

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXV

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2000

SUMARIO

ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>Jesús y los cínicos (II)</i>	237
P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (IX)</i>	271
L. RESINES, <i>Un catecismo para esclavos</i>	291

TEXTOS Y GLOSAS

P. MAZA, <i>Freud y la Religión obsesiva</i>	357
<i>A propósito de un artículo</i>	377
F. JOVEN, <i>Nueva edición de las obras de Ernst Cassirer</i>	357

LIBROS	377
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2000

S U M A R I O

ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>Jesús y los cínicos (II)</i>	237
P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (IX)</i>	271
L. RESINES, <i>Un catecismo para esclavos</i>	291

TEXTOS Y GLOSAS

P. MAZA, <i>Freud y la Religión obsesiva</i>	357
<i>A propósito de un artículo</i>	377
F. JOVEN, <i>Nueva edición de las obras de Ernst Cassirer</i>	357

LIBROS	377
--------------	-----

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
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 2000
España: 4.500 ptas
Otros países: 50 \$ USA
Número suelto: España 1.700 ptas.
Otros países: 18 \$ USA

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1996
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2000

Jesús y los cínicos (II)

7. 1. Teoría sobre los orígenes cristianos

Como sabio cínico, Jesús nunca tuvo intención de lanzar un programa ni fundar movimiento de ninguna clase; diversos grupos envueltos en experimentos sociales innovadores hicieron de él un fundador.

Mack divide estos grupos en dos categorías: Los *movimientos de Jesús* de Palestina y de la parte del Sur de Siria y los *Cultos de Cristo* de Siria del Norte, Asia Menor y Grecia. Las diferencias entre estos dos grandes grupos son claras en sus prácticas y creencias y sobre todo en lo referente a la idea de Jesús. Solamente les unía un rasgo que arranca del Jesús histórico: la práctica de encontrarse juntos para comidas comunitarias que se aprovechan para conversar. Veamos las características de estos grupos.

7. 2. Los movimientos de Jesús

Mack distingue cinco tipos de movimientos o congregaciones diferentes. Todos ellos conservan la memoria de Jesús y se entienden como movimientos judíos de reforma. Ninguno dio importancia alguna a la muerte de Jesús, ni a la resurrección y apariciones. Evidentemente tampoco reconocieron a Jesús como el Señor de una sociedad religiosa nueva. Ingresar en estos grupos no significaba la ruptura con el judaísmo. Nada les obligaba a separarse de su pasado¹⁷⁶. Estos movimientos estaban más cerca de las enseñanzas del Jesús histórico que del Cristo; son las formas normales y comprensibles de seguimiento de un sabio cínico, muy lejos por cierto de los *Cultos de Cristo* que son una aberración.

176. *A Myth*, 96-97.

El Grupo Q

El grupo más importante de estos *Movimientos de Jesús* es el formado por itinerantes de Galilea cuyo manual fue el documento Q. Eran predicadores de estilo cínico y los más fieles seguidores de Jesús. Predicaban el reino de Dios que no tenía nada de escatológico o apocalíptico. Al contrario la idea del reino de este grupo, igual que la de Jesús, debe interpretarse a la luz del pensamiento cínico: un modo contracultural de entender la vida basado en un sistema de valores y una moral para una comunidad alternativa. El reino de Dios es probablemente una construcción temprana de algún movimiento de Jesús y no deriva de los judíos¹⁷⁷.

En *El Evangelio Perdido* Mack ha desarrollado más la evolución de la comunidad que está detrás de Q. Distingue cinco etapas en la historia social de Q.

La primera etapa llamada *Pre Q-1* es reconocible sólo por la reconstrucción de un conjunto de aforismos reelaborados después por el redactor de Q1. En este estadio se sorprende una crítica mordaz hacia valores comúnmente apreciados. Respiran simpatía por una vida más sencilla, aunque sin proponer un programa concreto¹⁷⁸.

En la segunda etapa, el tesoro se enriquece con imperativos mediante los cuales se trata de imponer el mejor de vida posible dentro de una determinada escala de valores. Estos valores apuntan a una forma de vida muy semejante a la recomendada por los filósofos cínicos del periodo grecorromano como la crítica de la riqueza, llamada a la pobreza voluntaria, audacia en presencia de aquellos que tienen el poder y la autoridad, desprendimiento de la familia, fuerte sentido de vocación, independencia e invitación a mendigar sin vergüenza. Esta forma de vida que el grupo Q pretende llevar a cabo recibe el nombre de reino de Dios. Aparece así una ligera diferencia con los cínicos, nada interesados en resaltar el aspecto divino del orden natural. Otra diferencia aparece con los cínicos: en el grupo de Jesús se detecta una conciencia intensificada de pertenecer a un movimiento y una visión social. Imperativos primitivos han evolucionado hacia unas reglas comunitarias junto con argumentos. Estos dos ingredientes insinúan el proceso de formación social del grupo: los integrantes del grupo necesitan un cuidado aparte, por eso invocan

177. *A Myth*, 71.

178. Enumera 17 dichos reconstruidos pertenecientes a este estadio. El mismo dice que "al principio esas perogrulladas parecen un poco banales. Pero al reflexionar se advierte que critican los valores convencionales". Invito al lector que compruebe si bastantes de los dichos reconstruidos son medianamente brillantes como para ser recordados. Decir que "si la sal es insípida, no sirve para nada", o que "un ciego no puede guiar a otro ciego" o que "un buen árbol no da fruto podrido", no son frases para ser recordadas.

a Dios como padre, concepto de Dios muy extendido en la época y que no significa nada especial, sino que la comunidad se va viendo como familia.

A continuación descubre Mack un estadio *Post Q1/pre Q2* necesario para explicar fenómenos muy especiales presentes en Q2. La actividad más importante del grupo ya no tenía lugar en el escenario público. Al extenderse el grupo en diversos lugares, se empezó a hacer hincapié en el cultivo de nuevos adeptos. La actividad pasó de la esfera pública al grupo doméstico, de este modo se preparaba el terreno para los cambios sociales reconocibles en Q2.

El cuarto estadio presente en Q2 marca un cambio repentino. Ya no habla un maestro, habla un profeta que juzga un mundo malvado, que amenaza con terribles castigos. Aparece Juan con un discurso agobiante. El reino de Dios es la esfera del dominio divino, oculto ahora, que será revelado al final de los tiempos. La amenaza de ser sorprendidos en un juicio final está presente como hilo conductor de toda la trama. Los amenazados son aquellos que han frustrado la misión del grupo. Los fariseos son escogidos como blanco de la ira que respira el grupo. Pero las críticas dirigidas a ellos como las invectivas contra la generación mala y perversa o contra las ciudades del lago no dan en el blanco, son oyentes meramente en el papel; lo único que demuestran es el fracaso de la misión del grupo Q. Al extenderse más difícil resultó mantener las normas de obligado cumplimiento. Fue preciso imaginar a Jesús dando instrucciones que delimitasen el camino auténtico. Esta intensificación de identidad grupal fue el primer paso para la fábrica de mitos que se encuentra en Q2 y que lleva consigo apropiación creativa y arreglos inteligentes de figuras míticas ajenas. Q vincula a los fariseos con la historia de los antepasados que habían maltratado a los profetas. La epopeya bíblica fue leída como si allí se encontrara una crítica devastadora de los fariseos. Un elemento importante del mito de orígenes incluye la expansión de la visión de Jesús mediante la apropiación de dos figuras mitológicas: la sabiduría de Dios y el hijo del hombre. En contra del radical igualitarismo de los primeros estratos, Jesús es ahora visto como una figura de autoridad, sabiduría divina, visionario apocalíptico y celestial hijo del hombre. Está claro que toda esta labor es una magnífica reimaginación o mitificación del sabio cínico y que vino impuesta por la necesidad de identificación y consolidación del grupo.

Finamente Mack postula la etapa de Q3¹⁷⁹, que coloca tras la guerra judeorromana. Al igual que los demás grupos judíos necesitaron repensar el papel

179. A este estadio Mack atribuye más material que J. Kloppenborg. Aparte de 4,1-13; 11, 42d; 16,17, Mack asigna también a Q 10,21-22; 11,27-28; 12,5; 13,34-35; 16,16.18 (versículo no asignado por J. Kloppenborg a ningún estrato); 18,29. Cfr. *El Evangelio*, 181.

que el grupo podía y debía representar tras la catástrofe. Es entonces cuando la mitologización llegó a un grado extremo: se impuso la visión de Jesús como hijo de Dios. Los conceptos mitológicos anteriores se unificaron en la figura única del hijo de Dios. Es entonces cuando se comienza a hacer uso de la imaginación del templo, cuya destrucción se aprovechó para que el grupo de Q se viera como el heredero de Israel. Al mismo tiempo se echa mano de las Escrituras, pero no para acusar a Israel de no cumplirlas, sino como pauta ética apropiada para el reino de Dios. Sorprende Mack en este estadio un acercamiento a la sensibilidad judía, sin llegar desde luego a confundirse con el judeo-cristianismo¹⁸⁰.

Poco tiempo después Q fue usada y transformada "malintencionadamente" por Marcos, y más tarde por Mt y Lc¹⁸¹.

Los otros cuatro movimientos de Jesús

Frente a la riqueza y amplitud de la descripción del grupo, palidecen los otros cuatro movimientos de Jesús. Su existencia se debe a inferencias y a un material escaso y poco diferenciado.

Al primer grupo de estos cuatro le llama las *Columnas de Jerusalén*. Infiere su existencia de Gal 1,18; 2,2.6. La noticia que da Pablo no debe suponerse como histórica. Lo que Pablo intenta es conectar el cristianismo al que él se convirtió con la capital del fariseísmo. Es Lucas quien también insiste en la existencia de esta iglesia en un momento, por cierto, en que ese cristianismo ya no vivía allí; de esta manera ha surgido la tradición sobre la iglesia de Jerusalén que supone buen número de leyendas: la estancia de Pedro, las apariciones, el sepulcro vacío, etc. Según Pablo, en contra de lo que él piensa, este grupo es fiel a la ley, a la circuncisión, a las leyes alimenticias y a la comensalidad cerrada. Nada, al parecer, separa a este movimiento de cualquier otro grupo judío si no es su referencia a Jesús. El origen de la comunidad puede remontar a una breve estancia de Jesús en Jerusalén y a su muerte ocurrida aquí por motivos desconocidos. La mitologización también prendió en este grupo imaginando alguna relación entre la predicación galilea de Jesús y el destino trágico de Jesús en Jerusalén. Que después se trasladaran a Jerusalén proviene de la importancia que ellos se dan. Su ideología es típica de una

180. Puede Mack encontrar testificada esta aproximación a la ley en el dicho de Q 16,17 ("es más fácil que pasen el cielo y la tierra que no que caiga un ápice de la ley"). Es curioso que atribuya también a Q3 la prohibición del divorcio, que va contra la ley.

181. *El Evangelio*, 185.

secta judía que cultiva valores hasídicos. Quizá en Jerusalén no tenían otra posibilidad de subsistir sino es entendiendo el reino de Dios como una reforma del templo y de las instituciones judías. Como era una secta judeocristiana, no debió considerar a Jesús como ser divino. Se limitaban a interpretar la ley apelando a la autoridad de Jesús¹⁸².

Un segundo grupo muy relacionado con el anterior es el llamado la *familia de Jesús*. Un miembro de las "Columnas de Jerusalén" era Santiago, hermano del Señor. Por fuentes posteriores se sabe que en Transjordania se formó un grupo judeocristiano llamado *nazarenos* muy relacionado con los ebionitas. A juzgar por Q, que rebaja el papel de la familia de Jesús, Mack supone que tuvo conflictos con la comunidad de Q sobre el tema de la autoridad. Para ellos debió ser un orgullo tener relación familiar con un personaje que entretanto se había hecho tan famoso. Su ideología debió ser de tendencia hasídica¹⁸³.

Congregación de Israel llama Mack al tercer movimiento de Jesús. Su existencia la basa en la hipotética fuente de narraciones de milagros usada para componer Mc y Jn. El hecho de que formen colección y de que se sorprendan semejanzas llamativas entre los milagros de ambos evangelios favorece la afirmación de la existencia de un grupo que los cultiva con mimo. Además presentan a un Jesús con un rostro suficientemente distinto y particular. Los milagros atañen a individuos socialmente marginados. Ello permite inferir a la ideología del grupo: recoger candidatos eliminando las barreras que la ley imponía. Las alusiones a Moisés y Elías (los milagros se inspiran en las historias de ambos personajes) es un recurso hábil que les permitía considerarse como los continuadores de la tradición de Israel e incluso sus verdaderos herederos. De esta manera los milagros fueron el punto de partida que sirvió para reforzar el papel de Jesús como fundador. Tal mitologización no suponía que Jesús fuera considerado divino. Esta exaltación de Jesús es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta la idea helenista del hombre divino. La mitologización de esta manera responde a los intereses del grupo que busca la propia identidad social: reivindicar la historia épica de Israel fue el recurso más fácil¹⁸⁴.

182. *A Myth*, 88-90.

183. *A Myth*, 90-91.

184. *A Myth*, 91-93.

Finalmente el quinto grupo de los movimientos de Jesús recibe el nombre de *Reforma sinagogal*. Deduce su existencia de los apotegmas que Marcos conserva, pero en estado muy elaborado. En ellos los escribas y fariseos desafían a Jesús con preguntas sobre temas discutidos: observancia del sábado, ley de la pureza, ayuno, etc. Jesús sale triunfante, pero lo que dice solamente vale para los que admitan su autoridad, por lo que estas historias suponen un grupo de seguidores de Jesús. Es de suponer que el grupo se entendía como un grupo de reforma judía. Se vio envuelto en acalorados conflictos con los fariseos intentando reformar la sinagoga. Los fariseos tenían todas las de ganar por tradición y argumentos. Para el grupo sólo Jesús tenía autoridad, pero esta falta de racionalidad necesitaba una convalidación mayor. Esto es lo que hará Marcos.

Como los dichos, apotegmas, milagros, etc. presentan una figura diferente de Jesús, Mack supone que los grupos y movimientos eran distintos. Le resulta difícil imaginar que un exorcista que expulsa demonios pueda ser al mismo tiempo un estupendo narrador de parábolas¹⁸⁵. No obstante, no serían raros los intercambios y cierta interacción entre los grupos en determinado momento de su historia. La misma fuente Q a un cierto nivel recoge historias de milagros.

7. 3. *Los cultos de Cristo*

Este es el segundo gran grupo del cristianismo primitivo. La información procede sobre todo de Pablo. Al principio era un movimiento de Jesús como los demás, pero como estaban en Antioquía, gran mar de la cultura helenista, innovaciones profundas no tardaron en aparecer. El movimiento contracultural e igualitario consistente en la comensalidad abierta resultó atractivo para judíos y gentiles. Esta comunidad mixta proveyó un contexto estimulante en donde el pensamiento cínico y la mitología griega pudieron mezclarse con las ideas del grupo de Jesús. Las reuniones de mesa tomaron pronto tonos rituales a semejanza de las religiones místicas. Surgió una mitología acerca de Jesús como ser divino teniendo como núcleo la resurrección. Mack mismo reconoce que el mayor desafío con el que se encuentra es explicar el fenómeno a todas luces sorprendente de que de un sabio cínico muerto reciente-

185. *A Myth*, 55.

mente se le imaginara hijo de Dios y figura trascendente¹⁸⁶. Desde luego Antioquía se prestaba bastante bien para la empresa, porque sólo aquí se entiende esta mezcla de mitos griegos e ideales judíos¹⁸⁷. El salto lo trata de explicar recurriendo a un elemento del culto de Cristo, a saber, la noción de que Cristo murió por nosotros. El origen de esta idea no hay que buscarla en el mundo judío, donde no existe, sino en el mundo griego, donde existe una tradición de ensalzar la muerte noble¹⁸⁸. En este tema Mack depende de D. Seeley quien defiende que la comprensión paulina de la muerte de Jesús no tiene origen judío sino que proviene de la noción helenista del mártir que muere por su honor y obediencia, en la idea de la muerte noble del héroe que da la vida por la ciudad¹⁸⁹. Después el esquema se extendió a los reyes, atletas y filósofos, quienes morían por sus ideales a manos de un tirano. Este mito griego sufrió una adaptación en el judaísmo helenista, por ejemplo, en 4 Macabeos y Sabiduría. Conforme a este cuento, el justo, acusado y perseguido injustamente es asesinado. Su reivindicación tendrá lugar así después de su muerte mediante la inmortalidad o la resurrección¹⁹⁰. Con estas ideas en el aire, no debe extrañar la mitificación de la figura de Jesús.

Naturalmente tuvieron que hacerse otros ajustes. Por ejemplo, hubo que imaginarse la causa por la que murió Jesús. Los mártires mueren por instituciones o lealtades ya existentes. Como la finalidad del mito era racionalizar la formación social que ya estaba en marcha, resultó fácil imaginar que Jesús intentó esta nueva sociedad formada por judíos y gentiles, que él había vivido conforme a este plan y que había muerto por esta causa. Los judíos, que necesitaban entender esto en sus propias categorías, introdujeron el lenguaje de la

186. *A Myth*, 101.

187. No se entiende bien que Mack recurra a Antioquía ("cuanto más lejos de Galilea, mejor", *A Myth* p.101) como lugar propicio donde surge el mito de Cristo, si la Galilea estaba profundamente helenizada. Conviene comparar estas dos afirmaciones: "Galilee was in fact an epitome of Hellenistic culture on the eve of the Roman era" (p. 66) y " Antioch was a great seat of Hellenistic culture" (p.101).

188. *A Myth*, 103-107; *El Evangelio*, 224-225.

189. D. SEELEY, *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of salvation* (JSNT 28). Sheffield 1990.

190. Pensar que la pasión y muerte de Jesús fue compuesta siguiendo el modelo de la tradición griega de la muerte por una causa noble, resulta un tanto incomprensible. Celso (2.42) negaba que la muerte de Jesús pudiera presentarse como ejemplo, ya que en Getsemaní lejos de mostrar serenidad, coraje y resolución aparece preso del miedo y cobardía. Sin duda alguna Mc (para Mack) o el relato premarcano (para otros) no siguieron la tradición pagana. Por otra parte las alusiones al A.T. especialmente a Isa 53 y a los salmos son tan numerosas que no es difícil averiguar dónde se inspiró el relato. Sobre esto véase COLLINS, A. Yarbrow, "From Noble Death to Crucified Messiah": *NTS* 40(1994)481-503.

justificación. Lo que hacía a los gentiles y judíos justos eran formar parte de la nueva sociedad. De esta manera la función del mito es justificar la diversa composición étnica del grupo, conforme a la teoría de la religión que tiene Mack¹⁹¹. Este mito era necesario para los creyentes helenistas. En su ambiente social, las enseñanzas aforísticas de Jesús no podían atraer excesivamente. Un mito era preciso para justificar la inclusión de los gentiles dentro de un grupo que reclamaba ser la representación de Israel. "Separados de la sinagoga, en medio de amasijo de ideas y necesitando justificación, los cristianos se decidieron por un evento en vez de por la enseñanza. El suceso fue, imaginado míticamente, la crucifixión y la resurrección"¹⁹².

7. 4. *El Evangelio de Marcos*

La creación de este evangelio es el punto decisivo en la evolución del cristianismo. Mack coloca a Marcos en la confluencia de todos los movimientos de Jesús con los cultos de Cristo, aunque él era miembro del movimiento de la reforma sinagoga. El es el verdadero artífice del cristianismo. "Si alguien quiere conocer el evangelio original, debe estudiar el modo en que Marcos fabricó su historia y determinar por qué la presentó así"¹⁹³.

Marcos comenzó a coleccionar las tradiciones asociadas a los diversos grupos cristianos incluyendo Q¹⁹⁴ y también las tradiciones totalmente diferentes de los cultos de Cristo. Marcos fue un *scholar*, lector y escritor de textos. Su evangelio no es una piadosa transmisión de una tradición venerada. Fue compuesto sobre el pupitre de un *scholar* en medio de multitud de textos y abierto a la discusión con otros intelectuales¹⁹⁵. Todo el material que juzgó conveniente incluir fue fabricado por él en forma narrativa siguiendo el modelo literario de las biografías.

191. *A Myth*, 109-110.

192. *A Myth*, 121-122.

193. *A Myth*, 12.

194. Mack con algunos piensa que Mc conoció a Q. No son pocas las complicaciones en que se coloca con esta opinión. Es Marcos quien conoce a Q y de ahí toma la figura de Juan de quien suprime el discurso. Cabe preguntar ¿por qué lo iba a suprimir, si uno de los objetivos de Marcos es "apocaliptizar" el mensaje cristiano?

195. *A Myth*, 321-2.

¿Por qué hizo Marcos esto? Sencillamente para racionalizar la historia social del grupo de Jesús. El movimiento de Jesús fue un fracaso; en vez de renovar la sinagoga fue expulsado de ella¹⁹⁶. Esto produjo una hostilidad creciente frente al mundo; por lo que el movimiento de Jesús fue adquiriendo un tono apocalíptico. Necesitaban justificar su existencia social. Marcos le proporcionó esta nueva autodefinición social.

Tuvo también motivos internos. El movimiento igualitario se dividió sobre temas importantes: quién tiene autoridad, o cómo la autoridad del fundador debía ser concebida. La división entre el movimiento de Jesús y el culto de Cristo minaba el mismo movimiento. El grupo se desintegraba debido a la pérdida de lealtades, diversidad de liderazgo y cristologías e ideologías competitivas. Para salvarlo había que hacer algo. El ambiente estaba maduro para que brotaran nuevas imaginaciones fantásticas y míticas.

Al estructurar el mito no como nueva revelación, sino como historia, proporciona una identidad al movimiento; lo que había sido la sociedad hasta entonces, lo había sido debido al plan divino. Los cristianos no habían nacido hace dos días, eran herederos y continuadores del Israel antiguo¹⁹⁷.

Recurriendo a la mitología de los cultos de Cristo, Marcos introdujo a Jesús como Hijo de Dios. Para dar este paso se sirvió de la figura popular de la sabiduría personificada; así fue fácil pasar de un Jesús maestro a un Jesús agente divino en la historia de Israel. En la explicación de Mack la idea mitológica de la sabiduría juega un papel importante. La noción del Mesías en el judaísmo del segundo templo no fue frecuente. Era una de tantas figuras ideales, todas ellas asociadas a la sabiduría y todas tienen un fundamento sociológico. Son respuestas a problemas sociales y a cambios en una era de incertidumbre. Según Mack no sólo Q, sino también el Evangelio de Tomás, Pablo y los relatos primitivos de la pasión manifiestan maneras de razonar características de la sabiduría. Los cristianos hicieron lo que los judíos habían hecho:

196. Con excesiva frecuencia y muy alegremente habla Mack de las sinagogas y de la expulsión de los grupos cristianos de ellas. No se sabe con certeza si existían en el s. I. d. C. ni cuál era su carácter. El estado del debate lo ofrece H. A. MACKAY, "Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic Between Two Major Views": *Currents in Research: Biblical Studies* 6(1998) 103-142.

197. Esta contraposición entre Q (y demás grupos de tradiciones que señala Mack) con los evangelios no tiene mucho sentido. Kloppenborg encuentra en Q tendencias historicizantes orientadas hacia la forma de *bios*, de tal manera que el movimiento de Q a los Sinópticos fue un desarrollo interno. Si a ello se une el interés hacia la literatura *bios* entre los grecorromanos, no es sorprendente que se hayan escrito los evangelios. Cfr. L. W. HURTADO, "The Gospel of Mark: evolutionary or revolutionary Document?": *JSNT* 40(1990)15-32.

responder a los problemas mediante figuras ideales. La diferencia está en que los cristianos localizaron su idealización en una persona histórica.

Otro paso importante fue la introducción de la apocalíptica. Sirviéndose de las visiones apocalípticas del último estadio de Q, Marcos identificó a Jesús con el Hijo del Hombre. De esta manera ya tenemos el Juez final. Con estas credenciales, los apotegmas de Jesús ya no son crítica social o exhortaciones, sino que se convirtieron en revelación divina. Para reforzar este punto más claramente, Marcos recogió las historias de milagros y las mezcló con los apotegmas. De este modo revistió a Jesús de una autoridad sobrehumana bajo la cual la comunidad podía unirse. Convirtió su sabiduría de estilo cínico que invitaba sencillamente a ver las cosas de otra manera en una sabiduría que se impone y ordena. Al mismo tiempo reimaginó la historia. Mediante los apotegmas Marcos presenta a Jesús en conflicto primero con las autoridades sinagogales, después con los jefes del Templo. La impresión que surge de la narración es que hubo una masiva conspiración de todos contra Jesús. Y ello se debe a que los judíos no quieren aceptar la autoridad de Jesús. Este, en cambio, no es el culpable, puesto que es el Hijo de Dios que viene a implantar el reino de Dios. De esta manera fueron los fariseos y no Jesús quien inició la violencia. Con ello el conflicto que los cristianos tienen en su tiempo con la sinagoga fue proyectado al mito de origen y presentado como causa de la muerte de Jesús en conflicto con los judíos. Esto no tiene nada que ver con la historia de Jesús, sino con el movimiento de Jesús al que pertenecía Marcos. Para llevar a cabo la justificación social necesaria, el sabio cínico igualitario fue comercializado como un juez soberano imperial que gobierna por "fiat"¹⁹⁸.

Este cambio de imagen del fundador provocó un cambio de la autocomprensión de la comunidad. La narrativa apocalíptica sepultó el alma del movimiento de Jesús original.

Hemos dicho que Mc disponía de un pupitre lleno de papeles, pero lo que no tuvo era un relato de la pasión. Habiendo hecho una lectura apocalíptica del reino de Dios y habiendo presentado a los adversarios de Jesús conforme a la épica tomada del A. T., Mc da un paso más: une la crucifixión de Jesús con la destrucción de Jerusalén; producto todo ello de la expulsión del grupo cristiano de la sinagoga¹⁹⁹. De esta manera se montó el mito más peligroso, el "mito de la inocencia". Mc unió el inocente (Jesús) y la comunidad justa (los

198. *A Myth*, 199.

199. *A Myth*, 355.

cristianos). Pero la construcción de la víctima inocente lleva consigo la creación del culpable, el pueblo judío, cuya ciudad es destruida por no aceptar al hijo de Dios. La unión del poder y de la inocencia en Jesús: he ahí la atrevida construcción de Marcos, responsable en gran parte de la mayor parte de las enfermedades de Occidente y especialmente de la cultura americana²⁰⁰, pues nace aquí la mentalidad "nosotros-ellos", donde nosotros somos inocentes y Dios está de nuestra parte. Este es legado del mito de la inocencia de Marcos. Mack no solo descubre el propósito de Marcos, sino las perniciosas consecuencias de este mito inocente en el s. XX. Debido a Marcos los occidentales identifican el poder e inocencia en la misma figura. Decididamente "el mito de Marcos ya no es buena noticia"²⁰¹.

7. 5. *Jesús cínico*

Mack dedica poco tiempo a estudiar a Jesús, dado que su intento es exponer los orígenes del cristianismo junto con su teoría de la religión. Dada su manera de hablar de la mitologización creciente, apenas podría evitar el levantar un muro entre el Jesús histórico y el cristianismo difícil de atravesar. Tiene tentaciones de ello. De hecho llega a veces a decir que sólo sabemos que fue crucificado. No obstante, desvela la figura de Jesús presentándola como un sabio cínico, totalmente helenizado. Considera tres elementos como importantes para definir el tipo social al que pertenece Jesús: su sabiduría aforística, su crítica social y el ambiente helenista de la Galilea.

Prescindiendo de éste último que da por sentado, se detiene en los dos primeros. El modo de hablar con aforismos chispeantes y el contenido contracultural de los mismos le asemejan a un cínico, pero no un intelectual. El estilo de la crítica, vago y desconfiado concuerda con la postura cínica²⁰². No pertenecía a un cinismo ascético, sino que se le recordó por pertenecer a la corriente hedonista ("hedonistic variety"²⁰³). No tiene nada de profeta, ni habla nunca de escatología o apocalíptica ni le interesaron nunca las tradiciones judías. La hipótesis cínica gana en credibilidad a medida que la visión de Jesús como profeta apocalíptico se reconoce como problemática²⁰⁴.

200. *A Myth*, 368-376.

201. *A Myth*, 372.

202. *A Myth*, 66-68.

203. *A Myth*, 188.

Ultimamente suaviza un tanto su postura; desde luego, sigue manteniendo el cinismo de Q1 pero no está seguro de que el estilo de vida cínico de este movimiento de Jesús refleje el estilo de vida del Jesús histórico²⁰⁵.

Los *chrias* de la fuente Q y los apotegmas de Marcos constituyen la base argumentativa para Mack. Los *chrias* existentes en el evangelio, si se limpian, son notablemente parecidos a los cínicos. Tal como están hoy reflejan máximas éticas que uno encuentra en los dichos sapienciales convencionales. Es necesario una labor de crítica para recuperar la forma primitiva. Cuando se ha hecho esto, los *chrias* recuperados transmiten una lógica e inteligencia similar a la que los antiguos cínicos empleaban para responder a sus contrincantes que trataban de sorprenderles en incongruencias dado su modo de vida no convencional. En todo caso Jesús es una figura opaca; solo unos 17 *chrias* atribuye Mack al primer estrato de Q²⁰⁶. Y aunque intente presentar estos dichos como mordaces, él mismo reconoce que no son brillantes, incluso pueden parecer como perogrulladas²⁰⁷. El Jesús de Mack sería un cínico de poca calidad. Este sería el resumen de la conducta cínica y Q1: vivir naturalmente, no dejarse conducir por las reglas sociales y no preocuparse. Merece la pena guardar el sentido personal de la integridad.

En realidad apenas sorprende algún atisbo religioso en Jesús. Evidentemente se ve obligado a dibujarle con algún tono religioso, puesto que el reino de Dios del que habla lleva consigo la fe en Dios; el énfasis en Dios como dominador del reino le da una nota de seriedad no habitual en el mundo helenista; además sus seguidores lo entendieron conforme a las tradiciones judías²⁰⁸. Pero fuera de esto nada separa a Jesús de un cínico incrédulo. Su piedad debe atribuirse más al hecho accidental de ser judío que a un compromiso personal. Por supuesto niega cualquier lazo de unión histórica entre Jesús y las tradiciones taumatúrgicas y milagreras²⁰⁹.

204. *A Myth*, 69, nota 11.

205. *Who Wrote the New Testament. The Making of Christian Myth*. San Francisco 1995, 45-46.

206. *El Evangelio*, 122-123.

207. *El Evangelio*, 121.

208. *A Myth*, 73-74.

209. La imagen de Jesús dibujada por Mack es muy parecida a la que se imagina R. W. Funk, fundador y máximo dirigente del *Jesus Seminar*. Para éste Jesús fue un sabio "secular, irreligioso, irreverente e impío". La época moderna desmitificada no necesita un Jesús Pascual, o Jesús objeto de fe, que fue una idolatría perpetrada por los primeros creyentes. Lo

La poca importancia de Jesús para Mack es perfectamente comprensible; es lo que su teoría de la religión necesita. Según él, la búsqueda del Jesús histórico ha sido realizada basándose en el hecho de que existió un origen singular y extraordinario del cristianismo y una persona única tras la mitología del N.T. Los escrituristas buscan un suceso singular (sus palabras, sus acciones, su muerte, su resurrección), sin darse cuenta de que estos elementos no son más que cifras para presentar un milagro inimaginable que está más allá de cualquier interpretación. En realidad no es más que un recurso retórico para evocar el mito de Cristo sin explicarlo. Para Mack debe quedar claro que la búsqueda de lo único es una búsqueda errada. La noción de un punto de origen singular no es una categoría de la ciencia académica, sino un artículo de la fe derivada de la mitología cristiana²¹⁰. Por tanto para explicar el origen del cristianismo no hace falta recurrir a Jesús. Lo que hay que explicar es la actividad mitificadora creativa de los cristianos. En el origen del cristianismo no está la memoria o el recuerdo, sino la experiencia social como causa para la actividad imaginativa y la producción literaria²¹¹.

7. 6. *Un ensayo con bastantes cosas antiguas*

Nadie puede negar la ambición del intento, puntos de vista perspicaces y brillantez de la exposición, aunque el lector hubiera agradecido que no fuera tan repetitivo. La novedad del enfoque fácilmente se le concede. Sin embargo, al querer presentar una visión tan global, amplia y totalizante, necesariamente ha de recurrir a intuiciones y reconstrucciones rebuscadas para que cumplan lo que se espera de ellas. De esta manera las hipótesis se van multiplicando, con lo que el cuadro general se hace cada vez más improbable.

El libro confronta al lector con dos tareas: la exegética y la hermenéutica. Se leen y se comentan textos de una determinada manera, pero sobre todo se interpretan desde una óptica especial, que se presenta como objetiva, pero el lector deberá ponderar qué valor tiene en este caso el término. ¿Objetivo se confunde con subjetivo? Construir una vida de Jesús es tarea personal; cada generación hace esta labor e incluso cada persona. La historia de la

que necesitamos es un contador de parábolas, que es lo que fue; los puntos de vista de Jesús deben ser corregidos evidentemente porque conocemos mejor la realidad del mundo (*Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*. San Francisco 1996, 297-314).

210. *A Myth*, 8.

211. *A Myth*, 15.

recepción del evangelio de Marcos demuestra que ha inspirado otras lecturas y ha servido para otras cosas y no precisamente para justificar el holocausto.

Prescindiendo de la idea de religión que subyace en toda la interpretación, quisiera fijarme en un punto que es propio de la investigación americana del Jesús histórico. En la obra *The Five Gospels*²¹² puede leerse que los seguidores de Jesús no entendieron bien a su maestro y cuando Jesús ya no estaba con ellos volvieron a los puntos de vista escatológicos de Juan Bautista. Por tanto la búsqueda del Jesús histórico es rescatarle de la construcción teológica inventada por sus seguidores.

Mack se adhiere a estas mismas ideas cuando afirma que Marcos no entendió las parábolas que en labios de Jesús presentaban una crítica aforística del mundo o una invitación a ver las cosas de diferente manera²¹³. No es raro encontrar textos de esta guisa en su libro.

¿Es legítima esta posición? Hemos recibido varias interpretaciones de Jesús: Q, Marcos, Tomás, Pablo, etc. Aunque en Q o en Tomás se distingan estratos, incluso los más antiguos ya son interpretaciones interesadas. Si se recogen o se recuerdan las tradiciones, siempre se trata de un proceso selectivo, interpretado desde la realidad actual, porque se consideran interesantes para sus seguidores; la memoria existe cuando se echa mano de ella. No es posible alcanzar la tradición anterior fuera de su contextualización, o las palabras de Jesús independientemente de su transmisión.

Mack, Crossan y en general el *Jesus Seminar* creen que desde fuera del texto, desde las ciencias humanas (antropología, sociología, etc.), ciencias pretendidamente neutrales puede alcanzarse una historia anterior a la confesional, puede llegarse a un "texto neutro" contra el texto actual.

Ese pretendido punto "cero", ese estado neutral, ¿es tan objetivo como ellos lo pretenden? ¿Las ciencias humanas son tan objetivas? Las ciencias

212. "Jesus' followers did not grasp the subtleties of his position and reverted, once Jesus was not there to remind them, to the view they had learned from the John the Baptist...The Jesus of the Gospels is an imaginative theological construct, into which has been woven traces of that enigmatic sage from Nazareth- traces that cry out for recognition and liberation from the firm grip of those whose faith overpowered their memories. The search for the authentic words of Jesus is a search for the forgotten Jesus"(R.W. FUNK y otros, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York 1993,4.

213. "Neither did Mark understand the parables spoken at the beginning to have offered an aphoristic critique of Jesus' word, or a parabolic invitation to imagine things differently and thus make a difference then" (*A Myth*, 170).

humanas proporcionan datos que hay que traducir en un discurso. El relato histórico, sociológico o antropológico es siempre interpretación. Por tanto presentar un relato al margen o contra el texto actual es posible, pero siempre será un dato interpretado, aun cuando los críticos se entiendan como libres de toda valoración y objetivos. La hermenéutica de la sospecha se ha aplicado a la historia de Jesús, no a la historia de los historiadores²¹⁴. Bajo este punto de vista es ingenua esta pregunta de Mack:

"¿Y si la noción de un punto original singular y milagroso fuera reconocida por lo que fue, no una categoría de la investigación crítica, sino un artículo de la fe derivado de la mitología cristiana?"²¹⁵.

La ingenuidad es pensar que la fe consiste sólo en la historia, o que la investigación histórica pueda suplantar la fe, o que la investigación histórica es objetiva y la fe es subjetiva. Las dos son interpretaciones de la realidad. Ese punto original (por ejemplo, la existencia de Jesús, su muerte, su mensaje, etc.) será un punto de la historia, pero sujeto a distintas interpretaciones.

Conviene también notar que este intento de saltar por encima de las fuentes traslada a estos autores a la *Old Quest*, concretamente a Reimarus. Es contraponer a Jesús los discípulos o la comunidad. Ello sólo se puede hacer creando una historia nueva; la que hay es diferente. Cuando se da por supuesto que los discípulos no entendieron al maestro o falsificaron la enseñanza se deja vía libre a la fantasía.

Esto nos advierte de que hay mucho viejo en la teoría de Mack. Por ejemplo, en la separación entre movimientos de Jesús y cultos de Cristo se observa la teoría de Bousset, así como en la supuesta influencia de las religiones místicas. Ya en su tiempo esta hipótesis, que ligaba la divinización de Jesús a la influencia de estas religiones, resultaba inaceptable dado que son del s. III y IV. Por su parte considerar al primer Jesús como no apocalíptico era común hasta los tiempos de Weiss y Schweitzer. El proyecto de Mack manifiesta muchas analogías con las vidas de Jesús del siglo pasado obsesionadas por recuperar una edad de oro no contaminada por la cristología, la apocalíptica, la Escritura y las disputas con el judaísmo²¹⁶.

214. T. C. ODEN, *The Word of Life: Systematic Theology*, Vol.2, citado por G. A. BOYD, *Cynic Sage*, 115.

215. "What if the notion of a single, miraculous point of origin was acknowledged for what it was, not a category of critical scholarship at all, but an article of faith derived from Christian mythology?" (*A Myth*, 8).

216. Esta afinidad al Jesús de la teología liberal es frecuentemente citada. Véase W. H. KELBER, *CBQ* 52(1990)163 (Recensión de la obra de B. L. Mack); J. WEHNERT, "Festschriften und Sammelbände zum N. T.: TR 63 (1998)370.

Por lo demás la improbabilidad de la hipótesis se manifiesta en múltiples puntos. Muchos cínicos hubo en la antigüedad; resulta que este cínico Jesús es el único que forma grupos (cosa desconocida entre los cínicos) y es el único venerado y al que se le mitifica. Decir que los procesos de identificación social del grupo producen los relatos, los mitos etc. deja sin contestar por qué solo ocurrió aquí este fenómeno.

La afabulación que se supone exige más tiempo para fabricarse. Y no lo hay. Mc escribe después del año 70, pero resulta que unos veinte años antes por lo menos, ya Pablo habla de Jesús como Hijo de Dios y Cristo. Siendo así las cosas, ¿se puede atribuir a Mc la iniciativa de unir en Jesús el poder y la inocencia?

Mack atribuye también a Marcos la introducción de la apocalíptica en el mito cristiano²¹⁷. Resulta, sin embargo, que Pablo ya tiene un pensamiento apocalíptico claro veinte años antes. De dónde sacó Marcos esta teología permanece en el misterio, pues Mack, a pesar de las pruebas en contra, se imagina a la Galilea sin fervor apocalíptico alguno ni expectación mesiánica. El descuido de Pablo (personaje inestable y autoritario²¹⁸) entre los miembros del *Jesus Seminar* es general. Para ellos Q se convierte en un punto de referencia absoluto; Pablo y el resto de las tradiciones evangélicas son marginadas.

El papel atribuido a Marcos es a todas luces increíble. En la teoría de Mack todos los cristianos están integrados en comunidades con sus tradiciones que inventan y cambian conforme a los procesos sociales; sin embargo, Marcos está en su pupitre fabricando una amalgama intelectual, como el secretario general de la ONU presenta ante el Consejo de Seguridad un documento fruto de un compromiso. ¿Cómo tal fabricación pudo haber sido creída por el grupo de Jesús durante la generación de Marcos? Por hipótesis esa comunidad hasta entonces vive teniendo otro punto de vista. ¿Cómo tal obra llena de elementos ajenos y extraños a las creencias mantenidas hasta entonces pudo adquirir autoridad, teniendo en cuenta que el autor del Evangelio era un Don Nadie (M. Hengel)²¹⁹, convertido en aprendiz de brujo y "vicioso manipulador²²⁰." A Marcos le puede consolar el hecho de que, en vez de escritor más bien rústico, Mack le convierte en un intelectual. Es más, ¿no le habrá convertido en un "mito?"

217. *A Myth*, 328.

218. *A Myth*, 98.

219. G. A. BOYD, *Cynic Sage or Son of God*. Wheaton, 1995, 214.

220. *A Myth*, 295.

8. J. D. Crossan²²¹

Crossan es un escritor prolífico. Es el único de los cuatro, de quien se ha traducido al español la obra más importante, al decir de Wright un "libro casi totalmente erróneo"²²². La influencia de esta obra es considerable y más conocida que las obras de los autores anteriores.

8. 1. Metodología

Es original en este aspecto. La expone en estos términos: "La metodología... se caracteriza por un triple proceso ternario: campaña, estrategia y táctica. La primera es llevada en tres frentes: "Uno macrocósmico, caracterizado por una antropología intercultural e intertemporal; otro mesocósmico que utiliza la historia helenística y grecorromana y un tercer nivel microcósmico que emplea la literatura que recoge los dichos y hechos, los relatos y anécdotas, confesiones e interpretaciones relativas a la figura de Jesús"²²³. Evidentemente el interesado directamente en Jesús y no en el ambiente social o político, prestará atención a la tercera parte.

Comienza con el análisis de los datos textuales. En primer lugar, hace el inventario de todas las fuentes y textos, tanto canónicos como no canónicos. Luego los coloca en su lugar dentro de una serie cronológica. Es lo que llama estratificación. Divide las fuentes en cuatro etapas cronológicas: textos entre los años 30-60; 60-80, 80-120, y 120-150. El último paso es la atestación, es decir, las veces que cada dato referente a Jesús ocurre en fuentes independientes. Concretamente distingue cuatro categorías: datos atestiguados una sola vez, datos atestiguados dos veces independientemente, los atestiguados tres veces y finalmente los atestiguados más de tres veces siempre en fuentes independientes.

La interpretación de los datos es la que cabría esperar. Hay que dar importancia a la secuencia de estratos: cuanto más antiguo es un estrato, más probabilidades hay de que conserve datos originales. El segundo principio atañe a la jerarquía de la atestación: cuantas más atestiguaciones independientes haya de un dato, más probabilidades hay de su originalidad. Pone

221. *Jesús: Vida de un campesino judío*. Barcelona 1994; ID. , *Jesús: Una Biografía revolucionaria*. Barcelona 1996. Este libro es un resumen vulgarizador del primero.

222. N. T. WRIGHT, *Christian Origins and the Question of God. 2. Jesus and the Victory of God*. Minneapolis 1996, 44.

223. *Jesus*, 25.

entre paréntesis todos los datos que estén atestiguados una sola vez, aunque aparezca en un documento del primer estrato. No obstante reconoce que al menos para el primer estrato cabe pensar que todo es original, a menos que se pueda demostrar lo contrario²²⁴. Conforme a estas premisas encuentra 131 dichos que superan las condiciones impuestas: pertenencia al primer estrato y atestación plural.

8. 2. Resultados

Dada la situación y los tipos sociales existentes en el mundo mediterráneo del s. I, Crossan llega a la conclusión que Jesús cae dentro de estas categorías: Es un judío, campesino, mago y cínico.

En primer lugar es un *judío*, pero dentro del judaísmo inclusivo. Con este término Crossan quiere decir que pertenece a un judaísmo abierto a otras influencias no judías. Crossan no heleniza a Jesús tanto como Mack o Vaage. Al contrario le incluye dentro de la cultura y tradiciones judías, aunque este encuadre no le conceda a Jesús una nota específicamente religiosa.

Su carácter *campesino* es indudable. Con ello quiere afirmar que no pertenece a la élite culta y sofisticada que caracteriza por ejemplo a Filón de Alejandría. Jesús está dentro de la cultura popular, oral y campesina. Lo que caracteriza a estas poblaciones es la opresión social y económica. Para ellos las cosas buenas de la vida son siempre escasas, no sólo porque existen en cantidad limitada, sino porque nunca está en sus manos la posibilidad de incrementarlas. Esto sencillamente quiere decir que se trata de una sociedad carente de movilidad social; además es una sociedad muy mediatizada por el clientelismo, el honor y la vergüenza. En esta situación es normal que la protesta y el descontento encuentren su terreno abonado. Las protestas son frecuentes durante el tiempo de Jesús. Crossan dibuja a un Jesús muy consciente de esta opresión social y económica e intérprete de esta situación de desajuste social²²⁵, más desde luego que de la situación religiosa de entonces.

Parece más novedoso el calificativo de *mago* dado a Jesús. Se refiere evidentemente a su actividad milagrera, que para Crossan es innegable. Entien-

224. *Ib.* 29.

225. Crossan no llega a dibujar a Jesús con los rasgos de un agitador social, como hace R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco 1987.

de esta actividad antropológicamente, viendo a Jesús como uno de los sanadores o chamanes de las culturas primitivas. Para Crossan el término mago no es peyorativo, sino que le sirve "para describir a la persona capaz de hacer presentes los poderes divinos directamente a través de un milagro personal y no indirectamente a través de un rito colectivo" o dicho de otro modo "es un acceso personal e individual, no colectivo e institucional, al monopolio de los poderes divinos o al control de éstos"²²⁶. Por medio de esta actividad Jesús ejerce su protesta eminentemente religiosa. En contra del poder divino controlado y mediatizado por los líderes religiosos, Jesús reclama poderes propios mediante su actividad taumatúrgica. Es una protesta religiosa que pone en entredicho los poderes exclusivos del templo y del sacerdocio.

Los milagros de Jesús tienen otra finalidad: ser un arma importante del movimiento social que intentaba inaugurar entre los campesinos. Jesús envió los discípulos para realizar milagros de curación y exorcismo y, a cambio, eran acogidos en la casa y en la mesa. "En esto radica, en mi opinión, la clave del movimiento creado originalmente por Jesús, en el igualitarismo compartido de los recursos espirituales y materiales"²²⁷. Sin los exorcismos y curaciones "la visión del reino que tenía Jesús no sería más que un sueño extático sin repercusiones sociales inmediatas"²²⁸.

Curiosamente esta actividad no cínica de Jesús no conduce a Crossan a dotar a Jesús de una visión judía de la vida. A primera vista si se admiten los exorcismos, lo más propio sería acudir para su explicación al mundo judío, donde hay una visión dualista de la vida. Cree posible compaginar actividad milagrera y cinismo porque integra los milagros como parte de la visión contracultural de la sociedad.

Para ello distingue *afección* ("disease"= patologías orgánicas) y el *mal* ("illness"= efectos psicosociales y culturales de la enfermedad). Las curaciones de Jesús se realizan en el segundo ámbito²²⁹. Jesús no curó físicamente, sino que eliminó las implicaciones sociales de la enfermedad, simbolizando de esta manera su visión igualitaria. En esto reside el éxito obtenido por Jesús y sus misioneros²³⁰.

226. *Vida*, 178.

227. *Vida*, 393.

228. *Vida*, 383-4.

229. *Vida*, 388-90.

230. Ante esta explicación M. Borg se pregunta: "¿Curar la 'illness' sin curar la 'disease' tiene sentido en una sociedad campesina?. ¿Se sentiría impresionado alguien porque uno le dijera que su enfermedad estaba curada, cuando las condiciones físicas seguían siendo las mismas?" (*Jesus in contemporary Scholarship*. Valley Forge 1994, 43, nota 88).

8. 3. *El Cinismo de Jesús según Crossan*

Finalmente Jesús era *cínico*. Yo no sabría decir si para Crossan Jesús es más judío que cínico o al revés, en cuanto a la visión del mundo. El cinismo le provee a Jesús con una nota contracultural, desde luego, pero también hay algo más importante. Crossan deriva e interpreta el contenido y la doctrina de Jesús y sus modelos sociales del helenismo. El argumento que le inclina a optar por el cinismo de Jesús es el concepto de reino de Dios que entiende de manera sapiencial, apoyándose en Mack que a su vez se apoya en la filosofía popular cínica²³¹. El Reino que Jesús proclama es de carácter sapiencial: (El reino) "mira al presente, no al futuro, y postula cómo podría ser la vida aquí y ahora, en el marco de un reino divino siempre accesible. Se entra en ese Reino a través de la sabiduría o la bondad, por medio de la virtud, justicia o la libertad"²³². A esta conclusión llega, por dos razones, en primer lugar porque la otra alternativa, un reino apocalíptico no cuadra bien con el contexto social y campesino de Jesús. El reino apocalíptico es más propio de la literatura de la élite social. Además encuentra que en los diez testimonios sobre el reino de Dios que le merecen crédito, observa que el reino de Dios sapiencial es preeminente. La oración del Padre Nuestro, que para Crossan no es de Jesús, viene a confirmar el carácter sapiencial o ético del reino. Este reino es el que se pide en esta oración, que consiste en el pan material necesario para la subsistencia. El mutuo perdón de las deudas debe interpretarse como condonación de las deudas monetarias. El reino de Dios aportaba el alivio de estas dos cargas²³³.

Basa además su hipótesis de Jesús cínico en el ingenio aforístico y socialmente subversivo y en los paralelos entre Q (sermón de misión) y los itinerantes cínicos.

Esto no quiere decir que no vea distinción entre ambos. Jesús actúa en ambiente rural, los cínicos en ambiente urbano. Los cínicos usan una bolsa, Jesús se la prohíbe (dando así importancia a la comensalidad y dependencia). Jesús hizo curaciones y exorcismos, mientras que los cínicos, no. A pesar de

231. *El Evangelio perdido*, 134-137.

232. *Vida*, 340.

