

JAMES SIMPSON, *Burning to read. English Fundamentalism and its Reformation Opponents*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 2007. 346 páginas.

Each one man to...be alone, alone, alone, mine own self all alone, and then to be devoured of the devil alone, without comfort in the wilderness alone¹.

Sheldon S. Wolin en *Politics and Vision* señalaba que Calvino vino a descubrir las ventajas de la institucionalización para sellar las hondas grietas abiertas por Lutero al liberar las conciencias de la tutela espiritual de Roma². Esa liberación pasaba por recuperar el libro: la Biblia no necesitaba un intérprete institucional, sino que cada individuo, convertido en su propio sacerdote, podía leerla libremente en privado.

Si podemos recelar del poso disciplinario de *l'église bien ordonnée et réglée* de Calvino, sin embargo, que cada cual lea la Biblia por su cuenta, sin intermediarios, se puede presumir como algo valioso que nos lega una actitud de independencia benigna de las instituciones (pp. 23-24). La tradición liberal considera este gesto de Lutero como uno de sus momentos fundacionales. Un gesto que refuerza al individuo para que tome sus propias decisiones en torno al significado de la Biblia al margen de la Iglesia, y por extensión para que decida por sí mismo al margen de las instituciones³. Para dismantelar el tópico, muy

arraigado en la tradición Whig (p. 23), James Simpson⁴ se adentra en las entrañas de la liberación luterana para esclarecer sus servidumbres y mostrar que su lectura de la Biblia, que arraigó en Inglaterra en el siglo dieciséis, lo que generó, en realidad, fue fundamentalismo. Precisamente lo opuesto a la tradición liberal.

Para sacar adelante su argumento nuestro autor tiene que darle la vuelta al guión que se ha admitido tradicionalmente; un guión en el que los protestantes son los liberadores del pueblo, y los católicos los que tratan de mantenerlo sometido impidiendo la traducción de la Biblia (pp. 58ss.). Simpson sólo concede un capítulo a narrar la lucha heroica y con final feliz de los protestantes ingleses por traducir la Biblia al inglés (capítulo 2, "Good Bible News"). A partir de ahí, los siguientes capítulos están organizados para mostrar a los liberadores protestantes como fundamentalistas (capítulos 3-6) y a los opresores católicos como los valedores de una comprensión de la Biblia más sana y tole-

¹ [Cada hombre solo, solo, solo, estar completamente solo, y entonces, a solas, ser devorado por el diablo, solo, sin consuelo, a la intemperie]. Stephen Gardiner, Bishop of Winchester (1546). Citado en p. 183.

² Sheldon S. WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, caps. 5 y 6, esp. pp. 173, 179, 182, 186.

³ <http://www.hup.harvard.edu/audio/SIMBUR.mp3> (7 de mayo de 2009).

⁴ Nuestro autor es Donald P. and Katherine B. Loker Professor of English en la Universidad de Harvard.

rante, que podría haber dado lugar a una Modernidad alternativa (capítulo 7), si las condiciones del enfrentamiento entre ambos no hubiera ocasionado su mutuo fracaso (capítulo 8).

Los protagonistas principales de este drama en el que los papeles tradicionales se invierten son Lutero y sus seguidores ingleses, entre los que destaca William Tyndale (c. 1494-1536), traductor de la Biblia al inglés; y, del lado católico, Thomas More (1478-1535). A la vista de las veces que aparece citado, podría decirse que la obra es en gran medida una respuesta a David Daniell, biógrafo y editor de Tyndale, que según señala Simpson se ha encargado de promocionar la idea de que es “the forgotten champion of English liberties” (p. 26)⁵.

Simpson abre el telón con un capítulo sobre los dos siglos de violencia que engendró el enfrentamiento entre la lectura evangélica de la Biblia y la lectura católica. En primer lugar, violencia física dirigida a reprimir a los enemigos (católicos y judíos); es ésta la parte más visible y más obvia del conflicto. Más interesante es la idea que señala Simpson a continuación y que irá desarrollando en los capítulos sucesivos: la lectura evangélica de la Biblia engendró, además, *violencia psicológica* sobre sus propios fieles (pp. 29-31).

La moraleja del libro es que la cultura evangélica fue “excluyente”, “persecuto-

ria”, “cismática” y “paranoica”⁶. La liberación del poder material de la Iglesia, por el que ha sido bendecido como un movimiento de emancipación, tuvo como contrapartida la creación de una institución invisible que sometía a sus miembros psíquicamente con un modelo muy autoritario (pp. 84, 139, 141, etc.). Para mostrar estas sombras Simpson va desgranando las paradojas que implican los principios básicos de la lectura evangélica.

