centra en el cambio mismo. Los tres siguientes están dedicados al tratamiento más específico y detallado de los grandes cambios que rodean al sistema educativo, concretamente en la economía, la política y la familia. El capítulo quinto se ocupa de la compleja relación entre educación e igualdad. Los capítulos sexto y séptimo están dedicados a las consecuencias e implicaciones de todo esto para la educación. Un libro interesante para todas aquellas personas relacionadas e interesadas por la educación.– A. CASTRO.

MARTÍNEZ BONAFÉ, J., *Políticas del libro de texto escolar*, Morata, Madrid 2002, 21 x 13,5, 127 pp.

El planteamiento del libro radica en la realidad de la enseñanza escolar y su situación actual. Plantea que la escuela como institución ha mantenido una forma particular de

texto al margen de la evolución que se ha producido en la textualidad de otros sistemas de reproducción social. Y en ese inmovilismo particular radica quizá, de un modo aparentemente contradictorio, su fuerza al tiempo que su obsolescencia. El autor se propone mostrar algunos rasgos o elementos para un análisis más profundo de ese carácter obsoleto del libro de texto en el aula. A continuación expone siete tesis o puntos de partida sobre los que se articula la estructura general del texto. No voy a enumerarlas. Simplemente decir, con el autor, que es un libro a favor del libro. No es libro para polémicas baratas. Tampoco se dedica a señalar culpables de nada. Lo que pretende con este texto es contribuir a la reflexión profesional y al debate político sobre el sentido y la oportunidad de presentar el curriculum del modo en que lo hacemos mayoritariamente en nuestras escuelas. En algunas partes del libro se atribuye una importancia crucial al libro de texto a la hora de conformar la vida de la escuela. Sin embargo el autor es consciente de que no es lo único importante, dada la complejidad de fuerzas que confluyen en el aula. Un libro interesante, y sobre todo, que propone alternativas de innovación para el cambio educativo.— A. CASTRO.

GREEN, L., *Música, género y educación*, Morata, Madrid 2001, 24 x 17, 262 pp.

Este libro tiene el gran mérito de ser pionero en investigar el papel de la educación respecto a la música y el género. En un libro anterior que la autora publicó en el año 1988, utilizó el concepto de ideología como fuerza mental colectiva que surge de las relaciones preexistentes de dominio o subordinación económica y cultural entre clases sociales y se perpetúa con ellas. Una de las características más destacadas de la ideología es su tendencia a mantener y reproducir las relaciones existentes, apelando, como prueba de su legitimidad, a "ideas de sentido común".

En este libro aplica el concepto de "discurso", relacionado con aquél. Este concepto puede utilizarse con flexibilidad, conservando la característica de que las ideas se sistematizan en el nivel de la sociedad, aunque haga caso omiso de las ideas de clase. El "discurso" es un concepto útil para intentar desvelar la idea de que lo que interpretamos como la "verdad" no es un dato eterno e inmutable, sino una construcción que propicia la interacción dialéctica entre los procesos históricos de reproducción de la sociedad y la formación de la identidad del individuo. Un error en cuanto a las mujeres se refiere, consiste en que tiende a totalizar, ignorando, oscureciendo y malinterpretando, por tanto, las diversidades existentes.

Otro concepto fundamental en la exposición de la autora es el de "patriarcado". Este término indica una estructura social en la que hay múltiples relaciones de poder para construir "verdades", pero en el balance general de poder es favorable a los hombres más que a las mujeres. En conjunto, los alumnos y los maestros de las escuelas ponen de manifiesto la construcción contemporánea del discurso sobre la música y el género, en el que sin darnos cuenta, seguimos repitiendo esquemas del pasado. La gran preocupación de la autora es ofrecer al profesorado un marco conceptual con el que descodificar las políticas de género dentro y fuera de las aulas, tratando de liberar a los estudiantes de las tradiciones más sexistas.— A. CASTRO.

POZO MUNICIO, J.I., *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*, Morata, Madrid 2001, 24 x 17, 239 pp.