233. Crossan no indica cómo entiende la petición siguiente sobre la liberación de la tentación. De todas maneras, uno esperaría que si lo que se pide en el Padre Nuestro es la condonación de las deudas monetarias, en vez de pedírselo a Dios, ya podían pedirlo a los demás, máxime si se tiene cuenta que los discípulos de Jesús y Jesús mismo no eran especialmente religiosos. La petición principal del Padre nuestro, ¿no será la relación filial entre el que pide y Dios?, como anota Ch. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, 153.

todo, dada la sintonía entre las enseñanzas, Crossan cree que Jesús cae en la categoría de un cínico.

Jesús para él no está imbuido por una visión religiosa. Los dogmas del judaísmo como el monoteísmo, elección, escatología juegan escaso papel; en su lugar es un Jesús laico, motivado por factores socioeconómicos.

El Jesús de Crossan puede dibujarse así: Un campesino cínico, judío, mago, proclamador de un igualitarismo radical en una cultura regida por *brokers* y jerarquías. Lo proclamó mediante aforismos y parábolas, lo simbolizó en su magia, y lo practicó mediante la comensalidad abierta²³⁴. Sus primeros seguidores le vieron como a un maestro con una visión revolucionaria de la vida y fundador de la comunidad igualitaria y abierta. Por sus mentes nunca pasó la idea de atribuirle cualidades sobrenaturales. Tampoco creyeron que hubiera reclamado para sí pretensiones divinas. No le dieron ningún sentido especial a su muerte, de la que, por otra parte, apenas supieron nada. Por supuesto tampoco tuvieron conocimiento alguno de la resurrección. No obstante, alguna fe hay que atribuir a sus seguidores puesto que se adhirieron a él. Cabe pensar que lo que les atrajo fue vivir conforme a la sabiduría contracultural, que había predicado y practicado su maestro²³⁵.

8. 4. *¿El libro más importante sobre el Jesús histórico desde A. Schweizer?*

Así ha sido saludado²³⁶. Sin duda es uno de los libros referentes a Jesús que más ha llamado la atención.

Ha querido hacer una obra objetiva. Crossan ha reflexionado sobre el método que se debe emplear en la investigación del Jesús histórico. Consciente de la alta subjetividad (que personalmente pienso no es mayor que en el resto de las ciencias humanas) intenta que la investigación se reali-

234. La idea de la comensalidad abierta es un concepto básico en la obra de Crossan. Sin embargo, no hay alusión alguna a comidas comunitarias en Q. Nunca se dice en Q dónde enseñaba Jesús. Y esto es raro si la comensalidad era la ocasión de la enseñanza. La parábola del banquete a la que le da tanta importancia Crossan es un cuento, como él mismo reconoce (p. 310). Los demás siete complejos que cita Crossan no hablan de comer juntos. Tiene razón Horsley cuando afirma que la comensalidad sólo aparece en un apotegma de Mc 2, 15-17. Véase R. A. HORSLEY, "Q and Jesus; Assumptions, Approaches, and Analyses": *Semeia* 55(1992)203-4.

235. G. A. BOYD, *Cynic Sage*, 86.

236. M. BORG, *Jesus in contemporary Scholarship*. Valley Forge 1994, 33.

ce objetivamente; por ello hace inventario de la tradición, distingue estratos, fuentes independientes, etc.

Sin embargo, su metodología está llena de interrogantes. Veamos por qué. Distingue cuatro etapas cronológicas o estratos: años 30-60, 60-80, 80-120 y 120-150. Es claro que la fijación de estas fechas es totalmente arbitraria y subjetiva y no puede fundarse sobre un hecho objetivo. Otros cortes cronológicos podían hacerse. Ahora bien, si es una decisión personal, habrá que preguntarse por qué se hace así.

Hay algo más. Asigna 13 fuentes a la primera etapa: cuatro cartas de Pablo (*1 Tes, Gál, 1 Cor y Rom*); cinco reconstrucciones hipotéticas: *1ª ed. del Evangelio de Tomás, un triple estrato de Q*, una *colección de milagros* (detrás de los milagros de Mc y Jn), un *guión apocalíptico* (incorporado en Didaje XVI, 3-8 y Mt 24, 10-12), el *evangelio de la Cruz* (hoy incrustado en el Evangelio de Pedro). Tres son fragmentos de textos papiráceos: *Egerton 2, el Papiro Viena G. 2325 y el papiro Oxyrhynchus 1224*. Finalmente el *evangelio de los Hebreos* que es conocido únicamente por las citas de los Padres.

Excepto las cuatro cartas de Pablo, todas las demás obras citadas presentan problemas sobre su fecha y sobre su supuesta independencia respecto de la tradición sinóptica. Crossan asigna el *evangelio de los hebreos* a los años 50 y es independiente de los Sinópticos²³⁷. Esto es una pura conjetura. Cualquier fecha entre el 50 y 150 vale; por otra parte tiene tan escasa entidad que el mismo Crossan lo usa muy raramente.

El *evangelio secreto de Marcos* puede ser una "falsificación del s. XX"²³⁸. En todo caso es cortísimo (apenas 24 líneas), controvertido y es muy común afirmar su inutilidad para el Jesús histórico²³⁹.

El Papiro *Egerton*²⁴⁰, contiene cuatro (o cinco) historias, para Crossan puede ser de los años 50 y ser fuente de Mc. Estas afirmaciones son puramente gratuitas. En realidad la mayoría piensa que es una mezcla de tradi-

237. Puede leerse lo esencial en A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*. 9ª ed. Reimpresión. Madrid 1996, 29-47.

238. Así J. NEUSNER, "Who needs the 'Historical Jesus'?. An Essay-Review": *Bulletin for Biblical Research* 4(1994) 115.

239. E. Bammel, *JSNT* 4 (1979)69-76; F. Neirynck, *ETL* 55(1979) 43-66; H. Merkel 71(1974) 123-144; Q. Quesnell, "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence": *CBQ* 37 (1975)48-67; la réplica de M. Smith (el "descubridor" de este evangelio) en *CBQ* 38(1976)196-199; y la contestación de Quesnell, *CBQ* 38(1976)200-203.

240. A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios*, 91-96.

ciones sinópticas y joánicas del s. II²⁴¹. Los otros dos trozos papiráceos (el Fragmento de Fayum y el Oxyrhinco 1224) son tan breves que no tienen consistencia alguna.

*El evangelio de Pedro*²⁴² es tardío, pero para Crossan preserva en su interior un estrato que él llama *evangelio de la Cruz* que cree anterior y más antiguo que los evangelios sinópticos. La mayoría lo cree escrito alrededor de los años 150 y basado en los escritos canónicos²⁴³

*El evangelio de Tomás*²⁴⁴ es el más interesante y también el más discutido. Según Crossan la primera edición fue hecha posiblemente en Jerusalén en los años 50; la 2ª edición es de los años 60 o 70. Considera que pertenecen a la primera edición aquellos dichos atestiguados en otras fuentes, en la práctica en Q. El resto comprendería los dichos propios a este evangelio. A este respecto cabe decir dos cosas. El mismo Crossan considera que esta estratificación es "tosca" (p. 490). Por otra parte la fecha atribuida al primer estrato es típica de Crossan que ya sabemos es partidario de asignar una alta antigüedad a las fuentes no canónicas. Fuera del *Jesus Seminar* es normal fechar el evangelio más tardíamente, hacia fines del s. I e incluso en el s. II²⁴⁵.

A primera vista las fuentes parecían numerosas; observado de cerca el panorama es desalentador. En la práctica el Jesús de Crossan es una reconstrucción basada en Tomás¹, Q²⁴⁶ y el *Evangelio de la Cruz*. En realidad todas ellas son reconstrucciones altamente hipotéticas y su datación es voluntarista. Si, por ejemplo, en vez de fechar Q1 en los años 50 se coloca en los 60 (cosa muy posible), un tercio del componente del primer estrato pasaría al segundo. La figura de Jesús sufriría un grave quebranto²⁴⁷. En definitiva, la subjeti-

241. J. H. CHARLESWORTH-C. A. EVANS, "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels": B. CHILTON-C. A. EVANS (ed.), *Studying*, 525. Ultimamente K. ERLEMANN ("Papyrus Egerton 2: 'Missing Link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition": *NTS* 42,1996, 12-34) afirma que proviene de una comunidad judeo-cristiana y cronológicamente debe situarse entre los Sinópticos y Juan.

242. A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios*, 369-387.

243. M. RODRÍGUEZ RUÍZ, "El Evangelio de Pedro: ¿Un desafío a los evangelios canónicos?": *Estudios Bíblicos* 46(1988)497-528

244. A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios*, 678-705; M. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*. Salamanca 1989.

245. R. VALANTASIS (*The Gospel of Thomas*. London and New York 1997,12-21) que trata de manera profunda el tema de la fecha, le coloca durante la primera década del s. II (100-110 d. c.) junto el Evangelio de Juan y las Cartas de S. Ignacio.

246. En la práctica sólo es tenida en cuenta Q1, porque es sapiencial.

247. D. C. ALLISON, *Jesus of Nazaret: Millenarian Profet*. Minneapolis 1998, 16.

vidad que Crossan había querido expulsar por la puerta, se le ha colado por la ventana.

El Jesús de Crossan depende prácticamente de la opinión muy personal que tiene de la antigüedad de las fuentes. Como él ha retado a que no se le critique solamente, sino que se presente otra fijación de las fuentes, D. C. Allison ha recogido el guante y establece otra serie cronológica de las fuentes y otros plazos más acorde con la opinión común, y naturalmente ha extraído otra imagen de Jesús. Lo decimos no porque estemos de acuerdo con este último bosquejo, sino para demostrar que la subjetividad en este campo es grande.

Otro punto quisiera tocar. Es claro que los tres miembros del *Jesus Seminar* helenizan la figura de Jesús en gran manera. Dada la importancia que el reino de Dios tiene en el mensaje de Jesús es interesante observar cómo entienden el reino de Dios en clave helenista.

Mack atribuye la idea del reino de Dios escatológico y apocalíptico a Mc, que escribe a la sombra de la guerra judía y esto le permitió pensar el reino apocalípticamente. En los estratos más antiguos aparece un Jesús cínico. El cínico, según él, se entendía metafóricamente como rey, es decir, una persona que manifestaba en su propia vida su propio reino de libertad, comportamiento independiente, confianza en sí mismo y sabiduría. La realeza metafórica del cínico no es una categoría política. Surgió de ella como un modelo imaginativo para elaborar una crítica social y presentar propuestas para la sociedad y el individuo. Jesús no presentó ninguna reforma, ni renovación del judaísmo ni ninguna misión; le preocupa solamente el individuo. "En pobres palabras el mensaje de Jesús parece haber sido, ¿'ves cómo se consigue? Tú puedes hacerlo también" ²⁴⁸.

Semejante es la noción del reino de Dios mantenida por Crossan, si bien y apoyándose en Horsley, le da un contenido más social. Jesús curando y haciendo exorcismos, practicando la comensalidad abierta, no sólo anuncia sino que realiza el reino de Dios²⁴⁹. Este igualitarismo participativo espiritual y material es el mensaje del reino de Jesús. Crossan cree que esto encaja en la figura helenista del cínico. Quizá aquí se encuentre la explicación de por qué Crossan no insiste en el cinismo de Jesús. De hecho sólo lo indica al final de su obra y de pasada. Y es que en el Jesús de Crossan hay rasgos que no casan

248. *A Myth*, 73.

249. *Vida*, 341.347.

bien con el cínico. El rasgo de milagrero, tamurgo o mago, o como se le quiera llamar, está claramente fuera de la tradición cínica. De otra parte, la comensalidad abierta supone un interés fuerte comunitario. Y precisamente el cínico, si algo es, es individualista, está orgulloso de su libertad e independencia. Esto lo ha visto mejor Mack, que entre su estrato pre-Q y Q1 señalaba el tránsito hacia una "acentuada conciencia de pertenencia a un movimiento y se percibe una visión social". Esto le extrañaba, "porque ni una visión aforística del mundo ni un desafío a vivir contra sus códigos son cimientos adecuados para construir normas comunitarias"...²⁵⁰. Claro que este rasgo asocial del cínico le debiera llevar a Mack a reflexionar si para un judío (como Jesús y sus seguidores) era posible pensar que el verdadero reino de Dios no incluyera de alguna forma la política y el pueblo.

Hay en fin otro rasgo que aleja a Jesús del cinismo. Jesús, según Crossan, organiza "una misión rural, no urbana. Llámese a esta actividad, si se prefiere, cinismo judío rural en vez de cinismo grecorromano"²⁵¹. Evidentemente esto no es serio. Si se quiere aclarar algo, no se puede recurrir a un fenómeno desconocido, porque, ¿dónde está ese "cinismo judío?"

Ya anteriormente hemos expuesto la idea que Vaage tiene del reino de Dios. Como en los cínicos reino de Dios expresa la revalorización del propio comportamiento, es decir, que vivir pobremente no es una desgracia, sino una auténtica felicidad; la pobreza aproxima a la imperturbable felicidad. Reino de Dios es sencillamente la *eudaimonia* cínica. Reino de Dios no implica cambio social alguno, sino cambio de comprensión personal: ver la vida de otra manera²⁵².

Mack y Vaage coinciden prácticamente en la noción del reino de Dios. Los argumentos propuestos son muy semejantes, argumentos que también asume D. Seeley. En primer lugar citan²⁵³ tres textos de Epicteto. Veamos el más claro. Ante la posibilidad de que un cínico enfermo pueda ser acompañado y servido por otro, se pregunta Epicteto:

250. B. L. MACK, *El Evangelio*, 131.

251. *Vida*, 393.

252. Los pobres del mundo lo tienen fácil: deben considerarse felices porque no tienen nada; están en mejores condiciones que los ricos; son felices (Vaage *dixit*). Felizmente los cristianos son seguidores de Jesús y no de Epicteto.

253. B. L. MACK, *A Myth*, 73, nota 16; D. SEELEY, *Deconstructing*, 167, nota 49. Ya anteriormente F. G. DOWING (*Christ and the Cynics*, 50) había citado III, XXII, 79.

"¿Y dónde me hallarás un amigo del cínico? Pues es preciso que ése sea otro igual, para que sea digno de ser contado como amigo suyo. Ha de ser partícipe del cetro y de la realeza y servidor digno..."²⁵⁴.

La vida del cínico, armado contra cualquier infortunio, carente de necesidades, sin inquietudes y pesares es no sólo comparable a la felicidad del rey persa, sino que es muy superior. El cínico es rey, libre, amo de su vida. Su reino es su modo de vivir. Esta es la noción de reino que Epicteto atribuye a los cínicos en los otros dos textos también²⁵⁵.

Me resulta realmente difícil interpretar la noción del reino evangélica a la luz de estos textos cínicos. Hay una razón poderosa que lo impide: en Epicteto el reino es del cínico y el rey es él, en Q se habla del reino de Dios, y por tanto el rey debe ser Dios. Esta objeción a Vaage desde luego no le dirá nada, pues Dios es pura retórica. Pero creo que lo importante no es lo que piense Vaage o Mack de Dios, sino lo que pensaban los hombres de Q y ciertamente estos no creían que reino de Dios equivalía a reino de los hombres. "El sujeto del reino es Dios cuyo dominio, con y sin aquiescencia humana, se acerca irremisiblemente. Jesús, cuya doctrina y praxis encierra un nuevo orden de relaciones humanas, aunque no se agota en ellas, no puede entenderse sin Dios"²⁵⁶. Debe, además, notarse que el "cínico era rey de su propio reino en sentido individualista", como se ve obligado a admitir D. Seeley²⁵⁷, rasgo que contrasta con el carácter comunitario del reino de Dios en Q.

Por otra parte, es Epicteto el único que habla del cínico como rey. Ahora bien Epicteto escribe en el último decenio del s. I y primer cuarto del s. II. Por tanto si a la singularidad de Epicteto dentro del mundo cínico se une la fecha tardía de su obra respecto al N.T., se hace difícil entender cómo puede usarse su doctrina para interpretar el reino de Dios, que aparece en Q en fecha anterior. Contrasta este uso con el descarte que hace Vaage del *Kaddish* debido a la inseguridad que reina sobre su fecha²⁵⁸.

254. EPICTETO, *Disertaciones*, III, XXII, 63. Citamos el texto según la versión de Paloma Ortiz García, Biblioteca Clásica Gredos 185. Madrid 1993, 329.

255. III, XXII, 75; III, XXII, 79.

256. J. WEHNERT, "Festschriften und Sammelbände zum Neuen Testament": *Theologische Rundschau*, 53(1998)372.

257. *Deconstructing*, 169.

258. L. E. VAAGE, *Galilean*, 58-59.

Finalmente Mack y Seeley²⁵⁹ aducen que la expresión de Reino de Dios es muy rara en la literatura judía contemporánea y solo ocurre en tres obras fuertemente influenciadas por el helenismo²⁶⁰.

Efectivamente la expresión reino de Dios es rara en el A. T. y en el judaísmo; para algunos estudiosos esto es suficiente para no poder interpretar el reino de Dios a partir del A. T. o del judaísmo. Otros investigadores opinan, sin embargo, que la *idea* del reino de Dios es bastante frecuente tanto en el A.T. como en el judaísmo. A él hay referencias por medio de pronombres personales (mi, tu, su reino) o en otras formas equivalentes y también con la expresión "Yahve es rey o reina", como puede verse en cualquier diccionario especializado²⁶¹.

Prescindiendo de esta cuestión discutida hoy²⁶², lo que no es admisible es que Mack y Seeley ignoren el texto de los *Salmos de Salomón* "the only precise reference to the "Kingdom of God" (Sal. Sal. 17,3)"²⁶³, que incomprensiblemente no citan. Honradamente también debieran citar el *Testamento de Moisés* (10,1) que habla de "su (de) Dios Reino", o el *Testamento de los XII Patriarcas* con su expresión "el reino del Señor" (Test. Benjamin, 9,1). No parece correcto olvidar estos textos, cuando se cita el de Epicteto, donde, por cierto, tampoco aparece la expresión reino de Dios²⁶⁴.

9. A vueltas con el Cinismo

La discusión sobre el cinismo de Jesús sin duda seguirá. A lo largo de estas páginas hemos procurado exponer las opiniones y los argumentos aportados por aquéllos que más se han manifestado a favor de la hipótesis. Hemos también expuesto algunas observaciones críticas entre otras muchas que pueden hacerse. Sin embargo no todo es negativo.

259. B. L. MACK, *A Myth*, 73, nota 16; D. SELEY, *Deconstructing*, 167, nota 48.

260. Tales textos son Sab 10, 10; Setencias de Sexto, 311 y FILÓN, *De Specialibus Legibus*. IV, 164.

261. D. C. DULING, "Kingdom of God, Kingdom of Heaven": *ABD* 4, 49-56; E. ZENGER, "Herrschaft Gottes. II. Altes Testament"; L. JACOB, "Judentum": *TRE* 15, 176-196.

262. Cfr. M. SAUCY, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Theology*. Dallas 1997.

263. D. C. DULING, "Kingdom", 50.

264. En este punto es más aceptable la postura de Crossan que afirma que "carece realmente de importancia el hecho de que no se utilice la expresión 'el reino de Dios': de lo que se trata es del dominio final, definitivo y absoluto del Señor..." (*Vida*, 334). Por cierto sí cita los tres textos judíos, que acabamos de indicar.

9. 1. Aspectos positivos

Debe reconocerse que la asociación de Jesús o del movimiento cristiano con los cínicos puede aportar cosas positivas a la Cristología.

En primer lugar la enseñanza de Jesús aparece revalorizada. Son conocidos los defectos de la cristología tradicional. De la salvación o redención de Cristo se han dado explicaciones inaceptables. Casi exclusivamente se ha dado realce a la muerte y cruz de Jesús. Las fórmulas litúrgicas son buena prueba de ello. "Por tu cruz redimiste al mundo" es una de tantas. Esta acentuación de la muerte y sangre de Cristo ha dado lugar a expresiones con frecuencia incomprensibles sobre todo para la mentalidad actual. Muchos no saben qué hacer con textos que hablan de la exclusividad de la sangre como medio de redención, o del precio tan costoso pagado por nuestra salvación. Las teorías clásicas y expresiones como "expiación", "sacrificio cruento", "sustitución" requieren algo más que buena intención para exponerlas. ¿No se está cerca de una especie de "transacción comercial", en la que el hombre queda al margen de la solución? Parece que todo queda en el interior de Dios, entre su justicia y su misericordia.

La hipótesis cínica da realce a la enseñanza poniendo de relieve que Jesús no sólo nos salvó sufriendo, sino también enseñando. La salvación es un don, pero también una llamada. Ya es salvación que Jesús indique dónde no se encuentra, proponiendo una sabiduría alternativa, que llamó reino de Dios.

Con su predicación desenmascara los ídolos o las falsas imágenes de Dios y la propensión a movilizarle en beneficio nuestro. Combate las alienaciones tan comunes y perversas para el bien de la humanidad, como la del poder y tener, el culto al dinero y al lujo, el racismo, el culto al jefe, la seguridad nacional, etc. Jesús en fin nos libra de nuestras cárceles interiores, como son la ceguera y sordera espiritual, el egoísmo, los prejuicios, la estrechez de miras, la mentira y la hipocresía, las máscaras bajo las que escondemos nuestra vanidad.

Pero no solamente nos abre los ojos y nos advierte de que hay otro modo de vivir, sino que también nos estimula al compromiso. Desde el principio el grupo de Jesús se entendió como un tejido de personas unidas entre sí en busca de un proyecto espiritual y social de mejora de la comunidad humana, o, si se quiere, construir una sociedad alternativa.

9. 2. *Interrogantes problemáticos*

J. M. Robinson llega a decir que la hostilidad que la hipótesis cínica ha suscitado se debe al ritmo acomodado de nuestras vidas. Consideramos que la hipótesis cínica es ofensiva, según él, porque cuestiona nuestra condición de cristianos. El problema es que Jesús y sus seguidores llevaron un estilo de vida más semejante a los ascéticos cínicos o estoicos que a nosotros²⁶⁵.

Aunque la última afirmación sea verdadera en general (yo no estoy convencido de que algunos estoicos e incluso cínicos vivieran tan mal), no parece que los reparos hacia la hipótesis cínica surjan de nuestra mala conciencia. Las críticas que se hacen a los miembros del *Jesus Seminar* tienen evidentemente otro origen: la figura de Jesús dibujada no se cree fundada históricamente. Prescindiendo del odio manifiesto a Jesucristo y a todo lo cristiano presente en ellos, hay muchos puntos débiles, intuiciones ligeras, explicaciones inverosímiles y en muchos casos a la imaginación se le da excesiva cancha.

En resumidas cuentas, basan el supuesto cinismo de Jesús en reducir drásticamente las fuentes válidas para su conocimiento histórico. Prácticamente Q y el Evangelio de Tomás son las dos únicas admitidas. Más aún, gran parte del material de la primera fuente es descartado. Aunque Kloppenborg al separar los estratos no juzgaba el valor histórico del segundo estrato, en la práctica sí se hace.

Ahora bien, es una opinión muy generalizada entre estos autores que el primer estrato de Q es sapiencial. Los argumentos que daba Kloppenborg son éstos: preguntas retóricas, apódosis que expresan correspondencia entre el acto y su consecuencia, invitaciones a observar la naturaleza, macarismos, proverbios y dichos sapienciales como "quién de vosotros", parábolas, etc.²⁶⁶. Además, Q1 está dirigida a los de casa, a la comunidad cristiana. En definitiva, fundamentalmente dos son las razones para dividir la fuente: diversidad de género literario y distinción del contenido. Estos dos criterios se llevan a cabo a rajatabla. De esta manera al primer estrato, el más antiguo, se le asigna el material sapiencial, mientras que las partes escatológicas y apocalípticas se consideran propias del estrato posterior.

265. J. M. ROBINSON, *Galilean Upstarts*, 226-227.

266. *The Formation*, 239.

Hay, pues, dos cuestiones relacionadas entre sí, pero distintas: de una parte, la estratificación establecida y de otra, la caracterización de Q1 como sapiencial.

Respecto del primer tema, conviene observar que, aunque todos están teóricamente de acuerdo en dividirla en 2(3) estratos, las diferencias son grandes. No sólo no coinciden S. Schulz, Polag, W. Schmithals, sino que entre los mismos americanos Jacobson²⁶⁷, Koester²⁶⁸, Kloppenborg, Mack, Vaage hay notables diferencias. Sucede aquí algo parecido a lo que ocurría con la hipótesis de Wellhausen sobre la composición del Pentateuco. Las fuentes eran admitidas generalmente, pero cada uno tenía su J, su E y su JE. Tales desencuentros son normales, pero si se multiplican, como sucede en este caso, la teoría se vuelve inverosímil, pues se demuestra que los argumentos son excesivamente frágiles. La falta de controles externos hace que cualquier análisis y división en estratos sea problemática. Esta es la gran debilidad de la hipótesis. Puede uno pensar, por ejemplo, que la cuarta bienaventuranza es de la comunidad cristiana y por tanto más reciente, mientras que las otras tres pueden fácilmente remontar a Jesús. Esta es una opinión muy común. Pero puede uno preguntarse, ¿existió un estrato de Q con sólo las tres primeras? Es imposible demostrarlo. Puede haber sucedido que en la primera redacción ya figuraban las cuatro. Es realmente curioso que ellos que llaman a la fuente Q, "Sayings Gospel", no se interroguen por la unidad de la obra.

Por lo demás, erigir el género literario o el contenido en criterios para separar estratos es altamente problemático. Henoc, el 4º Esdras, Sabiduría y la literatura de Qumran son ejemplos claros de mezcla de trozos sapienciales y apocalípticos²⁶⁹. Sin duda alguna son excesivamente optimistas en la estratificación hecha, optimismo que contrasta con la diversidad de opiniones en el reparto de versículos entre los estratos.

El carácter exclusivamente sapiencial de Q1 es también difícil de mantener. H. Koester ha contribuido como el que más al origen del *Jesus Seminar*. Ultimamente no sólo permanece distante de toda la empresa, sino que critica muchos puntos de vista²⁷⁰. Concretamente se queja de que le hayan malinter-

267. A. D. JACOBSON, *The First Gospel. An Introduction to Q*. Sonoma 1992.

268. Koester expone sus diferencias con la estratificación de Kloppenborg en "Sayings of Q and their Image of Jesus": *Sayings of Jesus: Canonical & Non-Canonical: Essays in Honour of Tjitze Baarda*; edit. by W. L. PETERSEN, J. S. VOSS & H. J. de JONGE. Leiden 1997, 143-144.

269. H. W. ATTRIDGE, "Reflections on Research into Q: *Semeia*, 55 (1992) 224.

270. "The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An epilogue: *Studying the Historical Jesus*, 535-545; "The Sayings of Q and their Image of Jesus": *Sayings of Jesus*. (Citado en la nota 268). El artículo comprende las pags. 127-154.

pretado a él y a Kloppenborg y les hayan presentado como favorables a un Jesús no escatológico. Reconoce que la reconstrucción del primer estrato de Q puede estar incluso influenciada por la hipótesis de un Jesús no escatológico²⁷¹. Hay tentación de asignar al segundo estrato los dichos de carácter escatológico y profético²⁷². El peligro de una petición de principio es evidente: se elimina de Q1 todo el material profético y apocalíptico y naturalmente el resto tiene ser sapiencial. Ya N. T. Wright les había lanzado este reproche²⁷³.

Realmente resulta difícil afirmar que las bienaventuranzas son palabras de un sabio. El anuncio del reino en el que se trocará por completo la situación de los pobres tiene el marchamo de ser palabra profética y escatológica. Tampoco es sapiencial la exhortación a amar a los enemigos o prestar al que no va a devolver o la prohibición de no vengarse (6,27-30), a no ser que se interpreten al estilo de Vaage. Menos aún la exhortación a no andar preocupado por el alimento o por el vestido (Lc 12,22-31). Los sabios aconsejaban lo contrario²⁷⁴.

La comunidad de Q no era meramente un grupo de cínicos más o menos radicales. Ya el hecho de que se comprendan como comunidad les distancia de los cínicos. Se consideran como seguidores de un profeta que anunció el reino de Dios a los excluidos de la sociedad. Su mensaje es exigente como corresponde al momento escatológico que están viviendo. No por ello son fanáticos apocalípticos, sino seres humanos que siguen una conducta basada en una sabiduría, mezcla de sensatez y de crítica social²⁷⁵.

Por su parte, el Evangelio de Tomás presenta muchos interrogantes. La cuestión que nos interesa en este momento es saber si Tomás puede presentarse como soporte para afirmar la existencia de un cristianismo primitivo

271. Un ejemplo de esta toma de posición preconcebida creo que se da en las instrucciones de misión. Kloppenborg atribuye a Q1 Lc 10,2-11.16. No entiendo qué razón puede darse para no considerar el v. 12 como perteneciente al mismo estrato, sino es porque en él se alude al *esjaton*. El v. 16 que equipara la predicación de los misioneros a la predicación del mismo Cristo es el fundamento de la seriedad y del rigor. Sin el v. 12 el v. 16 resulta un tanto sorprendente e inesperado.

272. "Sayings of Q", 140-141.

273. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis 1992, 438-9. Poner, como hace el Jesus Seminar, como quinto "pillar" de la investigación científica contemporánea un Jesús no escatológico es injustificable. Véase R. W. FUNK-R. W. HOOVER and the JESUS SEMINAR, *The Five Gospels*. New York 1993, 4.

274. CH. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, 152.

275. H. KOESTER, "The Sayings of Q", 152-154.

sapiencial, no escatológico ni apocalíptico, y de esta manera hacer creíble la hipótesis de un Jesús cínico.

Es un hecho evidente que existe una tendencia antiapocalíptica en Tomás. En varios dichos, ante una pregunta que se le hace Jesús corrige las opiniones escatológicas y las visiones apocalípticas de los discípulos²⁷⁶.

¿Cómo interpretar este dato? Dos posibilidades se ofrecen. Patterson, que reconoce esta desmitologización polémica de la apocalíptica por parte de Tomás, se decide por una escatología actual que sería original del cristianismo más primitivo e incluso del mismo Jesús. Este, que había seguido a Juan Bautista, a la muerte de éste y ante el fracaso de su mensaje escatológico, es posible que abandonara la apocalíptica y se decidiera por una escatología actual como la que se halla en Tomás y en el primer estrato de Q1²⁷⁷.

Si se reconoce el carácter *polémico* del rechazo de la escatología, como dice Patterson, hay otra explicación posible y más probable. La escatología actual presentada por Tomás sería una manera de salir airoso ante el fracaso de las esperanzas apocalípticas. Si esta tendencia hacia la descatologización pudiera ser demostrada, entonces el valor de Tomás para acceder a Jesús sería nulo. Sería un movimiento paralelo al representado por Lucas que retrasa la parusía y se opone a una apocalíptica inminente, o también al representado por el Evangelio de Juan (en ciertas redacciones) que transforma la escatología futurista en una escatología realizada.

Por otra parte, en el Evangelio de Tomás hay algunos dichos un tanto desconcertantes. Tomás tiene también ciertas ideas escatológicas:

"Los cielos y la tierra se revolverán ante vosotros, y el viviente que procede del viviente no verá ni temerá la muerte..." (Nr. 111).

Hay otro texto paralelo: "Este cielo pasará y el que está sobre él pasará". (Nr. 11)²⁷⁸.

Los dichos son apocalípticos y hablan del fin de los tiempos cuando toda la creación se transformará. Lo curioso del primer texto es que esto sucederá ante la vista de los presentes pero sin verse afectados por los acontecimientos. Ante estos textos tiene razón Attridge cuando dice que Tomás no es tes-

276. *Evangelio de Tomás*, 51; 113; 3.

277. S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma 1993, 212.

278. Parte de este dicho se halla Lc 16,17a= Mt 5,18a; Mc 13,31a y par.

tigo de una forma de cristiandad libre de elementos escatológicos y apocalípticos²⁷⁹.

La hipótesis de un Jesús cínico reposa en gran parte sobre la eliminación drástica de las fuentes disponibles. Downing no lo hacía, sino que comparaba el cinismo con las fuentes cristianas en su totalidad. Debido a ello estaba obligado a hablar de un cristianismo o de un Jesús *like cynics*. No dejaba de anotar que importantes temas del cristianismo, como la cristología, la escatología, la actividad taumaturgica y exorcista, etc., no se encontraban en el cinismo. Por ello nunca podía decir que Jesús fuera un cínico, sino que se inspiró en el cinismo. En definitiva se trata de semejanzas o analogías más o menos comprobables. Y esto puede discutirse, pues se trata de grados.

En el caso del cinismo de los autores americanos, la situación es diferente; es la imagen de Jesús y del cristianismo la que se ve transformada totalmente. Es un Jesús obtenido por eliminación de fuentes. Tal limitación no tiene justificación alguna.

Para reconstruir los orígenes cristianos, hay que tener en cuenta más datos. Por ejemplo, no se puede negar la existencia de una iglesia, que funda su predicación en la muerte y resurrección de Jesús. Su kerigma es escatológico y apocalíptico. Este tipo de cristianismo es muy antiguo, tan antiguo como Q y Tomás y desde luego mejor documentado. En los años 50 estaba ya en Antioquía. Ninguna razón puede aducirse para dudar del testimonio de Pablo que afirma que su evangelio concordaba con el predicado por los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén (Gal 2,2-10), aunque tuviera sus diferencias en materias haláquicas. Calificar a este cristianismo de aberración como hace Mack²⁸⁰ es un juicio confesional y nada científico; trata de descalificarle porque de lo contrario la hipótesis del Jesús cínico y del origen del cristianismo que él defiende se viene abajo.

Tampoco se puede descuidar la tradición exorcista y taumaturgica de Jesús. Es una tradición tan firmemente atestiguada que no se puede dejar de lado en el momento de reconstruir su enseñanza. Esta faceta aleja a Jesús de los cínicos.

Y finalmente no se puede olvidar la tradición de los hechos de Jesús. Ha sido E. P. Sanders, injustamente olvidado por el *Jesus Seminar*, quien ha resaltado la importancia de la actividad de Jesús²⁸¹. Estos son los hechos que pue-

279. H. W. ATTRIDGE, "Reflections", 233.

280. *A Myth*, 96.

281. *Jesus and Judaism*. London-Philadelphia 1985,11:ID, *The Historical Figure of Jesus*. London and New York, 1993.

den enumerarse: el Bautismo de Juan, origen Galileo de Jesús, elección de los doce, la actividad en Jerusalén, concretamente el episodio del templo, su arresto por las autoridades judías, condena a muerte por los Romanos y crucifixión. Todo esto apunta a un Jesús más conflictivo que lo que supone Q1.

El mismo Crossan avisa que en la reconstrucción de Jesús o del cristianismo debe evitarse usar sólo o predominantemente la tradición de los dichos de Jesús. Aunque sea difícil usar los otros materiales debido a la falta de atestación múltiple, hay que contar con la tradición de los milagros y la de la pasión y muerte²⁸².

C. MIELGO
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

282. J. D. CROSSAN, "Lists in Early Christianity: A response to Early Christianity, Q and Jesus": *Semeia* 55(1992) 243.

Estructura de la Regla de San Agustín (IX)¹

5. Visión de conjunto de la Regla

Yendo en busca de la estructura de la Regla de san Agustín, en los artículos precedentes hemos analizado varios textos agustinianos que se encuadran en diversos géneros literarios: apologético (*De moribus ecclesiae catholicae* 31,65-67 y *De uera religione* 37,68-54,106), de confesión –tanto referida al presente del autor (libro décimo de las *Confessiones*) como al pasado (libros 1-9 de la misma obra)–, epistolar (*Epistula* 48), de predicación –tanto en contexto litúrgico (*Sermones* sobre la Cuaresma) como exegético (*Enarratio in psalmum* 37)–. Concluidos ya los análisis, procede dar el paso a la síntesis y a las conclusiones.

Los análisis nos han dejado abundante material que nos permite conocer la estructura de la Regla y nos posibilita una más exacta comprensión de la misma. Pero antes cabe preguntarse si es conforme a razón utilizar con ese fin los datos que aportan los textos analizados. Partiendo de la autenticidad agustiniana del escrito², tal extrapolación la juzgamos legítima. De una parte, dos de esos textos son en buena medida autobiográficos y compartimos la opinión de quien afirma que «no hay mejor interpretación de una Regla monástica que la vida de quien la redactó, cuando es un santo»³ y monje, añadimos. De hecho, en pocos autores aparece tan evidente como en san Agustín la afirmación, a menudo repetida, de que en espiritualidad la persona y la doctrina son

1. 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.

2. Si en otros tiempos fue objeto de discusión hoy está ya fuera de toda duda. Los argumentos de L. Verheijen (cf. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, París 1967) rematan los aducidos por otros estudiosos.

3. C. VACA, *EL cuidado del cuerpo*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 2 (1961) 54-65; en concreto, p. 59. Remitiendo al libro décimo de las *Confessiones*, escribe M. Neusch: «Sur la vie monastique, le meilleur traité qu'Augustin ait écrit est sa propre vie» (*La structure de la Règle*, en *Itinéraires augustiniens* 4 [1990] 12-19; en concreto, p. 19).

inseparables. Ya E. Gilson constataba la preocupación constante del santo por codificar los resultados de su experiencia personal⁴; F. van Fleteren prefiere hablar de su tendencia a universalizarlos⁵. De otra parte, dos de los siete textos examinados, *De moribus ecclesiae catholicae* y *Epistula* 48, presentan ideales específicamente monásticos; el libro décimo de las *Confessiones* consiste en una confesión de Agustín obispo, pero también monje⁶; los nueve precedentes cabe considerarlos como el relato de la vocación monástica de Agustín⁷; los mismos sermones sobre la Cuaresma están inspirados en el ideal monástico, que el pastor propone a imitación de sus fieles de Hipona para ese tiempo fuerte, como se indicó en su momento; ni siquiera el texto de *De uera religione* cabe desvincularlo de un ideal de perfección: basta tener en cuenta que Agustín presenta al cristianismo como el lugar donde toma cuerpo el ideal que los filósofos de la antigüedad sólo habían soñado sin haber conseguido darle vida⁸. En definitiva, sólo la *Enarratio in psalmum* 37, que, por otra

4. Cf. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 19493, p. 31. «... le esperienze vitali... soggiacciano alle concezioni teoretiche di Agostino» (L. F. Pizzolato, introducción al libro IV, en *Sant'Agostino. Confessioni*. Volume II. Libri IV-VI. A cura di P. Cambronne, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco. Traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla 1993, p. 146. Que el pensamiento del santo ha evolucionado con el tiempo es algo que él mismo reconoce (cf. *Epist.* 143,2 CSEL 44,251; *Retractationes*, Prol. 1,3; 1,17 CSEL 36/2, 9-10. 86-87). El paso del marco filosófico de la época inmediatamente posterior a su conversión a otro fundamentalmente bíblico vinculado a su tarea pastoral como ministro de la Iglesia implicó sin duda una evolución, pero casi siempre en la misma dirección. Una excepción es el cambio experimentado en la comprensión de la relación entre la libertad y la gracia con motivo de la consulta que le hizo el obispo de Milán Simpliciano, a la que dio respuesta en su obra *Quaestiones ad Simplicianum, libri II*.

5. «Augustine... has a well-known tendency to universalize his own experience. In the *Confessiones* and elsewhere, he exhibits a conversion mentality which undoubtedly arises out of his own experience. He is inclined to wish for others what he himself has experienced. His own conversion served as a paradigm for all mankind. For Augustine, the typical and universal value of his story in the *Confessiones* is beyond question» (F. Van FLETEREN, *Augustine's Theory of Conversion*, en *Augustine: Second Founder of the Faith*, Collectanea Augustiniana I, eds. J. Schnaubelt, F. v. Fleteren, New York; Peter Lang 1990, p. 65-80; en concreto, p. 67).

6. En contra L. Cilleruelo: «La misma Regla, según todas las probabilidades, fue escrita cuando san Agustín no era ya monje, sino que era un obispo preocupado de la disciplina de un monasterio por ciertos abusos que habían sobrevenido» (*Diálogo fraterno*, en *Revista Augustiniana de Espiritualidad* 4 [1963] 123-131; en concreto, p. 129).

7. Así concluye el relato de la conversión: «Conuertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius...» (*Conf.* 8,12,30 CC 27,132). Y tras señalar que fue bautizado, escribe: «Simul eramus, simul habitaturi placito sancto. Quaerebamus quisnam locus nos utilius haberet seruientes tibi» (*Ib.* 9,8,17 CC 27,143).

8. Aunque Agustín menciona explícitamente a Platón, el ideal que propone es «pitagórico». Cf. L. Verheijen, «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo*). «*Pythagore*», le *De Ordine de saint Augustin et sa Règle*, en *Augustiniana* 22 (1972) 469-510 NA 1,201-242; en concreto, pp. 474.480.484 NA 1,206.212.216.

parte, es el texto en que el paralelismo es más incompleto y tenue, carece de relación con un ideal específico monástico o de perfección. Por último, resulta lógica, si se acepta la organicidad y unidad global del pensamiento del obispo de Hipona, algo que nos parece debe quedar fuera de toda discusión⁹, aun en la variedad de formas¹⁰. Y precisamente esa unidad y organicidad explica que, a la inteligencia de un texto, en este caso su Regla monástica, sirva no sólo el examen del contexto inmediato, sino también el estudio de los principios generales que sostienen toda su espiritualidad e incluso su filosofía y teología¹¹. Por tanto, una vez descubierta una fundamental correlación entre estructura formal y contenido doctrinal, aunque con notable riqueza termi-

9. Cf. É. GILSON, *Introduction*, p. 310-311.

10. «Malgré l'unité de l'oeuvre de saint Augustin présente dans ses profondeurs, elle se présente aux yeux sous des aspects les plus variés» (L. Verheijen *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404; en concreto, pp. 361-362 NA I, 157-158. Se podría aplicar al tema que nos ocupa lo que un agustinólogo afirmaba sobre los comentarios del santo a la parábola del hijo pródigo: «Agustín se repite siempre, sin repetirse jamás; cada comentario y cada frase tiene su riqueza propia, su estilo y melodía peculiar, sus frases sorprendentes, llenas de encanto y de novedad» (J. OROZ RETA, *Las Confesiones de san Agustín*, en *Augustinus* 32 (1987) 133-148; en concreto, p. 145).

11. Se trata de algo que, ya tiempo atrás, reclamaban algunos autores a propósito no específicamente de la Regla, sino del monacato agustiniano en general. Así J. Morán: «... la doctrina monástica agustiniana no puede reducirse, por consiguiente, a los textos monásticos, sin sus múltiples relaciones y sin la fundamentación que los sostiene... (los autores) no han ensamblando la doctrina monacal en el cuadro de la doctrina general agustiniana. La línea que perseguimos en nuestro estudio es justamente esa: integrar la doctrina monacal en la doctrina general de san Agustín, probar que su monacato era el fruto maduro de sus concepciones filosóficas sobre lo común que habían de hallar su correspondencia en la Escritura y, por tanto, una fundamentación teológica» (*El equilibrio, ideal de la vida monástica en san Agustín*, Valladolid 1964, pp. 17.21). O L. Cilleruelo: «El monacato es una parte del programa general: lo reclaman la filosofía y la teología de Agustín y debe responder a las necesidades del sistema y a la salud del organismo general. De esto se deduce una conclusión: para conocer el ideal de los otros fundadores, basta conocer su Regla, sus Constituciones, los Reglamentos y los escritos monásticos. Empero, para conocer el monacato agustiniano, es necesario estudiar la filosofía y la teología de san Agustín, ya que este monacato es un capítulo, todo lo importante que se quiera, de una filosofía y una teología. El significado de Agustín en la historia del monacato es la misma que en la historia de la filosofía y la teología» (*Caratteri del monacato agostiniano*, en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*, I, 43-75, Roma 1959; en concreto, pp. 43-44).

Por su parte, L. Verheijen expresa brevemente de esta manera la relación entre la Regla y las demás obras de san Agustín: «J'ai découvert qu'il est intéressant et éclairant de lire l'oeuvre, l'immense oeuvre, d'Augustin à la lumière de la Règle et de lire la Règle à la lumière des oeuvres d'Augustin» (*La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ses oeuvres*, en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin, t. II. Chemin vers la vie heureuse*, Louvain 1988, pp. 60-73; en concreto, p. 61).

nológica y variedad de criterios de organización y de perspectivas, entre diversos textos, procedentes de diferentes contextos y distintos géneros literarios, nada impide otorgar los mismos contenidos doctrinales a otro documento en el que se ha descubierto idéntica estructura formal. El documento al que ahora nos referimos es la Regla.

El presente capítulo constará de cuatro partes. Las tres primeras se ocuparán, respectivamente, de la estructura de la Regla, de su interpretación y de su dinamismo interior; en la cuarta sugerimos diversos epígrafes para cada una de sus divisiones y subdivisiones, relacionados con las distintas claves de interpretación previamente señaladas.

5.1. Estructura de la Regla

Comenzamos el estudio con una referencia al arte de la arquitectura. Afirmamos entonces que es uno de tantos cauces de que dispone el historiador para conocer la mentalidad de una época. De igual manera, concluíamos, la estructura de las obras literarias se constituye en rica fuente informativa sobre el contenido y mensaje de las mismas. De acuerdo con el principio formulado, teniendo siempre en mente una mejor comprensión de la Regla, en los artículos anteriores no hemos buscado otra cosa que tratar de descubrir su estructura. Nuestro esfuerzo se ha visto recompensado con resultados que juzgamos interesantes.

5.1.1. Método seguido para detectar la estructura

Hay edificios que tienen cada una de sus secciones interiores perfectamente divididas. Los tabiques demarcan el espacio reservado a cada sala, a la que se ha asignado una función específica. De esta manera, su estructura se hace físicamente visible a los ojos y quien entra allí la percibe de inmediato. Pero hay otro tipo de construcciones en que la división, aunque existe en la mente del arquitecto, no llega a materializarse físicamente. Cuando hizo el diseño, tuvo en cuenta los ámbitos requeridos en función de las necesidades; sin llegar a separarlos por paredes o tabiques, él tenía en mente determinado número de espacios con sus dimensiones y características propias. El visitante no los ve separados con sus ojos, pero allí tienen su lugar reservado.

Apliquemos lo dicho a una biblioteca, por ejemplo. A la hora de diseñarla, el arquitecto habrá ideado un espacio para sala de lectura, otro para despacho del bibliotecario, otro para fichero, otro para revistero, otro para depó-

sito de revistas, otros para las distintas clases de libros: incunables, antiguos, modernos, y subdividiendo luego según las diversas ramas del saber: libros de literatura, de historia, de filosofía, teología, ciencias sociales, informática, etc. En función de los intereses de quien le confió la obra, en un caso el arquitecto puede haber separado con tabiques cada uno de los espacios indicados, y en otro puede haber dejado la superficie entera sin dividir físicamente. Desde el punto de vista de lo que perciben los ojos, aparecen dos modelos de bibliotecas, pero en cuanto tales, son idénticas: la una es copia de otra; la estructura es idéntica. En ambas se puede poner el mismo mobiliario, instalar idénticas estanterías y colocar los mismos libros en el mismo orden. La diferencia es que en una los ojos perciben dicha estructura y en la otra no.

Supongamos que ambas bibliotecas –entendidas como espacio físico– están ya llenas de libros, cada uno en su sección correspondiente, conforme al plano del arquitecto. Si alguien, procedente de aquella cuyas secciones están físicamente separadas y cuya estructura ha ponderado, llega a la otra, creará que esta carece de toda estructura; juzgará que se trata simplemente de una nave repleta de libros. Pero, si se detiene a examinar qué libros están depositados en cada espacio, percibirá la coincidencia plena con la otra y descubrirá que, más allá de lo que ven los ojos, la estructura ideal de una y otra es idéntica. No hace falta que haya demarcaciones físicas. La homogeneidad del material almacenado en cada espacio establece de hecho demarcaciones y, a partir de él, se puede llegar a percibir la estructura subyacente.

Este último caso es el que se da en la Regla. Es sabido que la división en capítulos no procede de su autor. El texto fue escrito de corrido, sin las divisiones a que nos han acostumbrado los editores modernos. El arquitecto Agustín prefirió dejar la Regla, en la que introdujo sus prescripciones monásticas, a modo de nave industrial sin pared o tabique físico alguno. Pero eso no quiere decir que en su mente no tuviera una estructura neta y definida, a que se ajustan las prescripciones mencionadas. Ahora bien, ¿cómo descubrirla? Utilizando la imagen anterior, hemos visitado y examinado detenidamente otras «bibliotecas» diseñadas por el mismo san Agustín, en las que la estructura se manifestaba más formal, clara o explícita. Hemos tomado nota de dicha estructura, de las divisiones y subdivisiones de sus espacios, e igualmente del material almacenado en cada uno de ellos. Después hemos vuelto a la Regla y con no menor atención nos hemos fijado en sus contenidos cual material almacenado en ella. Una comparación ulterior nos ha permitido descubrir en ella la misma estructura que sostenía las otras construcciones del arquitecto san Agustín sometidas a examen. Pudimos ver cuán fácil era introducir los contenidos de la Regla en los distintos espacios de aquella. Ello tenía fácil explicación: la estructura era la misma. Por las razones que fueran,

Agustín había renunciado a separar las salas de la Regla, pero el espacio para cada una de ellas allí estaba.

5.1.2. *La estructura detectada*

Siguiendo con la imagen arquitectónica, podemos hablar, a propósito de la Regla, de plano de conjunto y planos de detalle. L. Verheijen supo ver bien el primero, pero no se percató de los segundos. Acertadamente advirtió que la edificación constaba de tres cuerpos¹² (que hemos denominado secciones A, B y C), pero le faltó acercarse un poco más. Al examinar cada uno de esos cuerpos más de cerca, hemos podido descubrir que el primero está constituido por un único y amplio espacio; que el segundo consta de tres compartimientos –unidades en nuestra terminología–, con ulteriores divisiones –llamémoslas salas– en cantidad idéntica al número de serie: una sola en el compartimiento primero, dos en el segundo y tres en el tercero; que el tercero tiene una distribución especial: en el nivel «vertical» consta de dos partes, la segunda de las cuales, a su vez, se subdivide en otras tres, equivalentes a las tres unidades del cuerpo segundo, de las que son correlatos.

Este sería, pues, el plano de conjunto de la Regla:
Ver esquema de la página siguiente:

Tales son las diversas estancias del edificio de la Regla. Para qué está reservada cada una de ellas irá apareciendo en las páginas que siguen y, sobre todo, en apartado posterior, al hablar de su interpretación¹³.