El lema de *sola scriptura*, aderezado con la idea de hacer una lectura solitaria y literal de la Biblia, se traducía en una incertidumbre difícil de soportar para las “conciencias débiles”. Al leer la Biblia el fiel se encontraba como un funámbulo caminando sobre “el abismo de la condena” (p. 29), agobiado por “infinite perplexities, scrupulosities, doubts insoluble, and extreme despairs” (p. 30)⁷. Nunca puede saber con certeza si se salvará ni hacer nada para lograrlo. La Biblia, en lugar de proporcionar consuelo, causa ansiedad y temor. Encontrarse cara a cara con la omnipotencia divina implica saberse impotente; como en la fe evangélica las buenas obras no logran la salvación ni el perdón, saber qué es el bien a través de la Biblia va asociado paradójicamente a reconocer la incapacidad de llevarlo a cabo, como en el lamento de Medea⁸: “it says ‘do this’, but in reality it says ‘know that this cannot be done’” (pp. 5, 105)⁹.

⁵ [El defensor olvidado de las libertades inglesas].

⁶ <http://www.hup.harvard.edu/audio/SIMBUR.mp3> (7 de mayo de 2009)

⁷ [Infinitas perplejidades, escrúpulos, dudas insolubles y extrema desesperación].

⁸ “Veo qué es lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor” (“Video meliora proboque, deteriora sequor”).

⁹ [Dice “haz esto”, pero en realidad dice “sabes que esto no puede hacerse”].

El fiel está en manos de un Dios omnipotente e inescrutable. Para saber de su salvación necesita experimentar algún síntoma de ello (aunque como indicaba Calvino no hay una lógica comprensible para nuestro “tardo entendimiento” en todo ello¹⁰). Leer la Biblia, que en sí mismo es una “obra”, no nos conduce a la Salvación, explica Simpson. La lógica es precisamente la inversa: comprender la Biblia es consecuencia de ser elegido. “*Lection presupposes election*” (p. 108)¹¹. De este modo, para amar la Biblia, hay que odiarla primero (p. 105).

Otras paradojas se derivan de la idea luterana de que la Biblia se interpreta a sí misma (*sui ipsius interpres*) y que por tanto hay que leerla literalmente. Las interpretaciones alegóricas que emplean judíos y católicos son adherencias humanas a la pureza atemporal de la Palabra de Dios (pp. 193, 198). Están emparentadas con la *tradición* y la *historia*, nociones que para una mentalidad revolucionaria como la evangélica deben ser purgadas de raíz (capítulo 6, “History as Error”). Además, el contenido de las alegorías no está al alcance de todos, al menos no de la misma manera. Para los evangélicos, sin embargo, no puede haber jerarquías en el acceso a la Palabra de Dios. La literalidad de las Escrituras pone la palabra de Dios al alcance de todo el mundo. Sin embargo, esta apertura aparente termina por ser excluyente, señala el autor, porque la comprensión de la Biblia solo está de hecho al alcance de los *elegidos* (pp. 123ss.), aquellos que tienen escrita la ley en su corazón.

Otorgar autoridad a la Biblia en cuanto documento implicaba además devastar formas alternativas de autoridad (p. 29). Abre aquí el autor un apartado de reflexiones interesantes acerca de las diferencias entre una cultura oral y una cultura escrita que podrían haberse beneficiado mucho de las reflexiones de Walter Ong. Según Simpson, el culto evangélico a la autoridad de los documentos escritos está fundada en la desconfianza, algo paradójico para una teología basada en el principio de *sola fide* (pp. 84-85). Se da aquí “una lógica de compensación”: la experiencia cívica de traiciones e hipocresías conduce a los evangélicos a buscar el aliento de la certidumbre escrita (pp. 161-162). Esta es la rótula del argumento de Simpson: la *desconfianza* hacia los demás individuos es lo que nos permite entender el fundamentalismo de los evangélicos y en general el tono de la época. Esto se conecta con los planteamientos hermenéuticos que acabamos de mencionar y que alteran profundamente la idea de consolación. La lectura literal de la Biblia es una forma de aferrarse a las certidumbres del pacto entre la divinidad y su pueblo, que es lo que interesa a los evangélicos, mientras que la lectura alegórica que practican judíos y católicos proporciona la satisfacción de comprender poéticamente el sentido de la salvación (p. 196). En la tradición evangélica la consolación no se logra con el texto bíblico; viene del sufrimiento que conmina a padecer al creyente, porque el sufrimiento como la persecución pueden ser un

¹⁰ Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), Visor, Madrid, 2003, 2 vols., Vol. I, p. 441 (Libro III, capítulo II, III, 38).

¹¹ [La lección presupone la elección].

signo de la elección divina (pp. 171, 173). El consuelo en todo caso no parece estar en manos (o palabras) humanas.