La llamada revolución cognitiva pretendió reducir la mente humana a un código binario simple, un procesamiento de información que la situó en un universo plano, digital. Frente a esta realidad que describe el autor, este libro nos sugiere volver a lo humano, al mundo analógico, tridimensional, habitado por personas, con sus significados y sus deseos. Esto supone no sólo humanizar la psicología cognitiva sino repensar su desarrollo reciente.

El autor trata de incorporar a la psicología cognitiva una concepción *humana-mente* sencilla y relevante tanto en su propia elaboración teórica como en sus consecuencias sociales, en su compromiso con la acción humana. Argumenta en este libro que para ello debemos llevar a la mente humana más allá de donde la ciencia la ha querido llevar. Uno de los argumentos de este libro es que si queremos avanzar en la comprensión de la mente humana debemos devolverla a su mundo, a un mundo analógico y no sólo digital, que más allá del proceso de información, nos obligue a situarnos *humana-mente* lejos del universo plano de lo digital, entre el mundo, la conciencia y la carne. No se trata de negar las indudables aportaciones empíricas y teóricas acumuladas en estos cincuenta años, sino al contrario, de partir de ellas para demostrar sus límites, ya que solamente así podremos ir más allá del encierro digital en el que el sujeto de la psicología cognitiva ha estado apresado en estos últimos años.

Para el autor, el sujeto de la psicología cognitiva (desde luego su sujeto epistemológico, pero sobre todo su sujeto experimental), es en gran medida un sujeto agnóstico, experimentalmente privado de sus conocimientos y condenado a una actividad computacional carente en gran medida de significado y de sentido humano. Nos dice que fuera de los laboratorios el sujeto de la psicología cognitiva es *humana-mente* irreconocible.– A. CASTRO.

TORRES SANTOMÉ, J., *Educación en tiempos de neoliberalismo*, Morata, Madrid 2001, 24 x 17, 255 pp.

El objetivo del presente libro es ayudarnos a comprender cómo el neoliberalismo y las ideas conservadoras tratan de reorientar los sistemas educativos para, sobre la base de la imposición de un pensamiento único, reafirmar sus proyectos como los exclusivamente posibles y válidos. El cinismo con el que estas ideologías se presentan como salvadoras del mundo y la desesperación que generan en quienes sufren las consecuencias, es algo que conviene analizar y tratar de comprender. Es indispensable investigar sus implicaciones de cara a la conformación de las sociedades del presente y del futuro. Corremos el riesgo de ir hacia un mundo en el que los ideales de justicia social, solidaridad, democracia, acaben siendo palabras huecas.

Destaca el autor los peligros de los modelos neoliberales, que de la mano de las ideologías conservadoras, están llegando a condicionar los modos de pensar de las personas. No debemos olvidar que el principal ideal que debe guiar las reformas e innovaciones educativas debe ser el de contribuir a hacer realidad la igualdad de oportunidades en las sociedades en las que vivimos. Este libro ha surgido del plantearse preguntas una serie de personas preocupadas por la influencia del neoliberalismo en la educación. Las políticas neoliberales están teniendo un fuerte impacto en los sistemas educativos afectándoles de muy distintas maneras, especialmente por la reducción del sector público, desvalorizando

las instituciones escolares públicas. Las consecuencias en educación son graves, pues alteran lo que hasta el momento venían siendo las principales finalidades de la educación. El gran mérito del autor es, precisamente, el plantear estas cuestiones urgentes, que es preciso sacar a la luz para debatirlas y sacar las conclusiones adecuadas. Muy recomendable para toda persona relacionada con la educación.– A. CASTRO.

GADNER, H. - FELDMAN, D.H. - KRECHUVSKY, M. (Comps.), *El Proyecto Spectrum. II: Actividades de aprendizaje en la educación infantil*, Morata, Madrid 2001, 29,5 x 21, 258 pp; *III: Manual de evaluación para la educación infantil*, 29,5 x 21, 244 pp.