12. Además del «prólogo» y «epílogo».

13. En el esquema que ofrecimos en el primer artículo de la serie aparece ya, de forma genérica, alguna información, pero no toda la que ahora podemos ofrecer y de que entonces carecíamos. Pasa lo mismo que con el plano: el allí diseñado responde a la verdad, pero es demasiado elemental respecto del que aparece aquí.

ESTRUCTURA DE LA REGLA DE SAN AGUSTÍN

Prólogo	R I,1										
Sección A	R I 2-8										
Sección B	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="414 1362 633 1450">Unidad Primera</td> <td data-bbox="633 1362 895 1450">R II</td> </tr> <tr> <td data-bbox="633 1362 895 1450">Unidad Segunda</td> <td data-bbox="895 1362 1164 1450"> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="895 1362 1026 1450">R III</td> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R IV</td> </tr> <tr> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R V</td> <td data-bbox="1099 1362 1164 1450"> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table> </td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	Unidad Primera	R II	Unidad Segunda	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="895 1362 1026 1450">R III</td> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R IV</td> </tr> <tr> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R V</td> <td data-bbox="1099 1362 1164 1450"> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	R III	R IV	R V	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table>	R VI	R VII
Unidad Primera	R II										
Unidad Segunda	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="895 1362 1026 1450">R III</td> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R IV</td> </tr> <tr> <td data-bbox="1026 1362 1099 1450">R V</td> <td data-bbox="1099 1362 1164 1450"> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	R III	R IV	R V	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table>	R VI	R VII				
R III	R IV										
R V	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="1099 1362 1142 1450">R VI</td> <td data-bbox="1142 1362 1164 1450">R VII</td> </tr> </table>	R VI	R VII								
R VI	R VII										
Sección C	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="414 950 1164 1087">R VIII, 1a</td> </tr> </table>	R VIII, 1a									
R VIII, 1a											
Epílogo	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="414 294 633 431">R VIII, 1b</td> <td data-bbox="633 294 895 431">R VIII, 1c</td> <td data-bbox="895 294 1164 431">R VIII, 1d</td> </tr> <tr> <td colspan="3" data-bbox="414 431 1164 558">R VIII, 2</td> </tr> </table>	R VIII, 1b	R VIII, 1c	R VIII, 1d	R VIII, 2						
R VIII, 1b	R VIII, 1c	R VIII, 1d									
R VIII, 2											

5.1.3. Justificación de dicha estructura

Dejamos la imagen y volvemos a nuestra terminología habitual de «secciones» y «unidades», que corresponden, respectivamente, al plano horizontal y al vertical o perspectiva diacrónica y sincrónica de la Regla.

5.1.3.1. Justificación de la estructura horizontal¹⁴

Como se indicó, las tres secciones ya las había señalado L. Verheijen. Más aún, habiéndolas detectado en otros textos examinados por él, había concluido que constituían una estructura de composición utilizada habitualmente por el santo¹⁵. Ninguno de los textos analizados por nosotros en los artículos precedentes está incluido dentro de los estudiados por él, pero, en su materialidad, las conclusiones a que hemos llegado no difieren en lo sustancial, esto es, en cuanto que todos ofrecen la posibilidad de hablar de tres secciones¹⁶.

El texto de *mor.* no ofrece una estructura totalmente lineal, pero sí un material que se encuadra sin dificultad en tres secciones: referencias ascéticas, objetivo y posibilidad de consecución. Las tres secciones aparecen, sin embargo, netas en el libro décimo de *conf.* como tres momentos del caminar hacia Dios, formalmente reconocidos por el obispo de Hipona. Recogen respectivamente una inicial experiencia gratificante de Dios que el santo desea hacer plena (sección A), las tres concupiscencias como impedimento que es preciso superar para conseguirlo (sección B) y la acción de Cristo mediador que lo posibilita (sección C). Asimismo en los nueve primeros libros de la misma obra tampoco ha sido difícil percibir el triple momento, con ropaje ligeramente diverso: Agustín reconoce tener en Dios, como todo hombre, el lugar de su felicidad (sección A), pero, de hecho, la buscó durante mucho tiempo en

14. Dejamos de lado el prólogo y el epílogo.

15. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 413-414, nota 26.

16. A partir de ahora las referencias a los artículos anteriores serán frecuentes. Salvo en casos contados, no las señalaremos. Nos limitamos a recordar en qué artículos –publicados siempre en *Estudio Agustiniano*– han sido analizados los respectivos textos: *De uera religione* en *Estructura (II)* (3 [1998] 5-53); *Confessiones* 10 en *Estructura (III)* (33 [1998] 227-270); *Confessiones* 1-9 en *Estructura (IV)* (33 [1998] 487-524); *Epistula* 48 en *Estructura (V)* (34 [1999] 5-29); *Sermones* sobre la Cuaresma en *Estructura (VI)* (34 [1999] 219-247); *De moribus Ecclesiae catholicae* 30,67 en *Estructura (VII)* (34 [1999] 539-576); *Enarratio in psalmum* 37 en *Estructura (VIII)* (35 [2000] 49-77).

la satisfacción de las diversas apetencias terrenas (sección B), hasta que finalmente descubrió en Cristo el camino que lleva a dicha felicidad (sección C).

También *ep.* 48 nos brinda ese triple estadio: el objetivo por cuya consecución se esfuerza el monje (sección A), la «actividad» que lleva asociada (sección B) y las condiciones que la hacen posible (sección C). Aunque de forma menos nítida, comprensible por tratarse no de un texto único, sino de varios sermones, el mismo resultado se obtiene del análisis de los sermones sobre la Cuaresma. El objetivo último del cristiano es arribar a la pascua definitiva (sección A), simbolizada ya en el tiempo pascual, con miras a la cual se asumen las prácticas ascéticas (sección B), tomando a Jesucristo como punto de referencia (sección C).

Hemos dejado para el final el *uera rel.* y *en. Ps.* 37, primer y último texto examinados, porque ambos se separan de los demás en que, en vez de tres, presentan cuatro situaciones: dos en este mundo y otras dos en el futuro. Mientras todos los otros textos contemplan, respecto del futuro, sólo la situación de felicidad (sección A), estos contemplan también la posibilidad del fracaso o condenación eterna. *Vera rel.* expone cuál será la suerte futura tanto de quienes en esta vida han combatido las concupiscencias (situación C, equivalente a la sección A de la Regla), como la de quienes las han secundado (situación D¹⁷) y, de modo análogo, *en. Ps.* 37 habla tanto del sábado futuro como de la posibilidad del castigo eterno. El carácter descriptivo del primer texto y el sometimiento al salmo que comenta en el segundo dan razón, respectivamente, de esta novedad¹⁸.

Leída la Regla a la luz de estos textos, se nos antoja clara su estructura tripartita. En efecto, es fácil advertir en ella una sección A, correspondiente a su capítulo primero, que contiene el objetivo que mueve a los siervos de Dios (alcanzar a Dios: *in deum*)¹⁹; una sección B, correspondiente a los capítulos del dos al séptimo, que contiene un amplio abanico de exigencias; por último, una sección C, correspondiente al primer parágrafo de su capítulo octavo, que señala cómo es posible satisfacerlas. Lo único que no contempla es la posibi-

17. Sin equivalente sin la Regla y otros textos analizados a excepción, en todo caso, de *en. Ps.* 37.

18. En cuanto a *uera rel.* hay que tener en cuenta también su destinatario: el mecenas de Agustín, Romaniano, al que el santo quería hacer retornar a la fe católica desde el maniqueísmo al que él mismo le había conducido. Resulta lógico que en el contexto de esa exhortación le presentase la posibilidad del fracaso definitivo si no seguía la verdadera religión.

19. Además del objetivo, la sección incluye también otros aspectos que se especificarán más adelante.

lidad del fracaso. Cosa por otra parte comprensible: presentar esa posibilidad no es el mejor medio para lograr adeptos para la causa.

Pero a esta estructura hay que buscarle un sentido. ¿Sobre qué criterio o criterios se ha levantado? San Agustín no lo explicita en ninguno de los textos examinados. Tratar de adivinarlos, es tarea que dejó para nosotros. Moviéndose dentro de criterios materiales, L. Verheijen hablaba de parte fundamental (cuerpo primero), diversas regulaciones prácticas (cuerpo segundo) y mirada profunda y englobante a todo lo anterior (cuerpo tercero). Nosotros, tomando un criterio existencial, preferimos hablar de ideal (cuerpo primero), obstáculos (cuerpo segundo) y modo cómo superarlos (cuerpo tercero). O, con otra terminología, meta a alcanzar (cuerpo primero), situación de partida que es preciso dejar atrás (cuerpo segundo) y posibilidades de hacerlo (cuerpo tercero)²⁰. U, optando por un criterio más formal y filosófico, procedería hablar de unidad absoluta (cuerpo primero), multiplicidad lamentable (cuerpo segundo) y unidad relativa (cuerpo tercero). La realidad es la misma, pero contemplada desde ángulos diversos. En efecto, la meta a conseguir se identifica con la unidad absoluta; a su vez, la multiplicidad lamentable designa perfectamente la situación que es preciso superar y la unidad relativa identifica el camino a recorrer²¹.

5.1.3.2. *Justificación de la estructura vertical*

Descubiertas las tres secciones del plano horizontal, no podemos pasarlas por alto al ocuparnos de la estructura vertical. Examinaremos, por tanto, la estructura de cada una de las secciones. Consideramos las unidades según el orden siguiente: B, C y A; esto es, de mayor a menor nivel de complejidad.

20. En *Estructura (II)* proponíamos todavía otra: posesión plena en el futuro, privación en el presente; posesión parcial en el presente, respectivamente (cf. *Estudio Agustiniiano* 33 [1998] p. 50).

21. Unidad y multiplicidad que quedan reflejadas en las divisiones internas de cada sección. Si hablamos de unidad, aunque relativa, a propósito de la sección C, es debida a que los tres compartimientos se refieren a tres aspectos del único Cristo. Sobre ello hablaremos en su momento.

5.1.3.2.1. Sección B

En la imagen, el segundo cuerpo del edificio de la Regla consta de tres compartimientos, con ulteriores divisiones en el segundo y en el tercero: dos en aquel y tres en este. Según la terminología que venimos utilizando, la sección B consta de tres unidades, de las cuales la segunda contiene, a su vez, dos sub-unidades y la tercera tres.

Los textos examinados nos han permitido ver que el servirse de esta específica estructura ternaria, con las modalidades señaladas, es proceder frecuente de san Agustín. En efecto, en *mor.* el santo considera: a) la renuncia a la satisfacción de los sentidos, en el doble ámbito, alimentario y sexual; b) el cultivo del espíritu, mediante «oraciones», lecturas y debates; c) las relaciones sociales, con tres manifestaciones concretas: sin orgullo/humildes, sin terquedad/sosegados, sin envidia/austeros. En *uera rel.* se ocupa de los tres vicios siguientes: a) el del placer (*voluptas*) con sus manifestaciones en el triple ámbito de la alimentación, del descanso y de la sexualidad; b) el de la curiosidad (*curiositas*) que se satisface con los espectáculos sensibles, tanto los percibidos por los sentidos como los creados por la imaginación; c) el del orgullo (*superbia*), puesto en relación con los vicios de la envidia y de la ira. En *conf.* 10 Agustín se examina acerca de: a) la concupiscencia de la carne, pasando revista a cada uno de los cinco sentidos; b) la de los ojos, centrándose en lo que personalmente le afectaba, en concreto lo que impedía o turbaba su oración; y c) la ambición mundana con sus manifestaciones: el afán de dominio sobre los demás, la búsqueda de la gloria que tributan los demás, la negativa a compartir con los demás los dones recibidos de Dios. Lo mismo se detecta en *conf.* 1-9, aunque él no sea explícito y cambie en cierta medida el esquema: a) respecto de la concupiscencia de la carne, considera el ámbito alimentario y el sexual; b) a propósito de la concupiscencia de los ojos hace el planteamiento desde los conceptos de interioridad y exterioridad, asociando siempre de un modo u otro la Escritura; c) en cuanto a la ambición mundana, saca a relucir el afán de dominio y honores, el deseo de riquezas, y el ansia de celebridad. En la *ep.* 48 presenta a los monjes ocupados en una triple actividad, a saber, a) la oración, de la que contempla las dos posibilidades: la pública y la privada; b) el ayuno/abstinencia en el ámbito alimentario y sexual; y c) la limosna en su doble modalidad: la material y la espiritual del perdón. Los sermones sobre la Cuaresma nos sitúan en el mismo escenario, con ligeras variaciones: respecto de la oración no aparece explícita la distinción entre la pública y la privada y, respecto de la limosna, hay elementos para hablar de una tercera clase a añadir a las dos ya mencionadas: la limosna del servicio. Para concluir, en *en. Ps.* 37, al hilo del texto del salmo, se detiene a) en las dolencias físi-

cas (hambre, sed, fatiga), b) en las frustraciones espirituales (las «ilusiones») y c) en las injusticias sociales, en concreto en el ámbito de las riquezas y de la fama.

Estos datos nos dejan constancia de un proceder que es habitual en san Agustín. Podemos hablar de una especie de molde de que se sirve cuando se ocupa de las dimensiones ascéticas requeridas para alcanzar la perfección.

Leída la sección B de la Regla, también ella con una evidente dimensión ascética, no nos queda duda de su estructura tripartita también aquí, esto es, en el plano vertical que considera las unidades. Efectivamente, no es difícil advertir en ella una unidad primera, correspondiente a su capítulo segundo, que se ocupa de la oración (como *mor.*, *ep.* 48, sermones sobre la Cuaresma), cuyos preceptos concretos, además, se integran naturalmente en el marco de la concupiscencia de los ojos (ya sea con referencia a la curiosidad, exterior o interior, como en *uera rel.* y *conf.* 10, ya sea en la dialéctica entre interioridad y exterioridad, como en *conf.* 1-9), ya sea dentro de las enfermedades del alma (como en *en. Ps.* 37), ya en la relación con la Escritura (como en *mor.*, *uera rel.*, *conf.* 1-9). Una unidad segunda, correspondiente a los capítulos tercero y cuarto, que regula ascéticamente el ámbito alimentario y sexual (como en *mor.*, *conf.* 1-9 y sermones sobre la Cuaresma), el ámbito alimentario, de descanso y sexual (como *uera rel.*), el ámbito alimentario, sexual y el de las tribulaciones físicas (como *ep.* 48), los cinco sentidos (como *conf.* 10), o busca remedio a las dolencias físicas del hambre, sed y fatiga (como *en. Ps.* 37). Y también una unidad tercera, correspondiente a los capítulos quinto, sexto y séptimo, donde Agustín manifiesta su deseo de que los siervos de Dios carezcan de envidia, rencor y orgullo o, positivamente, sean austeros, sosegados y humildes (como en *mor.*), libres del vicio de la envidia y la ira (como en *uera rel.*), sin autosuficiencia insolidaria, sin sucumbir a la búsqueda de la celebridad o alabanza y sin afán de dominar (como en *conf.* 10 ó 1-9); dispuestos a compartir y a perdonar (como en *ep.* 48), o a compartir, perdonar y servir (como en los sermones sobre la Cuaresma).

La lectura de la sección B de la Regla desde los textos paralelos señalados nos hace advertir algún otro aspecto. Respecto de la primera unidad, el *mor.* ofrecía tres elementos: oraciones, lecturas y debates. De ellos, la Regla sólo ha conservado con claridad el primero, el segundo lo deja apenas insinuado²², mientras que el tercero lo ha perdido del todo. Pero el documento

22. En la Regla (II,4) hay una referencia a la Escritura. La lectura en el contexto de la unidad segunda aparece clara en C1-9 y también en *uera rel.*

monástico no representa ninguna novedad al respecto. El hecho puede reflejar un aspecto de la evolución de Agustín²³. Respecto de la segunda unidad, la Regla presenta a toda luz lo referente a los ámbitos alimentario y sexual, presentes en todos los demás textos, a excepción quizá de *en. Ps. 37* en que el segundo queda muy diluido; además, dentro de ellos integra los diversos sentidos, seguidos como criterio en *conf. 10*²⁴; no se olvida tampoco de la situación de debilidad o enfermedad mencionada en *en. Ps. 37* y *ep. 48*; por último, aunque con una simple referencia introduce también el ámbito del descanso/fatiga, presentes en *uera rel.* y *en. Ps. 37*. En cuanto a la tercera unidad, la Regla se caracteriza por abarcar todos los elementos presentes en los otros textos, que no se presentan uniformes. En efecto, mientras unos ofrecen sólo un elemento (así *conf. 9,1*²⁵), otros ofrecen dos (así *mor.*, *uera rel.*, *ep. 48* y *en. Ps. 37*) y otros al menos tres (es el caso de *conf. 1-8* y *los sermones sobre la Cuaresma*). A juzgar por cuanto dicho, la Regla se nos presenta como un texto de síntesis de cuanto el santo ha ido ofreciendo en el conjunto de los otros. Es un texto integrador; de hecho sólo deja fuera los debates, en la primera unidad.

Este aspecto integrador resulta también de otra consideración. Nos referimos a los criterios organizadores de las tres unidades. Agustín no ha utilizado siempre los mismos. Estos varían según los diversos textos y en función de distintos momentos, circunstancias e intereses. Esos criterios han sido las virtudes cardinales (prudencia, templanza, fortaleza/justicia), en *mor.*; las tres vicios raíz (*cupiditates*) en *uera rel.* y *conf. 1-9*; las tres concupiscencias señaladas por san Juan (1 Jn 2,16), en *conf. 10*; las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña, en *ep. 48* y en los sermones sobre la Cuaresma; por último, los males del hombre en función de su triple origen: cuerpo, alma, el prójimo, en *en. Ps. 37*²⁶. Si prescindimos de este último, se

23. Cf. L. VERHEIJEN, «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana XXII* (1972) p. 501 NA I,233.

24. A excepción del sentido del olfato, pero sobre ello cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano 33* (1998) 235-238.246-248.

25. Debido a su carácter de síntesis de todo lo anterior; pero en *conf. 4-5* ha ofrecido los elementos presentes en otros textos.

26. Al respecto puede ser ilustrativa también la referencia a otros textos agustinianos, el primero de ellos el libro décimo tercero de las *Confessiones*. Dentro de la interpretación alegórica que hace el santo de los días de la creación, en conexión con el día sexto –visto como momento de la segunda creación– se dirige a los espirituales con estas palabras: «*No os conforméis a este siglo* (1 Jn 2,16), precaveos ante él. El alma vive evitando aquellas cosas por cuyo deseo muere. Absteneos de la inhumana ferocidad del orgullo (*continete uos ab inmani feritate superbiae*), de la voluptuosidad indolente de la lujuria (*ab inerti uoluptate luxuriae*) y del

puede ver la evolución de Agustín: el primer criterio está tomado de la filosofía del tiempo; el segundo es probablemente una elaboración personal, resultado de la fusión de filosofía y revelación; el tercero y cuarto son ya plenamente revelado, evangélico. El quinto es también teológico en el planteamiento que de él hace san Agustín. En este sentido, la lectura de la Regla nos permite advertir cómo san Agustín ha sabido elaborar un texto en que tienen cabida todos esos criterios. Esto es, se puede leer desde cualquiera de ellos.

5.1.3.2.2. Sección C.

La sección C de la Regla se corresponde con el primer párrafo del capítulo octavo. En la imagen del edificio, la presentamos con dos partes, la segunda de las cuales subdividida en otras tres, denominadas por nosotros «unidades». Veamos la justificación de esta estructura, a partir de textos paralelos.

Los textos examinados no se han mostrado tan uniformes respecto de sección C como respecto de la B. Se pueden establecer tres modelos. El primero señala la parte que compete a Dios en la vida ascética de los cristianos, siervos de Dios o no, según los casos. Este modelo se encuentra únicamente en *mor.* Allí indica el santo que los siervos de Dios han hecho lo que han hecho gracias a Él.

El segundo tiene como punto de referencia el otro polo: no ya Dios, sino los cristianos mismos. En él hay que colocar a *uera rel.* El texto hace saber cómo quien no se deja arrastrar por las concupiscencias, ya en esta vida y en la medida de que es capaz, a) experimentará la belleza de la Verdad y la Sabiduría, b) tendrá una sensación placentera del Señor y c) disfrutará de una

nombre engañoso de ciencia (*a fallaci nomine scientiae*), de modo que se amansen la fieras, queden domadas las bestias y las serpientes se vuelvan inofensivas. Se trata de sentimientos del alma expresados en forma alegórica. Por su parte, el boato del orgullo, el placer de la sensualidad y el veneno de la curiosidad son sentimientos del alma muerta» (*Conf.* 13,19,30 CC 27,259). Carece de relieve que, en este texto concreto, bajo espirituales entienda a los ministros de la iglesia que han de ser ejemplo de los fieles (antes, por el contrario, ha dicho que espirituales pueden ser tanto los que presiden como los que les obedecen [cf. *qui praesunt...*]); lo importante es que vincula, en otros términos, el contenido del texto de 1 Jn 2,16 con los espirituales, que los siervos de Dios ya son o, en todo caso, aspiran a ser. A su vez, del pecado de Adán surgió la salazón del mar que se extendió por doquier, esto es, el género humano con sus abismos de curiosidad, sus tormentas de orgullo y sus fluctuaciones de inestabilidad (*profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluidum*) (*Ib.* 13,20,28 CC 27,257). Cf. también las tres formas de atacar que tiene el enemigo, presentadas en el *Sermo* 274 PL 38,1253: por el placer, por el abuso de los poderosos, por el error. En las tres fue derrotado por el mártir, personificación aquí del cristiano espiritual.

libertad relativa para obrar. Algo semejante advertimos en *conf.* 1-9, donde se nos presenta Agustín que, habiéndose liberado ya de la esclavitud a las concupiscencias, ha hallado a Cristo, a) más dulce que todo placer, b) más refulgente que toda luz y c) más excelso que todo honor. En este mismo grupo cabría encuadrar tanto los sermones sobre la Cuaresma como *en. Ps 37*. En el primer texto, el pastor, de un lado, presenta ante los fieles el ejemplo de Cristo que a) oró, b) ayunó y c) dio limosna, como estímulo para cumplir con las prácticas ascéticas; de otro, describe a los mismos fieles ardiendo en deseos de la belleza de Jesucristo. En el segundo, al cristiano que sufre el dolor, el engaño y la injusticia se le pone ante los ojos a) el buen olor de Cristo resucitado, b) a Cristo, Verdad encarnada, y c) la paciencia de Cristo.

El tercer modelo presenta unidas las referencias que aparecieron por separado en los dos anteriores. Entre ellos hay que colocar la *ep.* 48 que, de una parte, presenta a Dios obrando todo en todos, en concreto en los monjes, y, a la vez, a los monjes ardiendo gracias al Espíritu. Texto del que es preciso poner de relieve dos aspectos. El primero, que sustituye –caso único– el elemento cristológico, presente en los demás textos, por el pneumatológico. El segundo, la constatación de que no especifica, esto es, no establece relaciones diferenciadas con cada una de las unidades de la sección B. Aunque no resulte tan claro, cabe introducir aquí también a *conf.* 10. De una parte, presenta la bondad del Padre que no perdonó a su propio Hijo sino que lo entregó por los hombres; de otra, alimenta su esperanza considerando que si grandes son sus heridas, más grande es la Medicina de que dispone: Jesucristo. Aunque aquí no especifica más, a partir del contexto se puede pensar bien en una triple relación con Él, en función de las tres clases de heridas (las tres concupiscencias).

Es difícil aunar todos estos textos en una estructura común. La más cercana a la realidad sería esta: a) + b) que incluye i), ii) y iii). En a) el protagonista es Dios que actúa de un modo u otro en favor del asceta. En b) el protagonista es el asceta con una triple mirada hacia Cristo: i) Cristo Belleza/Verdad, Sabiduría, refulgente, orante; ii) Cristo suave, dulce, bienoliente, ayunante, bello; iii) Cristo liberador, excelso, «limosnero», paciente²⁷.

Si ahora volvemos los ojos a la sección C de la Regla no resulta difícil integrar su contenido en esta estructura. El texto tiene dos referencias: una a Dios, y otra a los siervos de Dios, respecto de los cuales contempla tres posibilidades, que nos dan pie para seguir hablando de tres unidades. Ya en con-

27. El elemento cristológico cede el puesto al pneumatológico en *Ep.* 48.

creto, en su primer párrafo nos presenta la parte activa de Dios: «Que él os conceda cumplir todo esto» (= a: R VIII,1a). En lo que sigue, lo que compete a los siervos de Dios (= b: R VIII,1b-d); estos, a su vez, colocados en una triple relación con Jesucristo: enamorados de Él en cuanto Belleza espiritual (i: R VIII,1b); ardiendo por Él en cuanto bienoliente (ii: R VIII,1c); liberados por Él (iii: R VIII,1d). La presente estructura integra en cuadro orgánico los datos de todos los demás textos, a excepción del elemento pneumatológico, propio de la *ep.* 48. Al mismo tiempo, como es de suponer desde el paralelismo, todos los demás textos nos dan una clave para interpretar el correlato en la Regla.

De nuevo, también en esta sección la Regla se nos presenta como síntesis de cuantos aspectos han ido apareciendo en los diversos textos con los que la hemos comparado.

Las subdivisiones de las unidades que existían en la sección B han desaparecido. Aún se mantienen las tres, pero con un único punto de referencia: Cristo. Es un paso adelante hacia la unidad. Cristo integra en sí cuanto ofrecen las tres concupiscencias. De ahí que a este nivel, donde se le coloca como alternativa a ellas, aún aparecen las tres unidades.

5.1.3.2.2. Sección A.

La sección se corresponde con el capítulo primero de la Regla. Desde la imagen utilizada, en su momento la presentamos como un único y amplio espacio, carente de divisiones ulteriores. Su contenido lo hemos venido presentando resumido en estos puntos: el objetivo a conseguir, la modalidad de consecución, el obstáculo del orgullo, el sentido del mismo. Aunque se trata de cuatro elementos, no por ello abrimos otros tantos compartimientos dentro de este cuerpo del edificio. La razón es que no se trata de elementos paralelos o alternativos, sino que los tres restantes están al servicio del primero. Cosa distinta sería si se pudiese hablar de varios objetivos o varias modalidades, etc.

Veamos ahora qué ayuda nos aportan los textos paralelos. Aunque también aquí estamos lejos de la uniformidad absoluta, el nivel de acuerdo es considerable. Comenzamos por los dos textos específicamente monásticos: *mor.* y *ep.* 48. El primero, con la concisión que le es propia, señala el objetivo: la vida de los monjes estaba totalmente orientada hacia Dios, la modalidad comunitaria: vida común y concordia en grado superlativo, y el sentido cultural: la vida en unidad y concordia es vista como un acto de culto, una ofrenda, a Dios. El segundo habla explícitamente de un *propositum* monástico, que

no es otro que re-volar a Dios; pone énfasis en que ese *propositum* lo han de realizar los monjes con sentido de comunión y servicio eclesial, modalidad que tiene su máximo obstáculo en el orgullo o la desidia, según las personas.

Ni *conf.* 10 ni *conf.* 1-9 son tan claros y explícitos, pero prestan, no obstante, su ayuda. En el primer texto san Agustín presenta su anhelo y objetivo: alcanzar la paz en Dios; pero recalca que quiere hacer la peregrinación hacia su consecución en compañía de los hermanos en la fe, presentada como un acto de culto. En el segundo, el santo deja bien claro cuál es el objetivo del hombre: llegar a Dios, único lugar donde hallará el descanso pleno. Pero tal descanso no lo concibe como meta individual, sino colectiva: no será sólo «su» descanso, sino también el «nuestro». Deja asimismo bien claro el obstáculo que significa el pecado y específicamente el orgullo con vistas a esa consecución. Esa conciencia de camino hacia la patria celeste es también uno de los puntos fuertes de los sermones sobre la Cuaresma, recordando asimismo que los peregrinos han de tener una única alma.

Por último, los textos de *uera rel.* y *en. Ps 37*. Ambos tienen en común el contemplar una cuarta situación, correlato negativo a la tercera (equivalente a la sección A de la Regla). Si esta señala el triunfo, aquella el fracaso. Pero aquí se acaban las coincidencias. El primero de los textos es el único que divide esta sección en tres unidades, al señalar que el hombre que no se deje arrastrar por las tres concupiscencias alcanzará en la otra vida lo que torcidamente buscaba conseguir a través de ellas: el conocimiento pleno, la salud plena y la paz perfecta. Es también el único texto en que está ausente el aspecto comunitario²⁸. El segundo texto tiene como peculiaridad propia el designar el objetivo que se pretende conseguir como «el sábado». Comprensible esta designación porque se la ofrece el salmo que está comentando. Aunque no haga referencia a ese caminar en común, el sentido comunitario aparece claro, aunque implícito, en la doctrina del *Christus totus* que domina toda la *enarratio*.

Mirando ahora a la Regla, de nuevo encontramos en su sección A la síntesis de prácticamente todos los elementos recogidos de los textos paralelos, aunque su designación, condicionada por el contexto, sea diferente. El «prácticamente todos» tiene, está claro, un sentido restrictivo. En efecto, la Regla carece de una nueva sección que señalase el fracaso posible, presente en *vera rel.* y *en. ps. 37*. Rompe también con *uera rel.* al no otorgar una estructura tripartita para el objetivo. Aunque desde un planteamiento filosófico, como

28. Es cierto que, de hecho, nadie camina sólo y que encuentra a los demás ya como apoyos, ya como estorbos; pero en el texto no aparece énfasis alguno en el caminar en común.

era el de *uera rel*, tenía su lógica, para el Agustín de la Regla ha perdido su sentido: prefiere hablar no ya de los valores buscados sino del detentor de los mismos que es uno sólo: Dios. Dios resume en sí todos los valores a los que el hombre puede aspirar. Además, actuando como actuó queda en relieve el proceso de unificación que subyace en la Regla. En el plano de la misma, la sección B contiene seis espacios diferentes, la C sólo tres²⁹, la A, que representa la meta, ya sólo uno. Dios será todo en todos. Tampoco tiene lugar para la desidia mencionada en *ep.* 48, pero se comprende por tratarse de una actitud muy concreta, que responde a una situación particular.

A la luz de los paralelos, creemos se puede mantener con suficiente fundamento la estructura de esa sección A. Dentro de la coincidencia global, el texto al que más cercano se siente la Regla es el *mor.*; sólo le separa de él la introducción del elemento perturbador que es el orgullo, que Agustín no introduce allí, quizá por el carácter de panegírico del texto.

5.1.4. Juicios y valoraciones

El lector ya conoce nuestra respuesta a la pregunta de si la Regla de san Agustín tiene estructura definida. Respuesta a todas luces positiva, amparada en la comparación con numerosos otros textos del santo, además de pedirle la lógica. Es difícil pensar, en efecto, que quien fue brillante alumno y brillante profesor de Retórica que, entre otras cosas, se ocupaba del arte de la composición, no hubiese puesto personalmente en práctica lo que había aprendido y enseñado. Procede ahora, pues, volver los ojos a las respuestas que otros estudiosos han dado a la misma pregunta, para valorarlas desde la meta alcanzada.

Hace ya más de tres décadas, el gran agustinólogo, T. van Bavel, afirmaba que san Agustín no había trabajado jamás bajo las directrices de un esquema, porque ello no iba con su carácter. Y añadía que tampoco lo había hecho en la Regla³⁰. Afirmación difícil de sostener tanto en su alcance general como en su aplicación al caso concreto de la Regla a la luz de nuestro estudio³¹. El nítido plano de la Regla anteriormente diseñado contradice también la opinión

29. En la parte que toca al hombre.

30. T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de san Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448; en concreto, p. 438.

31. Tal planteamiento resultaba ya contradicho por el mismo L. Verheijen, que veía en la Regla un esquema de composición usado por el santo en varios otros de sus textos. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 414, nota 26.

de D. Sanchis de que san Agustín no se había impuesto un plan estricto³² y la de J. Morán cuando sostiene que no es fácil hablar de organicidad³³. Tampoco podemos ponernos de parte de R. Lorenz que se apoyaba en la deficiente composición del documento monástico para negarle su autoría agustiniana³⁴. En efecto, todos los textos que hemos sometido a examen revelan poseer una estructura de fondo uniforme, dentro de lógicas divergencias, explicables por el diverso contexto o momento cronológico. Una estructura en que encaja, sin violencia, la Regla que lleva el nombre del obispo de Hipona. No cabe, pues, sino afirmar que la Regla es más que una retahíla de prescripciones; tiene una estructura definida y, además, sumamente armoniosa. En ella y desde ella hemos podido descubrir a san Agustín como un hombre diestro en arquitectura literaria.

Según G. Lawless la Regla no es en modo alguno un «self-conscious document» como el *magnum et arduum opus*, el *De ciuitate Dei*³⁵. Si se refiere a aspectos cuantitativos, nada hay que objetar, pues no admite comparación con ella; si no, hay que mostrar el desacuerdo. La Regla es un documento tan «self-conscious», si no más, como cualquier otro documento agustiniano, si la juzgamos por la estructura detectada. A pesar de no haberla descubierto más que en sus trazos generales, L. Verheijen hablaba de «una pequeña maravilla de construcción»³⁶. Y en verdad que lo es. Pero su estructura es más elaborada aún de lo que él juzgaba, aunque más simple de lo que creía A. de Vogüé, quien superponía, sin armonizarlos bien y sin cubrir debidamente la totalidad del documento, tres principios estructurantes³⁷; también más compleja de lo que suponía A. Manrique³⁸ e incluso Sor Agatha

32. Cf. D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin. Note sur le plan de la Règle*, en *Augustiniana* 8 (1958) 10.

33. «Si è voluto cercare una certa logica nella composizione e nel disporre i diversi costi detti capituli della Regola. Benchè i titoli dei capitoli e la divisione stessa non sia autentica, stando solo al testo senza aggiunte, non è facile parlare di organicità. Sarebbe d'altra parte presumibilmente fuori del modo spontaneo, benchè pensato, nel quale sembra essere scritta» (*L'equilibrio nella Spiritualità della "Regola" di S. Agostino*, Augustinianum, Roma 1968, p. 11-12).

34. Cf. *Die Anfänge des abendländischen Mönchtum im 4. Jahrhundert*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966) 1-61; en concreto, p. 60-61.

35. *Augustine of Hippo*, p. 70.

36. *Le De sancta uirginitate*, p. 266 NA II, 178.

37. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 411-412.

38. Cf. *Teología agustiniana*, pp. 362ss. O también F. Moriones que, de modo similar, distinguía en la Regla un principio básico y luego principios auxiliares (*Espiritualidad agustino-recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Madrid 1989, pp. 225-245 y 247-277 respectivamente). O R. Lázcano que considera «todo el resto» de la Regla como una explicitación posterior del principio del «alma sola» (cf. *Notas sobre la obediencia en S. Agustín*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 25 [1985] 219-236: en concreto, 233-234). O

Mary³⁹; más orgánica de lo que resulta de la propuesta de M. Neusch⁴⁰; más armónica que la presentación hecha por Sor Marie-Ancilla⁴¹ y, por supuesto, más «ordenada» de lo que pensaba L. Rubio, quien, aun en su optimismo, se quedó corto⁴². A la luz de todo lo anterior, no se puede sostener que la Regla sea un simple «torso», «un mero fragmento, un rostro desconchado, extraído de unas excavaciones»⁴³.

Independientemente de su extensión, una obra así no se escribe a vuela pluma. A su puesta por escrito ha precedido necesariamente un período de reflexión. Estamos ante un documento de estructura elaborada, pero en ningún modo rebuscada. Elaborada con tiempo, no rebuscada en el momento de escribirla con fines estéticos; trazada, se podría decir, con lápiz, no con rotulador de color chillón. La suya es algo más que la estructura pensada para un pequeño documento escrito. De los artículos anteriores se puede deducir que propiamente se debería hablar más bien de una estructura mental del santo que ha encontrado en la Regla su plasmación escrita, una entre otras.

(Continuará)

PÍO DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

T. van Bavel para quien «All the other chapters can be seen as elaborations and applications of the inspiring principles effered in the first chapter» («*And honour God in one another*» (Rule of Augustine I,8), en Homo Spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag, hrg. von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 195-206; en concreto, p. 195.

39. La autora ve la Regla estructurada en dos partes, más o menos iguales en extensión; el criterio que las divide lo señala con estas palabras: «The first part is concerned with the place of individuals in the community -their aspirations, their weaknesses, and their sins; the second part is concerned with the life of the group as a whole. The turning point comes with the first mention of the word «love» (*dilectio*) [R IV,10]» (*The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992, p. 13). Ha sido perspicaz para advertir que el concepto «amor», expresado con diferentes términos latinos, sólo aparece en la segunda parte de la Regla y el papel preponderante que en ella tienen las relaciones interpersonales. Pero no es suficiente criterio para estructurar el documento en su totalidad. Por poner sólo un caso, según tal criterio, el capítulo octavo habría que excluirlo de la segunda parte de la Regla. Lo que en él se prescribe mira al individuo en cuanto tal.

40. Cf. *La structure de la Règle*, p. 14-15.

41. *La Règle de saint Augustin*, París 1996, p. 61-62.

42. *La norma fundamental de la vida monástica según San Agustín y otras reflexiones en torno a la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 183 (1970) 189-235. «En la *regula Augustini* hay un orden, el mejor, tal vez, de los varios que cabían en un documento de esta clase» (p. 191).

43. L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p. 560.559.

Un catecismo para esclavos

Cuando llegó a mis manos, hace unos años, el catecismo que centra el presente trabajo, tuve ocasión de comentarlo con una persona conocida. Su extrañeza se reflejó en una negativa a convenir que fuera bueno un catecismo específico para esclavos, porque –ese era su razonamiento– había que presentar la misma doctrina a todos, sin excepciones ni tratos de favor. Yo le hice caer en la cuenta de que, de la misma manera que había adaptaciones para niños o para personas de escaso nivel de formación, había quien se había decidido a tomar la pluma para llevar a cabo una adaptación que consideraba útil para presentar la fe a los negros esclavizados. No se trataba, por tanto, de preferencia excluyente, sino de adaptación necesaria.

Lo que ocurre es que la lectura, y consiguiente estudio, de este catecismo, implica en este caso una situación especialísima, con arreglo a la cual es preciso limar las expresiones, porque todo el contenido de la obra que voy a comentar está transido de dolor y sufrimiento. Me resulta imposible tomar a la ligera cualquier expresión, por mínima que sea, al encajar la obra en el ambiente que la vio nacer, y poder comprobar la ingente acumulación de sufrimiento, ordinariamente reducido a un silencio opresor, acumulado sobre las espaldas y sobre las mentes de los negros reducidos a esclavitud.

Ellos son los destinatarios de este catecismo. Pero sus existencias estaban amasadas con las lágrimas y la sangre de una postración a la que se habían visto arrastrados, y de la que resultaba imposible evadirse. Vergüenza para el género humano, pero practicada desde la más remota antigüedad, y que aún no ha sido desterrada de las formas de explotación de unos hombres hacia otros semejantes suyos, a pesar de todas las declaraciones solemnes y oficiales. Me resulta imposible olvidar el cuadro entrevisto de sufrimientos que este texto de catecismo muestra entre líneas; y aunque haya que hablar del autor y de sus pensamientos catequéticos, éstos no pueden desvincularse de la inhumana vejación a la que estaban sometidos los negros a los que el autor del catecismo intenta presentar la fe cristiana. Es, por tanto, una rareza entre los

catecismos conocidos, tanto por los destinatarios directos, como por la cruel situación que aflora desde cada una de sus líneas.

Conozco el catecismo desde la edición titulada *Doctrina para negros*, a cargo de Javier Laviña¹. Éste se hace responsable de la transcripción del texto manuscrito, así como de la introducción que lo acompaña. No trato de desviarme del tema, si en un primer momento centro la atención en la edición referida y sus notas.

Laviña hace una referencia incompleta al manuscrito que reproduce, desde el momento en que señala su localización en la Biblioteca Nacional “José Martí”, de La Habana, sin ofrecer signatura de la obra². Cuando más adelante indica la existencia de varias ediciones, precisa únicamente que el original se encuentra en la sección de manuscritos de dicha Biblioteca³. Las ediciones que reseña del catecismo estudiado son:

- 1ª ed., La Habana, 1797
- 2ª ed., La Habana, 1818, (¿impresa?)
- 3ª ed., La Habana, Boloña, 1823 (impresa).

Las dos primeras ediciones son conocidas sólo por referencias. Pero Laviña no deja claro si cuando habla de la primera edición se está refiriendo al original manuscrito, datado, por tanto, en 1797, o si se refiere a una edición impresa, en cuyo caso el manuscrito es cronológicamente anterior, aunque no se sepa en cuántos años. En caso de que las tres ediciones aludidas hayan sido impresas, aunque no se conozcan todos los datos de cada una, serían cuatro las ediciones, si a ellas se añade la versión manuscrita reproducida.

Laviña divide su estudio previo en tres partes bien diferenciadas: 1ª parte, Introducción, con un análisis riguroso de los aspectos económicos que formaban la trama de la explotación del azúcar, y que dio ocasión a una esclavitud, que no se había interrumpido desde muchos años atrás, pero que se incrementó con vistas a la rentabilidad acelerada del cultivo de la caña de azúcar. 2ª parte, Esclavitud y vida cotidiana, parte bien cuidada y expuesta. Y 3ª parte, Iglesia y esclavitud. Esta parte tercera adolece, a mi entender, de serios defectos. El no ser entendido en economía me impide verlos, si los hubiera, en la parte primera; la parte segunda, centrada en la vida diaria de los esclavos, me

1. J. LAVIÑA, *Doctrina para negros*, Hospitalet de Llobregat, Sendai, 1989.

2. Pg. 11.

3. Pg. 123.

parece perfecta, y nada tengo que observar. Pero mi condición de entendido en catecismos, y un tanto también en la vida de la Iglesia, me lleva a percibir numerosos e importantes fallos que Javier Laviña ha despachado con una visión superficial. Más aún, me parece que resulta imprescindible señalar la fuerte oposición que se encuentra entre esta parte 3ª, en conjunto respetuosa con las formas, y algunas afirmaciones que aparecen en el epílogo del libro. Podría dar la impresión de que introducción y epílogo están redactados en momentos distantes, y que una y otro no tuvieran nada que ver entre sí; lo que aparece cuidada y respetuosamente en la parte 3ª de la introducción se desbarata con las afirmaciones del epílogo.

I. ANÁLISIS DE LA APORTACIÓN DE JAVIER LAVIÑA

El primer requisito es consignar el nombre del autor del catecismo redactado para la evangelización de los esclavos negros: Antonio Nicolás Duque de Estrada, del que diré una palabra más adelante. Pero resulta significativo que Laviña no se pare con un poco de calma a decir una palabra sobre el autor del escrito que presenta. Hace referencia de pasada a algunos rasgos que se desprenden de la obra⁴, pero son claramente insuficientes.

Para examinar con algo de detenimiento el distinto tono que existe entre la introducción y el epílogo de Laviña, y no dejarlo en afirmación gratuita por mi parte, es de justicia reconocer que Laviña recoge en ocasiones el pensamiento directo de Duque, al que cita, en la parte 3ª de la introducción. Según esto, Duque recuerda que la cristianización es obligación de los amos; reclama que se hagan esfuerzos para que los negros entiendan la doctrina cristiana, sin conformarse con una repetición mecánica; Duque se manifiesta en contra de la idea de incapacidad absoluta por parte de los negros, y señala la grave dificultad de la deficiente comprensión del idioma castellano; Duque aconseja la enseñanza progresiva y continua; y también recomienda la utilización de ejemplos y comparaciones comprensibles para los negros. Todo esto queda reflejado por Laviña en la página 50 de la introducción. A la vista de esto, no se entienden demasiado bien las afirmaciones que Laviña firma en la página 125 (ya en el epílogo) donde habla del “escaso interés que tenían los capellanes en la evangelización”; también asegura que estos capellanes “veían en el africano una fuente de vicios”, o consideraban “casi imposible que lle-

4. Pg. 37, 48, 50, 51, 56, 124.

garan a la comprensión mínima de la religión”. Aun resulta Laviña más explícito –y más contradictorio– al dejar de hablar colectivamente de los capellanes y pasar a hablar individualmente del autor del catecismo, Antonio Nicolás Duque. Laviña asegura que “apunta Duque [que] tenía dudas sobre la condición humana del negro”. Igualmente, Laviña afirma que “en ningún momento duda [Duque] de la necesidad de mantener el orden en la plantación”. Me parece percibir una tendencia a trivializar el papel del capellán de las plantaciones, con una lectura sesgada.

Por eso mismo, procede analizar algunos temas con mayor detenimiento.

CUESTIONES RELATIVAS A LA INTRODUCCIÓN DE LA OBRA

1. *Obligación de los amos.* Laviña recoge la noticia de la publicación de la Real cédula de 31 de mayo de 1789, según la cual los amos tenían que instruir a los esclavos; esta disposición provocó la reacción de los propietarios, que no deseaban que alguien se inmiscuyera en sus asuntos con el pretexto de vigilar el cumplimiento de lo ordenado; los propietarios justificaban en su descargo que ya tenían encomendada la explicación a los esclavos viejos (que no eran productivos) y que era suficiente con esto y con la recitación de la doctrina y el rezo del rosario. Es patente que esto conducía a una deficiente cristianización, superficial y rutinaria, contra la cual se manifiesta expresamente Antonio Nicolás Duque: «Adviertan los amos, y adviértanlo bien, que no cumplen con la gravísima obligación que tienen de instruir a sus esclavos (y lo mismo es de los demás domésticos) con sólo que sepan hablar como cotorras»⁵.

Es inevitable hacer una salvedad, omitida por Laviña. Mientras los propietarios de plantaciones y de esclavos hacían referencia a la “obligación” impuesta por la Real Cédula citada, y manifiestan sus salvedades respecto al control sobre su cumplimiento, Antonio Nicolás Duque está hablando en otro registro: la “gravísima obligación” que tienen los amos ante Dios, obligación que les hace responsables ante Él de su cumplimiento, con o sin disposiciones legales al respecto.

2. *Preocupación por la cristianización efectiva.* Laviña se hace inicialmente eco de la preocupación de Duque por una cristianización genuina y válida

5. Pg. 73. Más adelante explicaré la complicación de utilizar un sistema adecuado de citas directas del texto de Nicolás Duque.

de los esclavos; incluso recoge la indicación de Duque a otros capellanes, en el sentido de que insistan que la cristianización no es en beneficio del amo, sino en el del propio esclavo⁶. No resulta comprensible, por tanto, que Laviña fuerce las cosas hasta el extremo de tachar de “ingenuo” a Duque por el hecho de pretender que los doctrineros o capellanes tengan una mayor dedicación a los esclavos en forma directa⁷; o al afirmar “el escaso interés que tenían los capellanes en la evangelización”⁸. Ya ha aparecido el interés de Duque porque no repitan «como cotorras» una doctrina no entendida; aparecerá más adelante su deseo de una explicación adecuada. El interés directo, la dedicación personal de los capellanes a la labor de educar adecuadamente a los esclavos negros no puede ser interpretada precisamente como falta de interés. Cabe una lectura, que es la que Laviña prefiere: que cuando Antonio Nicolás Duque está aconsejando esa personal implicación de los religiosos es porque ésta no se efectuaba en modo alguno. Pero cabe también otra lectura, tan válida como la anterior: que Duque reclama la intensificación y mejora de lo que ya se está haciendo.

Acaso Laviña hubiera deseado encontrar entre lo escrito por Antonio Nicolás Duque algo parecido a «no se tomen los capellanes demasiado interés en cómo se lleva a cabo la enseñanza de la doctrina cristiana, ni se preocupen por si la entienden o no». Algo parecido a esto justificaría hablar de poco interés en la evangelización. Pero nada semejante se encuentra, y no es posible acusar a Duque de falta de preocupación por una evangelización adecuada. Si Laviña llega a tal conclusión, es labor suya mostrar en qué se apoya. De otro modo, su deducción está en precario.

3. *Lamento por la obtención de escasos resultados.* Laviña afirma, con un no disimulado aire de satisfacción, que “el esclavo, ante la perspectiva que se le ofrecía en el ingenio, optaba por: o bien se resistía a los mensajes que le pudiesen enviar y escapaba –esta situación fue muy frecuente entre los negros bozales⁹–, o aceptaba, de forma aparente, la religión de tal manera que pudiera sobrevivir sin graves conflictos”¹⁰; aduce, además, el sincretismo religioso

6. Pg. 48 y 51.

7. Pg. 124. Más adelante volveré sobre la nota de “ingenuidad” que Laviña asigna a Duque.

8. Pg. 125.

9. Bozal: “Dícese del negro recién sacado de su país”.

10. Pg. 125.

de los grupos afroamericanos de Cuba. Su razón es cierta en parte, ya que las duras condiciones de la esclavitud obligaban a cualquiera a sobrevivir al precio que fuese, y a tener que aceptar, de grado o por fuerza, múltiples imposiciones tanto en el orden religioso como en otros terrenos. Pero precisamente esta religión impuesta y coercitiva es la que no acepta Duque, partidario de una religión explicada, entendida y aceptada. Esto no resulta siempre sencillo en condiciones de libertad, por parte de la persona a la que se le presenta; pero resulta aún mucho más difícil en condiciones de esclavitud, donde no había margen para la elección ni en el terreno religioso, ni en el económico, ni en el familiar, ni en otro alguno.

Si la presentación de la religión cristiana, no disponía del margen de elección personal y de aceptación libre que hoy se exige, resulta inadecuado esperar que tal margen de libertad se concediera hace dos siglos, cuando no era lugar común del pensamiento, y menos aún a unas personas esclavizadas. Pero no se puede dejar sin mencionar otra causa, importantísima, del fracaso en la cristianización de los esclavos, que no gravita en la libre aceptación religiosa. Duque apunta a otra causa, que también Laviña anota (aunque parece no concederle demasiada importancia): la escasa o nula comprensión del idioma por parte de los esclavos. Una religión que no se comprende, o se comprende sólo parcial o superficialmente, porque el conocimiento de la lengua en que se presenta es también parcial o superficial, difícilmente puede producir los resultados apetecidos. Todos los esfuerzos realizados por acercar los principios religiosos a unas personas (en este caso esclavos) que no comprendían la lengua, tropiezan con una traba tan radical que inutiliza la mayor parte del interés puesto en explicarlos.