Después de analizar las “oscuras paradojas” de la lectura evangélica, Simpson rescata a Thomas More como alternativa, a pesar de su mala fama por quemar herejes, porque ve en él algo valioso y distinto (capítulo 7). Su forma de leer la Biblia se aproxima a una postura que en el siglo veinte ha resurgido bajo el nombre de “pragmatista” (p. 223). Simpson alude a Richard Rorty, Stanley Fish¹² y también a Cicerón (p. 327, n. 1, p. 329, n. 20) para explicar que More lee la Biblia de una forma más tolerante e inclusiva, una forma que concede su lugar a la interpretación humana, a la contingencia y a la imaginación poética; en resumen, una lectura retórica. Aquí descubrimos que nuestro autor es sensible a los vientos retóricos que le llegan del Mediterráneo y del Atlántico como una bocanada de aire fresco para aligerar un ambiente denso y beligerante.

Sin embargo, el consuelo de encontrar en More a alguien que se resiste al fundamentalismo que se está pergeñando en Inglaterra bajo la apariencia de una saludable emancipación, le dura muy poco, apenas un capítulo. En el siguiente, Simpson tiene que afrontar los cargos contra este autor. Y descubre que en el mismo texto en el que percibe que se da un verdadero “diálogo”, en el que los interlocutores pueden expresarse con “confianza”, y no un “interrogatorio” (p. 240), el *Dialogue concern-*

ing heresies, More termina admitiendo la represión a los herejes, como hará en muchos otros de sus escritos (pp. 262ss.) y como llevó a la práctica mientras ocupó su cargo de Lord Chancellor (1529-1532), aunque comparado con las represiones posteriores, no destacara especialmente, apunta Simpson por compensar un poco su mala fama (p. 268). Pero lo cierto es que nuestro autor tiene que admitir que More reprimió a los herejes y sobre todo que al entrar en combate con ellos terminó por “contraer el virus” de sus enemigos, asimilándose a su modo literal de leer la Biblia (pp. 266-268, 271ss.).

Simpson pretende que la tradición liberal revise su genealogía para desenmascarar al fundamentalismo evangélico, mostrando que hubo posiciones alternativas. Pero, a la vista de lo efímero que resulta el aliento de More, parece que hay poco a lo que agarrarse en una época de guerra abierta en la que ambos bandos son intransigentes y se reprimen mutuamente. Una época en la que los argumentos son armas para atacar al enemigo o estrategias para vencerle (pp. 45, 46, 120, 121, etc.), en la que no existen las condiciones de confianza necesarias para el diálogo (p. 281). La conclusión de Simpson es un tanto deprimente: tanto Tyndale como More fueron las “víctimas” de una nueva cultura textual marcada por la literalidad que se instauró en el siglo dieciséis. Una “especie de monstruo” que obligaba a sus víctimas a adoptar posturas “rígidas”, “exclusivistas” y “persecutorias” (p. 282).

¹² Nuestro autor, sin embargo, marca distancias con estos autores en algunos puntos y elabora su propia noción de hermenéutica pragmatista. Ver James SIMPSON, “Faith and hermeneutics: Pragmatism versus pragmatism”: *Journal of medieval and early modern studies*, vol. 33, n.º 2 (Spring 2003), pp. 215-239, esp. pp. 230ss.

Con este tercer acto puede parecer que, a pesar de invertir los papeles, el drama acaba en derrota, o a lo sumo en grandes interrogantes (no en vano el capítulo final se titula “The tragic scene of Early Modern Reading”). El antídoto que aporta Simpson con la lectura “pragmatista” de un More que cuando gobierna encarga asesinatos resulta frágil y limitado. Sin embargo, el autor nos deja pistas suficientes para inclinarnos hacia campos más abiertos y fértiles.

Con la idea del pragmatismo contemporáneo, su conexión con Cicerón (p. 329, n. 20) y la mención a la “cultura profundamente retórica” de More que inspira una interpretación retórica de la Biblia, que Lutero rechaza de plano (p. 258), Simpson

nos está orientando (sin decirlo) hacia una tradición no solo hermenéutica, sino también teórico-política, que parece atisbar a lo lejos como algo vivificante y pacífico que está extinguiéndose; nos referimos a la tradición retórica mediterránea en la que podemos encontrar el *tercio excluso* por la Reforma y que tal vez nos puede sacar del atolladero planteado por la ecuación fundamentalismo/liberalismo.

Para terminar cabe mencionar la buena presentación del libro, editado cuidadosamente y con buen gusto. No es lo principal, pero siempre es de agradecer, sobre todo cuando ensalza una obra que lo merece.

LAURA ADRIÁN-LARA