El Proyecto Spectrum es un trabajo cooperativo de investigación y desarrollo curricular que ofrece un enfoque alternativo del currículum y de la educación infantil y de los primeros años de educación primaria. El enfoque Spectrum subraya la importancia de la observación directa y minuciosa, así como el descubrimiento de los puntos fuertes en los que destaca cada estudiante y su utilización como base de un programa educativo individualizado. Se compone de tres volúmenes. Tomo I: Construir sobre las capacidades infantiles. Tomo II: Actividades de aprendizaje en la educación infantil. Tomo III: Manual de evaluación para la educación infantil. El tomo II ofrece una colección de recursos curriculares que permitirán al profesorado aplicar en sus aulas la teoría de las inteligencias múltiples. Recoge actividades enriquecedoras de muy diversas disciplinas, desde la mecánica y la construcción, hasta la psicomotricidad y la música. El tomo III proporciona los medios básicos para evaluar el desarrollo cognitivo de niñas y niños en el aula. Se incluyen el él hojas de observación correspondientes a cada una de las inteligencias múltiples y un calendario de actividades que ayudará al profesorado a poner en práctica las teorías de Gardner y Feldman. Uno de los objetivos a largo plazo del enfoque Spectrum, consiste en reducir las necesidades especiales fuera del aula, facilitando el necesario apoyo en clase y reforzando la capacidad del maestro para llegar a los niños con necesidades de riesgo. No es adecuado para los alumnos en situación de riesgo con graves problemas emocionales, físicos o de aprendizaje. Este nuevo enfoque aportará, sin duda, a muchos maestros, ideas nuevas y estimulantes sobre el modo de llegar a los niños, y muchos niños experimentarán la alegría de aprender y se considerarán a sí mismos como aprendices activos y con éxito.– A. CASTRO.

Literatura-Varios

DINZELBACHER, P., *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Primus Verlag, Darmstadt 2002, 22 x 27,5, 175 pp.

Los buenos libros sobre arte son también una obra de arte en su edición. Así ocurre con esta obra, centrada en las representaciones de santos, cielo e infierno en la Edad Media. La percepción religiosa es una estructura básica de la mentalidad medieval y de ello da fe la abundancia e intensidad espiritual de místicos, artistas y escritores. Tras una introducción general del autor sobre el tema, cada doble página, esto es, con el libro abierto, va presentando un personaje, un texto suyo y una pintura o escultura sobre el texto. Todo ello tiene que ser breve, por fuerza, demasiado sucinto para la densidad de algunas

figuras, pero tiene el sabor intenso de la belleza directa. Por ejemplo, como figuras más cercanas a nosotros, en una de estas dobles páginas aparece Teresa de Ávila, "la mística más conocida de la Iglesia" (p. 148), un pasaje del *Libro de la vida* sobre una visión suya, y la foto y comentario del apabullante *Éxtasis de santa Teresa* de Bernini. Otra de las páginas se refiere a El Greco, la idea de la Inmaculada Concepción como apología antiprotestante, y el cuadro y comentario de *La visión de Juan* de El Greco. Y otra más a Raimundo Lulio, un texto de su *Vita coetanea* sobre la visión que cambió su vida y un dibujo anónimo de códice sobre dicha visión.- T. MARCOS.

ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J.A., "*Trabajos, dineros y negocios*". *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 24,30 x 16, 310 pp.

He aquí un libro original en su planteamiento y en su desarrollo. Es la primera vez que se estudia este tema en la santa. Antes, Teófanos Egido había hecho algunas calas. Lo estudia desde 1562 a 1582 porque esos fueron los años en que Teresa se dedicó a fundar monasterios y resolver sus problemas económicos. Queda bien aclarada la diferencia entre monasterios de *pobreza* o *limosna* y monasterios de *renta*, aunque en unos y otros se vivía pobremente. El autor rastrea la información económica en las obras de la santa, estudia la compra y características de las casas, las dotes, el trabajo manual, tan infravalorado por ella por distraer de la oración en un momento en que el trabajo era valorado ya desde un punto de vista estrictamente humano; sus relaciones con las distintas clases de la sociedad estamental y con los jesuitas, el conflicto con los calzados, la solidaridad entre los monasterios, las innovaciones institucionales, el monasterio de Medina del Campo, fundamental en el cambio de su proyecto inicial por lo que hace a los dineros. Se cierra el libro con una serie de apéndices: cuadro de fundaciones y escritos, compra de casas, monasterios de renta, ingresos y gastos del monasterio de san José de Medina del Campo y una introducción económica al libro de las *Fundaciones*.