Me sorprende francamente que Laviña no recale más en esta dificultad idiomática como una de las causas del escaso resultado del esfuerzo evangelizador. El propio Laviña se manifiesta muy bien documentado sobre esta cuestión del idioma como un medio (o, por mejor decir, un arma) utilizado por los amos contra los esclavos: "Los mecanismos para dividir a los esclavos eran variados: en primer lugar, los propietarios tomaban las precauciones necesarias para no comprar un elevado número de esclavos de la misma etnia, de forma que entre los esclavos de una plantación fuese, si no imposible, al menos muy difícil la comunicación"¹¹. En estas condiciones, con negros de diversas procedencias y de diversas lenguas, con graves dificultades para entenderse entre sí, y tantas o más para adquirir conocimientos del castellano, resultaba muy complicado hacer una presentación válida de la fe cristia-

11. Pg. 31.

na; y resultaba dificultoso llegar a entenderla con garantías mínimas. No se puede siquiera comparar la situación de los negros esclavizados con la situación de los indios de América Central o del Sur, cuando, pese a los brutales sometimientos político-militares, los misioneros realizaron el ingente esfuerzo de presentarles la fe cristiana en sus respectivas lenguas; aun contando con todas las dificultades inherentes, la comprensión de la misma podía ser mucho mayor, y la aceptación podía ser también más válida. A pesar de ello hubo mucho de conversiones aparentes, por sometimiento a los conquistadores españoles o de otras nacionalidades. Pero en el caso de los esclavos negros, su situación es tan distinta en cuanto a la comprensión de lo que se les presentaba que no admite siquiera comparación.

En modo alguno pretendo desviar la atención hacia el problema de la dificultad de comprensión, para eludir la importancia de una religión impuesta y no aceptada. Entiendo que cada una de estas razones es lo suficientemente notable como para que la suma de ambas arroje como resultado una religión no entendida ni asumida. Los esfuerzos de los evangelizadores, como es el caso de Duque al componer su catecismo, deben ser comprendidos y valorados, aunque haya que reconocer la fortísima limitación a que se veían sometidos.

4. *Equívoco entre la intención de los amos y la de los capellanes.* Laviña demuestra un buen conocimiento de la situación de las plantaciones cuando afirma: “Duque Estrada es consciente de la situación de los esclavos en el ingenio, y del lugar que ocupa la religión dentro de la escala de valores de los amos (...) La religión se utilizó como un elemento de control indirecto de los esclavos porque intentaba inculcar deberes y sumisión a la voluntad de los amos y mayores. Desde el punto de vista económico, era rentable la enseñanza de la religión mientras el período de amortización del esclavo era largo, pero cuando se aumentó la rentabilidad del negro en la plantación, y por tanto el tiempo de amortización era menor, la socialización del esclavo dejó de interesar a los propietarios”¹².

La primera frase reproducida constata la diversa mentalidad del evangelizador Duque de Estrada, y la corrientemente imperante entre los amos. Tal mentalidad no tiene por qué ser coincidente. Cuando Laviña afirma que la religión se utilizó tal como describe, queda una pregunta en el aire: ¿fue utilizada así por parte de los amos interesados en mantener un determinado orden?, ¿fue utilizada así por los evangelizadores?, ¿o fue utilizada por

12. Pg. 124.

ambos? Seguramente, con arreglo a los criterios de la época, imperantes en la metrópoli, los capellanes carecían de una sensibilidad social que no había aflorado suficientemente a finales del XVIII.

Resultaría tan ingenuo suponer una exquisita sensibilidad social en los capellanes, como imaginar que éstos fueran predicando la emancipación, la independencia, la rebelión o la lucha armada de los esclavos contra sus amos, en nombre de Dios y de la religión. Pero no se puede dejar de lado, como el mismo Laviña reconoce, que en un régimen de un aprovechamiento de las energías de los esclavos a largo plazo, los amos, no tenían demasiado inconveniente en destinar una parte de las mismas a la formación religiosa; pero las cosas cambiaron radicalmente cuando se trataba de aprovechar y explotar esas energías en el menor tiempo posible, aun consumiendo a la persona: entonces la religión, en la mentalidad de los amos, no fue considerada rentable, y resultaba una pérdida de tiempo (y de energías). Y es precisamente entonces cuando surge la obra de Duque de Estrada reclamando para la enseñanza de la religión el tiempo que tratan de negar los amos. De ahí que sea indispensable considerar que existió una clara diferencia entre la mentalidad de los amos y la de los evangelizadores; y tratar de identificar ambas es una torpeza, en el mejor de los casos.

5. *Defectuosa utilización de la religión.* Ya ha aparecido antes una forma de tergiversación de la genuina fe religiosa, como si su finalidad fuera la de contribuir a sostener un determinado sistema social. Hay que diferenciar con nitidez la realidad que desempeñó, de la finalidad que tenía en sí misma la religión. El que de hecho fuera así, y que el modelo económico-social buscara apoyos y legitimaciones en todo cuanto tuviera a su mano, también en lo religioso, puede resultar un hecho comprobable, máxime cuando el modelo de la explotación de la caña de azúcar constituyó la principal fuente de ingresos de la isla de Cuba, y cuando una potente oligarquía controlaba y dominaba este mercado, como una fuente de riqueza que no se cuestionó. A finales del XVIII, no se había despertado aún en Cuba el sentimiento nacionalista que prendió en otros países de Sudamérica¹³. De hecho, la religión y la estructura

13. Casi contemporáneo del texto de Antonio Nicolás Duque de Estrada, pero con un claro sentimiento nacionalista, alentado y adobado con una mezcla de razones religiosas y patrióticas, hay que situar el *Catecismo o instrucción popular*, de Juan Fernández de Sotomayor, Cartagena de Indias, 1814, que aboga por la independencia de Colombia de

de la Iglesia (jerarquía, párrocos, clero, religiosos) pudo consentir un orden social establecido.

Pero esto es bien diferente que señalar que ésta es precisamente la finalidad de la religión. Laviña formula tres conclusiones, de evidente tono marxista, según las cuales, la finalidad de la religión estaba perfectamente trazada como sostenedora del orden establecido:

- 1ª “Es evidente que la primera y principal función que debía cubrir [la religión] era la adaptación del esclavo al sistema de plantación; de ahí el interés del capellán en establecer comparaciones entre Dios y el amo”;
- 2ª “En segundo lugar le ofrecía al esclavo la posibilidad de disfrutar de la libertad en el más allá, pero siempre que cumplierse su función en el ingenio”;
- 3ª “En tercer lugar debía servir para frenar la actividad levantisca de los esclavos y evitar las huidas, sublevaciones y suicidios”¹⁴.

Es obligado responder a semejantes conclusiones. Es cierto, en primer lugar, que la religión, y las personas que la hacían patente y visible contribuían de hecho al sostenimiento de un orden social, que no se ponía en tela de juicio. Pocas o ninguna voces, desde dentro o desde fuera de la Iglesia, se alzaban para denunciar la esclavitud, y menos aún el enriquecimiento de unos sobre la base de la explotación de otros seres humanos privados de libertad. Pero Laviña comete una torpeza incuestionable al asegurar que ésta era “la primera y principal función que debía cubrir la religión”. El mal uso, o la legitimación pretendidamente religiosa de los defectos o de los intereses de unos hombres, so capa de pretextos religiosos, no impide ver claro que el abuso o el defecto no es la finalidad que la religión pretende.

En segundo lugar, resulta totalmente falso afirmar que la religión ofrecía al esclavo un horizonte de libertad en el más allá, del que carecía en su miserable vida presente, como si esa razón hubiera salido de las palabras de Antonio Nicolás Duque. Éste presenta, como era su obligación religiosa, la doctrina del cielo y del infierno, en términos que pudieran ser percibidos por los esclavos. Pero jamás se encuentra una sola línea expresa, o sobreentendi-

España, a impulsos del ejemplo suscitado por la Revolución Francesa, y, sobre todo, por la Guerra de la Independencia. Nada de esto se encuentra en el catecismo de Antonio Nicolás Duque.

14. Pg. 125.

da, en que hable de una vida futura que llevara a los esclavos a evanescer sus obligaciones, o a dulcificar sus sufrimientos, con una sublimación religiosa.

En tercer lugar, la presentación de una moral cristiana, no podía desconocer las penalidades sufridas por los esclavos en la plantación y su incremento cuando huían. La teoría del mal menor padecido y aceptado se impone frente a la posibilidad, no meramente ficticia, del previsible mal mayor en caso de fugas¹⁵. Duque no se propone como finalidad conservar el orden establecido, sino aliviar los crudos sufrimientos realmente padecidos por los esclavos, reduciéndolos al mínimo posible. Además, la doctrina de “lucha de clases” y de invitación a la rebelión no ha surgido de la entraña del mensaje cristiano, y, por tanto, es lógico que no se encuentre en las propuestas que redacta Duque. De la misma forma, la presentación de la moral cristiana no puede incitar al suicidio, como forma de escapar de una realidad, por cruda que resulte, máxime con la consideración peyorativa que tenía el poner fin a la propia vida, y sin haber podido incorporar, a finales del XVIII, las consideraciones que sobre el tema ha elaborado la moderna psicología.

Más aún, la palabra “librar” aparece en el catecismo de Duque en el contexto de “librar del infierno” (p. 84, 85) o su equivalente “sacar del infierno” (p. 105); y la palabra “huir” no es utilizada para hablar de las fugas o evasiones, sino para hablar de “huir (fuir) de la ocasión de pecado” (p. 101,112).

Laviña es reiterativo al insistir en la idea de que el capellán propiciaba la sumisión de los esclavos al sistema social establecido, precisamente por el empleo de una religión de sumisión, que hablara del premio del cielo al esclavo obediente¹⁶. Las dos razones en que Laviña se apoya resultan bastante endebles. Por un lado remite a la comparación establecida entre Dios y el amo. Es cierto que tal razón o comparación aparece en la páginas del escrito de Duque¹⁷; pero no es menos cierto –y Laviña lo silencia– que también aparecen las diferencias entre Dios y el amo¹⁸. Por otro lado, la segunda razón en

15. Antonio Nicolás Duque entiende y expresa perfectamente estos términos cuando habla de las relaciones que ha de tener el capellán con el mayoral, pues el primero ha de apadrinar a los esclavos «y no puede excusarse de hacerlo siempre que ellos se lo soliciten porque se hace cargo que es *menos malo* que se les disimule por entonces, que no que anden fugitivos, haciendo falta para el trabajo, expuestos a hacer perjuicios a otros, y a que los golpeen o sea necesario cogerlos con perros”.

16. Pg. 52, 124, 125.

17. «Así también desde que nacemos, desde que nos parió nuestra madre somos esclavos de Dios, porque él es el amo de todo y tenemos obligación de servirle, como el esclavo a su amo: lo que Dios quiere que hagamos es que guardemos sus mandamientos, que no fagamos pecados. Esa es nuestra tarea»

que Laviña se apoya es la de una supuesta descripción alambicada de un cielo entrevisto y magnífico para los esclavos buenos, es decir, para los esclavos sumisos. Y esto no es cierto. Duque hace una presentación del cielo, con una descripción no solamente espiritual, sino también material (descanso, supresión de enfermedades,...), pero tal visión está destinada tanto a los esclavos buenos (p. 89) como a los amos buenos (p. 114), a las mujeres buenas (p. 116), y, en general, a los buenos cristianos:

«Los buenos christianos, que hacen lo que Dios manda, más que [=aunque] sean negros, esclavos, pobres, más que tengan llagas, calentura u otra enfermedad, van al cielo quando se mueren; los malos christianos os. [¿=o sea?]no hacen lo que manda Dios, aunque sean blancos, libres, ricos, caballeros, más que no tengan enfermedad alguna, van al infierno quando mueren, porque a los que son buenos se lo pagan Dios con el cielo; y a los que son malos los castiga al infierno. Y así el cielo como el infierno son eternos, duran para siempre, nunca se acaban»¹⁹.

Volveré más adelante sobre esto con más extensión.

6. *Actitud del capellán*. Duque afirma una y otra vez que el capellán ha de ser comprensivo con los esclavos. Y Laviña se hace eco de semejante propuesta²⁰; pero a la vez retuerce el argumento, porque lo sitúa entre una de las razones que sostenían y repetían el sistema social vigente: “En la concepción de Duque de Estrada, el doctrinero debía ser no sólo el profesional de la evangelización, sino el padre y consuelo de los esclavos, al margen de la actividad productiva, pero manteniendo y haciendo respetar la jerarquización del ingenio”²¹.

Me parece que se produce una burda manipulación de los motivos en que se basaba la actitud del capellán, porque, para Laviña, la actitud comprensiva hacia los esclavos no es más que un medio para mantener el orden. Sin decirlo, Laviña parece estar haciendo el paralelismo entre el “policía bueno” y el

18. «Pero miren ustedes cómo Dios no face como mayoral ni como amo, sino como Padre. Acá, quando el esclavo cumplió su tarea no lo castigan, pero tampoco le pagan nada (...) Pero Dios no face así: al que cumple su tarea, al que guarda sus mandamientos, no se calla Dios la boca, sino que le dice: ven acá, fulano: tú has cumplido con tu obligación, no como el mal esclavo, sino como el buen hijo; ven ahora al cielo para estar conmigo que soi tu Dios, y tu Señor, y tu Padre a descansar para siempre, para siempre».

19. Pg. 72.

20. Pg. 48.

21. Pg. 125.

“policía malo” de los interrogatorios, asignando al capellán el primer papel y al mayoral el segundo, pero ambos, en definitiva, al servicio de la misma causa. Si esto fuera cierto, no sería una actitud sincera sino calculada.

Y no es precisamente lo que se deduce de las palabras de Duque, quien intenta la presentación del cristianismo desde la acogida y la comprensión sincera y leal del capellán hacia los negros. Más aún, la recomendación de que se acerque a ellos ganando su confianza está ordenada a que la aceptación y aprendizaje de la doctrina cristiana que intenta presentarles discurra por esa misma vía, en lugar de hacerlo por el castigo y el látigo:

«Y para que ellos tomen la instrucción con gusto es necesario enseñarlos con esta paciencia, con esta dulzura, no con enojo y a golpes (como se fixa un clavo) con el azote en la mano, haciendo que el infeliz esclavo mire el rato dedicado a la instrucción como tiempo destinado a la mortificación, al tormento, y que tenga más cuidado con el látigo que con la doctrina»²².

Laviña destaca también el párrafo anterior, y afirma que, frente a la actitud de respeto y consideración hacia los esclavos, recomendada por Duque, “los capellanes de ingenio o los doctrineros usaban frecuentemente la violencia para enseñar la religión”. Es cierto que cuando se hace una recomendación puede ser para evitar caer en el defecto que se señala; o también para corregir la práctica defectuosa. Podría entenderse, pues, a partir de la afirmación anterior, que había una transmisión religiosa a los esclavos basada en el látigo. No es posible, sin embargo, conocer si era abuso generalizado u ocasional²³. De esta manera, incluso la recomendación de actitud comprensiva y respetuosa hacia los esclavos puede ser puesta en tela de juicio, y puede ser vista como un forma sutil de control, cuando lo que se deduce de las palabras de Duque es irreprochable, incluso contando con la actuación defectuosa que otros evangelizadores pudieran llevar a cabo.

7. Independencia económica del capellán. La situación económica del capellán ha de enmarcarse, para ser entendida, en la situación de la progresiva autonomía de las plantaciones, tanto en lo económico, como en lo que se refiere a la dependencia de la parroquia. La concepción jurídica de la parro-

22. Pg. 75.

23. A continuación, (pg. 49), Laviña muestra la preocupación generalizada por el incremento de suicidios entre la población esclavizada, en el momento del auge de la explotación, lo que llevó a la toma de conciencia por parte de autoridades religiosas y civiles para conseguir evitarlos; sin embargo, se quitó importancia al asunto, cediendo la alarma inicial que había suscitado.

quia estaba vinculada, desde tiempo atrás, a un determinado territorio; éste es relativamente limitado en el caso de los núcleos urbanos, pero resulta muy extenso en el agro. En el caso cubano, las plantaciones se hallaban diseminadas en un territorio extenso, como explotaciones agrícolas, al fin y al cabo. La asistencia a los actos de culto no siempre resultaba posible por la distancia, y los hacendados prefirieron la construcción de capillas dentro de la plantación, atendidas por un capellán contratado a su servicio. Otro conflicto con las parroquias lo constituyó la tributación de los diezmos, y de no menor entidad fue el problema del traslado de cadáveres para ser enterrados en los cementerios parroquiales, conforme a derecho, lo que enfrentó a los propietarios y a los eclesiásticos. Laviña describe acertadamente estos problemas y las razones que se barajaron por uno y otro lado en cada cuestión²⁴. El resultado final fue que la distancia física del centro parroquial derivó en autonomía y progresiva independencia de las plantaciones con relación a las parroquias (e indirectamente al obispado) como consecuencia de un autoabastecimiento de servicios religiosos suministrados por el capellán. Éste, de raza blanca, y contratado por el amo, formaba parte del personal dependiente, en economía y en criterios, de lo que estableciera el amo. De ahí a la actitud de servilismo, tan frecuente por parte de muchos capellanes, tanto en Cuba como en Europa, no había más que un paso.

Antonio Nicolás Duque percibe con claridad el problema, que resta libertad al capellán, y le convierte en mero satélite, limitado en sus movimientos, en sus criterios y en su actuación como evangelizador de los esclavos; tendría que verse forzado a plegar su preocupación por la enseñanza de la doctrina a los intereses económicos de la plantación o las escasas pausas laborales de los esclavos, ordinariamente agotados en el momento del incremento voraz de beneficios.

Precisamente por eso, Duque aconseja que el capellán conserve su libertad de movimientos y de actuación sobre la base de una libertad y autonomía económica que le eviten, además, conflictos con el mayoral. En Duque está hablando una experiencia larga y sensata. De ahí su consejo:

«También [el capellán] (si desea tener paz) ponga especial cuidado en no tener en la hacienda labranza, cría, ceba, ni aun caballo propio, porque éste es el principio indefectible de disgustarse, reñir con el mayo-

24. Pg. 57-58.

ral, y darle ansia de que asirse²⁵ de sus operaciones, que le es gravoso»²⁶.

Además de la independencia económica, Duque apunta también a la independencia ideológica, de manera que el capellán no aparezca, a los ojos de los esclavos, como un espía del amo; de esta forma, la confianza que podría haber ganado revertiría en perjuicio de los mismos negros, y el capellán quedaría invalidado para la presentación de la fe cristiana, ya que los esclavos le negarían su confianza, al verle como un enviado interesado, de parte del amo²⁷.

Algo que, en principio parece límpido en el pensamiento de Duque es retorcido por Laviña de la forma más desconsiderada e inexacta, llegando al límite de tergiversar por completo el pensamiento de Antonio Nicolás Duque. He aquí las palabras de Laviña:

«Pese al reconocimiento del autor de que los doctrineros tienen como fin primordial “buscar un modesto acomodo que los ponga a cubierto de las escaseces y como objeto secundario y menos principal adoctrinar a los negros”»²⁸.

Podría pensarse que cuando Laviña se remite al “autor” hable de Nicolás Duque, pero la cita textual entrecomillada corresponde no a Duque si no a Moreno Friginals²⁹. ¿Cómo es posible semejante equívoco, para dejar pasar por pensamiento de Duque lo que éste no escribió, si el lector no consulta la nota? En todo lo que precede se está refiriendo a Duque, y cuando habla “del autor” parece que hay que seguir pensando en la misma dirección.

En la página siguiente, Laviña se sigue refiriendo inequívocamente a Duque, sobre el mismo tema de la independencia económica, y se expresa de la siguiente forma:

«Indirectamente también nos presenta [Duque] la realidad de las actitudes de los clérigos doctrineros, que buscan solucionar su situación obteniendo una

25. Materialmente, la transcripción pone “asiserse”, lo que puede ser defecto del original, o de la propia transcripción.

26. Pg. 69.

27. Pg. 67-68.

28. Pg. 123.

29. F. MORENO FRIGINALS, *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana, 1978, v. I, p. 117.

renta extra de las tierras (...) Si el capellán tenía excesiva dependencia del ingenio, estaría en disposición de cuidarse de sus intereses, para lo que necesitaría la ayuda de algún esclavo, con lo que perdería la capacidad de presentarse ante los esclavos como el padre que les protegía, porque verían en él a otro individuo de la plantación pendiente del trabajo y del rendimiento de sus intereses. Por otra parte, si el capellán vivía del trabajo de los esclavos, el mayoral podía controlar mejor la situación del ingenio, y, según Duque de Estrada, la labor evangelizadora quedaría desprestigiada»³⁰.

Según Laviña, el objetivo primordial de los capellanes es el acomodo, y el secundario y menos principal es enseñar a los negros. Laviña describe, por tanto, a unos clérigos primordialmente preocupados por sus intereses, y que se tienen que debatir en la duda de si poseer bienes, y, en consecuencia, esclavos para explotarlos, o no poseerlos para no ver malparada su misión (secundaria, no lo olvidemos). Pero si decidieran no poseer bienes propios, tendrían que garantizar su subsistencia sobre la base de un sueldo que les pasara el amo por los servicios prestados: en este caso, habrían marrado su fin primordial, serían libres ante los esclavos, pero carecerían de libertad ante los amos.

¿No podría enfocarse la cuestión de otra forma? ¿No podría ser que las cuestiones económicas tuvieran para los capellanes categoría de “medio” (todo lo importante que se precise) y no de “fin”? ¿No estaríamos ante la imagen de un capellán que dispone de lo suficiente para vivir con dignidad, y que se encuentra con las manos libres para actuar ante el amo sin servilismos y ante los esclavos sin conciencia de explotador? No sería fácil llegar a semejante situación, y menos aún en las plantaciones, alejados de los núcleos urbanos, en la campiña. Pero parece que por ahí apuntan las intenciones y las palabras de Duque. Lo que ocurre es que Laviña no puede disimular su voluntad malévolamente de esbozar el perfil de unos clérigos interesados por su bienestar, en actitud servil hacia los amos benefactores que les daban su sustento, o convertidos también en explotadores de esclavos, e incoherentes con su predicación.

Lo que Antonio Nicolás Duque afirma es bien distinto de las conclusiones sesgadas que Laviña trata de deducir. Otra cosa bien distinta es que, en la práctica, este equilibrio ideal resultara posible o no, asumido por algunos capellanes, por la mayoría de ellos, o por raras y ejemplares excepciones. Pero eso es, en realidad, lo que Duque presenta, como se verá más adelante.

30. Pg. 124.

8. *Ingenuidad de Antonio Nicolás Duque*. Laviña lo afirma en dos ocasiones, pero en una de ellas no apreció deseo alguno de tergiversar los hechos ni las intenciones, y la “acusación” de ingenuidad, se encuentra, en cierto modo, bien planteada.

En efecto, Laviña describe el cambio que se produjo de una explotación agrícola relativamente rentable, sobre la base del trabajo de los esclavos, a una sobreexplotación de sus fuerzas físicas con el incremento desmesurado y competitivo del cultivo de la caña de azúcar, abandonando otras fuentes de ingresos, y sometiendo a los esclavos a un durísimo régimen de trabajo:

«El catecismo escrito por Duque de Estrada fue también una reflexión sobre el cambio de orientación religiosa que afectó a los ingenios. Mientras no fue necesario el tiempo del esclavo para mantener la producción a costos aceptables, los propietarios permitieron que los negros recibieran enseñanza religiosa; pero cuando se exigió del esclavo 16 horas diarias de trabajo, se acabó el tiempo de los sermones»³¹.

De ahí que Laviña califique a Duque de “aparentemente un clérigo de buena voluntad” y su obra “podría ser calificada de ingenua”³². De ahí la “cierta ingenuidad al pretender la vuelta a la cristianización de los esclavos al estilo que podríamos llamar el antiguo sistema”³³.

En efecto, hay que convenir con Laviña que Duque, hombre de experiencia, parece haber conocido la situación anterior, en la que la esclavitud –a la que no se puede restar nada de dramatismo– llevaba a cabo un aprovechamiento del trabajo de los negros, con cierta flexibilidad en el esfuerzo, con tiempos de descanso y de ocio, o con una relativa benignidad; esta situación dio paso a un sistema de explotación despiadado y brutal en el que el esclavo era sólo una herramienta de producción. Duque se aferra a lo anterior, y reclama unas condiciones mejores para la educación religiosa que pretende. La ingenuidad consiste en que sabe que se estrella contra un sistema tan despiadado que cuando el negro consigue dejar el trabajo está agotado e incapacitado para prestar atención. Y pese a ello, Duque insiste. Acaso hay que situarlo en la línea de los mejores evangelizadores, que no se arredraron ante dificultades aparentemente insuperables (distancia, lenguas, rechazo, persecución,...). La diferencia es que cuando eso se producía por parte de hombres

31. Pg. 57.

32. Pg. 125 y 124, respectivamente.

33. Pg. 57.

libres (a veces no tanto, por haber sido sometidos a conquista) la tarea evangelizadora resultaba ardua pero posible. Pero en el caso presente, la fe cristiana se dirigía a hombres no libres, al borde mismo de la extenuación, y apenas capacitados para asumir las nuevas propuestas religiosas, por el mismo agotamiento unido a la limitación de una lengua impuesta, mal aprendida y peor hablada.

¿Es ingenuo Antonio Nicolás Duque al pretender presentar la fe cristiana a los esclavos en esas circunstancias?

CUESTIONES RELATIVAS A LA TRANSCRIPCIÓN

Si en las páginas anteriores han aparecido unas cuantas cuestiones en las que no comparto el criterio de fondo expresado por Laviña en la introducción de la obra catequética de Antonio Nicolás Duque de Estrada, a continuación me detendré breves momentos en la cuestión de la forma, o, dicho de otra manera, de la transcripción llevada a cabo. Adolece de algunos defectos insoslayables.

1. Es conocido que no existe una sola normativa para realizar transcripciones, y por tanto Laviña ha podido marcar y seguir las directrices que le hayan parecido mejores. En esto no hay nada que decir. Pero en ocasiones aparecen faltas que más que a la transcripción fiel parecen deberse a fallos mecanográficos, puesto que no realiza ninguna advertencia sobre cómo aparece en el original una palabra defectuosa. Así, cuando aparece *tom* por *toma*, más parece que se debe a fallo de la transcripción. No tendría más importancia si no es porque se repite en bastantes ocasiones.

2. Más importante es, a mi entender, el fallo de algunos omisiones importantes. En efecto, en las páginas 61 y 122 de la obra editada por Laviña, aparecen sendas reproducciones de dos páginas que, por figurar al principio y final de la parte transcrita, se supone que son las de portada y conclusión de la obra de Antonio Nicolás Duque. Pero tales páginas no aparecen en la transcripción propiamente dicha.

La reproducción que consta en la página 61 lleva el siguiente texto, que podría ser, incluso por la cuidada disposición del manuscrito, el título de la obra: “Explicación / de la Doctrina Christiana / acomodada / a la capacidad de los Negros / Bozales. / Contiene todo lo que debe saberse / así con necesidad de medio, / como con necesidad de precepto. / Por un Sacerdote / de la congregación del Oratorio / de La Habana.”

El texto de la página 122 dice así: “Si me muriere intestado, entréguese este quadernito al Ilustrísimo Señor Obispo que fuere de este obispado. Antonio Nicolás Duque de Estrada (rubricado)”.

A la vista de esto, no hay más remedio que poner en el saldo negativo de Laviña el hecho de haber hurtado al lector dos datos relativos al autor, y uno más concerniente al título. Los dos datos sobre el autor son que no se llama simplemente Nicolás Duque de Estrada sino Antonio Nicolás Duque de Estrada; y que era miembro de la Congregación del Oratorio de la Habana, probablemente el Oratorio de San Felipe Neri. El dato que tiene que ver con el título habla del cuidado puntilloso de Duque de Estrada, quien con un tecnicismo del lenguaje clerical no se quiere limitar a las “verdades [necesarias] con necesidad de medio” (es decir, las verdades que absolutamente deben ser conocidas para alcanzar la salvación), sino que también extiende su preocupación a las “verdades [necesarias] con necesidad de precepto” (es decir, aquellas verdades que deben ser conocidas como consecuencia de un mandato de la Iglesia).

3. Deficiencias en la transcripción propiamente dicha. En principio, y careciendo del original, es obligado suponer que la transcripción es fiable. Sin embargo hay algunos indicios que permiten despertar una sospecha no gratuita. Así, todavía en la introducción, Laviña incluye en la página 52 una cita que reproduce lo que afirma Duque, a fin de exponer su pensamiento; pero he aquí que, cuando tal párrafo aparece en el lugar correspondiente de la transcripción textual (página 72), lo reproducido antes no aparece exactamente igual. ¿Cuál es la versión fiable?

Otros dos indicios que despiertan sospechas son los que figuran en la página 120, al final del texto. En el último párrafo, Duque de Estrada termina su reflexión con una invitación a la misericordia hacia los negros esclavizados, y la remata con una frase evangélica, en latín, de Mt. 5, 7: “Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur”. Pero, inexplicablemente, Laviña ha modificado la primera palabra, haciendo perder sentido a toda la frase, pues en su transcripción consta: “*Benedictio* misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur”. Parece más que improbable que Duque de Estrada, hombre de buena formación, como demuestra su escrito, cometiera semejante fallo.

Y, a título de colofón, Duque de Estrada cierra su escrito así: “A. M. D. G.” Laviña, que ha optado por no desatar las abreviaturas, lo hace en esta ocasión con la nada atinada transcripción de “A mayor Dios Gracia”, cuando todo el

mundo sabe que las abreviaturas citadas significan “*Ad maiorem Dei gloriam*”.

4. Por último, Laviña omite cualquier indicación sobre paginación que pudiera constar en el original que transcribe. Tampoco introduce una numeración suya, suficiente identificada, pero orientadora para el lector que no tiene a la vista el manuscrito. Se limita a indicar el cambio de hoja en la paginación por medio de doble barra (//). Pero cuando ha dado ya inicio a la parte del escrito de Duque titulada “Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales” (página 77) comienza a figurar una numeración de páginas. Esto desconcierta. Pero lo hace más aún al ver que la página numerada como “1” no aparece al principio de este apartado, sino después de una porción de texto de este mismo apartado, anterior a la “1”, que podría corresponder al contenido incluido en una página del manuscrito.

II. QUIÉN ERA ANTONIO NICOLÁS DUQUE DE ESTRADA

No dispongo de un sólo dato ajeno a su catecismo, que aporte luz sobre el autor del mismo. Por lo tanto, la exigua fuente de información es su propia obra, que, al no ser autobiográfica, apenas ofrece información sobre quien la escribió.

Sin embargo es posible espigar algunos detalles sin proceder caprichosamente. En primer, como ya he indicado, el nombre completo, es Antonio Nicolás Duque de Estrada, y además él mismo deja constancia expresa de que es presbítero y de que pertenece a la Congregación del Oratorio de la Habana. Todo ello consta en las reproducciones no transcritas que aparecen en las páginas 61 y 122. Posiblemente la “Congregación del Oratorio” se refiere a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, extendida por España. Nada tiene de particular que lo estuviera también por Cuba. De la lectura pausada de su escrito se deduce con claridad que es un clérigo de mentalidad ilustrada, característica del XVIII, en que desarrolló su actividad pastoral: lo demuestra su preocupación por una formación cristiana lo más completa y adaptada posible a los esclavos africanos, y el hecho de no contentarse, como otros hacían, con un bautismo apresurado al poco tiempo de la llegada a la isla, con lo que se ponía fin a todo esfuerzo cristianizador hacia los esclavos.

Además, esa mentalidad ilustrada se concreta en una preocupación catequética clara, inequívoca. Cuando comunica a otros capellanes, junto con amos y mayores, su interés y su preocupación, lo que está hablando muy

vivamente es una experiencia personal, dilatada, según la cual no se ha conformado con ir pasando someramente por las diversas situaciones en que se encontraban los esclavos, sino que ha observado y reflexionado sobre ellas, señalando dónde estaban los principales fallos, a la vez que apuntando las posibles soluciones que le dicta su experiencia. Y todo ello lo vuelca en un escrito catequético lleno de intuiciones y aciertos, aunque fuertemente limitados por los condicionantes de la situación ambiental en que se desenvolvía la esclavitud.

Además, Antonio Nicolás Duque deja constancia de la finalidad que le mueve a tomar la pluma. Así, cuando habla de la utilidad de los símiles y comparaciones afirma que esa adaptación, debida al empleo de comparaciones asequibles, así como la de la difícil imitación del lenguaje entrecortado y poco preciso de los esclavos, es su personal aportación al esfuerzo evangelizador: «a lo que se reduce todo lo que se hallará en este quadernito». Con mayor claridad aún se expresa un poco más adelante: «Mi intento no es otro que hacer conocer cómo se les puede hablar sin perder el tiempo y el trabajo. Quiera Nuestro Señor servirse de éste para su mayor gloria. Amén»³⁴.

CARACTERÍSTICAS DEL CAPELLÁN, SEGÚN DUQUE.

Si lo anteriormente consignado se refiere a la persona del autor, Duque de Estrada, lo que sigue se refiere a él, así como también a cualquier otro capellán que quiera seguir sus pasos y beneficiarse de su influencia. En ningún momento aparece que Antonio Nicolás Duque desempeñara algún puesto de responsabilidad en la organización eclesiástica de La Habana; más bien, la nota final de su manuscrito, pidiendo que, a su muerte, fuera entregado al obispo titular de la diócesis, podría demostrar una lejanía física de la capital de la diócesis, por estar desempeñando su ministerio en haciendas distantes del núcleo urbano. De ahí que su reflexión no es la del superior que instruye a quienes están bajo su mandato, sino la del sacerdote consciente y exigente que trata de comunicar a otros su celo pastoral y el mejor resultado de sus esfuerzos. Precisamente por ello diseña lo que se podría llamar el ideal de un capellán de los ingenios azucareros.

34. Pg. 67 y 70.

«Es esencialmente necesario que el Padre Capellán los mire con mucha caridad; no se dexen impresionar de las ponderaciones que hacen de su malicia, que sólo miran sus faltas (...) Hágase cargo de que si el hombre más arrestado tuviera una sola espía de sus acciones (especialmente cuando se está prevenida contra él, como se está contra los negros, hallaría en él muchísimos defectos dignos de corrección, y aun de castigo; pues ¿qué será de los pobres esclavos que tienen tantas espías cuantas son las personas que tienen cargo sobre ellos? Mírelos, vuelvo a decir, con mucha caridad, (...) Intercediendo por ellos (como se ha dicho), disculpándolos, consolándolos, aconsejándolos, socorriéndolos con lo que se pudiera (ellos se conforman con poco), de suerte que vivan confiados del Padre, y lo miren como su paño de lágrimas»³⁵.

Aunque en esta ocasión cambie la expresión del “capellán” por la más genérica de el “catequista”, es evidente que se sigue refiriendo también a los capellanes, aunque pueda haber otros catequistas. Su recomendación, reiterativa, es que:

«El catequista los mire con lástima y tenga deseos de que aprendan»³⁶.

Más aún, rehúsa con energía la práctica abusiva de una aparente instrucción religiosa rápida y no muy exigente, al cabo de la cual se procede a un bautismo rutinario y burocratizado, con el que concluye toda instrucción religiosa; es precisamente lo que no debe hacer quien se precie de ser un buen capellán:

«...nace el cruel descuido que hai en instruirlos, aun en las cosas que deben saber y entender con necesidad de medio, para salvarse; contentándose con que digan unas palabras que en algo remedan a las que se les enseñan, para que creyendo el ministro que están instruidos, los bautize, que es hasta donde se extiende el zelo que se tiene de su salvación, sin hacerse cargo de que no basta recibir el bautismo si no se recibe la gracia, y que esto es lo mismo que herrar una res, para embiarla herrada al matadero»³⁷.

Otra condición para el capellán que, por obvia, parece que podría haber omitido, pero que no tiene inconveniente en incluir, es que el capellán –y, por extensión, el catequista–,

35. Pg. 69-70.

36. Pg. 66.

37. Pg. 66.

«El que enseña entienda lo que dice, y lo sepa decir perfectamente, para que lo diga con sentido y no les enseñe a decir disparates»³⁸,

tanto si esos disparates proceden de negros veteranos en la plantación, a los que se les ha confiado la educación de sus nuevos compañeros de esclavitud, como si provienen de blancos (amos, mayorales, capellanes, otros) a los que se supone, por principio, un más elevado nivel de formación general y de conocimientos religiosos. Por tanto, el capellán ha de ser celoso de su deber, y asumirlo personalmente,

«sin dar comisión para eso a un negro, por hábil que sea, ni a un blanco, que para el caso todos son iguales»³⁹.

El capellán de la plantación, en su esfuerzo de evangelizar a los negros ha de ser paciente, avanzando poco a poco en el aprendizaje de la fe que presenta, explicando las cosas con paciencia, y apoyándose en los resultados anteriores que se hayan consolidado, sin querer ir más deprisa de lo que permita el aprendizaje real de los negros. Además, como ya ha aparecido, la recomendación es que se sirva de los símiles y comparaciones, para lo que Duque brinda las que a él resultan útiles, para que otros se puedan servir de ellas.

Aparentemente, el capellán ha de adoptar ante los negros una postura de un cierto distanciamiento, sin darles la razón por principio, ni aceptar ser su padrino, e incluso aceptando, con una calculada pasividad, los castigos corporales que se les puedan infligir. Pese a esa supuesta indiferencia, que evitaría una postura de excesiva intervención por parte del capellán, la verdadera recomendación que Duque hace es que

«es esencialmente necesario que el padre capellán los mire con mucha caridad»,

y que, aunque se haga de rogar en las súplicas de los esclavos,

«no dexé de interceder por ellos»⁴⁰.

38. Pg. 66.

39. Pg. 67.

40. Pg. 69.

Finalmente, recomienda que sea enérgico con los negros en lo relativo a la asistencia a misa, pues con mucha facilidad la descuidan, con la consecuencia de un teórico aprendizaje que no tiene después repercusión práctica; llega a recomendar que a los atrasados en la doctrina se les reprenda (“reprehenda”, sic), se les imponga alguna penitencia (ponerles de rodillas o besar la mano de quien contestó bien lo que otro dijo mal) o incluso con algunos “torniscones” (pellizcos)⁴¹.

La conclusión de la imagen que Duque traza del capellán o doctrinero, aunque en algún momento se haga extensiva también a otras personas (p. ej., “catequistas”) es valiosa, acertada, y exigente, como corresponde a un hombre que no se conforma con hacer las cosas en plan de mero cumplimiento, sino desde la exigencia de llevar a cabo su auténtica obligación. Las palabras conclusivas del tratado, dirigidas a los capellanes, cierran, mejor que cualquier otra reflexión mía, lo que constituyó la verdadera intención de Antonio Nicolás Duque:

«Hasta aquí, mis venerados capellanes, he puesto a vuestra consideración lo que he juzgado a propósito para que os hagáis cargo del modo con que podéis cumplir con vuestro deber, ganar mucho cielo y ser útiles al público, en una materia en que sólo vosotros lo podéis ser. Pero para cumplimiento de todo debo advertiros que de nada servirá lo dicho, si faltara en vosotros la constancia en [que] esencialmente consiste la consecución del fin que se pretende: quiero decir que (siempre que podáis celebrar) por ningún motivo se ha de dexar de decir algo a los negros (aunque sea muy poco), relativo a su instrucción, de suerte que ellos conozcan el cuidado que deben poner en aprender del que el padre pone en enseñar. No hai exortación más eficaz que la del exemplo, y convendrá que esto se les advierta. Con esta circunstancia se habituarán ellos a recoger, y el padre a reparar el divino pasto; y si se falta a eso un solo día, aunque el motivo parezca el más racional, al día siguiente subsistirá la misma causa, o se ofrecerá otra que parezca de mayor consideración, y en dejando de enseñar tres o quatro días, basta para contraer hábito de faltar a esto, o por lo menos de no hacerlo con el tesón que es necesario.

41. Pg. 70. En pg. 108-109 ofrece una serie de razones válidas para que comprendan la importancia de la misa; no se trata sólo del empleo de métodos coercitivos, sino que se complementan con explicaciones muy aceptables: «¿Y [h]ay cristianos que pierden la misa por cosa de bobería? Porque va a buscar cabeza de ñame, porque va a buscar basura de tabaco, porque va a mirar a su madrina, porque va a remendar sus cañamazos, porque se va a chapear o a quemar la manigua del conuco? (...) Primero va a misa, y luego va a buscar cabezas de ñame; primero oye misa, y luego va a buscar basura de tabaco; primero oye misa, y luego va a quemar manigua o a chapear el conuco. Misa primero, primero; Misa no se pierde nunca, por nada se pierde misa».

Ruegos [=ruégoos] por las entrañas de nuestro Señor Jesucristo y por el deseo que sentís de alcanzar misericordia, que la tengáis de estos pobrecitos (que muchos de ellos se condenan por falta de instrucción), para que nuestro Señor la tenga con vosotros según su divina palabra: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*»⁴².

A la vista de estos trazos sobre la figura del capellán, según las mismas expresiones de Duque, es muy poco inteligible la postura de Laviña al afirmar que el fin primordial de los doctrineros consistía en buscar acomodo ante sus necesidades, o despertar el interés de los amos para que mantuvieran a los doctrineros; más aún, la supuesta “profesionalización” del capellán, que excluía que otras personas intervinieran en la presentación de la fe, «porque dicen disparates», según la expresión de Duque, es trastocada por Laviña, en el sentido de que pretendían eliminar posibles competidores, y «de esta forma se haría imprescindible la figura del capellán en el ingenio»⁴³. Inaceptable manipulación.

CONSIDERACIÓN DEL NEGRO, SEGÚN DUQUE

¿Cuál es la concepción que Antonio Nicolás Duque tiene del negro al que destina sus esfuerzos evangelizadores, directamente o de modo indirecto a través de otras personas (otros amos o capellanes)?

Lo primero que es preciso afirmar con rotundidad es que Duque se niega a aceptar una consideración, ampliamente extendida, incluso entre otros capellanes, según la cual los negros eran incapaces de comprender la fe cristiana que se les presentaba:

«Es persuasión común que los negros no pueden comprehender la doctrina christiana, y que ni aun son capaces de pronunciar lo que se les enseña»⁴⁴.

En abierta oposición a semejante consideración peyorativa, Duque aduce una poderosa razón que explica las dificultades de entendimiento y de pronunciación: no saben el castellano. Han tenido que aprenderlo a trompicones, de modo forzado, sin explicaciones progresivas y lógicas que se les hubieran

42. Pg. 120.

43. Pg. 123 y 125.

44. Pg. 66.

presentado en sus lenguas de origen; además, los esclavos adultos habían sido arrancados violentamente de sus tierras, en las que habían aprendido en su infancia otras lenguas de estructura radicalmente diversa. ¿Cómo podían llegar a saber, repetir y entender lo que se les decía en un idioma desconocido? Procediendo a la inversa, un “culto” blanco que hubiera sido atrapado y esclavizado en el interior de África, ¿no hubiera sido tachado de “incapaz” ante las dificultades de comprensión y expresión?

Duque es perfectamente capaz de caer en la cuenta de la degradante situación en que se encuentran los esclavos, sometidos a trabajos sin cuento, privados de consideración y de cualquier tipo de miramiento, que no fueran los encaminados a aumentar su rentabilidad económica. Frente al hecho, Duque no ha perdido el criterio adecuado, y en una de las recomendaciones que hace a los capellanes, les dice que miren a los esclavos con toda caridad –ya ha aparecido–, y añade la razón de semejante consideración, con una expresión sorprendentemente moderna para su época, tanto por el fondo como por la forma:

«Mírelos, vuelvo a decir, con mucha caridad, como a personas miserables, dignas de la mayor consideración»⁴⁵.

En la expresión hay que considerar la doble apreciación que encierra: por un lado son “miserables” como reconocimiento de un hecho calamitoso, cual es la esclavitud, y las condiciones infamantes que establecía para sus víctimas; pero, por otro lado, estos esclavos son “personas dignas de la mayor consideración”. Encontrar este pensamiento en el siglo XVIII, poco tiempo después de la Revolución Francesa, aplicado en concreto a unos esclavos, supone tener que admitir el convencimiento ilustrado de Duque, para quien la certeza de que cualquier persona es digna de la máxima consideración se hace extensiva incluso a los esclavos, a los que se negaba, en la práctica, semejante calidad⁴⁶.

45. Pg. 70.

46. La lenta marcha de la abolición de la esclavitud está plagada de declaraciones poco efectivas, aunque bien planteadas. La Virginia Bill of Rights (1776) afirma en su sección 1ª que «... all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights...»; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a raíz de la Revolución Francesa (26 de agosto 1786) reconoce que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo se pueden basar en consideraciones del bien común». La abolición teórica de la esclavitud se produjo en 1792 en Dinamarca, en 1807 en Gran Bretaña, en 1808 en Estados Unidos, en 1848 en Francia, en 1861 en Rusia, en 1863 en Holanda, y en

Por si aún pudiera caber alguna duda sobre la consideración que Duque tenía respecto a los esclavos con los que desarrollaba su actividad pastoral, hay otras palabras de su escrito que matizan más el aprecio en que los situaba:

«A la verdad esta actitud⁴⁷, (que la juzgo obligatoria), no puede tenerla quien no reflexione, que cada negro tiene un alma racional, es decir, un vaso precioso en que está depositada la sangre adorable de Jesucristo nuestro Señor, que murió por ellos»⁴⁸.

Si la frase anterior, que hacía referencia a la condición de personas, reconocida también a los esclavos, podía ser suscrita por creyentes y no creyentes, sin excepción, la frase última representa un pensamiento específicamente religioso, con arreglo al cual, la consideración ya elevada de persona queda aún más dignificada por el hecho de que cada esclavo, cada negro, tiene un alma racional, por cuya salvación murió Cristo. Hay una clara resonancia de Ga. 3, 28: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Y si no existen diferencias ante Dios por la condición externa de los hombres, la razón hay que encontrarla en Rm, 5, 6-8: «En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos; –en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir –; más la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros».

1872 en Cuba, tras la proclamación de la 1ª República Española. En las antiguas colonias de Sudamérica se produjo la abolición en el momento de conseguir la independencia, salvo en Brasil, donde se mantuvo hasta 1888.

En Estados Unidos, sin embargo, pese a la declaración de 1808 se continuaba manteniendo en grandes proporciones en los estados del Sur. Tras la batalla de Gettysburg (1863), al final de la Guerra de Secesión, tuvo lugar la proclama antiesclavista de Lincoln, y se produjo la consiguiente liberación de importantes contingentes de esclavos en los estados sureños.

Desde los tiempos de Antonio Nicolás Duque no era posible soñar con el fin de la esclavitud. Aún hubo de pasar siglo y medio para que la *Declaración universal de los derechos humanos*, el 10 de diciembre de 1948, recogiera en su artículo 4º: «Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas»

47. En la transcripción, Laviña escribe “esta exactitud”; yo creo que se trata de un error, y que la palabra más adecuada sería “actitud”, aunque no he podido cotejarlo con el manuscrito original.

48. Pg. 67.

Para Duque, estén bautizados o no, los esclavos son personas, y además son destinatarios del amor desmedido y generoso de Cristo, entregando su vida por todos. De ahí el aprecio irrenunciable que a Duque le suscitan. Y es lógico que se duela de la injusta situación en que se ven envueltos a su pesar; por ello se lamenta: «¡Pobres esclavos!»⁴⁹; «...estos pobrecitos»⁵⁰.

III. ANÁLISIS GLOBAL DE LA OBRA DE ANTONIO NICOLÁS DUQUE DE ESTRADA

A mi modo de ver, la consideración efectuada por Laviña en el apartado tercero de su introducción, titulado “Iglesia y esclavitud” resulta superficial en muchos aspectos y carece del rigor de un análisis como se merece un catecismo, desde el punto de vista de la catequética. Voy a proceder, por tanto al análisis de lo que Duque escribió.

1. *Esquema*. La primera apreciación, desorientadora, al examinar su obra, es la de una evidente falta de orden. Presento a doble columna el esquema con que aparecen las diversas partes en la obra de Duque de Estrada con sus respectivos títulos (izquierda), complementado con lo que parece que debería ser el orden lógico (derecha):

ESQUEMA DE LA OBRA		ORDEN LÓGICO	
1	[Catecismo] (p. 63-66)	1	Prólogo (p. 66-70)
2	Prólogo (p. 66-70)	2	Instrucción para los que se dedican a enseñar a rezar las oraciones y Catecismo (p. 71-75)
3	Instrucción para los que se dedican a enseñar a rezar las oraciones y Catecismo (p. 71-75)	3	[Catecismo] (p. 63-66)
4	Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales (p. 77-103)	4	Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales (p. 77-103)
5	Para que sepan que deben saber y entender la Doctrina Christiana... (p. 103-120)	5	Para que sepan que deben saber y entender la Doctrina Christiana... (p. 103-120)

49. Pg. 110.

50. Pg. 120. No entiendo que Laviña despache el tema apuntando que «los clérigos de ingenio veían en el africano una fuente de vicios y casi imposible de que llegasen a la comprensión mínima de la religión, e incluso por lo que apunta Duque, tenían dudas sobre la condición humana del negro» (Pg. 125). No aparece ni una palabra sobre el valor individual que Duque atribuye a los negros. Cabría pensar que Laviña da a entender que Duque participa de la situación ambiental, al no hacer otras precisiones.

Parece lógico pensar que el prólogo (y la instrucción que le sigue) vayan al principio; sin embargo, el propio texto de la obra certifica en dos ocasiones que el catecismo precede al prólogo⁵¹ por lo que orden real y orden lógico no se corresponden. Es más, es posible que en el manuscrito (quizá no en las ediciones impresas), destinado para uso personal del autor, hubiera un cierto “desorden” que a él mismo no le suponía demasiada incomodidad. En el mismo manuscrito hay llamadas internas, de una página a otra, en varios momentos, lo que supone que Antonio Nicolás Duque escribió el manuscrito sin pensar demasiado directamente en el uso que se podría dar en una publicación.

La parte que he denominado [Catecismo] es la que corresponde a las preguntas y respuestas iniciales; en el manuscrito no lleva título alguno. Pero lo cierto es que es designado en los dos lugares aludidos en la nota anterior como “el Catecismo que está al principio”, lo que no ofrece duda alguna a la hora de asignarle un título que Duque omitió en su momento. También el título de la *Instrucción* hace referencia al innominado *Catecismo*. De momento sirve la idea de que no se trata más que de suplir la omisión de Duque.

He diferenciado también la parte quinta, segregándola de la parte cuarta. En realidad, la parte quinta está constituida no por un apartado, sino por una serie de ellos, cada uno de los cuales lleva su correspondiente título. Estos son:

- Para que sepan que deben saber y entender la Doctrina Christiana (p. 103-109);
- Para que hagan sus obras con provecho (p. 109-111);
- Sobre el Padrenuestro (p. 111);
- Ave María y Salve Regina (p. 112);
- Sobre el bautismo (p. 112-114);
- Sobre la eucaristía (p. 114-115);
- Sobre los mandamientos (p. 115-120).

La razón de segregar todo lo anterior de la parte cuarta, es que ésta se refiere a las preguntas del *Catecismo* inicial, que explica por medio de otras preguntas y respuestas más amplias; por el contrario las últimas reflexiones son expositivas, y, en cierto modo, autónomas, porque no se refieren a alguna pregunta en particular.

2. *Estilo*. En la obra de Duque se aprecian con claridad dos estilos que se superponen. Uno es un estilo que podría denominarse “culto”, dirigido a los

51. Pg. 67 y 70.

capellanes, a los amos y mayorales, exponiendo por dónde debe discurrir la enseñanza de la fe cristiana, y las razones generales o particulares para proceder de una determinada manera en un punto concreto. Este estilo culto se sirve de una redacción correcta del castellano utilizado, con frases bien construidas y redactadas. Ordinariamente huye de tecnicismos y expresiones rebuscadas, menos en aquellas ocasiones en que la exposición misma de la fe obliga a utilizarlas: tal es el caso de tener que hablar de que Jesucristo “tomó la naturaleza humana”.

El otro estilo empleado es el que podría denominarse como “negro”, dirigido a los esclavos; se caracteriza por ser repetitivo, por carecer de sintaxis adecuada, por omitir algunos miembros de la frase (artículos, preposiciones), de manera que surge una frase entrecortada, balbuciente y poco exacta (Duque insistirá en ese aspecto) pero que recoge muy bien el habla insegura, fragmentaria y empobrecida que los esclavos utilizaban a medida que iban aprendiendo un castellano deficitario, pero con el que podían entender y ser entendidos. Duque demuestra con ello unas exquisitas dotes de observador, además de una larga práctica pastoral al lado de los esclavos, al recoger con fidelidad ese estilo de expresión tan típico.

Cada una de las partes diferenciadas en el esquema de la obra de Duque están redactadas en un estilo (por ejemplo, el *Prólogo* está redactado en estilo culto, y la *Explicación* aparece en estilo “negro”). Pero no es raro el paso de uno a otro, porque cuando Duque está dando explicaciones a los capellanes sobre lo que deben hacer o decir, acude a las expresiones usadas por los esclavos, a fin de facilitar la labor del capellán, y que éste pueda ser entendido por los negros en su jerga. Ejemplo de lo dicho puede ser el siguiente párrafo, tomado del *Prólogo*:

«Nunca les dé [el capellán] la razón cuando se quejan del mayoral, aunque conosca que la queja es justa, por no darle[s] alas (como dicen) sino procurar disculpar al mayoral; puede decirles (sin negarles la justicia): ustedes mismos tienen la culpa, porque no todos cumplen con su obligación. Ustedes son muchos; el mayoral uno no más; hoi falta uno, mañana falta otro. Otro día tiene uno una picardía, otro día la hace otro. *Todos los días tiene mayoral que aguantar; esto todos los días, todos los días, más que no quiera, preciso, se pone bravo. Masa Buei es manzo, si siempre están jinca, jinca, él tira patadas, preciso; mismo son mayoral: un día puede aguantar mucho, otro día no puede aguantar ni poquito tampoco, porque ya barriga está llena*»⁵².

52. Pg. 69.

Lo destacado con cursiva corresponde a la parte de estilo “negro”, entremezclado con el otro estilo culto que Duque utiliza. Sin embargo, llama la atención que en la forma culta de expresión, Duque se sirve de algunos arcaísmos. En el XVIII era frecuente escribir “christiano” o “quando”, como hace Duque; pero no resultaba ya ordinario el uso de “eucharistía” (por eucaristía), o de “baptismo” (por bautismo), o de “hai” (por hay), o “fembra” (por hembra), o “fizo” (por hizo). Aunque no llama demasiado la atención, puesto que la decantación progresiva de la ortografía permitía una gran flexibilidad. Es precisamente esta permisividad en el empleo del castellano culto, junto con el abundante empleo del estilo que he denominado “negro”, donde aparece “manzo” (por manso) o “cortecía” (por cortesía), lo que da al conjunto del escrito de Duque un estilo arcaizante e ingenuo, peculiar porque lo diferencia de otros escritos de la misma época que no incorporan la jerga peculiar de los esclavos africanos.

3. *Expresiones no frecuentes en los catecismos.* Es muy frecuente en el escrito de Duque acudir a numerosas expresiones, y especialmente a numerosos sustantivos que rara vez se encuentran en otros catecismos; ésta es una característica que diversifica el escrito de Duque de Estrada con relación a los demás catecismos.

Entre tales expresiones se puede hacer una doble clasificación. Por una parte una larga lista de palabras procedentes del ambiente cubano en que surgió en escrito, y que no son entendibles fuera de él. Así es posible poner de ejemplo la palabra “cuje” con el significado de «vara horizontal que se coloca sobre otras dos verticales, en la que se cuelgan las mancuernas en la recolección del tabaco», típico de las explotaciones agrícolas. Es larga la lista de estos vocablos, poco usuales en catecismos, algunos de los cuales resultan desconocidos fuera del ambiente caribeño.

Por otra parte, aparecen con frecuencia algunos otros sustantivos, cuyo significado no ofrece dificultad alguna, pero que, además de no ser frecuentes en los catecismos, son utilizados en el presente con mucha frecuencia para designar diversos aspectos o ejemplos que tienen que ver con la formación religiosa de los esclavos. Tal puede ser el caso de la palabra “mula”. Es empleada por Duque para afirmar que, cuando se hizo hombre, Jesucristo tomó la naturaleza humana: «Aora: Dios Hijo no tomó naturaleza de caballo ni de mula, ni de perro, sino naturaleza de hombre, que eso es naturaleza humana»⁵³. Cuando habla del desconocimiento del castellano por parte de los

53. Pg. 82.

esclavos, dice: «Quando la gente le dice cómo te llamas?, él también dice palabra mismo: “Cómo te llamas?”. Pero él no entiende ninguno. Si le dice Mula, él también habla “Mula”»⁵⁴. A la hora de invitar a que hagan las obras que Dios espera de ellos: «es preciso que haga las cosas como gente, no como mula. La gente cuando hace una cosa, sabe lo que hace y a quien sirve. La mula no sabe ni qué amo tiene ni sabe a quien sirve, ni qué va a hacer; ni sabe si lo que hace es bueno, o si es malo. En haciendo así como mula se pierde el trabajo. La gente si va a comer sabe que la comida es buena para mantener la vida del cuerpo, y el cristiano que quiere servir a Dios no como como la mula (porque tiene gana), sino porque es preciso mantener la vida del cuerpo (...) Si trabaja sin pensar que eso es bueno para servir a Dios, trabaja como mula; pero si él piensa...no trabaxen como mula»⁵⁵.

4. *Dificultad idiomática*. Duque es consciente de la enorme dificultad que padecían los esclavos negros para entender el castellano y para expresarse en él; por consiguiente la misma o mayor dificultad aún existía cuando se trataba de presentarles en esa lengua la doctrina cristiana. Duque no muestra ningún atisbo en su escrito de intentar expresarse en la lengua de los negros. Pero la razón es clara. No se trata de negarse a hacer un esfuerzo –ingente– de adaptación por medio del empleo de otra lengua. Ocurre, más bien, que esto resultaba imposible. En efecto ha aparecido ya el cuidadoso interés de los propietarios cuando adquirían nuevos esclavos de seleccionarlos de diversas etnias (terminaban por ser trágicamente “expertos” en el tema) para evitar la comunicación entre ellos por el hecho de proceder de pueblos diversos y hablar lenguas también diversas. Tenían en común el color de su piel y su condición de esclavos, pero resultaban entre sí tan ajenos como puede serlo un alemán, un griego y un inglés, todos de raza blanca. En estas condiciones, procedentes de tierras donde se hablaban lenguas que nada tenían que ver con el castellano, se veían obligados a tener que aprender a la fuerza (a veces a puro látigo) y siempre mal, sin explicaciones, ni tiempo, ni cuidado, una lengua perfectamente desconocida. Por más que lo hubiera intentado, ¿en qué lengua podría dirigirse Duque a los esclavos si hubiera decidido emplear una de las muchas que éstos hablaban, según su procedencia?

Su deficiente castellano era la consecuencia inevitable. El ejemplo anteriormente aducido del negro que oía «¿Cómo te llamas?» Y repetía «¿Cómo

54. Pg. 103.

55. Pg. 109-110.

te llamas?», en lugar de decir su nombre, o que oía «Mula» y también repetía «Mula» como si ese fuera su nombre propio, muestra toda la crudeza de unos hombres y mujeres desenraizados y obligados a acceder, por pura necesidad, a una lengua desconocida.

Otro ejemplo más evidencia esta grave dificultad: «Así como no se contentan los amos con que los esclavos sepan decir cama, silla, mesa, sin[o] que enseñándolos a pronunciar les dicen, mostrándoles las cosas, mira: esto es o se llama cama, esto, plato, esto, cuchillo, y así todo de lo demás, para que cuando les digan friega el plato, trahe el cuchillo, haz la cama, entiendan y hagan lo que se les manda,...»⁵⁶.

Ante semejante panorama idiomático, ¿cómo podrían aprender los negros una religión extraña? ¿Y cómo podrían llegar a entenderla?

Duque se esfuerza en salir al paso de este problema, llamando la atención de los responsables de la evangelización (capellanes, amos) sobre la cuestión de reclamar precisión en palabras que fonéticamente son parecidas, pero que tienen significados diversos, para, de esta manera, evitar equívocos lamentables. Propone el siguiente ejemplo: «Tú no sabes agua? Tú no sabes yagua?. Responderá que sí. Pues dime: agua y yagua es lo mismo, mismo? No; una cosa es agua para beber, y otra es yagua para caballete de bujío»⁵⁷. El uso del castellano, como lengua neutral para cada uno de los esclavos, e igualmente extraña para todos ellos, fue la forma elegida por Duque para la exposición de la fe cristiana, sin pararse a plantear otra cuestión sobre si era procedente hacerlo en otra lengua. Posiblemente él mismo desconocía las variadas lenguas de origen de los esclavos a quienes trataba de enseñar. El esfuerzo de Duque se concreta en el empleo adecuado para expresar bien la fe cristiana, y en la pronunciación y aprendizaje adecuados, como se verá más adelante.

5. *Empleo de comparaciones.* Consecuencia de la dificultad idiomática, y de la consiguiente dificultad conceptual, Duque opta por el empleo de un recurso ampliamente utilizado por la catequesis de todas las épocas: el de las comparaciones o símiles. Lo cierto es que son muchas las comparaciones que emplea, posiblemente más que otro catecismo conocido, de una extensión equivalente a la del texto de Duque. Cuando Laviña se ocupa casi de pasada en este aspecto, después de haber hablado de la “buena voluntad” de Duque de Estrada, añade: «establece las curiosas comparaciones que he apuntado en

56. Pg. 72.

57. Pg. 67. Yagua es «palma que sirve de hortaliza, y con la cual se techan las chozas de los indios y se hacen cestos, sombreros y cabuyas».

las páginas anteriores»⁵⁸. Lo cierto es que es una pobre apreciación de este recurso, ingeniosa y abundantemente empleado por Duque.

El mismo Duque razona su utilización de la siguiente manera, perfectamente trabada y meditada:

«Para que entiendan es menester valerse de símiles caseros, y, en cuanto sea posible, de aquellas cosas que ellos manejan: como el buey, la yegua, el bujío, el conuco, las pailas, etc, y quanto se pudiere acomodar y hablarles en aquel lenguaje que usan ellos sin casos, ni tiempos, sin conjunciones, sin concordancias, sin orden, a lo que se reduce todo lo que se hallará en este quadernito»⁵⁹.

Hay, por tanto, tres aspectos a considerar en estas palabras: 1° el esfuerzo de acomodación que Duque considera irrenunciable; 2° la recomendación a acudir a lo que les resulta familiar, “casero”, es decir, lo que está ceñido al reducido universo de la plantación; 3°, dentro de este microcosmos, es preciso acudir al aún más restringido universo de lo que el esclavo conoce y maneja, lo que impone severas limitaciones a las comparaciones que se puedan utilizar. El universo de los esclavos negros en las plantaciones de la campiña, a distancia de cualquier núcleo urbano quedaba reducido al trabajo, a la precaria economía que los esclavos podían manejar, a los animales que utilizaban en las faenas agrícolas, a los propios animales que poseían en propiedad para complementar su subsistencia, a la preocupación por su propia salud y por la precaria salubridad en que se desenvolvían⁶⁰.

Con tan fuertes limitaciones, Duque demuestra todo un derroche de esfuerzo e imaginación para recurrir de modo casi constante a las comparaciones, y aconsejar a otros evangelizadores que hicieran otro tanto, o que se sirvieran de las comparaciones y símiles que él había usado. He aquí la larga lista de las comparaciones del texto de Duque:

58. Pg. 125.

59. Pg. 67.

60. Laviña (pg. 33 y ss) aborda la cuestión de la esclavitud y vida cotidiana. Describe que en la época de no excesiva presión productiva, los esclavos disponían de una choza o “conuco” (también llamado “bujío”, como equivalente a “bohío”), de algunos animales domésticos, de una pequeña parcela en la que cultivaban algunas legumbres y hortalizas para complementar la dieta que les proporcionaban los amos; y que disponían de una pequeña cantidad de dinero, con la que aspirar a comprar su libertad, además de su prestación laboral. Estas pequeñas propiedades dibujan un panorama casi idílico en comparación con los cambios operados con el auge de la explotación para la producción masiva de azúcar, pues entonces se endurecieron sus condiciones de vida, confinados a reductos cerrados para evitar fugas, a carencia de tiempo para sus propios cultivos, y a prescindir del sueño de alcanzar la libertad en un régimen de explotación feroz que apuraba sus energías hasta el agotamiento.

PÁG**COMPARACIÓN**

66	El esclavo que recibe el bautismo sin instrucción es como la res herrada para el matadero
67	Corrección de errores al decir palabras parecidas: agua - yagua
71	Tres huesos y un sólo dedo para hablar de tres Personas y un solo Dios
73	Enseñarles con calma, como hay que echar con calma el agua en un frasco de boca estrecha
74	Diversos materiales para construir una casa como ejemplo de las diversas cosas de la fe
77	Dios está en todas partes, como la luz del sol da en el agua o en el fuego
78	Dios hace las cosas de la nada; el artesano hace su labor con materiales disponibles
79	En un huevo hay clara, yema y cáscara, como en un solo Dios hay tres personas
79	En un fruto hay cáscara, pepita y comida, como en un solo Dios hay tres personas
81	Jesús es uno solo, Dios y hombre, como yo soy uno solo, compuesto de alma y cuerpo
82	Jesús tiene naturaleza humana como cada animal tiene su propia naturaleza
83	María parió quedando virgen (doncella), como la luz sale del farol
85	Jesús fue castigado por Poncio Pilato como el esclavo es castigado por el mayoral
88	Jesús tomará cuentas a los hombres como el mayoral toma cuentas a los esclavos
90	Hay que hacer lo que mandan Dios y la Iglesia como hay que hacer lo que manda el amo
91	Somos redimidos por Jesús, como el asesino que es indultado por el rey de la pena de muerte
91	El pecado venial exige un castigo, como a los muchachos se les castiga para educarlos
91	El purgatorio es como la casa de purga, donde se purifica al azúcar para blanquearla
92	Todos los dedos hacen una mano; todos los cristianos hacen una Iglesia
92	Todos los miembros hacen un cuerpo; todos los cristianos hacen una Iglesia
92	Cristo es cabeza de la Iglesia, pero gobierna el papa, como el amo delega en el mayoral
93	Cristo está en cada partícula de la eucaristía como cada trozo de espejo refleja toda la imagen

PÁG

COMPARACIÓN

95	Los sacramentos son remedios para el alma como las boticas son remedios para el cuerpo
96	Acordarse de los pecados, como acordarse de los lugares donde pudo perder el tabaco
97	La confesión ajusta cuentas con Dios, como se ajustan cuentas pendientes con el tabernero
98	Como el amo perdona al esclavo que reconoce su culpa, así perdona Dios
99	No volver a confiar en quien gastó mi dinero; propósito de no volver a pecar
99	Horcas (“forcones”) sostienen la techumbre del bujío; propósito firme sostiene al pecador
100	Propósito de no pecar es como propósito de no volver al barrizal donde se atascó la yegua
102	El esclavo mandado por el amo a La Habana es como el cristiano que no está en el cielo
103	Deseo de saber la doctrina como la gente que mira con ansia la comida con los ojos
104	El hombre es responsable de sus actos, como el esclavo que se niega a comer lo que le dan
104	No sirve no retener y olvidar la doctrina; como no sirve comer y vomitar
104	Insistencia en aprender la doctrina, como la sogá roza el palo y lo desgasta
107	El esclavo es cortés con su amo; debe serlo también con Dios, acudiendo a misa
107	Debemos pedir todo a Dios como el niño pequeño que necesita de todo
109	Quienes no se preocupan de su alma son como los que buscan comida al perro y no a su hijo
110	Hay que servir a Dios, aunque no lo necesite, como el esclavo hace regalos al amo
112	Saludo a María, como los esclavos saludan al amo al hablar con él
113	Pecado original desde el nacimiento, igual que son negros desde el nacimiento
114	Dios es más bueno que el amo bueno, que da al esclavo lo que necesita
115	La eucaristía da fuerzas al alma, como la comida ayuda a recuperar al enfermo
115	Si dos luchan, pierde el débil; los sacramentos dan fuerza al débil
116	Amar al prójimo es quererle, como el hombre casado quiere a la mujer buena
117	No debemos tratar mal al prójimo, como no queremos que nos traten mal
118	En el trabajo cada uno tiene su tarea; el prójimo es la tarea que Dios nos señala

No se puede decir que Duque no puso en actividad su imaginación y sus recursos para, en un universo tan limitado como el de los esclavos africanos, poder echar mano de tan amplio surtido de comparaciones; es verdad que todas no son originales de él, y que algunas eran lugares comunes de los catecismos (María quedó virgen tras el parto como la luz que sale del farol, o «el rayo de sol sale por un cristal sin romperlo ni mancharlo»⁶¹). Pero nada impide el reconocimiento al esfuerzo de Duque, que afronta el recurso copioso a las comparaciones a partir de un mundo extraordinariamente reducido.

6. *Carencia de una invitación libre al cristianismo.* Hoy, ciertamente, hubiera sido inevitable hacer una invitación de esta índole a los destinatarios del catecismo, para que aceptaran o rechazaran la fe que se les proponía, con pleno conocimiento y en el respeto a su decisión. Pero hoy estamos situados en otra perspectiva de la que no gozó Antonio Nicolás Duque en el momento de escribir su catecismo.

No aparece en su reflexión una religión planteada como una oferta libre que el hombre puede rechazar o aceptar, aunque aparezcan las consecuencias de castigo o premio derivadas de la actitud que el hombre emprenda ante Dios. No se encuentra expresamente escrito el concepto de “libertad” como una de las cualidades que posee el hombre, porque hacer una afirmación así resultaba contradictorio a unos esclavos privados de libertad. Por consiguiente, lo único que aparece es la capacidad de decidir el comportamiento bueno o malo, con arreglo a los dictados de Dios, que lleva aparejado el juicio equitativo y sancionador de quien conoce las intenciones del ser humano.

Tampoco aparece para nada alguna referencia a la vida religiosa o a las prácticas religiosas que hubieran efectuado los actuales esclavos cuando, en su África natal, profesaban una determinada religión antes de ser capturados. Posiblemente Duque no estaba en condiciones de hacerlo, por desconocimiento de las religiones respectivas de cada una de las etnias que los esclavos representaban. Pero, en el supuesto de que pudiera haber tenido algún conocimiento de tales religiones o de alguna de sus prácticas o cultos, mencionarlo hubiera sido evocar un pasado pagano, que se oponía a la implantación del cristianismo. En la mentalidad de la época, la prevalencia de la religión cristiana frente a otras concepciones religiosas era tan evidente que no cabía hacer una oferta libre. Era un deber misionero, y a la vez, una consecuencia

61. Adición de Gabriel Menéndez de Luarca al catecismo de Astete, efectuada en 1787 (Ver L. Resines, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, BAC, 1987, 118).

civilizadora el llevar el cristianismo a quienes, bárbaros y rudos, lo desconocían. Era demasiado pronto para hablar de respeto religioso o de libertad de conciencia, y por tanto el cristianismo se presenta como la mejor y única posibilidad que los esclavos tenían, y que, por tanto, habían de aceptar.

Esta actitud de Duque (compartida entonces por todos) aparece perfectamente reflejada en las escasas palabras en que alude a África, con la referencia local a Guinea, como si todos los esclavos procedieran de allá, o porque era el trágico puerto de embarque y depósito de los negros que habían sido capturados en sus lugares de procedencia. Dice así:

«...no tengan el corazón duro, no fagan como gente que está en guinea, que no conoce a Dios, ni sabe que Dios manda. Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá, ya son Christianos, ya son hijos de Dios, ya saben los mandamientos de la ley de dios, ya saben que los que guardan esos mandamientos van al cielo; y los que no los guardan van al infierno»⁶².

Hay una evocación de sus familiares y amigos que no han sido capturados (o de cuya captura posterior no son conocedores los esclavos transportados a Cuba), que permanecen en África (Guinea, según Duque, como referencia local). Éstos no han conocido a Dios, al Dios cristiano, mientras que los esclavos residentes en Cuba, sí le han conocido, bien que en unas duras condiciones, a su pesar. Laviña tiene razón al indicar que Duque “remarca la diferencia entre el esclavo cristianizado y el negro en África”⁶³. Según la mentalidad de la época, los esclavos han tenido una oportunidad de salir de la barbarie y del paganismo en que estaban sumidos los habitantes de África, contemplados desde la perspectiva del supuestamente civilizado hombre europeo. Para él, los africanos residentes en sus tierras ancestrales eran dignos de compasión.

Es lógica, pues la invitación sincera de Duque a los esclavos a los que se dirige, para que aprovechen la oportunidad que conocer el cristianismo, de que hasta entonces habían carecido. Lo triste es que esta oportunidad no sea la de una oferta libre –como entendemos hoy– y que la ocasión de asumir el cristianismo fuese considerado como una “suerte” para los esclavos. Trágica “suerte” la de tener que aceptar una religión mal entendida, sin otra alternativa posible, y sin otra salida que la de plegarse (o aparentarlo, al menos) a lo que se les presentaba. A pesar de los esfuerzos valiosos de adaptación, una

62. Pg. 118-119.

63. Pg. 125.

religión presentada desde los métodos coactivos de la esclavitud, incluso con el exquisito cuidado con que Duque habla de los esclavos, no podía producir más que una cristianización aparente y superficial. Pero entonces nadie estimaba que se pudiera proceder de otro modo.

Por otro lado, el horizonte cerrado que se presenta a los esclavos es tan desalentador como el mismo hecho de su condición infamante: «Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá». ¡Perded toda esperanza! Pero, ¿les podía quedar alguna?, ¿tenían alguna remota posibilidad de intentarlo, al menos? Entiendo que Duque no trata de ser cruel ni añadir más sufrimientos, y se limita a la constatación de un hecho. Tampoco aparece alusión alguna a la otra posibilidad, más inmediata, de que algunos de los esclavos pudieran ser manumitidos, o compraran a sus amos su propia libertad con su esfuerzo y sus menguados ahorros. Los negros libres que vivían en Cuba eran manumitidos o descendientes de libertos. ¿Practicaban esos negros el cristianismo? Sin las presiones de la esclavitud, aunque con las presiones del control social, inevitable, ¿vivían la fe cristiana con sinceridad?, ¿por mera apariencia?, ¿rebrotaban los cultos africanos no extinguidos en su memoria ni en su corazón? Posiblemente de todo un poco. Pero ahí terminaban las aspiraciones de los negros. Impensable el retorno a su África natal. El cristianismo practicado como esclavos, o el cristianismo, asumido o no, como libertos era la única forma externa de religión en una época que no admitía ni veía que las cosas pudieran suceder de otra forma. Antonio Nicolás Duque se debe a esta época.

IV. ANÁLISIS DEL *CATECISMO*

Tras haber contemplado algunos aspectos globales, más sobresalientes, es obligado hacer un examen de cada una de las partes que constituyen la obra de Duque de Estrada. Como cabía la posibilidad de hacerle con cualquier de los dos esquemas apuntados, me ha parecido más adecuado ceñirme al esquema real de la obra. Por tanto, le corresponde el turno en primer lugar al *Catecismo*.

Ya indiqué que ocupa las páginas 63-65, y que materialmente aparece sin título, aunque en dos momentos del resto del manuscrito, en llamadas internas, se refiere a esta parte con el nombre expreso de "*Catecismo*"⁶⁴.

64. Pg. 67: «las preguntas y respuestas del catecismo que está al principio»; y 70: «...según el orden del catecismo que está al principio».

No tiene nada de particular que Laviña no se haya parado en consideraciones catequéticas, que estaban fuera de su campo de acción, para presentar un catecismo. Está redactado en preguntas y respuestas, exclusivamente, hasta un total de 26, no numeradas. El conjunto es relativamente breve, como lo es también cada pregunta en particular. Para que se puedan hacer una idea quienes no tengan a la vista la reproducción del texto, las preguntas discurren por:

- Número de dioses (preg. 1)
- Dónde está Dios (preg. 2)
- Dios Creador (preg. 3)
- Trinidad (preg. 4-9)
- Encarnación de Jesús (preg. 10-13)
- Actuación de Jesús para salvar a los hombres (preg. 14)
- Muerte de Jesús en cuanto hombre (preg. 15)
- El alma humana es inmortal; el cuerpo es mortal (preg. 16-17)
- Suerte de los buenos y los malos (preg. 18-19)
- Iglesia (preg. 20)
- Presencia de Cristo en la eucaristía (preg. 21-22)
- Condiciones para comulgar (preg. 23)
- Condiciones para confesarse (preg. 24)
- Condiciones para salvarse (preg. 25)
- Qué son los sacramentos (preg. 26).

El lenguaje de estas preguntas es adecuado, con expresiones válidas (desde el punto de vista del lenguaje) y exactas (desde el punto de vista de la formulación de la fe); pero algunas de tales expresiones no se podían adecuar fácilmente a la mentalidad y cultura religiosa de los esclavos, como pueden ser «las obligaciones de nuestro estado» (preg. 25) o «morir en gracia» (preg. 26).

Semejante precisión y un esquema tan breve y tan perfilado me llevó a emprender la búsqueda de la fuente de que se había servido Antonio Nicolás Duque. Y, aunque aparecían similitudes con algunos otros catecismos, eran numerosas las diferencias. Todo esto hasta poder asegurar, sin el más mínimo temor a equivocación, que lo que hizo Duque en esta parte fue reproducir el catecismo breve, que provenía desde los primeros tiempos de la conquista española en América, atribuido a Pedro de Gante⁶⁵, y posteriormente concre-

65. J. Cortés, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, Madrid, F.U.E., 1987, especialmente las pg. 267-316 y 442-443. L. Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 120-125.

tado en las expresiones más repetidas por Bartolomé Castaño. Lo único que hay de nuevo es que en la versión que reproduce Duque aparecen insertadas las preguntas nº 22 y 26, que no aparecían con anterioridad en lo publicado con el nombre de Bartolomé Castaño.

Este texto, breve, sintético y claro, gozó de mucha popularidad y se extendió por todos los países cercanos al Caribe, perdurando por lo menos tres siglos. Y esta condición de resumen fundamental hizo que Duque, que lo conocía, no tuviera el más mínimo problema en incorporarlo a su obra. Si no señaló autoría fue, bien porque el mismo Duque ya no sabía quién era el autor, a base de utilizar el texto unos y otros evangelizadores; bien porque lo daba por supuesto, y estimó que nada cambiaba por citar o no el nombre de Bartolomé Castaño y el más antiguo aún de Pedro de Gante. Duque de Estrada, como tantos otros evangelizadores de diversos países de América estimó que, como punto de partida, este conjunto de 26 preguntas resumidas era más que suficiente para que lo aprendieran los esclavos negros; y, una vez aprendido, se pudiera llevar a cabo una explicación con mayor amplitud.

Es evidente que está destinado directamente a ser enseñado a los esclavos. Está redactado en el estilo culto y preciso de una adecuada expresión gramatical.

V. ANÁLISIS DEL PRÓLOGO

El "Prólogo" constituye una reflexión, en prosa, que ocupa las páginas 66-70 en la edición comentada. La redacción reflexiva está destinada en esta ocasión a los capellanes, así como a otros posibles responsables de la educación cristiana de los esclavos. Una advertencia inicial, curiosa, indica: «Este prólogo debe leerse»; tal advertencia hace las veces de título, o si se prefiere, entresacando únicamente la palabra "Prólogo". La advertencia muestra la importancia que Duque asigna a su contenido. Éste se podría esquematizar de la siguiente forma:

- Advertencia inicial
- Condiciones propias de la enseñanza:
 1. Entendimiento
 2. Pronunciación
 3. Corrección de errores
 4. Referencia y uso del *Catecismo*
 5. Empleo de los símiles

- Condiciones externas a la enseñanza:
 1. Circunspección y prudencia
 2. El capellán, al margen de la marcha de la hacienda
 3. Actuar como si no viera las cosas
 4. No debe oponerse al castigo de los esclavos
 5. Proceder cuando desconoce la causa del castigo
 6. Prudencia en el trato con el mayoral
 7. Ha de evitar disputas entre esclavos
 8. No debe tener en la hacienda bienes propios
 9. No debe apadrinar a los esclavos
 10. Cuando le piden que interceda
 11. No dar razón a los esclavos ante sus quejas
 12. Mire el capellán a los esclavos con mucha caridad
 13. Energía en la asistencia misa
- Notas finales.

La Advertencia inicial rechaza la suposición de la incapacidad de los esclavos para aprender la doctrina, y, al contrario, es una invitación a los capellanes para que hagan todos los esfuerzos por instruirlos, sin contentarse con un bautismo, aparentemente satisfactorio, pero que pone fin a toda instrucción cristiana. Añade una consideración sobre la pronunciación, repetida un poco más adelante.

Las condiciones de la enseñanza propiamente dicha hablan con claridad de la preocupación y de las dotes de observación y de rica experiencia acumulada por Duque. En el primer apartado se ocupa del entendimiento que han de adquirir los esclavos, como ideal de la enseñanza religiosa. No es suficiente con que sepan repetir.

En el segundo apartado se ocupa de la pronunciación. Ésta consigue sus resultados si los esclavos miran los labios del catequista, de manera que hable despacio, distinguiendo las sílabas. (Más adelante⁶⁶ añadirá que no es posible la enseñanza durante el tiempo en que ya ha obscurecido, porque los esclavos no ven los labios del catequista). Además, no debe decir algo nuevo hasta que no acaben de repetir; debe atajar el deseo de los negros de decirlo precipitadamente para acabar pronto; y debe acostumbrarles a esperar, sin prisas por terminar.

66. Pg. 73.

Más aquilatado anda Duque cuando habla de la corrección de errores. Para ello recomienda que alguno, sin orden previo establecido, diga una oración: entonces se podrán corregir los defectos de la pronunciación mal aprendida; pero además, se podrán corregir los defectos de fondo, en cuanto a afirmaciones no exactas. Pone como ejemplo el de que no es lo mismo que digan «Nació Santa María Virgen», que «Nació *de* Santa María Virgen». Emplea el recurso de hacerles caer en la cuenta a los esclavos de que no es lo mismo decir “agua” que decir “yagua”, aunque los sonidos se parezcan; no vale, pues, cualquier afirmación para expresar la fe, ni para entenderla bien, cuando se dice mal. En este punto, Duque recomienda que sea el propio capellán quien asuma la enseñanza religiosa, sin delegar en otro, sea blanco o negro, porque con frecuencia dicen disparates, por deseo de terminar pronto, o por imprecisión al no distinguir entre la verdad y el error. De ahí toma pie Laviña para deducir que la mente de Duque consistía en una profesionalización del capellán, con exclusión de otras personas, que hiciera imprescindible su papel.

El apartado siguiente es retroactivo, porque constituye una breve consideración sobre el *Catecismo* ya visto. Señala que las preguntas y respuestas deben preguntarse todos los días de misa, «uno a uno, otro a otro, indistintamente hasta el fin». En esas preguntas están contenidos los artículos necesarios con necesidad de medio, por lo que deben explicarse siempre con una explicación breve; el resto de las afirmaciones se podrán explicar poco a poco, según las disponibilidades de tiempo, o según la necesidad; por último, sugiere que el tiempo de la explicación no pase de media hora o tres cuartos de hora.

El apartado sobre los símiles ya ha sido contemplado, y omito repetirlo.

En cuanto a las condiciones externas a la enseñanza propiamente dicha, las trece que enumera Duque son una serie de consejos destinados al capellán. Varios de ellos se refieren al mayoral, como el personaje clave sobre el que giraba la marcha de la hacienda. Así recomienda circunspección y prudencia hacia él, pero sin familiaridad, de forma que el capellán aparezca como independiente a los ojos de los esclavos (condición 1ª); que no se oponga al castigo de los esclavos, y que debe limitarse a rogarlo, pero, en un consejo que rezuma experiencia, es preferible que deje al mayoral desahogarse un tanto (condición 4ª); y si desconoce la causa del castigo, se limite a intervenir por señas, evitando ser visto por el esclavo castigado (condición 5ª); la prudencia con el mayoral tiene una explicación más amplia, porque –señala– son celosos de su autoridad y se molestan si algo se la disminuye; por tanto es preferible contar con él para la educación de los esclavos que enfrentarse con él, o dejarle a un lado, acudiendo al amo, lo que es moralmente imposible (condición 6ª); que cuando haya disputas entre esclavos, el capellán se abstenga de

intervenir, y que los envíe al mayoral, o al amo, como sus jueces naturales; lo más que puede hacer el capellán es alguna sugerencia al mayoral (condición 7^a); que procure disculpar al mayoral ante las quejas de los esclavos, evitando minar su autoridad (condición 11^a).

Otras condiciones se refieren a que el capellán disponga de independencia económica y carezca de bienes e intereses en la hacienda, lo que es causa de conflicto y le resta libertad (condición 8^a); que no apadrine a los esclavos, y mantenga una cierta distancia estratégica, y que, si se lo piden, es preferible hacerse de rogar; pero esa aparente frialdad está suficiente compensada con las afirmaciones de que “mire con mucha caridad por los esclavos”, que no deje de “interceder por ellos” (condiciones 9^a, 10^a y 12^a); y, finalmente, que sea enérgico con los esclavos en cuanto a exigir la asistencia a misa; esto tiene que hacerlo de tal manera que los negros lleguen a percibir que la actuación del capellán no busca beneficio para sí mismo, sino para ellos.

Por último, hay dos notas finales, que reflejan un deseo perfeccionista de Antonio Nicolás Duque: La primera insiste en que las explicaciones no resulten demasiado largas, porque pueden generar fastidio; y en la segunda advierte a los lectores (otros capellanes) que algunas cosas están en desorden, pero que remite al buen criterio de cada capellán el empleo en un orden u otro de los consejos que proporciona, destinados, intencionalmente, a que otros sacerdotes no pierdan el tiempo ni el trabajo, y se aprovechen de la experiencia recogida en estas páginas.

VI. ANÁLISIS DE LA *INSTRUCCIÓN*

A continuación aparece la *Instrucción*, dotada del título completo: “Instrucción para los que se dedican a enseñar a rezar las oraciones y Catecismo”. Ocupa las páginas 71-75. El título indica quiénes son los destinatarios de esta instrucción: los capellanes, y aquellos otros (expresamente cita a los amos) que se dedican a la enseñanza elemental: la de enseñar a rezar las oraciones, y el aprendizaje del *Catecismo*. El que otras personas diversas de los capellanes emprendieran esta labor supone una cierta contradicción con el principio que había establecido Duque de Estrada, en el sentido de que el capellán asumiera esta tarea por sí mismo, y no la delegara en otros, fueran blancos (se supone que más cultos) o negros (se supone que viejos esclavos cristianizados) puesto que unos u otros decían disparates, por querer terminar cuanto antes o por no diferenciar la verdad del error en una afirmación determinada. Lo cierto es que ahora aparecen otros catequistas, para los cuales está escrita la *Instrucción*.

Su esquema es:

- Avisos sobre las principales afirmaciones de la fe (5 avisos)
- Observaciones prácticas
 1. Enseñar poco a poco
 2. Deletreo de las sílabas
 3. Pronunciación adecuada de las palabras
- Recomendaciones finales.

Al examinar cada una de las partes encontramos, en primer lugar, unos avisos sobre las principales afirmaciones de la fe cristiana; aunque ha hablado en otro lugar con términos precisos, al dirigirse a los capellanes, empleando la expresión “cosas que deben saber con necesidad de medio” (suele expresar como “verdades necesarias con necesidad de medio”), cuando ahora se dirige a los amos y otros posibles catequistas, deja a un lado el tecnicismo, pero no así la importancia que tales afirmaciones revisten.

En efecto, ya he indicado que la exquisita concepción que Antonio Nicolás Duque tiene de los negros le lleva a lamentar la situación en que se encuentran inmensos, y le lleva a clamar con dolor: «¡...pobrecitos...!». Tal exclamación, situada en el contexto de la frase, dice:

«Ruegos [=ruégoos] por las entrañas de nuestro señor Jesucristo y por el deseo que sentís de alcanzar misericordia, que la tengáis de estos pobrecitos (que muchos de ellos se condenan por falta de instrucción), para que nuestro Señor la tenga con vosotros según su divina palabra: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*»⁶⁷.

De acuerdo con la reflexión teológica, estas verdades son absolutamente indispensables para la salvación; de ahí que la lamentación de Duque no abarque solo su vergonzosa situación presente, sino también la posibilidad de futura condenación⁶⁸. La misma preocupación consta al comienzo de la *Instrucción*:

67. Pg. 120.

68. Otra cosa diversa son las posibilidades reales que cada hombre, en su tiempo o cultura, ha tenido a su alcance, para llegar a conocer explícitamente y hacer suyas cada unas de estas afirmaciones. Pero estos matices no aparecen en las afirmaciones de Duque.

«Lo que deben saber y entender los que tienen uso de razón para salvarse, de suerte que si no lo saben y no lo entienden de la manera que mejor pueden no se salvarán, aunque no sea culpable su ignorancia»⁶⁹.

Tales verdades necesarias, que centran la preocupación de Duque son:

1. Existencia de un solo Dios,
2. En Dios hay tres personas
3. Dios es el creador de todo
4. La segunda persona, el Hijo, se hizo hombre
5. Los buenos cristianos van al cielo y los malos al infierno⁷⁰.

Junto con las afirmaciones 3ª y 4ª, aparecen sendas adaptaciones de orden pedagógico. La primera, a propósito de Dios creador, dice: «En cada una de estas cosas puede extenderse el que enseña a referir por menudo lo que le parezca conveniente para que comprehendan estas verdades». La segunda, sobre la encarnación de Jesús, explica que «tomó la naturaleza humana» y aclara el concepto como «se juntó con un cuerpo y una alma de hombre». Es patente que Duque no desea ceñirse a la pura repetición material, y apunta a la comprensión de lo afirmado, de manera que pueda llegar a ser percibido por los esclavos.

Una vez enunciadas estas verdades, vuelve a aparecer la preocupación de Duque, puesto que no es suficiente con que digan los esclavos estas afirmaciones, sino que las entiendan, para asegurar su salvación. Se superponen la preocupación de su mentalidad rigorista, con el interés catequético de no conformarse con la mera repetición mecánica. E incluso por tercera vez seguida

69. Pg. 71. El rigorismo de Duque es excesivo, puesto que la consideración más equilibrada indica la necesidad de conocer estas afirmaciones con dos matizaciones notables: 1ª son necesarias para la salvación de aquellos que han tenido oportunidad de conocerlas, y por tanto han podido aceptarlas o rechazarlas; 2ª no son necesarias en caso de ignorancia invencible, bien por limitaciones de la persona (p. ej., incapacidad), bien por las limitaciones del ambiente (p. ej., las religiones politeístas).

70. La mentalidad marxista de Laviña, sugiriendo que Duque se limitaba a presentar una salvación para el más allá, no casa demasiado bien con las frases con que Duque se expresa aquí, pues no habla de una salvación entrevista o soñada que les permite soportar sus penalidades, sino del concepto más equilibrado de que Dios establece la salvación para los buenos y la condenación para los malos. Y esto sin diferencias, aunque los buenos «sean negros, esclavos, pobres, aunque tengan llagas, calentura u otra enfermedad»; y aunque los malos sean «blancos, libres, ricos, caballeros, aunque no tengan enfermedad alguna». Es una forma, inteligible para los esclavos, de hablar de un Dios justo, que no realiza discriminaciones.

surge esta preocupación en una advertencia dirigida expresamente a los amos, donde les recuerda la «gravísima obligación que tienen de instruir a sus esclavos (y lo mismo es de los demás domésticos)» para que no se contenten con enseñarles a repetir «como cotorras», y que «si tienen zelo christiano de la salvación de los esclavos, y de la suya propia... pidan a Dios... la gracia para explicarse y a los esclavos para que comprehendan la explicación»⁷¹. Al final de la *Instrucción* volverá a dirigirse a los amos con la misma idea de que no es suficiente la repetición, para lo cual deben recordar a menudo lo aprendido para que no se olvide⁷².

A los avisos sobre las principales verdades de la fe, siguen tres observaciones prácticas. Están situadas en este punto de la *Instrucción*, como podrían haber estado en el *Prólogo*; y se destinan a los amos y otras personas que enseñan, como podían haber sido destinadas a los capellanes (destinatarios directos del *Prólogo*). La repetición de algunas observaciones destacadas denotan el interés de Duque de Estrada, al dirigirse a amos o a capellanes con el mismo convencimiento de lo que resulta útil en la enseñanza cristiana.

La primera observación se refiere a que en la enseñanza de los negros ha de procederse poco a poco, como se llena poco a poco un frasco o botella de cuello estrecho, y no se echa el agua de golpe; además da una razón que va más allá de la simple comparación: «consideren que la capacidad de los negros (especialmente por la falta de inteligencia de nuestra lengua) es mui corta». No es ociosa esta constatación, y no es posible obviarla, por el deseo inadecuado de conseguir una educación cristiana rápida, pasando por alto las enormes dificultades de comprensión. Ni que decir tiene las dificultades que hubieran encontrados los amos y capellanes si hubieran querido adaptarse a los esclavos, enseñándoles en sus respectivas lenguas. Pero son los esclavos quienes han de adaptarse a la lengua de los amos, que comprenden mal y en la que no se expresan más que deficientemente. La paciencia requerida es, por tanto, obligada.

La segunda observación, reiterada, es que se proceda deletreando las palabras; para ello aconseja que los esclavos miren a los labios de quien les enseña; en consecuencia, no es posible hacer la explicación de la doctrina de noche, porque no pueden seguir el movimiento de los labios; para esta labor de aprender las oraciones bastará con un cuarto de hora para que no se can-

71. Pg. 73.

72. Pg. 74.

sen ni catequistas ni catequizandos. Pone como ejemplo la enseñanza del padrenuestro, procediendo frase a frase, y recomendando que cada vez que, en el transcurso de la jornada, se encuentren amo y esclavo, aquél le pregunte la frase aprendida y se la haga repetir, para que la constancia produzca su efecto. Termina diciendo que se necesita más arte que fuerza para que aprendan de memoria.

La tercera observación se refiere no tanto a la repetición y pronunciación, sino al sentido de lo aprendido, de manera que no separen las palabras y éstas carezcan de sentido. Duque afirma que «más parece que se les enseña a pregonar que a rezar», con unas oraciones que son una retahíla de palabras inconexas, a lo que no se puede llamar oración. Termina esta observación con una reflexión pedagógica muy bien aducida, al asegurar que cuesta lo mismo enseñar bien que enseñar mal, y por tanto vale la pena poner los medios para no gastar energías inútiles en el intento.

Las recomendaciones finales constituyen un ir y venir entre afirmaciones dichas y repetidas, pero no están exentas de algunos matices interesantes. La primera recomendación se detiene en el defecto de la simplificación del castellano por parte de los esclavos, ante la premura del aprendizaje, y por un mecanismo de elegir la vía más sencilla. De esta forma, Duque constata que suelen quitar una o dos sílabas a cada palabra, con lo cual el conjunto de una frase sufre una transformación notable:

De «Padre nuestro que estás en los cielos»

sale «Pa— nue—tro — —tas-en-o cielo» en labios de los esclavos. Por tanto, si saben más palabras sueltas, más sílabas omiten, y en realidad saben menos.

En consecuencia surge la segunda recomendación: cuesta quitarles el defecto, pero hay que intentar que no digan palabras o sílabas separadas, sino que del silabeo inicial pasen a la fusión adecuada de las palabras y de las frases.

La tercera recomendación, ya casi dicha, es que hay que enseñarlos con paciencia, y no con golpes. Pero la novedad de esta recomendación consiste en añadir una lúcida frase: si no se lleva a cabo la enseñanza como ha dicho, el tiempo de instrucción se convierte para los esclavos en tiempo de tormento, que conseguirá «que tenga más cuidado con el látigo que con la doctrina»⁷³. Y una doctrina cristiana inculcada a latigazos es lo más distante de lo que Duque propone.

La recomendación cuarta casi estaba enunciada ya, al indicar que el esclavo tiene que percibir con la instrucción religiosa que esto no se lleva a cabo en interés del amo, sino por el bien propio del esclavo, para que sea buen cris-

tiano. No siempre resultaba tarea fácil que llegaran a semejante percepción, porque con frecuencia no sentían necesidad alguna de una nueva religión, y los mecanismos de enseñanza eran entendidos como una imposición más de parte de los amos, y no como una elección libre y voluntaria de los esclavos. Por último, la quinta y última recomendación, repetida en varias ocasiones, consiste en recordar la insuficiencia de un aprendizaje de memoria, y para evitarlo, los amos deben aprovechar todas las oportunidades de contacto con los esclavos para recordarles la doctrina aprendida.

VII. ANÁLISIS DE LA *EXPLICACIÓN DE LA DOCTRINA CRISTIANA...*

En el orden establecido por Duque, con el que aparece la transcripción de la obra, sigue la *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*⁷⁴. Ocupa desde la página 77 hasta la página 103. Es, por tanto, una parte extensa, en la que Duque lleva a cabo una explicación detenida. Aunque en ningún sitio lo diga de forma expresa, la *Explicación* remite a las 26 preguntas básicas que habían aparecido en el *Catecismo*, por lo cual, parece lógico pensar que ambas partes –texto básico y explicación complementaria– deberían ir una a continuación de la otra.

Sin embargo, las 26 preguntas básicas son complementadas y explicadas con muchas más preguntas, hasta un total de 91, lo que supone la adición de 65 preguntas más; a cada pregunta del *Catecismo* sigue una, o, más frecuentemente, bastantes preguntas, en número desigual, para explicar cada uno de los apartados. Sin embargo, algunas de las preguntas originales del *Catecismo* (preg. nº 1, 4, 6, 7, 8, 15, 18) carecen de otras que las complementen y aparecen solas, como en la redacción a la que remiten.

Duque realiza la explicación por medio de otras preguntas añadidas, aunque en ocasiones algunas de las respuestas sean tan extensas que, en realidad, se trata del método expositivo, en lugar del interrogativo; al principio de la *Explicación* las respuestas son más breves, y a medida que avanza se tornan

73. Pg. 75.

74. Ya he indicado que el libro, tal como está editado, incluye (pg. 61) una reproducción facsímil de una página (acaso la del comienzo, pues el editor la sitúa precisamente ahí), cuyo texto dice: «Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales. Contiene todo lo que debe saberse así con necesidad de medio como con necesidad de precepto. Por un sacerdote de la Congregación del Oratorio de la Habana». Como puede comprobarse, la primera frase coincide con el título de la parte que voy a analizar, pero las dos frases siguientes no aparecen transcritas en ningún lugar de la obra.

en respuestas extensas. Es claro que mientras las preguntas-respuestas breves podrían ser aprendidas de memoria, esto no es posible con las más largas.

Esta amplia *Explicación* está destinada a los propios negros, a cuya capacidad limitada intenta acomodarse. Por lo tanto está redactada siguiendo las pautas del lenguaje entrecortado, repetitivo y de construcción deficiente que los esclavos utilizaban, para adecuarse mejor a lo que puedan entender por medio del modismo que han aprendido y emplean. El empleo de símiles y comparaciones resultan muy abundante.

Como resulta imposible reproducir o comentar una por una cada una de ellas, lo procedente será fijar la atención en aquello que resulte más sobresaliente. En relación a los atributos de Dios, señala que, aunque está en todas partes, no le hemos visto, y sabemos de su presencia porque Él mismo lo ha dicho y no es mentiroso. Además indica que es creador, partiendo de la nada, a diferencia de los artífices humanos; y que es todopoderoso, porque le basta ordenar las cosas; en este punto establece el contraste (que no comparación) entre el trabajo que les cuesta a los amos obtener el azúcar a partir de la caña, mientras que a Dios no le cuesta trabajo alguno hacer las coas.

Otro apartado se centra en la Trinidad, con las diferencias entre personas, y la afirmación de que no se trata de tres dioses sino de un único Dios con las comparaciones de los tres huesos de un solo dedo, las tres partes de un solo huevo, o las de una sola naranja, aguacate o melón; finalmente enseña que ninguna de las tres personas sabe más, puede más o es más viejo.

Siguen las preguntas sobre la encarnación, con la afirmación de que sólo Jesús se encarnó; que era verdadero Dios y hombre, y no un dios pintado, o de palo o barro, sino vivo. Hace una referencia a “esto”, que por el contexto se deduce que es el crucifijo, que es la representación pintada; pero Jesús se hizo hombre real. Para explicar que «tomó la naturaleza humana», explica que cada animal tiene su naturaleza y pertenece a su especie (su “cuadrilla”). Jesús se hizo hombre en el vientre (lo señala como equivalente de “barriga”, “entrañas”) de María, pero no es hijo de hombre y mujer, sino de mujer sola, lo que es un milagro de Dios. Enseña, como hacía la teología de la época, la la formación instantánea el cuerpo total y perfecto, a diferencia del resto de los humanos⁷⁵. Enseña que María parió sin dolores, quedando doncella, para significar así su virginidad. Y para transmitir el concepto de que es Madre de

75. También enseña, según los patrones de la época, que el cuerpo del varón se tarda en formar 40 días, mientras que el la hembra tarda 80 días. Semejante concepción era admitida sin discusión por todos.