La santa se queja con frecuencia del tiempo que tiene que dedicar a "los dineros", y dice que lo hace a disgusto, que son sus "trabajos", su tormento. El autor cree, con razón, que se trata de una queja retórica, puramente retórica. Esta retórica de enmascaramiento abunda en sus obras. Teresa de Cepeda amaba la tierra más de lo que santa Teresa de Jesús estaba dispuesta a reconocer. El autor repite una y otra vez, y llega a cansar, que Teresa era "profunda conocedora de la economía y la sociedad de su tiempo" (p. 17); "uno de los testigos más lúcidos de la prosperidad económica castellana y del inicio de su decadencia en el último tercio del siglo XVI" (p. 38); que "conoce los mecanismos económicos y sociales ["las leyes del mundo", dice ella], que conducen a la situación" de pobreza de su época (p. 75), etc., etc. No alcanzo a ver esa sabiduría. Que "la geografía fundacional teresiana a partir de la fundación de Medina del Campo coincida en gran parte con la geografía comercial castellana" (p. 22), como señaló Teófanos Egido, no concluye nada. Saber en qué ciudades había dinero, y, en consecuencia, dónde podrían vivir más fácilmente de limosna sus monjas con un nivel de vida superior a la media campesina y urbana (pp. 77 y 155) para poder dedicarse, despreocupadas, a la oración, no exigía conocer los mecanismos económicos. Iba a donde había dinero, y su habilidad para obtenerlo se la reconocían todos. "Solo Dios basta", decía ella (retórica); pero también decía que a Dios hay que ayudarle (sin retórica). Por eso fundaba en ciudades donde había riqueza, y, dentro de ellas, "en buen puesto", es decir "entre gente principal y accesible para limosnas" (p. 158). Pues ni aun así. Su proyecto inicial resultó económicamente un estrepitoso fracaso. El mismo autor lo reconoce a pesar de los elogios que le hace por sus conocimientos

económicos. La falta de limosnas es "la prueba más clara del 'fracaso' de su planteamiento económico inicial" (p. 275). Las limosnas no llegaban y tuvo que comenzar a fundar con renta (siete monasterios). Incluso de los diez que fundó de limosna cinco pasaron a vivir de renta (cuadro de la p. 97, pero en la p. 138 se dice que, al pasar de limosna a renta, "todos fueron de renta", y esto mismo se repite en las pp. 236 y 270; en la p. 309, en cambio, se dice que "a partir de 1579 algunos de los monasterios de 'limosna' van pasando a 'renta' como único medio de poder sobrevivir". ¿Algunos o todos?). Al faltar las limosnas, no hizo un análisis económico de la situación, sino que lo atribuyó a "la poca devoción" (p. 91), o a Dios que las probaba para purificarlas, o al demonio, astuto en entorpecer la obra de Dios. En cualquier caso, a causas sobrenaturales. En sus fundaciones se estaba librando un combate entre Dios y el diablo. Ella era el instrumento de Dios. Y ¿quiénes eran los instrumentos del diablo? Todos los que se le oponían, fueran quienes fueran y por muy buenas razones que tuvieran. Su consejo insistente a las prioras, en los últimos años de su vida, es que recorten los gastos, y, mandona como era, se les queja amargamente de que ya no la obedecen. "Aceptó el reto de la urbanización y la economía mercantil y trató de darle una respuesta" (p. 102 n- 47). ¿Con planteamientos medievales? El trabajo de sus monasterios era la oración "como un servicio a la comunidad que debía ser remunerado" (p. 111). Las monjas oraban por el pueblo y este, *stipendiaria multitudo* (san Agustín, *C. Fausto* 5, 9), movido por Dios, les pagaría con limosnas. ¡Ilusión! Rabelais, este sí que era moderno, conocía bien esta argumentación, y sabía que en el siglo XVI ya no funcionaba. "Oramos por vosotros", decía el bigardo franciscano que iba por los pueblos con su talego a cuestras, dispuesto a esquilmar a los campesinos. "Precisamente eso", le respondían estos dándole con la puerta en las narices. El proyecto era, a todas luces, inviable económicamente. Sin embargo, ella se mantuvo en él y sólo a regañadientes le fue poniendo parches. Pero disentir en un punto muy concreto no es condenar. Es este un libro estupendo, muy documentado y con un conocimiento de primera mano de la santa y sus fundaciones. Libro fundamental en la selva de la bibliografía teresiana. Muy aguda la observación de que "Dios siempre le manda lo que ella quiere hacer" (pp. 230 y 282), y cuando le manda lo que ella no quiere, añadido yo, termina haciendo lo que ella quiere, como en Pastrana (p. 30), lo cual plantea muy serios problemas sobre esas supuestas locuciones divinas. Pero dejémoslo estar. La encuadernación no puede ser peor— J. VEGA.