Dios, se sirve de esta expresión: «La que pare perro es madre perro; la que pare gato es madre gato; la que pare hombre es madre hombre; la que pare Dios es madre Dios»⁷⁶. Acomodándose al mundo reducido de los esclavos, asegura que María es madre verdadera a diferencia de la madrina, la madrastra o la criandera (=nodriza), que no lo son.

Jesús murió por salvar a los pecadores. Esta idea la explica sirviéndose de la referencia a las tareas diversas de la hacienda, designadas cada una por una palabra diversa. Si el chapeador es el que chapea, pecador es el que hace pecados. Y todos los hombres estamos en esa situación. De Adán, como origen de los pecados, afirma que hizo penitencia durante 900 años⁷⁷. Al hablar de la Pasión dice que Jesús fue castigado por orden de Pilato, como el esclavo es castigado por orden del amo. Duque comenta la afirmación del descenso a los infiernos en el sentido más tradicional, con la expresión de «Limbo de los Santos Padres». Cuando describe los tradicionales “cuatro infiernos”, hace una descripción muy vívida, y casi sensible, que sería bien percibida por los esclavos, y que no se aparta demasiado de la concepción (otra cosa son las expresiones) común en los catecismos de la época.

Cuando aborda la resurrección, Duque anotó al margen del escrito una precisión de índole pedagógica, que repetirá más adelante, en el sentido de que la explicación se anime y acompañe con la acción del capellán, para que el gesto acompañe a la voz y pueda ser mejor asimilado⁷⁸. Al afirmar que subió al cielo dice que no lo hizo sirviéndose de una escalera, ni como se sube a una palma o se trepa a un palo. Cuando afirma que Jesús vendrá a juzgar a los hombres, se sirve de la comparación del mayoral, que pide cuentas a los esclavos de la tarea que les ha asignado. Pero hay otra afirmación, extraordinariamente importante, para justificar que Jesús tiene motivo para pedirnos cuentas, y es que «desde que nacemos, desde que nos parió nuestra madre, somos esclavos de Dios». Hoy no sería posible suscribir semejante afirmación para describir la vida cristiana, de la que Dios es Señor y Juez; pero es comprensible que en el reducido esquema de los esclavos, fuera la mejor forma de hacerse entender, o acaso la única forma posible⁷⁹.

76. Pg. 83.

77. Se refiere al texto bíblico de Gn. 5, 5 que habla de la longevidad de Adán, pero nada dice sobre esa vida de penitencia.

78. Pg. 87; en pg. 93 dice: «Haga la figura con las manos para que entiendan», y «Vuelvo a decir que todo esto pide ser acompañado con la acción, que es lo que esclarece a quien casi no tiene noticia del idioma, como son los negros».

79. Entiendo, simplemente, que es una forma amañada la empleada por Laviña, retorciendo las afirmaciones para asegurar que Duque «establece comparaciones entre Dios y el amo» (pg. 125) para buscar con ello el sometimiento de los esclavos.

Otras preguntas hablan de que el hombre es mortal en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma, a diferencia de los animales. Esa supervivencia apunta a la resurrección final. E incluye una precisión, cual es que cuando se refiere a los “hombres” incluye también a las mujeres, pero para darle más fuerza, por razón de la pertenencia a la especie humana, emplea una frase que hoy no sería suscrita por nadie que disponga de una antropología elemental: «Es menester que sepan ustedes que quando se fabla de hombre se entienden también las mugeres, porque las mugeres son hombres fembra, y los hombres, hombres varón».

Presenta la suerte de las personas como una situación eterna («durarán para siempre, nunca se acabarán») en el cielo o en el infierno⁸⁰, según estén en gracia o en pecado. Esto le obliga a hablar de los pecados mortales («que son los pecados grandes») y de «los chicos, que son los que se llaman veniales», que merecen menos castigo: el purgatorio. Allí es «donde se paga todo lo que falta por pagar por los pecados». Y compara la suerte de las personas juzgadas por Dios con algo bien conocido por los negros:

«Esto es como el azúcar: la azúcar que sale quemada, esa va a las canoas o al estanque de la miel, porque no sirve más que para facer aguaardiente (sic). La azúcar que sale buena va a la casa de la purga, porque es menester que se ponga blanca, y allí está hasta que se pone blanca, bien purgada. Esto ustedes lo saben»⁸¹.

Se ocupa de la Iglesia con relativa brevedad, y la comparación de los dedos y la mano le sirve para hablar de la unidad de la Iglesia. El puesto central le corresponde a Cristo y en su lugar gobierna el papa, de la misma manera que en la hacienda el amo delega funciones de gobierno en el mayoral.

Sigue con las nociones sobre la eucaristía, en un tratado que no difiere en el fondo de los tratados de otros catecismos, pero que se acomoda al habla de los negros para explicar nociones como transubstanciación, substancia o accidentes, que sería muy difíciles de captar. Explica la presencia de Cristo en la eucaristía y la recepción completa para quien comulga aunque reciba sólo una parte de la forma. Hay una indicación de orden, a la vez que una llamada a la prudencia de otros evangelizadores, a continuación de hablar que el pan y vino consagrados se llaman sacramento del Altar, pues añade: «Aquí sigue la

80. Será preciso volver más adelante sobre el tema.

81. Pg. 92. También en este punto, tan próximo a la comprensión de los esclavos, y tan adecuadamente expresado, ironiza Laviña al afirmar (pg. 125) que «la comparación entre el purgatorio y la casa de la purga» era un medio para conseguir el sometimiento del esclavo al sistema establecido.

explicación que tiene esta marca * si pareciere conveniente»⁸². Creo que es preciso destacar el estilo de Duque de Estrada, al señalar que otros evangelizadores puedan, a su respectivo criterio, utilizar lo que estimen conveniente para la explicación.

La cuestión de las condiciones que se deben reunir para recibir la eucaristía empalma con el amplio apartado que dedica a la penitencia (páginas 94 a 101): todo esto es la dilatada explicación que corresponde a una sola pregunta (la n° 24) del *Catecismo* básico utilizado. Al comienzo de lo relativo a la penitencia indica que «hay mucho que saber», o, lo que es lo mismo, que es algo muy importante. Inserta la explicación de la penitencia en el contexto de los sacramentos (curiosamente no había hecho lo mismo con la eucaristía), y de los sacramentos en general afirma que son «remedios para curar los pecados que enferman el alma». Y ofrece una definición (?) de penitencia que corre el riesgo de ser entendida de forma completamente material: «es un remedio que fizo Nuestro Señor Jesucristo de su misma sangre para curar el alma de los pecados». Esta definición se inserta en la concepción, que repetirá más adelante⁸³, según la cual los sacramentos son remedios, como equivalentes a medicinas, y son comparados con las medicinas o boticas que receta el médico.

Duque prosigue presentando lo relativo a la penitencia, y lo hace con el trasfondo expresamente abordado de que la confesión consiste en ajustar cuentas con Dios, como se ajustan cuentas pendientes de lo que se debe en la taberna. Habla de dos clases de confesión: una para castigar, obtenida empleando la fuerza con el esclavo que ha delinquido; otra para perdonar, que surge espontáneamente por el sentimiento de culpa, y ante ella el amo o el mayoral perdonan. Ésta es la que le sirve para hablar de la penitencia, presentando el amor misericordioso de Dios: «Dios nos quiere más que nuestro padre y nuestra madre, ¿cómo puede tener el corazón duro quando está mirando al que se confiesa, que le fabla verdad, que lo mismo que dice su boca eso mismo dice su corazón?».

Describe el pecado como dar una bofetada a Dios en la cara, recordando lo que ya había dicho al hablar antes del pecado mortal⁸⁴; como consecuencia

82. Pg. 93. Se produce aquí un hecho desconcertante en esta llamada, porque lo que tendría que tener empalme lógico más adelante (pg. 114-115), al volver sobre el tema de la eucaristía, aparece en la transcripción sin asterisco que corresponda a la llamada; y, por el contrario, aparece un asterisco en la pg. 113 («véase el párrafo que tiene esta señal»), pero en ese lugar está tratando del bautismo, por lo que parece que no ha de remitirse a tal lugar.

83. Pg. 102.

84. Pg. 91.

«Dios está bravo con nosotros», pero cuando ve que el pecador se duele no espera a otro día para perdonar. Con relación al dolor de los pecados, aclara que no se trata de un dolor físico, y lo compara al dolor que produce la pérdida de un dinero confiado a otro⁸⁵. Habla también del propósito que ha de ser firme, como firme ha de ser el “forcón” o soporte central en torno al cual el esclavo construía su choza o bujío. Y alude, casi de pasada, a los enemigos del hombre que le incitan a pecar; pero en lugar de denominarlos con la expresión convencional de demonio, mundo y carne, emplea la de «diablo, gente mala y nuestro mismo cuerpo»⁸⁶. Las últimas cuestiones sobre la penitencia se centran en huir de las ocasiones de pecado y no volver a caer en ellas; pone el ejemplo de quien se atasca con una yegua o un caballo en un barrizal, que debe evitarlo en otras ocasiones, y añade que es preciso querer más al alma que a la yegua o al caballo.

Los comentarios de Duque de Estrada a las dos últimas preguntas del *Catecismo* se centran en hablar de la salvación, que consiste en ir a la casa de Dios. Con una frase colorista, doméstica y muy acorde con las limitaciones impuestas a los esclavos, Duque afirma que el cielo consiste en ir a la casa de Dios, pero no a la cocina, sino a la sala, y cenar en la mesa de Dios y de la Virgen; el cielo también consiste en descansar para siempre, lo que no era mala referencia para los esclavos, obligados a un trabajo sin reglamentación alguna. Por último denomina al cielo como nuestra propia casa, puesto que la casa del Padre (Dios) es también la casa de los hijos.

La última pregunta se ciñe a repetir en forma breve lo que ya había dicho de los sacramentos, como remedios hechos con la misma sangre de Cristo⁸⁷. Y termina con una nueva llamada de atención a la recortada capacidad de los esclavos por el conocimiento limitado del idioma en que se les habla:

«Me parece que bastará que conciban que los sacramentos son para el alma lo que los medicamentos para el cuerpo, porque para su capacidad y falta de inteligencia del castellano es demasiada carga más larga explicación».

85. Pg. 99-100. Se deduce, pues, que los negros manejaban alguna cantidad de dinero, con la que atendían a sus propias necesidades, o como ayuda a su subsistencia (deudas en la taberna), así como también con la que adquirirían la manumisión.

86. Pg. 100; también en pg. 108 y 115.

87. Tanto en ésta como en la pregunta anterior, Duque de Estrada hace una cita interna a su propia obra, remitiendo a explicaciones que ha proporcionado en páginas anteriores, para evitar su repetición.

Como ha podido comprobarse en esta visión panorámica de la *Explicación*, ésta es amplia, extensa, y en general bastante completa, aunque no pretenda una explicación total de la fe. Puesto que tanto el *Catecismo* como la *Explicación* están destinados directamente a los esclavos, es posible hablar, sin miedo a errar, de un doble nivel catequético previsto en el escrito de Antonio Nicolás Duque: un primer nivel, elemental, básico, constituido por el *Catecismo* en la redacción de Bartolomé Castaño, y que, con retoques, llegó hasta él, y lo presenta como la primera síntesis cristiana para los esclavos; y una segunda síntesis, más amplia y razonada, que constituiría el nivel superior, para los esclavos que hubieran superado la primera etapa y estuvieran en condiciones de un mejor conocimiento en la *Explicación*⁸⁸. Y aunque el título de la misma habla de los negros “bozales”, es decir, los recién arrancados de sus tierras, lo cierto es que el tono de la *Explicación* remite con nitidez a negros que ya llevaban un largo tiempo en Cuba, que habían conocido unas primeras nociones de la fe cristiana con anterioridad. El mismo hecho de proporcionar una más completa presentación de la fe denota el talante ilustrado de Antonio Nicolás Duque.

VIII. ANÁLISIS DE LOS TRATADOS FINALES

En la reproducción ya mencionada, al término de la *Explicación* siguen otros apartados, cada uno de los cuales está dotado de su titulillo correspondiente. Cabría entenderlos como continuación de la *Explicación*, o como distintos de ella. Me he inclinado por la segunda posibilidad, puesto que cambia también el estilo de lo escrito. En efecto, la *Explicación* se dirigía a los negros y estaba redactada con el estilo entrecortado y con deficiente sintaxis, propia de la jerga de los esclavos; ahora se dirige de nuevo a los catequistas, en algunos momentos, aunque en otras ocasiones mezcle párrafos (o todo un apartado) en la lengua castellana que los esclavos utilizaban; por otra parte, se da alguna repetición, como muestra de que lo que presenta en estos tratados finales es cosa diversa y complementaria de lo anteriormente redactado. Ya indiqué, además, que son reflexiones expositivas, y que cada una de ellas goza de una cierta autonomía, pues no se refiere a una pregunta concreta de la *Explicación*.

88. Aquilatando todavía más, se encuentra otro nivel previo al del *Catecismo*, que aparece en la *Instrucción*, y que consiste en las cinco afirmaciones necesarias para salvarse (necesidad de medio); de ahí se pasaría al *Catecismo* y, finalmente, a la *Explicación*.

Los que he incluido en esta denominación genérica de “tratados” finales son:

- Para que sepan que deben saber y entender la doctrina christiana (pág. 103-109)
- Para que hagan sus obras con provecho (pág. 109-111)
- Sobre el Padrenuestro (pág. 111)
- [Sobre el] Ave María y Salve Regina (pág. 112)
- Sobre el bautismo (sic) (pág. 112-114)
- Sobre la eucaristía (sic) (pág. 114-115)
- Sobre los mandamientos (pág. 115-120)
- [Recomendación final a los capellanes] (pág. 120).

Siete apartados, o “tratados”, centrados cada uno de ellos en un tema particular, y, como puede apreciarse por el número de páginas que ocupan, con desigual extensión. La diferencia de temas abordados obliga a analizarlos cada uno por separado, ya que tampoco constituyen en conjunto un escrito catequético completo.

A) *Para que sepan que deben saber y entender la doctrina christiana.* Insiste en nociones ya repetidas: la importancia de conocer la doctrina cristiana para llevarla a la práctica; saber se llama entender y no sólo repetir. Hay que insistir a los esclavos para que pongan cuidado (no dormirse, ni mirar para otro lado, sino a la cara del sacerdote que les enseña). Y proporciona como novedad tres razones para dar a entender la importancia de la doctrina cristiana; 1ª) es la doctrina que enseñó Jesucristo; 2ª) sirve para el alma como el alimento para el cuerpo, pues es la palabra de Dios; y 3ª) no sirve sólo para el provecho del amo, sino para el bien del propio esclavo.

Recuerda (a los capellanes y catequistas a quienes se dirige en este tratado) que el amo tiene obligación de enseñar, y que los esclavos tienen obligación de aprender. Por consiguiente, si el esclavo no quiere aprender cuando se le enseña, a nadie puede hacer responsable de su ignorancia más que a sí mismo. Por el contrario, los que tienen voluntad de aprender han de procurar mantener lo aprendido en el corazón, y no sólo en la memoria. Y proporciona unos consejos prácticos: – para no olvidar lo aprendido es bueno hablarlo con los demás; – si en el curso de la conversación disputan sobre lo que les han enseñado, acudan al sacerdote, que se lo aclarará; – para no olvidar lo aprendido es bueno pensar en ello.

Lo anterior se refería, en general, a la doctrina cristiana. Pero dentro del mismo apartado, y sin interrupción alguna, salta al tema de la penitencia por medio de tres consejos a los catequistas: – en necesario enseñarles a formar

contrición; – convendrá que les tomen de memoria el acto de contrición; –y para aprenderlo recomienda concluir con él cada rato dedicado a la doctrina cristiana.

Nuevo salto dentro del mismo apartado, abordando la cuestión de la escasa asistencia a misa por parte de los negros⁸⁹. Para evitarlo ofrecer seis razones para conducirlos a misa:

- 1) La misa es cosa buena ante Dios; y Dios es nuestro amo.
- 2) Todo nos lo ha dado; debemos agradecérselo.
- 3) La misa sirve para pagar lo que debemos en el purgatorio.
- 4) No podemos hacer nada por nuestra cuenta para ir al cielo; debemos pedírselo a Dios.
- 5) Debemos pedir ayuda a Dios ante la tentación y ante nuestros enemigos
- 6) El hombre es pecador; le pide a Dios que le libre de una mala muerte.

Además de estas razones, Duque argumenta que muchos pierden la misa porque anteponen a ella otros trabajos y ocupaciones, la mayor parte de las cuales sirven para el bienestar corporal; pero recuerda que, a la muerte, el cuerpo se queda en tierra y el alma es la que va ante Dios con lo que haya hecho para cumplir sus deseos.

B) *Para que hagan sus obras con provecho*. En este caso el “tratado” completo está dirigido a los esclavos y no a los catequistas. Señala que es propio de los cristianos hacer las cosas con ganas de servir a Dios; y no hacerlas como una mula, que no sabe lo que hace. De ahí que el comer se realice porque Dios quiere que mantengamos la vida del cuerpo; el trabajar, porque Dios quiere que sirva al amo; el dormir, porque Dios quiere que descanse; y así se podría seguir por todo lo que es posible hacer y que no constituye pecado. Todo lo que hace un cristiano debe ser con ganas de servir a Dios, aunque sea poca cosa. En este punto, Duque de Estrada se lamenta de la situación de los esclavos, que están trabajando sin parar. Y aconseja que el trabajo han de hacerlo para servir a Dios.

89. Esto denota una cierta libertad de movimientos de los esclavos dentro de las plantaciones; así como una cierta capacidad de disponer de su tiempo, al menos en algunas ocasiones. Laviña refleja que con el auge de la explotación del azúcar, se restringieron sus movimientos, su tiempo libre, y se forzó su trabajo para obtener alta rentabilidad en poco tiempo. Es muy posible que Duque se esté refiriendo a la situación anterior.

C) *Sobre el Padrenuestro*. Apartado breve, sin duda. Remite a la enseñanza de Jesús a sus discípulos. Incluye la escueta recomendación que dice: «Dígase todo», que evidentemente se refiere a todo el texto de la oración; por cierto no aparece expresamente en el escrito de Duque, como tampoco ningún otro formulario, porque supone su conocimiento por parte de los capellanes, y porque sería innecesario escribirlo para ellos; y a los esclavos no les iba a llegar un texto, manuscrito o impreso, que no eran capaces de descifrar.

Enseña que Dios dará todo lo que se le pide, con tal que no sean cosas malas. Que es preciso rezar el padrenuestro para ser un buen cristiano, para ayudar a hacer una buena confesión, para pedir una buena muerte, para pedir a Dios lo necesario: variadas ocasiones que invitan a que los esclavos supiesen la oración y la utilizaran con asiduidad.

Parece desprenderse del análisis de la redacción que indirectamente se dirige a los negros, aunque lo haga a través de los capellanes, que podrían servirse del texto escrito por Duque. Lo mismo sucede en el “tratado” siguiente.

D) [*Sobre el*] *Ave María y Salve Regina*. Igualmente breve el apartado que nos ocupa. Duque enseña que con estas oraciones hablamos con la Virgen, nuestra señora, madre de Jesucristo. Invita a emplear estas oraciones como un saludo, de la misma manera que los esclavos saludan respetuosamente a sus amos. Y se produce aquí una afirmación chocante, al decir que la Virgen es nuestra ama: es comprensible su uso, dada la carencia lingüística de los esclavos; pero desconcierta el empleo de la misma expresión para Dios y para la Virgen, con lo que se produciría la simplificación de atribuir a María categoría divina, en una identificación casi inevitable.

En cierto modo Duque trata de conjurar el peligro anterior, al afirmar que pedimos a María que sea nuestra madrina⁹⁰, asegurando que ella hablará a Dios en favor nuestro. Por eso es bueno rezar la Salve.

E) *Sobre el Bautismo*. Es patente la falta de orden, tanto en el conjunto del escrito de Duque como en estos tratados finales, porque lo lógico hubiera

90. El concepto “padrino” o “madrina” ha salido en el escrito de Duque en varias ocasiones. Así, recomienda que el capellán no sea padrino de los esclavos, aunque no deje jamás de interceder por ellos; también aparece la idea de que María es la madre de Jesús, y no es madastra ni madrina, que no son propiamente madres; que el esclavo no se confíe demasiado a su madrina, pues le puede consumir el dinero que pone en sus manos (símil a propósito del dolor de los pecados); o que puede encontrar ocasiones de pecado cuando acude a visitar a su madrina. Ahora sublima el concepto, para remontarse a hablar de María como “madrina” ante Dios.

sido encontrar primero lo relativo a los sacramentos, y después lo que trata del bautismo o los otros sacramentos; pero no es así. En las partes anteriores (*Catecismo, Instrucción o Explicación*) apenas se refiere al bautismo en algo que sobrepase una alusión o una línea suelta, aunque esté bien situada en el contexto correspondiente. Ahora le dedica algo más de atención.

La redacción muestra con claridad que todo lo que constituye este “tratado” está dirigido directamente a los esclavos, empleando con habilidad su estilo de expresión. Consecuente con su enseñanza sobre los sacramentos, el bautismo también es un remedio hecho con la misma sangre de Cristo⁹¹. Hace una referencia interna a su propio texto para recordar lo dicho sobre el pecado original, de forma que todos nacemos pecadores⁹². El bautismo quita los pecados, y, con una frase sorprendente, aunque acomodada a la percepción de los destinatarios, dejamos de ser esclavos del diablo para pasar a ser hijos de Dios⁹³. Las consecuencias, después de recibir el bautismo, son: debemos evitar el pecado, debemos hacer propósito firme de evitar las ocasiones de cometerlos, debemos guardar los mandamientos, y debemos tener disposición para recibir el resto de los sacramentos.

Este sería el plan ideal de la vida cristiana. Pero, con sentido realista, Duque enseña que las circunstancias inclinan al pecado: en el trabajo el corazón se pone bravo, otras veces el mayoral apremia en exceso, mi propio corazón incita al pecado, veo que otros me insisten o apuran para que haga el mal. Ante semejante panorama, ¿cómo aguantar? Duque enseña que muchos lo han conseguido: son los santos. Y es preciso tener la seguridad de que Dios ayuda; en consecuencia, convendrá repetir esto al hablar de servir a Dios, al recordar la utilidad del padrenuestro, o insistir en la asistencia a la misa⁹⁴.

91. Este concepto estaba ya presente en las páginas 95 y 103.

92. Utiliza una comparación: «¿Por qué nacieron ustedes negros? Porque son hijos de negros; ustedes no tuvieron culpa de nacer negros, pero más que no tengan culpa nacieron negros» (Pg. 113). Puede ser muy coloquial, pero asociar el concepto de “culpa” con el concepto de “negro”, y no con el de “blanco”, parece dejar caer una especie de baldón adicional a su ya infamante condición de esclavos.

93. Ya ha aparecido la frase de que «Dios era el amo», y por tanto, nosotros sus esclavos; también había afirmado Duque que «la Virgen era el ama». Ahora aparece otra frase como es la de «ser esclavos del diablo». El lenguaje equívoco podía crear no poca desorientación entre los esclavos.

94. En este tratado sobre el bautismo, hay nada menos que seis llamadas o referencias internas que Duque realiza a otros lugares de su escrito, remitiendo a las materias que ya ha explicado. Esto muestra sin dudas que Duque escribió con un orden no demasiado riguroso, pero que su idea estaba bien clara, de forma que trata de presentar aquello que es útil para educar en la fe, aunque la falta de orden haga del suyo un escrito no demasiado pedagógico.

F) *Sobre la eucaristía*. Tanto este penúltimo tratado, como el que sigue, están dirigidos a los esclavos, con su estilo característico. El que se ocupa de la eucaristía recuerda a los destinatarios lo ya enseñado de la concepción de los sacramentos como remedios, como boticas. El alma, después de recuperada por la penitencia queda sana, pero débil. Precisamente para esto Jesús hizo este sacramento, para que, comiéndolo los cristianos, tuvieran el alma muy fuerte. Cuando luchan dos personas, pierde el más débil; y nosotros tenemos que aguantar las embestidas de nuestros enemigos («Diablo, gente mala y nuestro mismo cuerpo»). El cuerpo de Cristo nos hace fuertes para que no pequemos y nuestros enemigos no nos puedan derribar.

G) *Sobre los mandamientos*. Ya había hablado del tema, tanto en el *Catecismo*, como en la *Explicación*; ello no le impide volver a hacerlo con relativa extensión en este último “tratado”, y en unos cuantos puntos con no poco acierto.

Comienza con la afirmación –que hasta ahora no había aparecido, porque ha omitido todos los formularios catequéticos habituales– de que los mandamientos son diez; es decir, no demasiados; unos se refieren a Dios, y otros al prójimo⁹⁵. Explica la noción de amar, como equivalente a querer mucho, y lo aplica a los mandamientos. Dios manda que se le ame con un amor total:

«más que al padre, más que a la madre, más que al hijo, más que a la muger, más que al marido, más que al cuerpo, más que a la vida, más que al alma, más que al dinero, más que a su casa, más que a los parientes, más que a sus compañeros, más que a sus amos, más que a sus calaberas, y más que a todas las cosas; ninguna cosa se ha de querer más que a Dios; a Dios es preciso quererlo siempre más que a todas las cosas»⁹⁶.

Cuando pasa a hablar del amor al prójimo, lo primero que afirma es que todos quieren que no les maldigan, ni les falten al respeto, ni les insulten. Esto es lo que manda Dios, que lo que no quiero para mí no lo quiera para otro.

95. Al señalar que todos somos prójimos, sin excepciones, Duque enuncia una larga lista, extremadamente interesante, en la que hace desfilar a casi todos los tipos de personas que constituían la sociedad del momento. «Próximos son toda la gente: hombre, muger, muchacho, viejo, mulato, indio, blanco, amo, esclavo, libre, negro, criollo, bozal, de qualquier casta –carabalí, congo, mina, mandinga, lucumí, ganga, chambá, malagás- grande, chico, rico, pobre, que tiene enfermo (=enfermedad), que no tiene enfermo, que son bueno, que son malo, que tienen buen corazón, que tienen mal corazón» (Pg. 116).

96. Pg. 116. Los “calaberas” (también aparece como “calaveras”, o “carabela”) equivale a compañero, compadre.

Apoyando el argumento con la experiencia de los destinatarios, todos se alegran cuando alguien les presta dinero o les ayuda estando enfermos.

Sin embargo surge una grave dificultad para la práctica del amor como Dios lo desea: hay gente que hace el mal a los demás; ¿cómo querer a los que me hacen el mal? Es el difícil tema del perdón y del amor a los enemigos, que en cierto modo encrespa la lógica de la conducta humana. Duque presenta la respuesta típicamente cristiana en dos registros: por una parte, hacer esto es lo que Dios quiere y manda, y él es el amo; por otra parte, quien no lo hace así, no cumple con su obligación, y Dios lo castigará. Esto le lleva a presentar como rechazable la venganza, pues Dios no quiere que se porten así los buenos cristianos.

Más aún, el capellán se ha de presentar a los esclavos como quien les quiere, como quien les acepta como los hijos que Dios le dio, de forma que nadie pueda decir «el padre no me quiere»; la consecuencia es que no les dice cosas malas, y les pide que sigan su consejo sobre el perdón y la eliminación de la venganza.

El otro argumento que emplea Duque es que la venganza no es propia de cristianos, y ellos ahora lo son; no es lo mismo que cuando no le conocían porque estaban en Guinea, y no habían tenido oportunidad de que nadie les hablara de Dios. La venganza no es cosa de cristianos, sino de paganos:

«No tengan corazón duro, no fagan como gente que está en Guinea, que no conoce a Dios, ni sabe cosa que Dios manda. Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá, ya son christianos, ya son hijos de Dios, ya saben los mandamientos de la ley de Dios, ya saben que los que guardan esos mandamientos van al cielo; y los que no los guardan van al infierno»⁹⁷.

Aún añade otra razón de índole religiosa: todos son pecadores, y por tanto todos necesitados del perdón de Dios. Él dice: perdona y te perdonaré; el perdón de Dios está condicionado al perdón que los hombres seamos capaces de otorgar a nuestros prójimos.

97. Pg. 119. En las palabras reproducidas no hay un fatalismo de Duque con respecto a la suerte de los esclavos, sino el reconocimiento del hecho de que no es posible el retorno. Y que en la nueva situación en la que se encuentran –a su pesar– han tenido la ocasión de hacerse cristianos y conocer la doctrina de Jesús, que supera la venganza con el amor a los enemigos. Duque invita a los esclavos a que se porten en consonancia con la situación en que se encuentran ahora. El contraste con la situación anterior no es para despremiar aquélla ni para ensalzar ésta.

Además de las razones religiosas, Duque de Estrada recomienda que en caso de agresiones entre esclavos acudan al mayoral o al amo en espera de justicia; y –aquí sí que hay que hablar de ingenuidad por parte de Duque– caso de no ser atendidos, acudan al gobernador o al alcalde para que establezcan la justicia vulnerada. Difícilmente se puede pensar que el gobernador se prestara a actuar como juez en un conflicto entre esclavos por los daños que uno causara a otro.

H) [*Recomendación final a los capellanes*]. Sin título alguno que diferencie el párrafo final –al que me voy a referir ahora– de cuanto le precede, Duque termina este amplio apartado sobre los mandamientos. En el último párrafo, que podría titularse *Recomendación final a los capellanes*, Antonio Nicolás Duque de Estrada hace las últimas advertencias, alguna de las cuales es reiterativa mirando al resto del escrito. Tales recomendaciones se resumen en las siguientes:

- Duque ha puesto a disposición de otros capellanes cuanto le ha parecido provechoso para que cumplan con su deber: ganar el cielo y ser útiles a los demás, donde sólo pueden serlo ellos.
- Lo presentado y escrito no servirá de nada si no está acompañado de la constancia.
- Siempre que tengan oportunidad, aprovéchenla para llevar a cabo la instrucción religiosa.
- Que se esfuercen por que los esclavos tengan preocupación por aprender; y que vean en los capellanes preocupación por enseñar.
- Que no hay exhortación más eficaz que el dar ejemplo
- Que el no cumplir con el propio deber, o disculparse, genera hábito de pereza y de falta de interés.

Por último ruega que tengan misericordia de los negros, con el íntimo convencimiento, expresado en el escrito, de que muchos de los esclavos se condenarán por falta de instrucción. Este pensamiento de Duque está acorde con la mentalidad que había manifestado de presentar las verdades necesarias con necesidad de medio para la salvación, y que su desconocimiento, culpable o no, implica la condenación. Para Duque prima este criterio rígido, y no es capaz de examinarlo con una mentalidad que contemple la importancia de las objetivas circunstancias atenuantes que impedían a los negros semejante conocimiento cristiano en plenitud. Su situación era bien distinta de quienes pudiendo acceder a un conocimiento cristiano asequible e inteligible, despreciaban expresamente la enseñanza de la fe.

IX. EXAMEN DE DOS CUESTIONES EN PARTICULAR

Ya he mostrado mi desacuerdo con Laviña en numerosas cuestiones relativas al fondo y a la forma con que él contempla el *Catecismo* escrito por Antonio Nicolás Duque. Su enfoque economicista discrepa muy seriamente de mi consideración catequética; y su mentalidad marxista también diverge de mi convencimiento creyente. A riesgo de ser reiterativo, quiero examinar dos cuestiones en particular, relacionadas entre sí, y con las cuales Laviña cierra su intervención en la obra. He aquí sus palabras:

«Es evidente que la primera y principal función que debía cubrir [la religión] era la adaptación del esclavo al sistema de plantación, de ahí el interés del capellán en establecer comparaciones entre Dios y el amo, o entre el paraíso y la casa de purga (...) Si Duque de Estrada, aparentemente un clérigo de buena voluntad, establece las curiosas comparaciones que he apuntado en las páginas anteriores, no es de extrañar que ante la posibilidad de un cielo gobernado por un “Padre-mayoral”, o un “Padre-amo” el esclavo optase por un infierno, aunque no pudiera moverse ni para rascarse la cabeza»⁹⁸.

Me parece oportuno examinar con más pormenor lo que Duque dice sobre Dios; así como lo que enseña sobre el cielo y el infierno.

Sobre Dios, es cierto que establece la comparación con el amo. No seré yo quien lo niegue. Pero, ¿se trata de “interés” de Duque, o se trata de adaptación catequética por referirse a la máxima autoridad que los esclavos podían conocer en su estrecho mundo?

Como es malo dejarse llevar por las interpretaciones personales, es preferible empezar por reproducir las expresiones literales de Duque de Estrada con relación a Dios:

«También es preciso que sepan ustedes que todas estas cosas que Dios crió no le costaron trabajo: sólo querer. Dios quiere una cosa? Él manda, y lo que él manda se hace aprisa, aprisa; ni pasa tiempo ni cuesta trabajo, y a esto se llama ser todopoderoso (...) Sólo Dios es todopoderoso. (Aquí vendrá bien el símil de lo que cuesta a sus amos hacer azúcar, los gastos que tienen, los hombres y los animales que necesitan para hacerla, de que se puede hacer detalle)»⁹⁹.

98. Pg. 125.

99. Pg. 78-79.

«Así desde que nacemos, desde que nos parió nuestra madre somos esclavos de Dios, porque él es el amo de todo, y tenemos obligación de servirle, como el esclavo a su amo: lo que Dios quiere que hagamos es que guardemos sus mandamientos, que no fagamos pecado. Esa es nuestra tarea. Llega el día del juicio, día en que se acaba todo el mundo; ése es como el sábado o como el lunes por la mañana; entonces vendrá nuestro señor Jesucristo desde el cielo a tomar cuenta, a ver si hemos fecho nuestra tarea, si hemos guardado sus mandamientos, si hemos fecho pecado, y al que no ha cumplido su obligación lo castiga, como castiga el mayoral al que no cumple su tarea.

Pero miren ustedes cómo Dios no face como mayoral, ni como amo, sino como padre. Acá, quando el esclavo cumplió su tarea no lo castigan, pero tampoco le pagan nada (...) Pero Dios no face así: al que cumple su tarea, al que guarda sus mandamientos, no se calla Dios la boca, sino que le dice: ven acá, fulano; tú has cumplido con tu obligación, no como mal esclavo, sino como buen hijo; ven aora al cielo para estar siempre conmigo que soi tu Dios, y tu Señor y tu Padre a descansar para siempre, para siempre»¹⁰⁰.

«Díganme ustedes: un esclavo no ha de tener cortesía con su amo? Un hijo no ha de tener cortesía con su padre? Si, señor, es preciso tener cortesía. El esclavo que no tiene cortesía con su amo es mal esclavo; el hijo que no tiene cortesía con su padre es mal hijo. Todos los christianos saben que Dios es nuestro amo, nuestro Señor, a quien es preciso servir. Todos saben que Dios es nuestro Padre, y por eso le decimos Padre nuestro que estás en los cielos; con que es preciso tener cortesía con Dios como buenos hijos, pues con la misa es con lo que damos a Dios la cortesía que le debemos, como a Padre, y como a Señor y amo de todos nosotros, y eso es lo que se llama honrar a Dios»¹⁰¹.

«¿Cómo yo quiero mucho gente que me face malo a mí? ¿Cómo? Porque Dios quiere, porque Dios manda que le faga bueno a su próximo, mas que su próximo le faga malo a él. No es menester más. Dios es el amo, él lo manda, es preciso facer lo que Dios manda. (...) Los christianos buenos, más que el otro les face malo a él, él no face malo al otro; si él puede le face bueno, porque sabe que eso es lo que le gusta a Dios, eso es lo que Dios quiere, lo que Dios manda; a esos les perdonará Dios sus pecados, les dará buena muerte y les llevará al cielo; pero los que no facen lo que Dios quiere, lo que Dios le manda, ése tendrá mala muerte, y irá al infierno para siempre»¹⁰².

100. Pg. 88-89.

101. Pg. 107.

102. Pg. 118.

Me era indispensable incluir citas un tanto largas, para no extraer alguna frase aislada del contexto inmediato, y para que se viera en verdad el pensamiento de Duque de Estrada. Es rigurosamente cierto que compara a Dios con el amo, la máxima autoridad que el esclavo podía contemplar. Pero con el mismo rigor hay que afirmar que Duque establece las diferencias entre Dios y el amo; diferencias que quedan clarísimas, incluso para los esclavos con el escaso nivel de comprensión de la lengua.

Por otra parte la referencia a Dios como Padre aparece meridiana: es un padre que quiere a los suyos, que les manifiesta su voluntad y que espera de su conducta que cumplan su voluntad. El amor de hijos para con su padre, al que Duque invita a los esclavos, acorde con las enseñanzas del evangelio, aparece en las frases reproducidas con la misma evidencia con que aparece la expresión de que Dios es el amo. No es posible fijarse en una y no poner atención en la otra. Y proceder de otra manera es simple y vulgar manipulación.

Además, en ningún momento aparece la imagen de un Dios colérico, vengativo, o sediente de sangre y castigo. Lo que aparece de las mismas expresiones de Duque es la imagen de un Dios que expresa cuál es su voluntad, y espera de sus hijos que la cumplan. Pero que con lealtad y sin engaños, advierte por adelantado la posibilidad de premio o castigo, dejando al hombre que escoja conscientemente, sabedor de su suerte.

En consecuencia, llegar a la conclusión, expresada por Laviña, de que Dios es un “Padre-mayoral”, o un “Padre-amo”, al que se teme, y del que se huye, es falsificar las expresiones de Antonio Nicolás Duque.

Vamos con la segunda cuestión, conectada con la anterior. Si de ese Dios, falsamente diseñado por Laviña, lo mejor que se puede hacer es huir y alejarse, la consecuencia que también extrae es que resulta preferible eludir el cielo y que «el esclavo optase por el infierno, aunque no pudiera moverse ni para rascarse la cabeza». En las palabras de Laviña, entrecomilladas, hay una mordaz ironía, como si con ellas, como remate del epílogo, colocara el rejón de muerte a la bienintencionada obra de Duque.

Es preciso, de nuevo, acudir a las palabras de Duque, reproducidas tal cual:

«P. ¿Con que el cielo no se acaba nunca ni el infierno tampoco se acaba? R. No, señor, nunca, nunca se acaba ni el infierno ni el cielo; eso se llama para siempre, que no se acaba nunca; que el que va al cielo siempre estará contento de estar con Dios, mirándolo siempre, sin cansarse nunca de mirarlo; y mientras más lo mira, más ganas tiene de mirarlo, porque él querrá muchísimo a Dios, y conocerá que Dios lo quiere muchísimo a él, más que su padre o su madre. Que

el que va por sus pecados al infierno, siempre, siempre estará pasando trabajos, pero esos trabajos no son como trabajo que pasa aquí; son trabajos que nadie puede pensar, trabajos mui grandes; siempre quemándose, siempre llorando, porque él sabe que ya no puede nunca, nunca, mirar a Dios, y que Dios estará siempre bravo con él, y que nadie puede ser su padrino para que Dios le perdone»¹⁰³.

«Salvarse es ir al cielo a ver a Dios, a estar con Dios, a vivir en la misma casa de Dios, no en la cocina, sino en la sala, a comer en la misma mesa de Dios con la virgen santísima, que es nuestra madre, con los ángeles, con los santos, que son nuestros hermanos. Salvarse es no caer en el infierno, donde se pasan trabajos que nadie puede pensar, y que nunca se acaban. Salvarse es ir a descansar para siempre al cielo donde no hai frío ni calor, ni hambre, ni sed, ni sueño, ni trabajo, ni castigo, ni esclavo, ni amo, ni enfermo ninguno, ni pesadumbre, ni miedo, ni muerte, ni pecado. Salvarse es ir a vivir siempre en el cielo, donde no hai otra cabeza que Dios, donde ninguno tiene mal corazón para otro, donde todos se quieren muchísimo, y ninguno se pone bravo, ninguno pelea, ninguno deshonra a otro, ninguno dice: esto es mío, esto es tuyo, porque todo es de todos, a ninguno le falta nada. Esto, ¿no es cosa muy buena? ¿No les da ganas de ir al cielo? Pues todo esto que yo he dicho es poquito: Cielo es cosa más bueno que todo esto; ninguna gente, mas que sabe mucho, puede hablar cosa que hai en el cielo; mas que fabla cosa que nadie puede pensar. Cielo es mejor»¹⁰⁴.

«Los infiernos son quatro calabozos que están debajo de la tierra, en medio, en medio. Mas en medio, en medio, debajo de todos está el infierno donde están los diablos y las almas de los que mueren con pecado mortal. Este calabozo es mui grande, porque en él han de caber todos los cuerpos de los que mueren con pecado mortal, porque el día del juicio se han de volver a juntar con sus almas, y así, vivos, cuerpo y alma juntos, estarán en el infierno. Y como Dios sabe cuántos son los que se han de morir con pecado mortal, por eso fizo este calabozo tan grande, para que quepan todos, sin que ninguno se escape; pero aunque cabrán todos, estarán tan apretados que no podrán menearse, ni rascarse la cabeza. Este calabozo está lleno de candela, como forno de fundición o como forno de teja, y allí se están quemando y se quemarán para siempre, siempre, los diablos y los que mueren con pecado mortal, sin que se puedan morir, porque los cuerpos después que se vuelven a juntar con sus almas, no se mueren nunca más, nunca, y así se quemarán en el infierno, no como se quema la leña,

103. Pg. 90.

104. Pg. 102.

que se face seniza, y se acaba, sino como ladrillo, que está encendido y no se face seniza»¹⁰⁵.

Aun contando con las muchas referencias materiales en los textos reproducidos (¿cómo hablar del cielo o del infierno adecuadamente?; ¿cómo a los esclavos de Cuba?), ¿es posible deducir de las expresiones de Duque que es preferible ir al infierno, aunque apretujados, lejos de un Dios tirano (que no aparece en el escrito)? ¿Por qué Laviña se fija en el detalle de estar apretujados, sin poderse rascar, y no se fija en la descripción del cielo como la felicidad de estar junto a Dios, amarle y saberse amado por Él? ¿No es esto manipulación? ¿No es lectura segada, interesadamente sesgada? Los textos, todos los textos, estaban al alcance de Laviña, responsable de la transcripción. Pero se ha fijado en unos y ha olvidado otros. Una dosis del elemental respeto con la obra ajena, para evitar tergiversarla, no hubiera estado de más.

Ni Dios aparece como un ogro, o como un tiranuelo voluble; ni el cielo aparece como una desgraciada situación de la que hay que salir huyendo, precisamente por la presencia de ese imaginado torturador; ni el infierno aparece como la mejor situación, apetecible, lejos del Dios sanguinario y cruel, copia agigantada del amo o del mayoral. Y decir –o insinuar– lo contrario, e ironizar sobre ello, con la conciencia de haber hecho un gran descubrimiento, no es más que falsificar los textos.

LUIS RESINES
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

105. Pg. 86.

TEXTOS Y GLOSAS

Freud y la religión obsesiva

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es estudiar el artículo de Freud "*Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*" (1907) desarrollando las intuiciones que en él se encuentran. No es mi intención hacer un estudio del estado del pensamiento freudiano en esa época, donde, por ejemplo, todavía no se ha desarrollado el concepto de superyó, tan interesante para la comprensión de las neurosis obsesivas. Más bien deseo partir de ese artículo (y otros que iré citando) para sacar provecho de las ideas que allí se encuentran.

Quisiera centrarme en el cristianismo y comprobar la utilidad de acceder a la interpretación del mismo desde la categoría patológica de la obsesión sin que mi intención sea reducirlo a una *neurosis obsesiva*. Creo, sin embargo, que una cierta manera de vivirlo facilita la cristalización de los aspectos obsesivos de las personas. Pero también pienso que no es la única categoría útil en el análisis psicológico porque el cristianismo no es vivido de la misma manera por todos.

Al menos dos cosmovisiones diferentes han convivido en su seno y pueden encontrar igualmente justificación en el nuevo testamento: una perspectiva profesa el optimismo de exaltación mística y la otra es severamente enjuiciadora, restrictiva y proclive al dualismo pesimista. La primera cree en una liberación del mundo anunciada en Cristo, una reunión de todo en él. Se destaca el aspecto inclusivo de la redención, la inmanencia de Dios en toda la creación y la alegría y libertad responsable de la fe cristiana. La segunda insiste en la alienación del hombre y el mundo respecto de Dios. Acentúa la índole ultramundana de la redención, la inhibición de las actividades mundanas, la salvación limitada a los fieles y la importancia de la ortodoxia.

Ambos aspectos se dan en tensión mutua. Para los primeros la liberación ha comenzado, la nueva creación está en marcha. La peculiar sensación de alegría cósmica y agradecimiento del cristianismo primitivo deriva de que, con Cristo, Dios vuelve al hombre. El tiempo de gozar ha llegado. El segundo polo insiste en que la revelación es una batalla entre el bien y el mal cuya superación no está asegurada. Parte del NT exige vigilancia y rectitud moral

a la espera de Cristo ante los peligros que se han de afrontar. La redención se sitúa en el futuro y la acción de Dios es externa. La sensación de triste espera, la adhesión a la ley, el intento de preservar una minoría pura contra un medio hostil, la expectativa de castigo... eran elementos judíos que resurgían en el cristianismo. En su forma extrema el dualismo insiste en la indignidad de la humanidad, se inculca un acusado sentido del pecado y culpa y el cumplimiento estricto de la ley. El dios poderoso y despiadado del AT se encarna en el Cristo Juez. La iglesia asumió durante mucho tiempo la función judicial con considerable autoridad cultural. La idea de unión mística retrocedía en favor del concepto jurídico de obediencia estricta. La relación de hijo culpable a padre severo ensombreció la idea de reconciliación en Dios.

Para la primera cosmovisión el cisma entre lo humano y lo divino está salvado. Dios se unió al hombre para que éste se uniera a Dios. Así Cristo inaugura la transformación del hombre, su divinización. La debilidad humana se convierte en ocasión de la manifestación de Dios (Oh, felix culpa...!). Todo mal es una preparación para la redención. La resurrección anuncia la victoriosa reunión final de todo en Cristo. El mundo no es una prisión maligna sino el vehículo portador de la gloria de Dios, la matriz de la deificación. La semilla divina ya está en el mundo actuando y llevándolo a la perfección, por ello la historia se convierte en un camino hacia Dios. Lo divino es gloriosamente inmanente y activo en el hombre y su historia.

Pablo percibió los peligros de esta concepción enseñando un dualismo parcial con vistas a una futura unidad cósmica, pero temió que el exceso de entusiasmo resultara perjudicial. La lucha contra la abrumadora presencia del mal es la preocupación principal. Para reconocer la presencia de Dios se hace necesario retirarse de este mundo. El Cristo sufriente constituido en ejemplo moral sustituye al Cristo resucitado portador de salvación. El mundo no sólo no parece experimentar cambios sino que crucificó a Jesús y selló su pecaminosidad. La esperanza reside en el más allá y en el baluarte de la Iglesia. Pocos se han de salvar y por ello el esfuerzo ha de ser especialmente intenso. El cristiano no es divinizado sino convertido en justo ante Dios por un especie de sentencia. Pero por sí mismo sería incapaz ya que está intrínsecamente impregnado de pecado.

Así la experiencia de Dios podía oscilar entre la sublime relación de amor (romance divino) y un antagonismo punitivo y de condena jurídica. Esperanza y fe conviven con culpa y temor. La relación entre ambas cosmovisiones y su mútua interpenetración ha sido compleja pero parece indudable que la concepción dualista y pesimista ha sido predominante. Creo que es esta versión del cristianismo la que propicia una actitud psicológica que penetra en el ámbito de la neurosis obsesiva tal como lo supone Freud. Sin embargo

la otra corriente, en la que cabe incluir a los místicos, facilitaría la aparición de las patologías del deseo y el amor. Su estudio pertenecería a una examen de la erótica en la religión. Para ella valdría la categoría de la *histeria*.

Quisiera, antes de entrar en el tema, dedicar unas líneas al examen del deseo religioso como aspiración a la vinculación amorosa con Dios. No cabe duda de que las diferentes maneras de vivir la religión han de proceder de estructuras psicológicas profundas y subyacentes. Si hay una patología del deseo, los significantes religiosos prestan su terreno al desplazamiento: permiten una resolución parcial del conflicto pero al mismo tiempo lo mantienen inconsciente y le dan argumentos.

El deseo es la aspiración a colmar un vacío y la fuerza que empuja a conquistar el objeto del cual se espera que suprima la falta y confiera apaciguamiento. Pero el deseo se moldea por las inscripciones históricas que constituyen los recuerdos de los placeres perdidos en el pasado y las frustraciones experimentadas. La primera carencia es el hambre y la sed y el seno materno el primer objeto de placer y apaciguamiento. Esta primitiva experiencia de carencia y satisfacción imprime en el psiquismo una huella indeleble. Todo objeto de amor posterior es de alguna manera el primer objeto perdido y recuperado, la madre. A esta forma del deseo el psicoanálisis le da el nombre de *oralidad*.

El estadio oral marca todo deseo. Comporta una actitud pasiva de acogida, un deseo de cuidados, de calor afectivo, de avidez amorosa, de confirmación narcisista de sí mismo por la incondicional disponibilidad de la madre... El deseo oral huye de los conflictos, de la lucha con la dura realidad y busca el objeto que da la satisfacción ilimitada a los deseos del niño interno. La búsqueda de calor y refugio en un vínculo íntimo total rigen la vida marcada por la oralidad. Dios es el objeto de transferencia de estos deseos lo que supone una acentuación de los rasgos maternos de la divinidad y una disminución de sus funciones paternas de exigencia, juez, ley, que son vividas como distancia. Se acentúan las connotaciones que favorecen el vínculo total, la subsunción en él, la satisfacción de necesidades, el autoengrandecimiento imaginario, la inflación del propio yo que puede llevar al delirio de autodivinización. En mayor o menor proporción muchos de estos rasgos son reconocibles en la mística, también en muchos grupos sectarios. Toda religiosidad que acentúa los elementos de fusión con la divinidad, la unión con el todo, con la madre tierra, puede situarse en la órbita de la oralidad. Se privilegia la comunicación sensible, lo emocional primitivo, la simbólica materna. Sin el padre no hay tiempo, ni realidad exterior, ni ley humana, ni identidad sexual (problema clave en la *histeria*). Se potencian las sensaciones próximas a las que vive el niño en un contexto de relaciones fusionales, animistas y mágicas. La explo-

sión emocional provoca la marginación del lenguaje y el pensamiento, la fusión no permite la necesaria distancia para que ambos se constituyan. Hoy puede hablarse de una recuperación de lo religioso bajo este signo y de un desfallecimiento de la función paterna. Es el caso de los grupos carismáticos, comunidades emocionales, sectas, de la llamada religiosidad *light*.

La histeria es la estructura de acogida para el deseo religioso así entendido. De hecho fue el psicoanálisis el que estableció el predominio de la oralidad en las estructuras histéricas. Dado que mi intención no es entrar a fondo en la caracterización de la histeria diré, muy simplificada, que se trata de un fracaso en la estructuración de la relación de deseo con el otro. El vacío transforma a la persona en ávida de afecto, pero nadie puede saciarle y esta avidez se convierte en destructora de la relación. Se desea amor total y al mismo tiempo no se lo puede obtener.

Si todo amor exalta al objeto para entregarse totalmente a él, en las estructuras histéricas este proceso de *idealización* se acentúa. La persona se entrega a un objeto idealizado con un amor platónico. Se muestra así el carácter defensivo de la idealización como protección frente al deseo sexual incesuoso, ya que el objeto primitivo de este deseo era el progenitor de distinto sexo al cual queda fijado. En la histeria masculina se idealiza a la mujer virgen, en la femenina el representante del padre es el hombre mayor de edad al que se seduce pero con el que no hay peligro de mantener relaciones sexuales. La pasión por el absoluto es típica de la posición oral, se trata de la avidez en busca del mítico objeto de vínculo que suprime toda necesidad y vacío interior. Si, como veremos, la ambivalencia del obsesivo es la del amor-odio, la del histérico se da entre el enganchamiento ávido y la decepción por el vínculo, la absorción y el rechazo, calor y frío, lleno y vacío. Todas estas claves permitirían interpretar numerosos elementos en el seno del "cristianismo exultante" de la tradición mística, incluidos los fenómenos de conversión histérica tan típicos en las apariciones (p.e. los estigmas, desvanecimientos, alucinaciones, estados hipnóticos, etc.).

1. LOS MECANISMOS DE LA NEUROSIS

Es sobre todo en un escrito de 1896 donde Freud conceptualiza específicamente el tema de la esencia y mecanismos de la neurosis obsesiva ("*Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*"). Respecto de su esencia dice: "*La esencia de la neurosis obsesiva puede encerrarse en una breve fórmula: las representaciones obsesivas son reproches transformados, retornados de la represión, y referentes siempre a un acto sexual de la niñez ejecutado con*

placer" (O.C. I, 289. cito las obras completas en la edición de Biblioteca Nueva).

En el texto citado se supone el origen de la neurosis obsesiva en un conflicto psíquico en el que ha actuado una defensa (la represión) frente a una experiencia de placer infantil intolerable que resulta traumática. El fracaso de la defensa y el retorno de lo reprimido como afecto libre hace que éste sea desplazado sobre determinadas representaciones y actos que devienen compulsivos, es decir, acompañados de unos sentimientos que no les corresponden originalmente sino que tienen sus raíces en la historia infantil del sujeto.

Freud considera siete pasos fundamentales en la formación del síntoma:

a) *La señal de angustia*: señal de alarma ante la emergencia del conflicto psíquico, precediendo siempre a la entrada en acción del mecanismo neurótico de la represión.

b) *Represión pulsional*: es la defensa específica contra la angustia provocada por lo intolerable de una determinada pulsión, cuya sola emergencia es vivida por el sujeto como amenaza para su propia seguridad psíquica.

c) *Retorno de lo reprimido*: ante el fracaso de la represión los contenidos psíquicos previamente excluidos de la conciencia tienden a emerger de nuevo a este plano, siquiera sea de forma desplazada o indirecta.

d) *Formación sustitutiva*: como consecuencia del retorno de los contenidos reprimidos aparece ya en el plano de la conciencia un verdadero objeto sustitutivo para que a través de él pueda ser derivada la pulsión insatisfecha porque reprimida. Este objeto sustitutivo será el síntoma que, aunque de una forma patológica va a propiciar una cierta descarga de la pulsión. Por eso, al síntoma se le va a denominar también formación sustitutiva del verdadero objeto adecuado, pero imposible para la descarga de esa pulsión. La formación sustitutiva es el resultado del fracaso de la represión. Dado que la instancia superyoica sigue prohibiendo la satisfacción directa de la pulsión intolerable, se hace necesaria la aparición del síntoma como cristalización de ese objeto sustitutivo que buscamos para la pulsión.

e) *Formación de compromiso*: cumple en el proceso patógeno una doble función: la de satisfacer simultáneamente la pulsión y la defensa, todo ello contra la directa descarga de esa misma pulsión. Esta es la esencia de todo conflicto psíquico: una pulsión que tiende a satisfacerse mediante la descarga y una resistencia que se opone a tal descarga. Cada una de estas tendencias queda parcialmente satisfecha. La obsesión por la limpieza del obsesivo satisface a la vez la pulsión anal de entrar en contacto con la suciedad y los deseos

compulsivos de limpieza que el individuo ha estructurado como formación reactiva frente a sus más profundos deseos de suciedad.

d) Sobredeterminación: son múltiples las formaciones de compromiso que confluyen en un sólo síntoma puesto que éstos se hallan multideterminados por la incidencia transaccional de varios conflictos. No basta con seguir una sola línea regresiva en la búsqueda de la etiología última del síntoma, sino que hay que tener en cuenta que éste se halla sobredeterminado, son múltiples los conflictos y consiguientes formaciones transaccionales que sostienen la actividad sintomática.

e) Significación del síntoma: todo síntoma neurótico es a la vez la expresión fantasmática y simbólica de la solución transaccional dada al conflicto psíquico o a la múltiple determinación del mismo.

2. LA NEUROSIS OBSESIVA

Freud consideró imprescindible para la caracterización de las neurosis la determinación del tipo de pulsión que subyace, los momentos de fijación y los mecanismos básicos que se ponen en marcha a partir del fracaso de la represión y el retorno de lo reprimido y de la modalidad sintomática en que tales contenidos adoptan su formación de compromiso.

a) Tipo de pulsión:

Intensa fijación en la etapa anal-retentiva, las pulsiones son *sádico-anales*. Confluyen en ella elementos coprófilos y agresivos. La tendencia al contacto con la suciedad y el manejo agresivo de la misma es la característica fundamental de este tipo de pulsión. La zona erógena es el *ano* y la actividad de la cual el niño obtiene placer es la retención de los contenidos fecales. Acompaña una historia de *masturbación anal* más o menos encubierta. La masa fecal es usada como estimulante de las terminaciones nerviosas por la retención, evacuación lenta, expulsión parcial o rítmica y la retracción o expulsión forzada y rápida. No es extraño que en los síntomas obsesivos aparezcan los contenidos anales de forma simbólica: obsesión por cerrar el gas (ventosidad intestinal), puertas (esfínteres), fobia a la suciedad (objeto anal)... La *retención* es debida a la valoración de las producciones anales. Se las idealiza equiparándolas al dinero y oro. Todo lo que se guarda se revaloriza. La tendencia a retener se observa en el coleccionismo, ahorro, dificultad para desprenderse de cosas... La misma idea obsesiva cuesta de ser expulsada. Así en el caso del hombre de las ratas estudiado por Freud.

La *ambivalencia* y *sadismo* son características esenciales de la pulsión anal. La lucha por el control de los esfínteres es la ocasión para oponerse a la madre y manifestar una agresividad que está separada de los componentes eróticos y de estima. El individuo es el sujeto y objeto de su sadismo. Se tortura con rituales, escrúpulos, exigencias, dudas... Pero también "sadinizan" a los demás. La ambivalencia se muestra como odio y amor hacia el mismo objeto. El elemento de odio es reprimido pero reaparece en las llamadas *fobias de impulsión*: miedo a hacer daño a alguien. El hombre de las ratas tiene miedo a que le pudiera pasar algo a dos personas a las que quiere mucho (Cfr. OC. II, 1441 ss.). Padecía de impulsos compulsivos como el de cortar el cuello con una navaja. Lo más llamativo era el miedo a que la tortura de las ratas le sucediera a su padre o a la muchacha a la que amaba. El paciente de Freud había acumulado una intensa ambivalencia respecto de su padre originada en su precoz sexualidad y los castigos del mismo.

"La crueldad es algo que forma parte del carácter infantil... Aún no se ha logrado realizar satisfactoriamente el análisis psicológico de este instinto, pero debemos aceptar que la impulsión cruel proviene del instinto de dominio y aparece en la vida sexual en una época en la cual los genitales no se han atribuido todavía su posterior papel. Por tanto, la crueldad predomina durante toda una fase de la vida sexual, que más tarde describiremos como organización pregenital". (OC. II, Tres ensayos... 1206p).

En la fase genital los componentes agresivos se encuentran fusionados con componentes unitivos y eróticos, en la etapa sádico-anal tal unión es todavía inexistente, por lo que estas tendencias antagónicas adquieren carácter de ambivalencia

b) Funcionamiento del Yo:

El obsesivo razona más que siente. Adquiere un buen control del lenguaje que aparece revestido de connotaciones mágicas: creen que las ideas pueden tener consecuencias en el mundo real y por eso las procuran controlar. La sobrevaloración narcisista de las materias fecales como producto propio que uno puede retener se extiende a la posesión del dinero, cosas valiosas, capacidad de control, puntualidad, parsimonia, orden, disciplina...

Las defensas utilizadas por el yo frente a las pulsiones son:

- *Desplazamiento*: evita que los deseos relacionados con la satisfacción de las pulsiones anales se vuelvan conscientes. Se desplaza la investidura a otras representaciones anodinas pero vinculadas asociativamente con las represen-

taciones intolerables, representación disfrazada en la conciencia de las mismas pulsiones anales y sádicas contra las cuales quiere el individuo defenderse. El desplazamiento produce el síntoma, ideas y representaciones obsesivas. Si se imponen, a pesar de su carácter absurdo, es debido a la intensidad con que han sido cargados.

- *Control*: el niño se identifica con la demanda de control de sus esfínteres y siente la gratificación narcisista derivada del hecho de conseguir satisfacer a sus padres. El control se convierte en el método para defenderse de las pulsiones amenazadoras. Pero es aprendido por el obsesivo bajo el signo del miedo a los padres y se entiende como sumisión aun perseguidor, entonces lleva la marca de una relación sadomasoquista. El control se convierte en tiranía y obtiene más placer de él que del trato con las personas. El obsesivo lo controla todo: las relaciones con los demás, el orden, la puntualidad, el tiempo (planifica)...

- *Aislamiento ideoafectivo*: se separa representación intolerable y afecto. Las ideas aparecen desafectivizadas. Esto produce un lenguaje aburrido, falto de emoción. Hablan como un libro, acumulan adjetivos, eufemismos, retuercen las expresiones...

- *Formación reactiva*: se genera una actitud de sentido contrario a la del deseo reprimido que se instala de forma permanente. Así aparece el amor a la limpieza, el orden, tenacidad, parsimonia.

- *Anulación retroactiva*: defensa secundaria contra las ramificaciones de lo que vuelve del inconsciente. Contra ello se toman medidas preventivas consistentes en rituales cada vez más complejos. El hombre de las ratas (paciente de Freud) retira una piedra porque teme que su amada se haga daño (fobia de impulsión, sadismo disfrazado) pero sintiendo que era absurdo se ve obligado a anular lo hecho retirando la piedra. Intenta neutralizar sus ideas compulsivas con diferentes fórmulas, diciéndose: "pero" acompañado de un gesto de rechazo.

- *Identificación con el agresor*: la educación de los esfínteres culmina en una identificación con el perseguidor (padres con exigencias sádicas). El agredido se convierte en agresor. Se intensifica la identificación con los aspectos sádicos y exigentes de los padres más que con sus aspectos protectores y contenedores.

c) *Relaciones de objeto*:

La relación con los padres se establece como sumisión al agresor. Se oponen pero teme el castigo. Las relaciones posteriores prolongan este patrón: se enfrentan a la autoridad como lo hacían con los padres, con la misma rabia y

humillación. Pero con los iguales e inferiores predomina el control, las exigencias sádicas, torturan con las demandas de puntualidad, perfeccionismo, orden, etc. Se implican emocionalmente poco, porque la dependencia emocional es humillante, la espontaneidad peligrosa, se defienden de contactos afectivos.

Especialmente importante es la función del superyó infiltrado por el sadismo: tiraniza al yo que siente como injusto el trato que se le dispensa. Se reproduce entre las instancias de la personalidad la relación de exigencia vivida con los padres. El individuo se tortura para ser puntual, ordenado, limpio... El superyo no cuida sino que exige. El ideal del yo exalta la retención y contiene la identificación con el agresor ("quien bien te quiere te hará llorar", "la letra con sangre entra", serían sus lemas), la tozudería, control de emociones, eficiencia técnica, cierta pedantería, cortesía excesiva, convenciones y normas...

d) Mecanismo básico y proceso psicodinámico:

Comentaré brevemente el proceso de génesis de la neurosis obsesiva. Lo más típico de ella es la represión del afecto que acompaña a la representación patógena. El obsesivo es una persona que atrofia su dimensión afectiva e hipertrofia defensivamente su mundo intelectual (al contrario de lo que veíamos en la histeria).

El proceso psicodinámico puede ser resumido en los siguientes pasos:

- *Fantasia intolerable*: lo intolerable al futuro obsesivo es la experiencia placentera que la satisfacción de los componentes sádico-anales le produjeron en su momento y que es reproducida por el propio recuerdo de esa vivencia placentera o de la fantasía que recrea tales tendencias. La satisfacción de tales pulsiones resulta intolerable por su carácter esencialmente *perverso*. Lo que angustia al individuo es el miedo al descontrol de sus propias tendencias sádico-anales (pervertere=despararramar); o lo que es lo mismo miedo a que sus ambivalentes deseos de agresión hacia sus objeto amorosos terminen por autodestruirle.

- *Defensa primaria: represión del afecto*. "En la neurosis obsesiva el suceso no es olvidado; pero sí despojado de su afecto y suprimidas o interrumpidas sus relaciones asociativas, quedando así aislado y no siendo tampoco reproducido en el curso del pensamiento corriente" (OC. III, 2853).

- *Producción del síntoma primario: la escrupulosidad*. El retorno de lo reprimido se muestra como escrupulosidad y reproches. Desde la perspectiva de la segunda tópica freudiana va a ser explicado a partir de la internalización

por el sujeto de un superyó de extraordinaria severidad, fruto de la identificación con el agresor que estudiamos precedentemente. Tales reproches al ser fruto del fracaso de la represión se manifiestan como escrupulosidad general. El peligro que el yo teme procede del superyó. Los pasos siguientes tenderán a evitar todo afecto o sentimiento. El obsesivo bloquea su afectividad para no sentir la escrupulosidad y los autorreproches.

- *Producción de síntomas transaccionales: afectos e ideas obsesivos*

Estos síntomas protegen al individuo de la angustia que produce la temida emergencia de la escrupulosidad procedente de la pulsión sádico-anal. Freud resume estos síntomas en el siguiente texto: "*De este modo el reproche (de haber realizado en la niñez el acto sexual de que se trate) se transforma fácilmente en vergüenza (de que otra persona lo sepa), en miedo hipocondríaco (de las consecuencias físicas de aquel acto), en miedo social (a la condena social del delito cometido), en miedo a la tentación (desconfianza justificada en la propia fuerza moral de resistencia), en miedo religioso, etc.*" (OC.I, *Nuevas observaciones...291*). Veamos uno por uno:

- *Vergüenza*: qué pensarán los otros si supieran de sus perversos deseos sádico-anales. Proyecta en los demás su propio superyó convirtiéndolos en hipercríticos.

- *Miedo hipocondríaco*: la enfermedad física como castigo (el miedo al SIDA sin causa justificada).

- *Miedo social*: miedo a los reproches, a ser acusado por cualquier delito al que el obsesivo añade siempre el componente sádico que viene de la infancia.

- *Miedo a la tentación*: es el miedo compulsivo al descontrol.

- *Miedo religioso*: la culpa, los autorreproches, el castigo, el tabú de lo instintivo convierte a la religión en el lugar común de toda neurosis obsesiva.

- *Defensa secundaria: el ritual*. cuando falla la defensa primaria de la represión y las defensas contra la escrupulosidad se pone en marcha la defensa secundaria con toda clase de medios preventivos que culminan en los célebres rituales o ceremoniales del obsesivo terminal. Tales medios preventivos cumplen una función intermedia entre los síntomas transaccionales de la escrupulosidad y la definitiva aparición de aquellos actos obsesivos que son los que realmente constituyen la verdadera defensa secundaria contra la pulsión sádico-anal.

"Al lado de estos síntomas transaccionales que significan el retorno de la reprimido, y con ello el fracaso de la defensa primitivamente conseguida, forma la

neurosis obsesiva otros, de un origen totalmente distinto. El yo intenta, en efecto, defenderse de las ramificaciones del recuerdo, inicialmente reprimido, y crea en esta lucha defensiva síntomas que podríamos reunir bajo el nombre de defensa secundaria. Son estos síntomas, en su totalidad, medidas preventivas, que prestan buenos servicios en la lucha contra las representaciones y los afectos obsesivos" (O.C.I, Nuevas observaciones... 291).

En el mismo artículo Freud habla de cuatro grupos de medidas defensivas:

- *Medidas de penitencia* (ceremoniales molestos, observaciones de números): cuando ya no se controla el difuso sentimiento de culpa y escrupulosidad, entran en acción todo tipo de ceremoniales molestos y observaciones de números tendentes a descargar los altos niveles de angustia.

- *Medidas de prevención*: (fobias, supersticiones, minuciosidades, incremento del síntoma primario de los escrúpulos): medidas de evitación, cuyo prototipo es el de las clásicas fobias tendentes a soslayar toda aquella circunstancia susceptible de hacer emerger la angustia.

- *Miedo a delatarse* (colección cuidadosa de todo papel escrito, misantropía): conecta con el delirio persecutorio y el miedo a la condenación social. El miedo social o persecutorio llevará al repliegue misantrópico y al control de todo contacto personal que él pueda vivir recelosamente como autoacusatorio.

- *Aturdimiento*: intento de disminución de los altos niveles de angustia mediante la absorción de bebidas alcohólicas o similares.

El obsesivo intenta evitar la angustia mediante la actuación. Esta actuación o descarga mediante la acción es lo que constituye la esencia misma de todo tipo de ritual o ceremonial obsesivo:

"El ceremonial neurótico consiste en pequeños manejos, adiciones, restricciones y arreglos puestos en práctica, siempre en la misma forma o con modificaciones regulares, en la ejecución de determinados actos de la vida cotidiana. Tales manejos nos producen la impresión de meras formalidades y nos parecen faltos de toda significación. Así, aparecen también a los ojos del enfermo, el cual se muestra, sin embargo incapaz de suspender su ejecución, pues toda infracción del ceremonial es castigada con una angustia intolerable que le obliga en el acto a rectificar y a desarrollarlo el pie de la letra" (OC II, Los actos obsesivos y las prácticas religiosas... 1337).

Existen dos tipos de conductas compulsivas más o menos ritualizadas: las que tienden a evitar el núcleo patógeno (evitativas) y las encaminadas a eliminar el sentimiento de culpa (anulativas).

3. NEUROSIS OBSESIVA Y RELIGIÓN

El siguiente cuadro es un resumen del paralelismo entre neurosis y religión que establece Freud en el artículo "*Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*". Lo comentaré a continuación.

OBSESIÓN	RELIGIÓN
1. Acontecimiento psíquico precoz traumático-instintos sexuales sádico-anales reprimidos.	1. Renuncia y condena de los instintos sexuales y egoistas
2. Represión o defensa primaria fallida: síntoma de vigilancia permanente	2. Represión imperfecta y necesidad de una vigilancia continua: el pecado acecha.
3. Vuelta de lo reprimido vivido como tentación permanente y sensación de culpa.	3. La vuelta de lo reprimido hace que incluso los más piadosos se sientan pecadores y sujetos de tentación. Conciencia de culpa subsiguiente a la tentación.
4. Miedo al castigo y expectación angustiosa de acontecimientos desgraciados.	4. Temor permanente al castigo de Dios y angustia derivada de ello. Miedo a la condenación.
5. Defensa secundaria contra la vuelta de lo reprimido: ha de hacer esto o lo otro para evitar la desgracia y por la acción ritual compensar la presión constante de lo reprimido (especie de acting-out).	5. El ritualismo religioso, los actos de penitencia... intentan compensar la tentación de lo prohibido que siempre retorna.
6. Desplazamiento: se inviste el ceremonial constituido como defensa, lo nímio se convierte en importante. Prohibiciones fóbicas para huir de tentaciones y evitar los peligros.	6. La actuación del desplazamiento hace que el acento recaiga sobre el cumplimiento formal de detalles y la escrupulosidad. Autotortura (vuelta de lo sádico reprimido).
7. Los síntomas son el resultado de un pacto entre la instancia represora y lo reprimido. Tienen carácter transaccional.	7. El carácter transaccional de la religión se muestra en que en su nombre se hacen muchas de las cosas que ella misma prohíbe.

Tanto la religión como la neurosis parten de la renuncia a la actividad de pulsiones constitucionalmente dadas. Es el punto de partida. Afirma Freud que son las pulsiones sexuales los que se reprimen en la neurosis y las egoístas en la religión. De hecho la religión colabora en el sostenimiento de la civilización al justificar la renuncia a lo pulsional que a ésta le es necesario. Sin embargo aquello a lo que se renuncia vuelve permanentemente, es decir, la represión siempre es fallida. De aquí la regresión de lo reprimido que, en la neurosis y la religión, aparece como tentación y angustia de la que no es posible librarse. Se han de realizar continuos esfuerzos para sofocar lo pulsional (la agresión, el sadismo). Así nace la defensa secundaria consistente en actos ceremoniales que adquieren un carácter absurdo: pequeños manejos, adiciones, restricciones, arreglos... puestos en práctica de una manera estereotipada. Parecen meras formalidades sin sentido pero el enfermo no puede suspender su ejecución. Cada fallo es castigado con la angustia y obligado a recitar y desarrollarlo al pie de la letra. El ceremonial está "investido" de una carga de afecto que no le corresponde, que procede de otro lugar. Toda actividad puede convertirse en acto obsesivo complicada con adiciones y adquiriendo un ritmo dado.

El sujeto, observa Freud, que padece obsesiones y prohibiciones se conduce como si se hallara bajo la soberanía de una *conciencia de culpabilidad* de la cual no sabe nada. Se trata de una conciencia inconsciente de culpa originada en acontecimientos psíquicos precoces. En "*Inhibición, síntoma y angustia*" Freud explica que el superyó castiga con la culpa porque sabe más que el propio yo de lo que hay en el ello, es decir, los instintos sádico-anales reprimidos. De hecho la culpa forma parte de ese mismo impulso sádico: el individuo se tortura con ella. Así se satisface lo que se pretende evitar mostrándose el carácter transaccional de todo síntoma. "*El superyó se conduce como si no hubiera tenido lugar represión ninguna, como si le fuera conocido el impulso agresivo en su verdadero sentido y con toda su carácter afectivo, y trata al yo de acuerdo a dicho sentido. El yo, que por un lado se sabe inocente, experimenta por otro un sentimiento de culpabilidad, y siente sobre sí una responsabilidad que no acierta a explicarse. Pero el enigma que así se plantea no es realmente tan intrincado. La conducta del superyó es muy comprensible y la contradicción que surge en el yo no nos muestra sino que ha permanecido incommunicado con el ello a consecuencia de la represión y, en cambio, totalmente abierto a las influencias del superyó*" (OC. III, *Inhibición, síntoma y angustia*, 2851).

Cada situación nueva se presenta como ocasión para la reaparición de lo reprimido y engendra una expectación angustiosa de acontecimientos desgraciados así como el sentimiento de merecer castigo. El ceremonial constitu-

ye una protección contra la tentación y la angustia, una distracción compulsiva, narcotizante, sobre la que se ha desplazado el afecto angustioso que procede de lo pulsional reprimido pero emergente. *"A la conciencia de culpabilidad de los neuróticos obsesivos corresponde la convicción de los hombres piadosos de ser, no obstante la piedad, grandes pecadores y las prácticas devotas (rezos, jaculatorias, etc.) con las que inician sus actividades cotidianas, y especialmente toda empresa inhabitual, parece entrañar el valor de medidas de protección y defensa"* (OC.II, Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, 1340). Se trata de un conflicto sin solución. La presión del instinto requiere de continuos esfuerzos: *"Al progresar la enfermedad los actos primitivamente encargados de la defensa van acercándose cada vez más a los actos prohibidos, en los cuales el instinto pudo manifestarse lícitamente en la época infantil"* (Ibid.) Por ello los ceremoniales y prohibiciones van multiplicándose y volviéndose más complejos. En el caso de la religión se acumularán los actos de penitencia, la escrupulosidad y el rigorismo en el cumplimiento de las normas. Pero la duda nunca se aplacará y en las fantasías reaparecerá el componente sádico-libidinoso, como en los llamados malos pensamientos.

4. LOS RASGOS DE LA RELIGIÓN OBSESIVA

Voy a centrarme en la descripción del aspecto que toma la religión (cristianismo) bajo la influencia de la neurosis obsesiva.

a) *Transferencia sobre Dios*: adquiere Dios los rasgos de un poder anónimo ante el cual el hombre se siente culpable. Si la culpa es proyectiva, engendra la impresión de ser descubierto, de que los demás nos saben malos y despreciables, que conocen nuestras intenciones e impulsos, es Dios quien mejor acoge estas proyecciones. El escrupuloso vive bajo la mirada de Dios de tal modo que lo que canta con júbilo el salmo 139: "Yahvé tú me sondeas y me conoces, tu sabes cuando entro y me levanto... tu pones tu mano sobre mí", él lo vive con terror. Es la mirada de Dios que contempla al hombre feo del que habla Nietzsche en el Zaratustra. El hombre que para liberarse de la culpa y de su fealdad tuvo que matar a Dios porque su mirada penetrante le descubriría en falta y le imponía la continua prohibición sobre el goce. A través de la lectura de *"Inhibición, síntoma y angustia"* comprendemos que sobre Dios recae la proyección de un superyó sádico:

"Podemos limitarnos a reconocer simplemente que en la neurosis obsesiva se constituye un superyó de extraordinaria severidad; o podemos pensar que el

rasgo fundamental de esta afección es la regresión de la libido e intentar relacionar también con ella el indicado carácter severo del superyó. En realidad el superyó que procede del ello, no puede sustraerse a la regresión y a la defusión de instintos, que en el ello tienen efecto. No sería, pues, de admirar que en la neurosis obsesiva llegara a ser, por su parte, más duro, severo y cruel que en un desarrollo normal" (OC. III, Inhibición, síntoma y angustia, 2850).

Este superyó le da su carácter severo al dios de la religión obsesiva ante el cual se han de realizar los ceremoniales. Esta idea de un dios sádico fue captada por Nietzsche al hablar del más allá como odio a la vida que es instinto. El resentimiento y la venganza forman parte de la esencia del cristianismo y de su moral. La misma lectura hace Freud a través del estudio de la obsesión. Los valores llamados por Nietzsche ascéticos, representan la negación de lo pulsional, negación por la que la vida se pone contra la vida. Ellos constituyen la forma de afirmarse de los débiles, es decir, la negación de lo fuerte, del instinto. La represión de la agresión es la causa de la mediocridad que azota occidente y la consiguiente negación de toda jerarquía. Ella está implícita en el desarrollo de virtudes como la compasión, la humildad, el altruismo, la ascesis y el sacrificio... La negación de lo instintivo, (aquí la moral es síntoma como Nietzsche propone en la Genealogía) deja entrever lo instintivo mismo. La moral ascética deviene sadismo en su negación del goce ajeno, es decir, justamente la realización del instinto que se pretendía negar. No podía ser menos en quien no es capaz de concederse el goce propio y acumula por ello resentimiento. Para el obsesivo todo lo que produce placer se vuelve sospechoso: Dios no lo tolera. Toda afirmación propia, todo éxito es vivido como culpa. Según la lógica obsesiva sólo hay una plaza; el padre y el hijo, Dios y el hombre no pueden ocuparla conjuntamente. Por ello gozar es desposeer al padre, matarlo imaginariamente, lo que se convierte en un asesinato real según las leyes del psiquismo. Imposible entonces no contraer una deuda impagable y continuamente renovada, a menos de cederle todo. Por eso el número de los que se salva será escaso. Así se pensó durante mucho tiempo en el cristianismo. Fuera de la Iglesia no hay salvación y dentro también es escasa. Este concepto pobre de lo salvífico delata la obsesionalización de la religión. Predomina el castigo, todos están manchados con la culpa. La mancha, lo impuro es concebido como algo físico que se engancha, su origen último es lo excremental. Es el caso del pecado original que se hereda desde Adán a cada uno de sus descendientes. Nada puede lavar la culpa y la suciedad que genera. El juicio de Dios es vivido como amenaza e incita a una mala conciencia permanente de quien se sabe, haga lo que haga, culpable (lo sabe ese superyó en comunicación secreta con el ello). Amor y odio se conjugan y

dirigen hacia un padre idealizado y envidiado al que se quisiera desplazar (análisis freudiano del origen de la religión basada en el parricidio original que nos muestra en escena la psicología obsesiva).

La transferencia ha operado desde el primitivo objeto: el padre interiorizado que da lugar al superyó. Este padre, como vimos, fue vivido como objeto sádico. El niño aprendió por sumisión, sometimiento masoquista, a quien fue considerado un agresor. De ahí que quepa reproducir este mismo vínculo con Dios, vivido también como perseguidor, a quien sólo cabe someterse o bien, unido a él y en su nombre, actuar sádicamente por identificación con el agresor y ejercer la violencia de forma más o menos encubierta. De aquí deriva buena parte del fanatismo cristiano que considerándose en posesión de la verdad absoluta actuó cometiendo toda la violencia que él prohibía.

b) El ritualismo: el rito quiere efectuar la unión con lo divino y para que sea verdad es necesario que la actitud presupuesta exista realmente. Pero puede privatizarse, retirarse del contexto simbólico que le da su sentido y obedecer a una lógica inconsciente. Entonces se degrada y deviene síntoma expresando una significación privada. La culpabilidad atrapa el ritual convirtiéndolo en acción cuasi-mágica. Es el paralelismo entre ceremonial neurótico y rito religioso que establece Freud. El neurótico cumple con cuidado meticuloso actos insignificantes: contar libros en un estante, caminar por las juntas de las baldosas, quitar o poner un objeto en una posición precisa... El mismo tipo de comportamientos puede encontrarse en el terreno religioso. Los detalles adquieren importancia, se racionalizan, se pierde función simbolizante, se aíslan unos en relación a otros, se cumplen meticulosamente para que no surja la angustia.

El motivo central es la culpabilidad por ello el rito deviene una magia defensiva contra la punición esperada. Dado que Dios tiene la misma capacidad observadora que la instancia crítica interna, se le supone perpetuamente disgustado y el rito es instrumentalizado para conseguir apaciguarlo. Es el caso de sacramentos como la confesión donde la exposición minuciosa de todos los pecados jamás apacigua al penitente.

Además la represión del afecto (aislamiento ideoaectivo) da lugar a una exageración de la importancia de las normas que deben observarse con todo detalle y frialdad. Es el caso del fariseísmo que denuncia el evangelio y que tanta carrera ha hecho en el seno del propio cristianismo. Los preceptos valen por sí mismos y están desafectivizados. Se prefieren las expresiones barrocas, el lenguaje complicado y retorcido, aburrido muchas veces. Impera el orden como formación reactiva y la rigidez. Así los propios rituales se convierten en castigo que tranquiliza la conciencia: la persona se tortura para ser puntual,

rezar, cumplir preceptos, hacer penitencias... y "sadiniza" a los demás con las mismas exigencias. La tradición está hipervalorizada: lo antiguo contiene la verdad formando parte de la valoración que hace el obsesivo de la retención de objetos (el coleccionismo, el ahorro...): esta retención da lugar a productos que se revalorizan y que crecen por acumulación. Esta es la concepción de los rituales y la tradición en la iglesia católica y ortodoxa. Están cargadas las normas y rituales con una investidura que corresponde a las representaciones intolerables y ha sido desplazado sobre elementos anodinos. Así se explica su carácter compulsivo y absurdo, el culto al detalle y la falta de espíritu en la lectura de las normas litúrgicas y en la interpretación de las tradiciones.

c) *Legalismo*: la ambivalencia se deja notar en la relación con la ley. Cumpliéndola en extremo se demuestra su tiranía excesiva y se la ridiculiza. Esta ironía expresa la revuelta inconsciente que se alberga bajo la esclavitud aceptada. Hay que empujar la ley hasta sus exigencias extremas por acallar el menor movimiento de libertad peligrosa y garantizar por rigurosa sumisión que el amor es total. Es el caso de la casuística moral. Pero aún así no se desplaza la angustia y domina el sentimiento de no arrepentirse de verdad: el sujeto sabe inconscientemente que guarda tras sí el odio, los deseos de transgresión. Así al fiel le asaltan ideas obscenas, imagina al Cristo desnudo en la cruz con el pene erecto... Se percibe el gozo secreto de la transgresión.

La moral cristiana refleja en su vertiente ascética su cariz sádico. Bajo la idea de buscar el bien y la salvación del otro se le agrede con exigencias y normas escrupulosas, con el imperativo de controlar las malas inclinaciones o los malos pensamientos. Estas normas nacen de un superyó que está infiltrado por el sadismo del ello. El superyó comunica con el ello y obtiene una satisfacción sádica de tiranizar y torturar el yo. La relación entre las tres instancias de la tópica es fundamentalmente una relación sadomasoquisma. Sin embargo el aspecto sádico de esta relación es bastante egosintónico. El superyó detecta el sadismo y la sexualidad perversa (analidad) del ello y juzga, critica y castiga al individuo por tener estas tendencias. De esta actividad de juzgar y criticar el superyó obtiene una satisfacción de su sadismo. Sin embargo como el yo vive en la formación reactiva respecto a estas tendencias pulsionales, habitualmente siente que es injusto el trato que le da su superyó y se revuelve contra él. Así se reproduce entre las instancias de la personalidad la relación de exigencia, revuelta y castigo que el individuo vivió en su infancia entre él y sus padres. Por ello idealizan a los padres que pegan para que sus hijos vayan por el buen camino ("quien bien te quiere te hará llorar").

La identificación con este superyó se traduce en un funcionamiento sádico: muchos obsesivos defienden la pena de muerte y la eficacia pedagógica y

reformadora de los castigos... Identificados con el superyó se sienten aliviados de su propia autotortura. Se idealiza la disciplina, la obediencia ciega, la planificación, el control de las emociones, el sacrificio, la tenacidad... todo ello como agresión dirigida al otro. A los obsesivos les agrada controlar y manipular la vida de los demás. En la relación con los superiores éstos se convierten en representantes de los padres de la educación de los esfínteres y el obsesivo siente hacia ellos rabia, humillación y miedo del sadismo que les atribuye. Igual que con los padres en la infancia, su actitud respecto de los superiores oscila entre la obediencia y la rebeldía. Obedece las órdenes incluso al pie de la letra, pero les encuentra errores y falta de sentido. Es el gran dilema del obsesivo: el miedo a que se le ataque en su mala conducta y se le castigue le lleva a obedecer pero esta obediencia es vivida como una humillación y un abandono de sus verdaderos deseos lo que le produce ira. El miedo que proviene del desafío, conduce a la obediencia, en tanto que la ira, que proviene de la obediencia, conduce nuevamente al desafío. Este conflicto procede de la infancia y se expresa en términos infantiles. Obediencia y desafío se equiparan a la sumisión humillante y al asesinato. Los debates pierden su proporción. La puntualidad, pulcritud, orden, cumplimiento estricto de las obligaciones se derivan del temor a la autoridad. De igual modo otro conjunto de rasgos obsesivos proviene del elemento colérico del conflicto: obstinación, negligencia, sadismo... se dejan derivar del enojo desafiante. De aquí la curiosa mezcla de elementos contradictorios que se encuentran en los obsesivos. Estos deben defenderse de sentimientos tan intensos reduciendo al máximo sus contactos emocionales.

Respecto de los iguales y subordinados, el sadismo y la necesidad de controlar la relación hace que tiranicen a sus hijos y subordinados. Dicen que quieren que hagan las cosas perfectas y en realidad quieren que las hagan a su manera. Normalmente dan mucha importancia a detalles que a otros les parecen accesorios. Cuando la situación lo permite pueden ser bastante crueles, normalmente con la excusa de hacer el bien, educar correctamente, salvar de peligros...

Freud realiza un trabajo similar al que pretendía Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Se trata de restablecer el origen de la moral, el paisaje que la ha visto nacer en orden a determinar "el valor de los valores", es decir, lo que ellos significan para la vida, la perspectiva, el sujeto que habla a través de ellos. Y en los orígenes está el instinto de agresión, el odio a la vida.

d) *Narcisismo*: se sufre de perfeccionismo. El nivel de exigencia interno es elevado: "*Sed perfectos como perfecto es vuestro padre celestial*". Se desea la perfección en la lucha contra los instintos y los deseos. Pero quererse per-

fecto es una manera narcisista de ligarse a sí mismo. Se trata de la contradicción en la que incurre el publicano de la parábola evangélica que quiere reconocerse pecador para no ser fariseo y que por ello se afirma más perfecto que el fariseo. Perfección es deseo de suprimir todo fallo y responder al deseo del otro. Para ello se necesita la conformidad con el propio ideal del yo que se proyecta como exigencia en los demás. Como este ideal es el de la perfección como operación anti-libido, entonces se suprime el polo del devenir. El hombre querría ser enteramente lo que él imagina que debe llegar a ser. Deseo de plenitud en la que estaría totalmente de acuerdo con uno mismo. Deseo de no desear para no padecer la falta que el deseo implica. Las pulsiones son las que nos hacen caer en la cuenta de nuestra precariedad. Bajo la idea de perfección se oculta una imaginaria representación del hombre que estaría libre de la extraña alteridad de lo pulsional y máxime en el obsesivo donde lo pulsional es, básicamente, lo perverso anal-sádico.

El narcisismo se deriva de la sensación de superioridad moral que procede de la renuncia y el sacrificio. Esta sensación convierte sus actuaciones masoquistas de renuncia en virtudes éticas que devienen por ello difícilmente modificables. Otra fuente de narcisismo consiste en la alianza con un individuo o entidad que le devuelva la sensación de omnipotencia inicial que correspondía a la asociación del bebé y la madre, quien parecía ser omnisciente, omnipotente y providencia universal. Esta alianza no necesita ser con un individuo, puede ser con un sistema de pensamiento, religión o doctrina... Si separamos al individuo de su compañero omnipotente resultará abrumado por sentimientos de impotencia, inadecuación y dependencia. La grandiosidad del obsesivo depende de este tipo de asociaciones. De ahí la necesidad para el religioso obsesivo de una iglesia poderosa que dé seguridad y satisfaga sus necesidades encubiertas de dependencia.

No es difícil reconocer en esta versión del cristianismo la religión que durante mucho tiempo ha dominado occidente promoviendo la fobia frente a lo corporal, la escrupulosidad, el legalismo y la renuncia masoquista... Aunque no tengo duda de que no es la única versión posible ni de hecho lo ha sido, fue la hegemónica durante siglos. Sin embargo es probable que los problemas vayan hoy por otros caminos y que el llamado resurgir de lo sagrado obedezca a otros planteamientos más cercanos a lo que al principio del trabajo planteaba como religiosidad histórica u oral.

BIBLIOGRAFÍA

1. FREIXAS, Jordi. *Psicopatología psicoanalítica, El model Freud-Abraham*, Ed. Columna, Barcelona 1997.
2. VERGOTE, A., *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Editions du seuil, Paris 1978.
3. VILLAMARZO, Pedro, *Cursos sistemáticos de formación psicoanalítica, v.III* Ed. Marova, Madrid 1991.
4. TARNAS, Richard, *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona 1997.
5. FREUD, S., *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid 1996.
6. MACKINNON, Roger, *Psiquiatría clínica aplicada*, Interamericana, Barcelona.

PEDRO MAZA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

TEXTOS Y GLOSAS

Aclaración a un artículo

La presente nota se publica como puntualización al artículo de B. Domínguez aparecido en esta misma revista en el número 30 (1995) pp. 239-280, que ha suscitado reparos por parte de la autoridad eclesial. En nombre de la Dirección de *Estudio Agustiniano*, que no comparte necesariamente los puntos de vista de sus colaboradores, se hace pública esta puntualización a algunas posiciones del citado artículo, tal como merecen.

1. La obra salvadora de Jesucristo

En su artículo el autor se muestra convencido de la necesidad de reformular la obra salvadora de Jesucristo (p. 243) y en ese empeño expone un severo ataque a la teoría de la satisfacción vicaria de S. Anselmo, apoyándose en las críticas de otros teólogos. Para el autor, el error fundamental de la soteriología anselmiana radica en haber llevado la obra redentora de Jesucristo al campo de lo jurídico, cuando se trata de una obra de amor, y por ello, "sólo desde el amor de Dios, que nada tiene que ver con el concepto de satisfacción, se puede entender en la fe la obra llevada a cabo por Cristo en favor del hombre" (p. 249). Y según su exposición personal de la muerte de Jesús, ésta aconteció como consecuencia histórica de su denuncia abierta de lo que esclavizaba al hombre: "La muerte en Cruz, fue, en definitiva, consecuencia de la injusticia humana más que designio pre-establecido de Dios" (p. 250). Es el amor el motivo de la encarnación, la redención y de toda la conducta de Jesús en la que carga con las necesidades humanas, identificándose con el hombre sufriente: "Tomó sobre sí nuestras debilidades y cargó con nuestros sufrimientos" (Mt 8, 17b).

En la explicación del efecto redentor de la muerte de Jesús la teoría de la satisfacción vicaria de S. Anselmo, en efecto, ha jugado, como el autor señala (p. 248), una inmensa influencia. La teoría de Anselmo, sobre todo a través de la reelaboración de S. Tomás, que la suavizó, ha sido un teologúmeno clásico -aunque nunca fuera proclamada dogma- que en nuestro tiempo ha encontrado un rechazo casi equivalente a la aceptación de tiempos pasados y al cual suma el autor su voz. Hace años ya, en efecto, H. U. von Balthasar hablaba de una "carrera hoy unánime contra la doctrina de la satisfacción vicaria (hasta

ahora clásica) de San Anselmo¹ y la Comisión Teológica Internacional en 1979 reseñaba en términos muy cercanos a los usados por el autor los reproches que la teoría cosecha por parte de muchos contemporáneos². Sin embargo, si en la soteriología anselmiana hay cosas perfectamente criticables³, también tematiza afirmaciones de fe, tras las cuales se hallan afirmaciones del Nuevo Testamento, como la entrega de Jesús por parte del Padre y la entrega a éste de Jesús en su muerte, ambas en el diálogo trinitario, el carácter sacrificial de la cruz y la dimensión vicaria o sustitutoria que la muerte de Jesús tiene respecto a los hombres.

La cruz, entrega del Padre a los hombres y del Hijo al Padre.- Todo el evento Cristo, desde la encarnación hasta la muerte en cruz, es entrega de Dios a los hombres. En su misterio de amor, el Padre le da al mundo su Unigénito para que tenga la vida eterna (Jn 3, 16), no ahorra a su propio Hijo, "sino que lo entregó por nosotros" (Rom 8, 32). Encarnación y muerte del Hijo son la entrega amorosa del Padre y la ofrenda en la cruz es revelación escatológica que Dios es amor (1Jn 4, 8). La entrega suprema y dolorosa de la cruz es el signo del amor supremo (Jn 15, 13). Realmente, en el Calvario el Padre entrega al Hijo a la muerte por los pecadores. Por eso, la cruz es sacrificio y sacrificio que acece "pro nobis", dato absolutamente fundamental en la fe cristiana que no deja de resaltar la soteriología de S. Anselmo. Al mismo tiempo, en la cruz, el Hijo se entrega al Padre. Si en toda su existencia humana Jesús está en plena conformidad con la voluntad del que le ha enviado, su muerte es asimismo la plenitud de su fidelidad y amor al Padre fiel y amoroso con el mundo. Es decir, la cruz se plasma también en el seno del diálogo trinitario y sin esta dimensión, esto es, contemplada sólo en una perspectiva puramente histórica u horizontal, no se capta la hondura teológica de la muerte de Cristo⁴. En su muerte, Jesús consume su entrega al Padre por amor nuestro con toda la densidad de una ofrenda dolorosa. Esta entrega del Hijo al Padre al morir, debe ser mantenida en el seno del diálogo trinitario y a esta

1. von BALTHASAR, H. U., *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 115.

2. "Se indignan ante la idea de que Dios haya podido exigir la sangre de un inocente, y ven en esta concepción una sospecha de sadismo. Argumentan contra lo que se ha llamado la 'satisfacción vicaria' (es decir, por un mediador), diciendo que tal satisfacción es moralmente imposible: cada conciencia es autónoma -es su argumento- y ella no puede ser liberada por otro", C. T. I., *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, *Texto de las conclusiones*, III, 4.

3. El mismo von Balthasar en otro lugar de la citada obra no omite la crítica a S. Anselmo: *O. c.*, 165.

4. Véase al respecto, FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca 1998, 37 ss.

perspectiva intradivina lleva la teoría anselmiana de la satisfacción vicaria, si bien tal dimensión trinitaria puede recibir una profundización ulterior, como señalara en su día la Comisión Teológica Internacional: "Lo que en el uso tradicional se llama 'expiación vicaria' debe ser entendido y subrayado como acontecimiento trinitario", pues en la entrega del Hijo se representaba la acción del Padre que daba al Hijo (Rom 4, 25)⁵. Y según la misma Comisión, Jesús pudo ejercer, por un don gratuito, una obra salvadora para hombre porque aceptó "ser dado por el Padre" y porque Él mismo se entregó al Padre, que lo aceptó en la resurrección⁶.

La satisfacción vicaria de la muerte de Jesús.- En la elaboración de S. Anselmo la satisfacción vicaria es, sin duda, el punto más discutido como también señala el autor. Empero, la satisfacción substitutiva ofrecida por Jesús en su muerte al honor de Dios ofendido por el pecado, para su justa valoración debe ser situada en su contexto histórico-cultural⁷, el contexto del orden feudal del medievo según cual la violación del honor del señor supone la vulneración del orden histórico-social y por ende su restablecimiento no mira sólo a la satisfacción personal que ha de darse al señor, sino al restablecimiento del orden general, la paz, la libertad, la justicia. Resarcir el honor de Dios es también para Anselmo restablecer un orden de justicia y salvación para la criatura humana. No se trata, pues, de satisfacer a un Dios celoso de su transcendencia, sino de restaurar la paz, la libertad y el sentido del mundo, que sólo perviven en cuanto los hombres reconocen el honor o la gloria de Dios.

En la argumentación de Anselmo en pro de la necesidad de la Encarnación del Hijo es un dato de la mayor importancia -y hoy de máxima pertinencia- la imposibilidad de que Dios mismo directamente, de modo unilateral conceda el perdón del pecado humano y restaure su honor y el orden de la realidad violados. Dios no puede realizar con una gratuidad unilateral el restablecimiento de su honor y del orden de la realidad violados por respeto a la libertad concedida al hombre, por no pasar por encima de la autonomía de los hombres, porque sólo busca el reconocimiento libre de la criatura. Los hombres, un hombre, tienen que tomar la iniciativa y rendir a Dios en nombre de todos, en el lugar de todos, para bien de todos, la obediencia de la fe, el acatamiento de su voluntad -que es voluntad salvífica- y así inaugurar un

5. C. T. I., *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, Texto de las conclusiones, IV, 3, 5.

6. ID., III, 3, 4.

7. Entre los ensayos de contextualización y reinterpretación positiva ofrecidos en los últimos años, tenemos especialmente a la vista a KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Salamanca, 3ª edic. 1979, 271 ss.

relación nueva entre Dios y los hombres, y entre éstos entre sí en el reconocimiento de la soberanía amorosa y salvadora del Padre. La encarnación y la muerte del Hijo enviado por Dios es la fidelidad libre y amante del Dios trino a la creación. Si Anselmo hace apelarse a Dios al *ordo iustitiae* es en la fidelidad de Aquél a su creación. Y Jesús cargando libremente con la muerte derivada del orden de injusticia en el mundo por el pecado de los hombres, se sitúa en el lugar del hombre hasta el final, hasta la muerte, y abre la posibilidad de un sometimiento a Dios en la entrega obediente y amorosa. En la cruz, Jesús firma una alianza nueva entre Dios y la criatura y hace que la paz y la justicia vuelvan a ser posibles en el mundo, en sometimiento a la "justicia" divina⁸.

Aquí se percibe el altísimo valor del dato de la sustitución en la muerte de Jesús, su carácter vicario, tan reiterado en el Nuevo Testamento, un elemento nuclear en el acontecimiento de la redención que juega un papel central en la soteriología de San Anselmo aunque quizá eclipsado por el juridicismo de su modo de razonar⁹. La sustitución o representación constituye una estructura fundamental de la historia de la salvación en Antiguo y Nuevo Testamento¹⁰ y bajo su signo y valor se desarrolla y se interpreta todo el acontecimiento Cristo. El elemento de la sustitución se sitúa en la órbita de la antropología e historiología bíblica de la solidaridad interhumana que desborda el marco del individualismo del pensamiento moderno. Hoy hemos recuperado la condición comunicativa, comunitaria, interdependiente del hombre y justamente en esta natural solidaridad interhumana, en el bien y en el mal, el concepto bíblico de sustitución-representación gana una nueva expresividad y revela la hondura de su valencia humana y teologal. Sobre esta estructura de solidaridad constitutiva de lo humano, Jesús sustituye y representa, como ser-para-los-demás, a la humanidad en la entrega fiel y exhaustiva de sí mismo a los hombres y a Dios hasta la muerte y este papel vicario tiene toda virtualidad salvífica para la humanidad necesitada de él en la autonomía relacional de lo personal. Si como recuerda la Comisión Teológica Internacional la relativa autonomía de la libertad creada necesita siempre de

8. KASPER, W., *O. c.*, 273.

9. "El aspecto cristológico de la idea de sustitución fue ampliamente desplazado por la teoría de la satisfacción, la cual, si bien lleva en sí el concepto de sustitución, lo recarga hasta tal punto de categorías jurídicas, que apenas es posible ya reconocerlo en su primitiva luminosidad", J. RATZINGER, "Sustitución/Representación", en H. FRIES (Ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, IV, Madrid 1966, 300.