MARTÍ BALLESTER, J., *Una nueva lectura del "Cántico espiritual" de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 2001, 13,7 x 21,7, 312 pp.

El autor es un lector entusiasta de san Juan de la Cruz. "Acostumbrado a su estilo, que me encanta, no encuentro dificultad en la inteligencia de su doctrina, incorporada ya a mi vida" (p. 19). Llevado de este amor, se ha dedicado a contagiar su entusiasmo por el santo a otros para que lo lean. Así surgió la Institución *Amor y Cruz*. Así ha surgido también este libro. En él se entrega a la tarea de hacer hablar a san Juan de la Cruz en el lenguaje de hoy, "en léxico, en giros, en expresiones y en la efusión de los sentimientos" (*ib.*), haciendo una *refundición* de sus escritos. Este es el primer paso. A este seguirá la actualización de los otros libros del santo. Solo actualiza la prosa. La poesía la deja intacta "porque el Espíritu de Dios se cierne sobre sus versos" (p. 20). Si esto fuera verdad, valdría lo mismo para su prosa. En una extensa introducción, el autor discurre sobre la actualidad de san Juan de la Cruz y sobre la actualización a que le somete, sobre las fuentes del *Cántico* (*El Cantar de los cantares*, Garcilaso de la Vega y su versión a lo divino por Sebastián de

Córdoba, fray Luis de León), sobre las circunstancias y los perfiles del santo, sobre su antropología (que brilla por su ausencia). A la declaración de cada canción le antepone una anotación. Casi en todas se cita algún texto de fray Luis de León y de Garcilaso. También abundan las notas aclaradoras, algunas con poemas del refundidor.

La intención de este trabajo es pastoral: aumentar la audiencia de san Juan de la Cruz (p. 26), "democratizar su doctrina" (p. 30), porque siempre que recomienda su lectura, se encuentra con la misma respuesta: no se entiende. Pero yo no veo qué dificultades puede tener el español de san Juan de la Cruz para una persona culta. Las dificultades son otras: que estamos en otro mundo, que nuestro marco cultural no tiene nada que ver con el suyo. En definitiva que, salvo muy contadas excepciones, lo único que hoy interesa a sus lectores es precisamente su lenguaje, su estilo, como ya señaló el carmelita Eulogio Pacho; sobre todo su poesía, pero haciendo de ella una lectura "exenta", es decir, entendiéndola como una poesía de amor sin referencias a una supuesta unión divina. ¿Será posible democratizar la unión con Dios tal como los místicos la describen? ¿Será posible neoplatonizar el mundo de hoy? ¿Sería acertado? Los que no leen a san Juan de la Cruz porque no le entienden ¿leerán y entenderán este sucedáneo? ¿No hay un abismo entre nosotros y los espirituales anteriores al Vaticano II? *Vestigia nulla retrorsum* llevaban escrito en sus mochilas los soldados de Cromwell. Pero es que, además, hay que preguntar: ¿se nos da aquí a san Juan de la Cruz? ¿Son el *Quijote* de Cervantes las muchas adaptaciones que de él se han hecho para las escuelas? ¿Es el lenguaje una mera vestidura para que se pueda prescindir alegremente de él? ¿No será la refundición una traición? ¿No sería preferible que el autor nos diera en prosa su propia experiencia directamente, en lenguaje de hoy para los hombres de hoy, como hace en su poesía? Es una opinión, nada más. ¡Ojalá gane muchos lectores de san Juan de la Cruz con su versión actualizada! Añadiré que las anotaciones y las notas son una ayuda muy valiosa para comprender el texto del santo. Como de quien ha estudiado y meditado largamente sus escritos.– J. VEGA.

HENARES DÍAZ, F., *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro*, Editorial Espigas, Murcia 2001, 18,3 x 25,4, 722 pp.

La obra se divide en cinco partes: el contexto de fray Diego de Arce y su biografía, sus obras no *concionatorias*, sus sermones publicados y los manuscritos, sus sermones en el contexto del Siglo de Oro, la retórica de sus sermones. Fray Diego de Arce (1553-1616), franciscano, Provincial de la Provincia de Cartagena, calificador del Santo Oficio adscrito al tribunal de Murcia, Confesor del Conde de Lemos con el que se trasladó a Nápoles cuando éste fue nombrado Virrey, obispo de Casano, fue un predicador famoso en su tiempo, aunque hoy desconocido. Como buen calificador del Santo Oficio, despreciaba los valores históricos y literarios. Horacio y Virgilio, por ejemplo, carecían para él de todo valor. Eran exponentes de la Roma pagana. ¡Leña al pagano y al hereje! ¡Santiago y cierra, España! Como predicador, defendió que se publicaran los sermones en lengua vulgar. Fue uno de los defensores de la lengua castellana. En su apoyo, cita a Ambrosio de Morales y a fray Luis de León (pp. 220 y 222. Fray Luis y él se conocieron y se trataron, p. 171). El autor discurre sobre lo que el público esperaba de los predicadores en el siglo XVI (pp. 525-534), pero los testimonios que aduce son todos de predicadores, y los que nos interesan son los de los oyentes. Extrañísimo resulta que Diego de Arce diga de Lutero que "es un Miura o un Vitorino" (*sic*), un "toro jarameño" (p. 529). La última expresión, sí; pero las dos primeras, imposible, a no ser que tuviera visiones proféticas y viera pastando en las dehesas los toros del siglo XX y XXI. Toro jarameño era fray Diego cuando embestía con-

tra Lutero, Mahoma o el Gran Turco, o se despachaba a su gusto contra los vicios. A Lutero le llama en una ocasión Martín *Lutera* (homosexual). Es esta una buena monografía sobre un importante predicador, a caballo entre el siglo XVI y XVII. ¡Excelente observatorio para estudiar el cambio de estilo hacia el barroco! Se cierra con una nutrida bibliografía. Libro que habrá que tener en cuenta en la historia de la predicación del Siglo de Oro. Lleno de doctrina, bien estructurado y con observaciones muy atinadas.

¿Existía en el siglo XVI la primera comunión como se afirma en la p. 535? No. Contra lo que se dice en la p. 483, el agustino Bartolomé de Carranza no fue arzobispo, ni obispo. En la p. 527, se dice que "en la Iglesia, al menos dentro de las Órdenes, no se pregunta lo primero de todo por el linaje de procedencia". No es verdad. En la Iglesia y en las Órdenes religiosas, en todas, funcionaban los Estatutos de Limpieza de Sangre. No alcanzo a comprender que de un ms. de la Biblioteca Nacional se diga que es "una almajara de cientos de folios" (p. 480), o que se hable de "unos fragmentos que confirman nuestras cuitas" (p. 628, quizá quiera decir *sospechas*). En la p. 117 aparece un detestable *haya por halla*: "el tema se haya virgen de investigación", y en la p. 643 aparece el relativo *quien* con antecedente de cosa: "Era la pronunciación, quien tenía muchas posibilidades". Pequeñas fallas en una gran obra.

El autor se extraña de que los predicadores, salvo fray Luis de Granada, no figuren en las historias de la literatura. Ni falta que hace, a no ser que convirtamos éstas en un saco en el que cabe todo: teólogos, espirituales, científicos, historiadores, filósofos... No sólo no deben entrar los predicadores, sino que deben ser expulsados de ella todos aquellos autores que no tengan calidad literaria, literariedad. La mayoría de los espirituales están sobrando en ella, tanto por su forma como por su contenido repetitivo. De hecho, a partir del siglo XVIII nadie los tiene en cuenta, y con razón.— J. VEGA.

GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*. Edición, introducción, notas e índices M^a.I. Viforcós Marinas y J. Paniagua Pérez, Universidad de León - Junta de Castilla y León, León 2001, tomo II, 18,5 x 26, 526 pp.

Gil González Dávila fue nombrado cronista real por Felipe III en 1617. En 1643 fue designado cronista de Indias con la misión de escribir una *Historia de la Iglesia Indiana*, continuando la labor del cronista anterior, Tomás Tamayo Vargas, que ya estaba trabajando en ella. Tenía ya tras sí una obra considerable. Su *Teatro* indiano es la obra que ahora se reedita. Los editores han comenzado por el t. II, ya que de él no hay edición contemporánea, y, en cambio, del primero hay dos. Los errores e inexactitudes son abundantes en el texto original, especialmente en este segundo tomo. Todos ellos quedan subsanados en esta edición, enriquecida con muchas y muy eruditas notas. Los editores han contado con la ayuda inestimable de otros especialistas integrados en el equipo de investigadores de la Universidad de León que trabaja en la *Tradición Humanística en España e Hispanoamérica*, dirigidos por Gaspar Morocho Gayo. La obra está estructurada por diócesis: Lima, Nuevo Reino de Granada o de Santa Fe, Charcas o La Plata, Cuzco, Quito, Tucumán, Panamá, Santa Marta, Guamanga, Cartagena, Popayán, Trujillo, Santiago de Chile, Concepción, La Paz, Asunción, Buenos Aires, Arequipa y Santa Cruz de la Sierra. Los editores señalan que en el *Teatro* prima, como en otras muchas obras, el protagonismo de ciertas Órdenes, la apología de la Corona y el silencio o la distorsión de actuaciones que pudieran causar desdoro a la Iglesia o a la Corona, dos instituciones entonces intocables.

Hay que tener en cuenta que en tiempo de Felipe IV ya no interesaba la verdad histórica y la confrontación de fuentes -los tiempos de los humanistas estaban ya lejos-, sino la exaltación de la conquista espiritual y temporal del Nuevo Mundo bajo la égida de la Monarquía Hispánica. Era una historia ejemplificadora y didáctica. El libro concluye con una buena bibliografía, un índice onomástico y topográfico y una relación de preladados y diócesis del Virreinato Peruano desde su creación hasta 1655. La paginación original se introduce entre corchetes, lo que facilita el cotejo con la edición príncipe. Esta es la edición que en adelante habrá que manejar siempre que se recurra a esta obra.- J. VEGA.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*
**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.****

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniانو**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniانو**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniانو**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplomático y visitador Apostólico en Persia*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LÓPEZ, T., *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 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
 - , *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
 - , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
 - , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*, Valladolid 1999
 - , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura, Vol. III.*, Valladolid 2000
 - , *Miguel de los Santos Ribín*. Valladolid 2001.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
 - , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- 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.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZÁLEZ 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.
 - , *La Iglesia de Ntra Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.
 - , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.

- 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.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- , *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (I. 1-10)*, Valladolid 1994.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarreal, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- 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 Iglesia-Estado 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 Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los Agustinos en Venezuela (1951-2001)*. Valladolid 2001.
- , *Los Agustinos en Venezuela (1951-2001). Labor socio-cultural y religiosa*. Valladolid 2001.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- 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.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*, Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- , *Dinero chino: Monedas y billetes*. Cuadernos del Museo Oriental N° 7., Valladolid 2000.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.