10. RATZINGER, J., *O. c.*, 292 ss.

la ayuda de Dios¹¹, entre los hombres, una solidaridad de modo incondicional sólo es posible en tanto que participación en el amor incondicional de Dios por cada individuo humano. Además, esta unión solidaria entre los hombres se desarrolla bajo el signo del mal y de ella nadie puede escapar sino es porque alguien introduce históricamente un nuevo comienzo, una raíz limpia y sin precedente en la historia de pecado. Hecho hombre Dios en Jesús, se hace presente una posibilidad nueva de auténtica solidaridad entre los hombres, una nueva posibilidad de paz y reconciliación entre ellos: "Sólo donde Dios se hace hombre y como tal es radicalmente el hombre para los demás, sólo allí se pone la base para una nueva posibilidad existencial y una nueva solidaridad entre los hombres, para la paz y reconciliación en el mundo"¹².

2. El valor salvífico de las religiones no cristianas

En la cuestión del valor salvífico de las religiones tal como es tratada por el autor en su artículo se aprecian dos posiciones interdependientes que merecen revisión. La primera concierne al valor teológico de la revelación de Jesucristo y por tanto a la fe cristiana: "No es posible afirmar que los católicos tienen la verdad sin más" (p. 257). La segunda, que acompaña a ésta como reverso de la moneda, es una valoración teológica y salvífica de las religiones no cristianas: Ya no es posible afirmar "que las demás expresiones religiosas son llanamente erróneas... Más aún: tales religiones son, de suyo, caminos de salvación para quienes viven responsablemente sus exigencias" (p. 257); "tales credos tienen también *su verdad* y pueden ser, y son de hecho, caminos de salvación para sus confesantes" (p. 255). De ambas posiciones se deriva y propone como corolario una doble actuación concreta en el anuncio del evangelio a los no cristianos: en general, "que la misión cristiana evite el inconveniente de creer que sus expresiones son las únicas válidas, o tal vez, las mejores. En algunos aspectos concretos otras religiones habrán formulado mejor la realidad divina" (p. 258). Y más en concreto, en el diálogo de la fe cristiana con otras religiones "es absolutamente necesario ponerse *en pie de igualdad*. Ningún interlocutor del diálogo puede dar la impresión de que lo que dice está por encima, es más verdadero, de lo que dice su otra parte" (p. 259).

11. "El concepto de sustitución puede justificarse tanto exegética como dogmáticamente y no contiene repugnancia intrínseca, como se ha dicho por algunos. Pues la libertad creada no es tan autónoma que no requiera siempre la ayuda de Dios", C. T. I, O. c., III, 8.

12. KASPER, W., O. c., 278.

La primera posición no parece reflejar bien la fundamental convicción cristiana de que Jesucristo es el *ésjaton* de la revelación de Dios y de su oferta salvífica. Él es el alfa y el omega, la palabra definitiva de Dios y por tanto sólo en él está dada la salvación. Jesucristo es el ofrecimiento final, escatológico -definitivo e insuperable- en cuanto Dios-hombre, de modo que el hombre sólo puede alcanzar la salvación en la adhesión a la persona de Jesús (Mc 8, 35-38). Por ello en la conciencia cristiana no puede no estar con toda firmeza la convicción de hallarse en la verdad en cuanto asentada en Jesucristo, su palabra y su persona. Por lo demás, la revelación de Jesucristo, como eterna Palabra y Verdad de Dios encarnada, presenta tal unicidad y singularidad que no es posible aplicar de modo unívoco el mismo concepto de revelación de la economía cristiana a la percepción de lo divino presente en las distintas tradiciones religiosas extracristianas.

En el artículo es mayor la insistencia en la verdad teológica y virtualidad salvífica de las religiones no cristianas, ambas afirmadas de forma un tanto precipitada, cuando por el contrario es ésta una cuestión delicada en la que es necesario proceder con precaución y gran discernimiento. Si es cierto que no es legítima la interpretación teológica de las religiones como puro receptáculo de errores, tal como en el pasado se hizo, la valoración positiva de ellas no puede hacerse en términos tan positivos como los usados por el autor. En una línea de valoración optimista, los apologistas griegos hablaron de "semina Verbi" entre los gentiles (Justino) y en esa misma línea se sitúa la declaración del Vaticano II *Nostra Aetate*, citada por el autor: en las religiones no cristianas no pocas veces se refleja un destello de la Verdad que ilumina a todos los hombres (NAE, 2). La reflexión sobre este problema exige tomar con rigor estas formulaciones que definen la presencia de la Verdad divina en las religiones no cristianas: semillas, destellos de la Verdad y la luz divina que ha resplandecido definitivamente en Jesucristo. Y justamente en esta parcialidad de elementos, vestigios, fragmentos de verdad son reconocidas las religiones por el Concilio: "La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo" (NAE, 2). Por lo mismo, se hace necesario un análisis más concreto de las religiones, tan distintas, tan dispares, para conocer y evaluar en concreto la cualidad de su verdad teológica. Y un análisis "a posteriori", por vía empírica -también imprescindible en la teología de las religiones que no puede desarrollarse sólo en el plano de los principios teológicos- no dejará de mostrar la ambigüedad teológica de las religiones, que, insistimos, si no son catalogables como suma de superstición, errores y perversión, tampoco, *recto tramite*, pueden ser consideradas en la plena luz y verdad de Dios. De hecho, como hace unos años señalaba H. Fries, una mirada en profundidad a las religiones delata también, junto con sus valores religiosos y morales, sus

deficiencias, la degeneración en la idolatría, la magia, la proliferación en una inmensa multiplicidad, la acentuación de lo cuantitativo, la fijación en lo que sólo debería ser medio, la rigidez en lo funcional y legal, etc. La religión, en definitiva, también documenta cómo se desperdician las posibilidades de conocimiento de Dios a partir de su presencia natural en el mundo y en el hombre por el Verbo creador¹³. La deficiencia radical de las religiones está en el no reconocimiento claro de la Transcendencia, que en la misma religión se venera, como lo incondicional, absoluto y santo ante lo que el hombre debe inclinarse con temor reverencial. Así describe la misma Escritura el posible fracaso de la religión, cuando en ella el hombre se constituye en medida de todo, el "querer ser como Dios". Como enseña San Pablo, la luz del Verbo que creó el mundo y el mismo ser humano se oscureció por culpa de éste, la verdad teológica manifestada en ambos fue aprisionada en la injusticia sin obtener el debido reconocimiento religioso en su religión (Rom 1, 18 ss).

Y centrado el problema en el valor salvífico, en paralelo al rechazo de la tipificación de las religiones como mero sumatorio de errores, ha de rechazarse también la afirmación de la imposibilidad de que en ellas pueda alcanzarse la salvación. Pero afirmar una posibilidad de salvación no es lo mismo que sostener que las religiones sean "de hecho, caminos de salvación para sus confesantes". Aquí, en el plano de principios teológicos, la posición más correcta sería afirmar que si como tales las religiones no son caminos de salvación, sólo dada en la confesión de Jesucristo, puede haber en ellas una posibilidad de salvación, no negar que así pueda ser, a expensas, sin embargo de una verificación concreta y ulterior que sólo puede hacerse por vía empírica y para la cual la misma revelación cristiana ofrece los referentes concretos. El Nuevo Testamento señala que es el amor el camino de la salvación: Quien tiene la caridad lo tiene todo y encontrará la salvación (Mt 25, 31-46), por lo cual el servicio fraterno al prójimo, especialmente el pobre, es lugar propio de encuentro con Dios y camino de salvación. En virtud de este criterio supremo, convicciones éticas y tradiciones religiosas quedan relativizadas, o mejor situadas y calificadas en función de tal principio supremo. Por ello, la obediencia en conciencia a sistemas ideológicos o tradiciones religiosas no es sin más camino personal de salvación. Afirmar lo contrario puede ser enormemente estático y paralizador en cuanto defiende que cada uno se salva en su sistema o tradición, cuando sólo es salvífico lo que está por encima de ambos, la apertura espiritual, la sencillez de corazón, el amor. En esta perspectiva,

13. FRIES, H., *La Iglesia en diálogo y encuentro*, Salamanca 1967, 198-199.

como escribe J. Ratzinger, "las religiones ayudan a alcanzar la salvación en la medida que introducen en esta disposición del espíritu; son obstáculos para la salvación en la medida en que impiden esta disposición de espíritu en el hombre"¹⁴. En la conciencia humana habita esta orientación ético-religiosa fundamental de apertura fraterna al otro y desde ella todo hombre debe llevar a cabo y mantener o revisar su adhesión a sistemas ideológicos y tradiciones religiosas. La acotación del autor de que el no cristiano halla la salvación *en cuanto vive responsablemente sus exigencias* necesita de una explicitación de este tenor. No toda fidelidad o permanencia en cualquier sistema constituye camino de salvación, sino aquello que realmente exige y posibilita el amor desinteresado al prójimo. Dicho con el citado Ratzinger: "Vivir conforme a la conciencia no significa encerrarse en la propia convicción, sino seguir el grito que se dirige a cada hombre; el grito que llama a la fe y a la caridad. Sólo estas dos disposiciones del espíritu, que constituyen la ley fundamental del cristianismo, pueden crear algo así como un 'cristianismo anónimo'"¹⁵.

Finalmente, de las derivaciones del autor concernientes a la misión cristiana, no parece compaginarse bien el carácter escatológico de la revelación de Cristo con la idea de que en algunos "aspectos concretos otras religiones habrán formulado mejor la realidad divina". Puede ser aceptable la idea, expresada por el autor inmediatamente antes, de que en otras religiones haya formas de eminente valor en lo concerniente al aspecto humano de la experiencia religiosa, pero justamente en lo relativo a la formulación de la realidad divina, el cristianismo existe desde la convicción y la experiencia de que Jesucristo es el Unigénito que trae la revelación plena de Dios, siendo la palabra Encarnada, la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9). Como luz, camino, verdad, vida, Jesús abre la manifestación definitiva e insuperable de Dios, no susceptible de perfeccionamiento alguno en cuanto automanifestación personal del Verbo divino encarnado. Por ello, en cuanto Dios hombre, es el revelador por antonomasia, Dios el revelador y el hombre destinatario, portador y oyente obediente de esa revelación de Dios y revelación del hombre. Una pretensión, en verdad, nunca avanzada por ningún fundador de religión.

Por eso, tampoco resulta aceptable la afirmación del autor de que la misión cristiana evite el creer que sus expresiones son las únicas válidas, o tal vez, las mejores. En cuanto radicado en Jesucristo revelador, esa creencia

14. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 394.

15. RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo...*, 395.

forma parte indispensable de todo testimonio cristiano que hace presente humanamente la revelación de Jesucristo. Ese testimonio, si no niega valor a expresiones de otras religiones, no puede renunciar a la posición de que Jesucristo es la revelación humana e históricamente insuperable, aún en su limitación también humana e histórica frente a la inefabilidad del Dios revelado. Por lo demás, si la misión cristiana abjurara de esta convicción perdería su razón de ser toda vez que su origen y sentido no es sino el anuncio de que en Jesucristo está la verdad y salvación definitivas de Dios. De ahí que si el diálogo con otras religiones es hoy forma de especialísimo valor en el anuncio evangélico, no puede perderse de vista esto mismo, que es modo o método evangelizador, como señalara Pablo VI en la encíclica del diálogo de la Iglesia: "El diálogo es por ello un modo de ejercitar la misión apostólica, es un arte de comunicación espiritual"¹⁶. Por eso si en el diálogo el cristiano mucho puede aprender de sus interlocutores religiosos, no puede por ello renunciar a la verdad evangélica como última palabra de salvación de Dios. Ante esto, la petición del autor de que el diálogo se desarrolle *en pie de igualdad*, evitando la impresión de que lo dicho está por encima o es más verdadero que lo que dice el otro, no puede significar el silencio o la renuncia al carácter único de la economía cristiana. Por ello, como J. Dupuis, citado por el autor, señala, el diálogo interreligioso no ensombrece el hecho de que la proclamación de Jesucristo sea la cima de la misión evangelizadora de la Iglesia. Ésta queda incompleta si no se anuncia a Jesucristo. Y por ello, el paso necesario, en el diálogo con las religiones, a la abierta proclamación de Jesucristo, en el momento y el modo convenientes¹⁷. Ese paso cubre la cesura insoslayable entre lo humano y lo cristiano, es la inevitable piedra de tropiezo del cristianismo en su relación con todo el horizonte humano, incluida la religión, no susceptible de plenificación sin negación, éxodo, conversión, porque la salvación es gracia.

3. Inspiración e interpretación de la Escritura

A respecto de los libros de la Escritura, su carácter inspirado, según el autor, les otorga "un matiz de intocables para lo que se ha acuñado la expresión *palabra de Dios*, expresión a todas luces exagerada" (p. 262). Es ésta una

16. PABLO VI., *Ecclesiam suam*, 75.

17. DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, 319.

posición sin duda inaceptable, que el autor mismo viene a corregir o precisar poco después cuando afirma "La Biblia no deja de ser un libro con su carga humana". Justamente ésta es la convicción de la fe respecto a la Escritura, que siendo obra, palabra, escritura humana, es al mismo tiempo Palabra de Dios en virtud de su inspiración divina. En la conciencia cristiana el hecho de ser palabra humana no le deniega su condición última de revelación, Palabra de Dios, que por lo mismo es su título más propio y de ningún modo exagerado. Palabra de Dios en virtud de su inspiración y por el contenido de verdad divina, la Escritura es por ello objeto de un legítimo proceso interpretativo dada la historicidad de las palabras humanas en las que está dada. Por ello, la acusación del autor de haber revestido a la Escritura de intocabilidad no es justa si con ello se alude a una lectura literalista, meramente repetitiva, que nunca ha sido reconocida en la Iglesia como modo válido de tratar los escritos bíblicos¹⁸. Si la Escritura es también obra humana, ciertamente la vicisitud existencial de los hombres es una perspectiva importante para la interpretación de su mensaje, aunque quizá el autor extrema tal importancia al afirmar que la historia es su mejor intérprete y que lo que la humanidad vive en un momento dado la mejor clave de interpretación bíblica (p. 262). Ante todo, como recordaba el Concilio, la Biblia se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita, esto es, teniendo en cuenta el contenido y unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe¹⁹. Y en cualquier caso, si la vicisitud humana es una perspectiva importante de interpretación de la Escritura no será por el carácter humano de ésta, sino justamente, sobre todo, por su carácter divino por el cual se puede y se debe buscar en ella la luz y el amor de Dios que ilumine la existencia y la historia de los hombres.

4. El magisterio eclesiástico y su relación con la sociedad

El autor reprocha al magisterio eclesial distintos desaciertos en su enseñanza o decisiones de gobierno, en cuyo origen estaría su excesivo apego al pasado, "un apego cuasi-sacral" (p. 264), deteniéndose en el comentario de la situación de la Iglesia en el siglo XIX y la afirmación del *Syllabus* de la imposibilidad de que el Romano Pontífice se reconcilie con la civiliza-

18. *Dei Verbum*, 12.

19. *Id.*

ción moderna (D, 1780). Que con tales posiciones la jerarquía eclesial denegara el diálogo y el encuentro con el mundo moderno, como el autor afirma, es difícilmente rechazable. El mismo J. Ratzinger ha hablado de estrangulamiento de lo cristiano en ese tiempo, afirmando que la Iglesia "se quitó a sí misma la posibilidad de vivir lo cristiano como actual por estar excesivamente apegada al pasado"²⁰. Es evidente que en su historia, la Iglesia, creyentes y pastores, como *casta meretrix*, debe lamentar errores o desaciertos y de ahí el gesto de extraordinario valor del actual Pontífice de pedir perdón por los pecados de la Iglesia en su historia.

Pero a la hora de plantear en el momento presente la relación de la Iglesia con la cultura, las posiciones del autor denotan alguna unilateralidad. La explicación de la fe y la cultura como dos ríos que terminan por unir sus caudales en la cuestión del hombre (p. 271) no puede ignorar la novedad e irreductibilidad de la fe ante toda corriente cultural, ni las graves divergencias e incluso incompatibilidades que se registran entre la fe y muchos fenómenos culturales. No hay confluencia espontánea entre las culturas humanas y el evangelio, aunque en aquéllas haya capacidad para acoger a éste, lo cual sólo tendrá realización concreta en el doble juego de adaptación cultural del mensaje y de profunda reorientación de la cultura hacia éste. Este segundo movimiento parece olvidarlo el autor que insiste unilateralmente en la necesidad de la Iglesia de adaptarse a las instancias de la cultura actual y omite la no menos necesaria función profética, de llamamiento de la fe a la cultura en pro de su mayor apertura al misterio del hombre y de Dios. "Dialogar con el mundo y no luchar contra el mundo" (p. 280) es un bello enunciado y un magnífico programa, pero desde las advertencias de Jesús en el evangelio de Juan sabe el creyente que en el mundo operan multitud de fuerzas adversas al evangelio y los cristianos, por lo cual, el diálogo cordial, la búsqueda sincera de la verdad en común, la colaboración leal con ideologías, instituciones, poderes, en servicio al hombre concreto, no siempre son tan fáciles y con harta frecuencia la Iglesia y sus pastores no pueden no asumir la denuncia, el distanciamiento, la condena. También esto debe tenerse en cuenta al valorar la difícil historia de la Iglesia en el siglo XIX europeo. Que la denuncia y el rechazo de la Iglesia acontezca en la justa medida, que la Iglesia se sitúe críticamente ante el mundo y la cultura no por apegamiento indebido a posiciones del pasado, sino por fidelidad al evangelio y al hombre, exige el discernimiento de que hablaba el Vaticano II citado por el autor, discernimiento que

20. RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo...*, 305.

es don del Espíritu a quien hay que invocar constantemente a fin de acoger su luz en cada coyuntura histórica.

Textos y Glosas

La nueva edición de las obras de Ernst Cassirer

CASSIRER, E., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 2: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band.* Hrsg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben. Felix Meiner, Hamburg 1999, 24 x 16, xiii-563 pp.

CASSIRER, E., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 3: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band.* Hrsg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Dagmar Vogel. Felix Meiner, Hamburg 1999, 24 x 16, viii-667 pp.

La editorial Felix Meiner de Hamburgo, en colaboración con la Universidad de Hamburgo y otras instituciones -la Fundación Aby Warburg y la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt-, ha emprendido la encomiable tarea de editar la obra de Ernst Cassirer. Por una parte está el proyecto de edición de las obras completas en 25 volúmenes, bajo la dirección de Birgit Recki, que comprende, en serie cronológica, todo lo publicado por el autor y los textos o escritos que tenía listos para su publicación. Por otro lado, ya está también en curso de publicación la serie de 20 volúmenes que recogerá los manuscritos y textos archivados que nunca fueron publicados. De esta segunda serie el primer volumen apareció en 1995 y el segundo en 1998. Meritoria empresa que honra a la editorial y a la Universidad de la que Cassirer fue rector.

Ernst Cassirer no necesita presentación. Al hilo de sus biógrafos podemos seguir sus pasos y ver como se originan los dos volúmenes que reseñamos. Nacido el 28 de julio de 1874, en el seno de una rica familia judía de comerciantes, en Breslau (entonces Alemania, hoy Wroclaw de Polonia). Brillante estudiante de Bachillerato, con grandes dotes para la música y lector asiduo de literatura y filosofía gracias a la rica biblioteca de su abuelo, Cassirer pertenece a esa stirpe culta y liberal de judíos centroeuropeos de habla alemana que fue arrasada por el nacionalsocialismo.

En 1892, a instancias de su padre, se matricula para estudiar Derecho en Berlín pero, muy pronto, decide cambiar el Derecho por el estudio de la Filosofía y de la Lengua y Literatura alemanas. Así, de Berlín marcha a

Leipzig donde, en el semestre de invierno de 1892-93, asiste a las clases de W. Wundt. Continúa sus estudios en Heidelberg, Münster y, otra vez, Berlín. Es entonces, en 1894, cuando asistiendo a las lecciones de G. Simmel sobre Kant, oye por primera vez el nombre del neokantiano H. Cohen y, gracias a sus libros, comienza a ver luz en el estudio de la *Crítica de la razón pura*, obra que hasta ese momento le había resultado completamente inexpugnable. Ilusionado, se traslada a Marburgo en 1896 donde es discípulo de Cohen y Natorp, principalmente del primero. Allí se introduce también en las matemáticas y el pensamiento científico. En ese ambiente neokantiano de la *Escuela de Marburgo*, del que pocos años después participarán Ortega y Gasset, García Morente y Ramiro de Maeztu, se formará Cassirer.

El movimiento neokantiano se había desarrollado en Alemania a lo largo del último tercio del siglo XIX como reacción, mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación del saber, frente a las distintas formas de idealismo derivadas de Hegel y, por el otro extremo, frente al naturalismo y materialismo de Büchner o Haeckel. De dicho movimiento habían formado parte no sólo filósofos, sino también distinguidos científicos como H. Helmholtz o H. Hertz entre otros. El neokantismo de Marburgo se diferenciaba, respecto a la otra escuela neokantiana de la época, la de Baden, en que insistía en una rehabilitación de la filosofía como teoría del conocimiento privilegiando, especialmente en el caso de Cohen, el conocimiento científico sobre todos los demás, pues dicho conocimiento era garantía de la emancipación humana. Para Cohen la filosofía era, ante todo, una teoría de los principios de la ciencia y, en virtud de ello, también de la cultura. En Marburgo fue apodado Cassirer, por la *clase* que su persona desprendía en todos los aspectos, como el *Olympier*. Bajo la guía de Cohen hace la tesis doctoral sobre la teoría del conocimiento en Descartes, tesis que presenta en 1899 y que en 1902 será publicada como introducción a su primer libro: *El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos*.

Tras su doctorado en 1899 vuelve a Berlín, ciudad en la que se encontraba entonces su familia. En 1901 conoce a su prima Toni Bondy, perteneciente a una rica familia judía de Viena y nueve años más joven que él, con quien se casará a finales de 1902. Ella, una vez muerto su marido, escribirá en 1948 los recuerdos de una vida juntos que, publicados en 1981, constituyen hoy una fuente de primera mano para la biografía de nuestro autor. Cuando Cassirer fue a ver a su novia a Viena, a comienzos de 1902, ya había comenzado la monumental obra sobre el problema del conocimiento que presentamos. Tras su boda vive la pareja hasta finales de 1903 en Munich y, a partir de entonces, lo hará en Berlín. Cassirer por aquellos años tantea conseguir la habilitación en las Universidades de Berlín, Estrasburgo y Göttingen ya que en Marburgo

no había lugar. El ser conocido por todos como el discípulo *oficial* de Cohen no se lo pone fácil. Cohen, además de ser un judío fiel a su fe, defendía una suerte de patriotismo impregnado de nacionalismo cultural alemán: la cultura alemana como cultura privilegiada, culmen del desarrollo intelectual europeo. Esta idea no era nueva, estaba en pensadores, filólogos, teólogos y otros intelectuales de la época, pero en Cohen se daba con un cariz peculiar: Cohen era socialista, eso sí que quedaba muy alejado del ideal cultural de la época y despertaba bastante oposición. Durante esos años vive la pareja un tanto a expensas de sus ricas familias. Cassirer comienza por entonces a trabajar en la edición de los textos más importantes de Leibniz, lo hace en colaboración con A. Buchenau (1879-1946), otro miembro del círculo de Marburgo. Dichos textos serán, en 1904 y 1906, publicados por la editorial Felix Meiner de Hamburgo. Primer contacto con la editorial y con la ciudad. Cassirer realizará brillantes introducciones y comentarios a los escritos científicos, matemáticos y lógicos, a la monadología y a otras obras éticas y jurídicas de Leibniz. Más tarde traducirá y comentará los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, publicados en 1915. La edición que Cassirer y Buchenau hicieron de las obras de Leibniz es clásica. La última reedición, en 1996 y dentro de la colección *Philosophische Bibliothek* de la Meiner, constituye los volúmenes 496-499 de la misma, con un total de más de 2000 páginas.

En 1905 realiza la pareja un viaje de placer a Weimar, patria del símbolo de la cultura alemana: Goethe. A Goethe le profesaría Cassirer a lo largo de su vida especial devoción, escribiendo en diferentes momentos sobre su obra. Finalmente, en 1906, Cassirer obtiene la habilitación para enseñar en la Universidad de Berlín. No fue fácil conseguirlo. Cassirer presentó como trabajo escrito el primer volumen de *El problema del conocimiento*, publicado ese mismo año, y como tema a desarrollar ante el tribunal de habilitación eligió el de "la cosa en sí" kantiana. Evidentemente, no era ningún secreto, que dominaba el tema, el problema lo constituía el tribunal. Formaban parte del mismo Riehl, Stumpf y Dilthey. Riehl era precisamente el paladín de una interpretación realista de Kant en oposición a todos los de Marburgo que interpretaban de forma radicalmente diferente la "cosa en sí" y Stumpf se dedicaba a la Psicología y a la, como él la llamaba, Fenomenología Experimental que pretendía fundamentar la teoría del conocimiento y la Lógica en la Psicología, muy lejos también de las opciones neokantianas. Sólo gracias a la autoridad del anciano Dilthey, no precisamente un neokantiano, pero sí un sabio, ya emérito, que se daba cuenta de la valía del candidato, consiguió Cassirer vencer las resistencias y lograr la habilitación. Se dice que Dilthey afirmó que no quería ser recordado por la posteridad como aquel que había suspendido a Cassirer. Por cierto, en aquel mismo año, en agosto de 1906,

Ortega está en Berlín -es su segunda estancia en Alemania- asistiendo a las clases de Simmel y, sobre todo, a las de Alois Riehl.

Cassirer permanecerá trece años como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín, de 1906 a 1919. Las distintas ramas de la familia Cassirer estaban en el centro de la vida social y cultural de la capital alemana de aquellos años anteriores a la Primera Guerra Mundial y lo seguirán estando durante la República de Weimar. Tenía un primo compositor y músico, otro director de una prestigiosa editorial, un tercero era neurólogo de renombre y profesor ordinario de la Universidad. Un cuarto vivía como marchante de arte y gracias a las exposiciones de su galería, los berlineses comenzaban a apreciar a Cézanne, Matisse, Gauguin, Kokoschka o Rodin entre otros. Galería, por cierto, no muy del agrado del Kaiser Guillermo II que afirmaba que promovía "el cochino arte parisino". Sin embargo, a pesar de su familia, Ernst Cassirer era un profesor hogareño, sin la tentación de participar en el bullicio cultural y artístico de la capital alemana, dedicado a sus estudios, a su mujer y tres hijos. Esto no impide que durante sus años berlineses, Cassirer sea un afamado profesor de la Universidad, con gran éxito de público y alumnos gracias a sus conocimientos y a su brillantez expositiva de los temas. Entre sus alumnos tuvo, en 1911, a Manuel García Morente que, a finales de ese mismo año marchará a Marburgo, donde también estaban en aquel momento Ortega y Ramiro de Maeztu. Adquiere además fama en el extranjero e, incluso, llegó a recibir una invitación de la Universidad de Harvard en 1913 para ir como profesor invitado, pero declinó. En 1914 recibe como reconocimiento por *El problema del conocimiento* la medalla de oro Kuno-Fischer de la Universidad de Heidelberg.

Sólo en 1919 logrará Cassirer llegar a ser profesor ordinario de Filosofía yendo a la recién fundada universidad de Hamburgo. En esta ciudad se desarrolla la segunda etapa del pensamiento del autor y la más original. Está en Hamburgo de 1919 a 1933. En 1929-1930 será rector de la Universidad, el primer judío que llega a rector de una Universidad alemana. Con la subida de Hitler al poder emigra inmediatamente. En 1933 se va. Imparte clases en Oxford y después se traslada a Suecia, cuya nacionalidad adquirirá, convirtiéndose en profesor de la Universidad de Göteborg. Finalmente, en 1941, marcha a los Estados Unidos. Está en Yale de 1941 a 1944 y, a partir de 1944, imparte clases en la Columbia University de Nueva York. Murió en el campus de dicha Universidad de un ataque al corazón el 13 de abril de 1945.

Los años de docencia en Berlín de 1906 a 1919 constituyen, como ya hemos dicho, la primera etapa en el pensamiento de Cassirer. En ellos podemos distinguir un triple foco de intereses. En primer lugar se preocupa de la edición de textos clásicos. Además de la edición de obras de Leibniz de la que

ya hablamos, Cassirer se ocupa de una edición completa de las obras de Kant, en 10 tomos, que aparece en 1912. Precisamente su *Kant, vida y doctrina*, de 1918, será un volumen complementario y último para dicha serie. El segundo foco de preocupaciones, el más importante en este momento, es la historia de la filosofía moderna considerada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Finalmente, elabora también algunos trabajos en los que comienza a distanciarse del pensamiento neokantiano. Distanciamiento que culminará en su etapa de Hamburgo con la *Filosofía de las formas simbólicas*.

Sin duda, su obra más importante para la historia de la filosofía en general, y la teoría del conocimiento en particular, es *El problema del conocimiento en la filosofía y ciencia modernas*. En principio concebida en dos volúmenes que abarcaban de Nicolás de Cusa hasta Kant. Años después, en 1920, la obra se ampliará con un tercer volumen dedicado al idealismo. El cuarto aparece con carácter póstumo, a partir de un manuscrito de 1940, y estudia el problema del conocimiento desde la muerte de Hegel hasta finales del primer cuarto del siglo XX. Estos dos primeros volúmenes, concebidos por el autor como una unidad, son publicados en su primera edición en 1906 y 1907 respectivamente por la editorial *Bruno Cassirer* de Berlín. En 1911 realiza una segunda edición, revisada, de ambos volúmenes y en 1922 se hace una tercera sin ningún cambio respecto a la anterior. En la presente edición se recoge el texto aparecido en la segunda y tercera edición. Se incluyen también los prólogos a la primera y a la segunda, así como la introducción a la segunda y tercera. En un apéndice del primer volumen se añade la segunda parte de la introducción que hace Cassirer en la primera edición; se trata de una larga consideración sobre la teoría del conocimiento en el pensamiento griego, que el autor decidió eliminar de la segunda edición de la obra. Se recoge además, revisada, toda la bibliografía mencionada por Cassirer. Los textos que el autor cita y, normalmente, traduce por su cuenta, son incluidos en las notas íntegros en la versión original que utiliza Cassirer. Así mismo se han modernizado la ortografía y los signos de puntuación según las normas del alemán actual y se han corregido erratas. Al final de cada tomo se dan las listas de las abreviaturas. Los índices completos serán publicados al final del cuarto volumen.

Dicho lo anterior, en principio parece una edición muy correcta. La sorpresa surge cuando uno va a la conocida traducción española de la obra hecha por Wenceslao Roces y publicada en México por Fondo de Cultura Económica. El primer tomo lo fue en 1953, el segundo en 1956 y han sido reimpresos en varias ocasiones. Y digo sorpresa porque, especialmente en el primer tomo, la edición alemana y la española no coinciden. Pensamos que, por alguna razón que se nos escapa, W. Roces tradujo la primera edición alemana y resulta que la segunda, la recogida aquí en estas obras completas,

tiene diferencias respecto a la primera. La cuestión es que los editores no han considerado esto de especial relieve y no dicen nada de ello salvo en la nota editorial al segundo volumen donde sí afirman que la segunda edición del segundo volumen tenía algunas pequeñas variantes respecto a la primera. Sin embargo, las diferencias mayores se encuentran en el primer volumen. Por poner un ejemplo, en la traducción española, el Libro Segundo: *El descubrimiento del concepto de la naturaleza*, está dividido en tres capítulos: 1. La filosofía de la naturaleza (subdividido en tres secciones); el capítulo segundo sobre el nacimiento de la ciencia exacta; el capítulo tercero lo dedica a Giordano Bruno. En la presente edición alemana, el Libro Segundo se encuentra dividido en dos capítulos: 1. La filosofía de la naturaleza (subdividido en cuatro secciones, añadiendo pues una que recoge todo el capítulo dedicado a Giordano Bruno con algunas variantes); 2. El nacimiento de la ciencia exacta. Personalmente pienso que, puestos a hacer una edición crítica de Cassirer, ya podían haberse recogido, al menos, los índices de ambas ediciones.

De la obra en sí, poco nuevo podemos decir. *El problema del conocimiento* marcó época y supuso un punto de inflexión en el estudio de la filosofía moderna que ha quedado como un clásico de consulta ineludible. La articulación de la obra es de sobra conocida. Cassirer desarrolla la idea de que el comienzo de la filosofía moderna no está en Descartes. Hay que ir más atrás, hay que ir a la matematización de la ciencia natural que se realiza en el Renacimiento. El primero en dar un nuevo papel a las matemáticas en la consideración del mundo es Nicolás de Cusa y con él empieza Cassirer su estudio. Nicolás de Cusa abre la pregunta por la certeza del conocimiento filosófico y es el precursor de lo que después llegará a plenitud. Respecto a la consideración moderna de la individualidad, son Ficino y Pomponazzi los que transforman el panorama. Valla, Ramus, Zabarella y Nizolio dan un giro a la lógica y Copérnico, Bruno y Campanella destruyen la filosofía de la naturaleza aristotélica. Papel destacado desempeña también Montaigne. Leonardo, Kepler y Galileo culminan el proceso de introducir un nuevo paradigma en el conocimiento de la naturaleza. Tras dos secciones del primer tomo consagradas al Renacimiento, la tercera se ocupa de Descartes. Con Descartes, por lo tanto, se llega a la culminación de todo un proceso que Cassirer estudia pormenorizadamente analizando con detalle las obras de filósofos renacentistas hasta entonces infravalorados y de muy difícil acceso. Cassirer se introduce en un mundo nuevo y saca a la luz su importancia. El segundo volumen lo ocupan las secciones cuarta a octava. La primera de ellas, breve, se ocupa de los inicios del empirismo, es decir, de Bacon, Gassendi y Hobbes. La segunda analiza el racionalismo: Spinoza, Leibniz, Tschirnhaus y la escuela platónica de Cambridge; en todos ellos Cassirer da vueltas a lo que supone la matemática

como nuevo ideal del conocimiento. En la tercera pasa revista al empirismo: Locke, Berkeley y Hume. Las dos últimas secciones nos llevan a la plenitud de la ciencia moderna, Newton, y a Kant como respuesta a los desafíos planteados a la filosofía por la nueva ciencia. Kant es, ante todo, un teórico del conocimiento, un filósofo de la ciencia. Con él culmina el libro.

Para Cassirer, todavía fiel a sus raíces neokantianas, la filosofía y la ciencia se imbrican mutuamente forjando una nueva forma de entender lo que es conocimiento humano. Lo que la realidad es, deja ya de verse desde una forma ingenua, realista a ultranza, para pasar a ser vista desde un proceso de síntesis, elaborado por el sujeto, mediante hipótesis y teorías. La historia del proceso de reelaboración del concepto de conocimiento, desde Nicolás de Cusa hasta Kant, nos descubre, escondido entre autores en ocasiones contradictorios, un hilo de progreso que avanza ineludible.

Con la presente obra Cassirer se consagró como filósofo e historiador de la filosofía. A lo largo de su vida continuará cultivando estos temas, -especialmente con *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1927), *La filosofía de la Ilustración* (1932) y *El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge* (1932)-, pero evolucionará también hacia intereses y perspectivas originales y diferentes, roto ya el marco neokantiano, que harán de Cassirer un pensador profundamente original y sugestivo, por más que haya estado durante años bastante olvidado. La reseña de futuros tomos de esta magna *Hamburger Ausgabe* nos permitirá seguir aproximándonos a la figura y obra de este filósofo de vida azarosa, representante de una cultura y un ambiente que fue destruido por el nazismo, testigo cualificado de cincuenta años trágicos y revolucionarios de la historia de Europa¹.

FERNANDO JOVEN

Estudio Teológico Agustino
Valladolid

1. Para la biografía personal y filosófica de Cassirer puede consultarse H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Eine philosophische Biographie* (Darmstadt 1995). Una sucinta biografía suya, así como de sus familiares más conocidos, está disponible en la *Deutsche Biographische Enzyklopädie* (vol. 2, K. G. Saur, München 1995).

El ambiente filosófico neokantiano de primeros de siglo en Alemania viene descrito, por ejemplo, en N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid 1979). Para verlo, desde el *sui generis* prisma de Ortega, véanse, por ejemplo, su *Prólogo para alemanes* (*Obras completas*, tomo 8, Alianza, Madrid 1983) y algunas cartas que le escribe a Unamuno desde Marburgo, en L. Robles, *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (El Arquero, Madrid 1987). También J. Marías, *Ortega, I. Circunstancia y vocación* (Revista de Occidente, Madrid 1960, pp. 191-222).

LIBROS

Sagrada Escritura

PREUSS, H. D., *Teología del Antiguo Testamento* (Biblioteca Manual Desclée 21-22). Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 24 x 15, 2 volúmenes.

Si se piensa que desde hace más de 25 años no se publica una Teología del A. T. se ve evidente la necesidad de disponer de una reciente. El acierto de los dirigentes de la editorial Desclée parece pleno.

Se necesita cierta osadía y es un verdadero desafío escribir hoy sobre este tema, porque parece que sólo se puede hablar de Teología del A.T. en plural. Cualquier método o proyecto que se presente está sujeto a críticas. Necesariamente se escogerá un punto de vista sistemático o histórico-descriptivo, o bien se emplearán parcialmente los dos, como hace Preuss; cualquiera de ellos es discutible. La pluralidad del A.T. hace que integrar todas las corrientes resulte prácticamente imposible. La relación admitida o negada con el N.T. complica más las cosas. La obra que presentamos no está dirigida a un público amplio. Las abundantes notas, el uso frecuente de términos hebreos, la exposición bastante densa exige cierto conocimiento previo de la materia. En un capítulo introductorio expone el panorama de la investigación desde el ensayo de Gabler de 1787 hasta hoy. Desde el principio aclara su posición. Es favorable a una presentación sistemática de la teología del A.T., aunque la exposición debe permanecer histórica y descriptiva. A diferencia de von Rad defiende que es preciso encontrar un centro teológico del A.T. más allá de la diversidad fácilmente observable. Este centro es la elección histórica de Israel en vista de la comunión con el mundo. Consecuentemente todo el T. I trata de lo que el A.T. dice sobre la elección y sus exigencias. El lugar de la elección es el Exodo. De ahí que toda la parte primera se dirija a rastrear las huellas de las tradiciones del Exodo sobre la elección. Se nota que el autor está familiarizado con los puntos de vista críticos modernos. Acerca de ellos toma una postura excesivamente decidida. Es partidario de la hipótesis documentaria del Pentateuco (un J salomónico) y muchas opiniones que hoy se expresan “sobre la datación tardía de ciertos textos y tradiciones...como fuentes... de lo histórico” le parecen erróneas (p.51). Así considera que Moisés es una figura histórica clave de la fe de Israel, él une las tradiciones del Exodo y del Sinaí. La segunda parte del T.I trata del Dios que elige los modos diferentes de manifestarse sobre su esencia. Acentúa fuertemente la naturaleza histórica de la revelación divina, aunque reconoce que la historia es ambigua y el conocimiento de Yahve sólo es posible por medio de la fe. De este modo no sorprende que diga que “hay que ser escépticos frente a quienes intentan pregonar con toda seguridad el valor de la literatura sapiencial para el testimonio del AT sobre la revelación de Dios”. A más de uno esto le sonará como una valoración típicamente protestante.

El Vol II se concentra en la respuesta de Israel como pueblo elegido y en los diversos ejemplos de esta respuesta: tradiciones patriarcales, monarquía y esperanza mesiánica, tradición de Jerusalén y de Sión, sacerdotes y profetas. La cuarta y última parte trata de los

temas de la antropología, ética, culto, escatología y relación de Israel con las otras naciones.

En varios temas se percibe la dificultad de querer integrar todo el A.T. bajo un centro teológico. Por ejemplo, resume (muy brevemente por cierto) el tema de la profecía en la elección, cuando precisamente los profetas apenas se interesaron por ese concepto teológico. Lo mismo podría decirse de varios temas tratados en los capítulos de la antropología y de la ética. Lo que el A.T. afirma sobre este particular apenas se inspira en la elección.

La traducción de una obra de esta envergadura con tantas notas y bibliografía exige un esfuerzo ímprobo y una atención minuciosa. El lector necesariamente se mostrará agradecido al traductor. Sin embargo, algunas cosas se podrían haber hecho mejor. Por ejemplo, ¿por qué seguir citando y remitiendo a obras en su versión original cuando están ya traducidas al español?. Con no excesivo esfuerzo se podría haber mirado las correspondientes páginas de la obras, por ejemplo, de von Rad, W. Eichrodt, E. Jacob, E. Zimmerli, etc. Al final de cada volumen se añade un índice de los términos hebreos empleados por el autor. Los términos se ofrecen desgraciadamente en transcripción, pero ésta no es constante ni clara. Un mismo signo transcribe consonantes diferentes. En una misma línea se usa *berajah* y *brk*, cuando se trata de la misma raíz (p.308). *Alef* y *ayin* se transcriben con el mismo signo. El elenco de los términos hebreos, por lo demás, es incompleto; muchas palabras usadas en el texto no figuran en el índice. Pienso que de no haberlos puesto en hebreo era mejor suprimirlos. Por el contrario, se ha suprimido el índice de abreviaturas. Lo considero un grave inconveniente. No todos los lectores sabrán que AJBI es abreviatura de Annual of the Japanese Biblical Institute, por poner un ejemplo. En todas las ciencias hay una especie de jerga particular que conviene saber. Todos han oído hablar del Golfo de Suez, o del Golfo de Akabá o del Mar Rojo, pero del Mar Agrio sospecho que nadie. El lector debe saber que se refiere a los Lagos Amargos (p.76); el lector siempre habrá oído Zabulón no Sabulón cuando se habla de una tribu norteña de Israel. Finalmente los errores tipográficos son muy frecuentes y excesivos, incluso en una obra tan complicada bajo este aspecto como ésta, sobre todo en palabras extranjeras.— C. MIELGO.

KESSLER, R., *Micha* (=Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, 24 x 18, 320 pp.

Con esta obra la Editorial Herder inicia una serie de comentarios a los libros del A. T. dirigida por Erich Zenger. La serie quiere tener estas características: altura científica, exposición del contenido teológico, atención preferente a la forma final del texto, pero sin olvidar que este texto final es el resultado de un proceso histórico-tradicional y finalmente por qué un determinado texto es parte de la Biblia cristiana y en qué relación está con ella. En estos objetivos se percibe una clara actitud de acomodarse a las nuevas sensibilidades. Conforme al proyecto los autores serán judíos, protestantes y católicos. Se espera terminar la serie de 54 volúmenes en diez años. El proyecto es ambicioso y sin duda esta serie se colocará pronto entre los magníficos comentarios alemanes.

El comentario que presentamos es el del libro de Miqueas. Se sigue evidentemente la estructura clásica tripartita: Bibliografía, Introducción y comentario.

En la introducción son examinados los problemas típicos. Respecto de la estructura del libro el autor es partidario de la división tripartita del libro (1-3;4-5; 6-7), aunque también es posible distinguir cuatro o incluso mantener la división tripartita en otra forma. Con minuciosidad señala los términos y expresiones que ligan y unen el texto y sus diferentes

partes. Exponer la historia de la formación del libro es complicado. Distingue estratos como es natural. Reconociendo que la reconstrucción es hipotética señala estos estratos. El primer núcleo hay que buscarlo en 1-3 y concretamente sólo en 1,10-16; 2, 1-3.6-11; 3, 1-12. Sorprende una estructura cerrada y lógica: se anuncia una catástrofe en 1,10-16, ruina que se fundamenta en 2, 1-3.6-11 y que finalmente se abate sobre Jerusalén (3, 1-12). Después de la caída de Jerusalén, en cuyo episodio se vio el cumplimiento de la profecía, el texto fue adicionado con 4, 8-5,3. (La expresión “y ahora” en 4.9.11.14 subraya el cumplimiento. Al comienzo de la época persa, el libro es ampliado con 1,2-9; 2,4-5.12-13; 4, 1-4. 6-7; 5, 6-7.9-14. La relación de Israel con los otros pueblos adquiere importancia. En el futuro salvífico no tendrán parte ni Samaria, ni los explotadores: sí participarán los expulsados de sus tierras. El templo será el centro de atracción para todos. Como el texto tal como quedó en la primera época persa no se cumplió y era excesivamente optimista, el libro 1-5 se amplió con 6,1-7,7. La mirada se dirige a la comunidad israelita. La redacción final hay que colocarla al fin de la época persa o en tiempo helenista. A este momento pertenece el final (7,8-20) y algunos versos como 4, 5; 5,4-5, donde aparece un “nosotros”. A continuación trata de la relación de Miqueas con los otros profetas. Advierte contactos con Amós, Isaías, Jeremías. En general se deben a los círculos de los transmisores de los libros a excepción de Miq 4,1-3 = Isa 2,2.-4, que es original del libro de Miqueas. Seguidamente presenta el *Escrito* de Miqueas (prefiere esta expresión a la de libro, porque lo ve formando parte de los doce profetas) como literatura de oposición, papel que el escrito mantiene incluso en las partes más recientes. Pero advirtiendo que se trata de una oposición más política de lo que comúnmente se piensa. Se adhiere así a la feliz expresión de Blenkinsopp que habla de “disidentes intelectuales”. Finalmente habla de la importancia del libro para hoy.

El comentario procede de manera clásica: Bibliografía, traducción alemana de la sección con notas de crítica textual, análisis sincrónico, diacrónico y estructural, situación histórica aludida, explicación ceñida al texto y, finalmente importancia de la perícopa, donde se expone la actualidad del contenido para la teología de hoy. Ya hemos indicado qué partes considera antiguas y qué partes son adiciones. En el comentario da las razones que le mueven a decidirse por una determinada posición. El autor discute las razones con otros comentaristas, de tal manera que el lector se entera de las dificultades del texto y se le ayuda a adquirir una opinión propia. A este respecto cabe decir que el autor está al tanto de la literatura importante. Sin embargo, aunque en la bibliografía cita el reciente comentario de W. McKane (1998), en el curso del comentario no veo que se le tenga en cuenta, pues sus posiciones no son mencionadas. Señalé antes que el autor prefiere hablar de *Escrito* de Miqueas, porque considera que forma parte del libro de los doce profetas. Lo que considero bastante nuevo es que observa y entiende que la redacción de algunos pasajes han sido influenciados por la posición del libro de Miqueas dentro de los doce libros. A esto ya apuntaba R. Rendtorff en su introducción al A.T.

Los comentarios se han escrito para que sean consultados en el momento en que se necesitan. A frecuentes consultas invito al lector. Hay que notar en fin que el autor está preparado para este trabajo. De él conocemos la estupenda obra de *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda*. Leiden 1992.— C. MIELGO.

SPOTO, D., *El Jesús desconocido*. Javier Vergara Editor, Barcelona 1999, 24 x 16, 350 pp.

Sospecho que es una adición del editor castellano el subtítulo colocado en la solapa anterior y no en la portada “una visión diferente y polémica de su vida”. Así mismo en la solapa posterior se han añadido frases que intentan “cazar” al lector. Quizá desde el punto

de vista publicitario sea aconsejable, pero considero que presta al libro una etiqueta de ligereza innegable. El libro es más serio que todo eso. No hace falta entresacar ciertas frases como que “el cielo no es un lugar” o que “algunos pasajes del N. T contienen tendencia antisemita”. ¿Es acaso una novedad del autor decir que hablar de un cadáver resucitado es una interpretación inadecuada de la resurrección?. El libro no necesita estos reclamos para ser recomendado. Lo recomendamos vivamente no porque contenga opiniones llamativas para algunos poco enterados en los problemas bíblicos, sino por lo que es: Una buena y estupenda presentación de la figura de Jesús. No es un libro técnico sobre el Jesús histórico, sino una vida de Jesús centrada no en la persona de Jesús sino en lo que dijo e hizo. El autor no cae en la tentación de psicologizar al personaje como hacen otros biógrafos más atrevidos de Jesús. Los aspectos más importantes de su doctrina y sus hechos sobresalientes, en definitiva, su relevancia para sus contemporáneos y para el mundo actual es el cometido del autor, convirtiéndose de esta manera en un libro de reflexión sobre el lenguaje de la religión y sobre la expresión de la fe cristiana en el mundo contemporáneo. El autor hace su trabajo con brillantez. Es conocido por sus numerosos libros especialmente por biografías de personajes famosos. Por confesión propia sabemos que sus mentores son R. E. Brown y J. P. Meier. Aunque no lo dijera, al lector enterado no se le pasaría inadvertido. Con tan buenos guías consigue presentar un Jesús afincado firmemente en los datos fidedignos de su vida. Consideramos una concesión excesiva al espíritu del tiempo y quizá al ambiente religioso de Estados Unidos dedicar tantas páginas a la virginidad de María. El tema de los milagros podía haber sido tratado de manera más sobria.

La traducción es elegante y la presentación muy agradable. Felicitamos a la editorial por el acierto de elegir para su catálogo una obra tan atractiva.— C. MIELGO.

BARETA, P., *Nuovo Testamento: greco - latino - italiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999², 20 x 14, 2174 pp.

Esta edición trilingüe del NT ofrece el texto griego de Nestle-Aland (1993²⁷) tal como figura en la edición de *The Greek New Testament* (1993⁴), el texto latino de la Vulgata Clementina editada por Alois Gramatica (1959), a la que se han añadido acentos según aparecen en los libros litúrgicos, y una nueva traducción en italiano del texto original. Para hacer más asequible el texto griego para quien no tenga un buen conocimiento de griego se ofrece una traducción literal interlineal, la cual intenta reproducir en la medida de lo posible el tiempo y los modos de los verbos griegos.

La edición nos presenta al pie de página un aparato crítico elemental, así como pasajes paralelos, citas, alusiones bíblicas, paralelismos verbales. En los apéndices aparece el elenco completo de los pasajes paralelos según el orden de Mt. El libro es una ayuda para quien quiera familiarizarse con el texto original y no domine el griego, y al mismo tiempo se puede comparar con la versión latina de la vulgata.— D.A. CINEIRA.

NOGUEZ, A., *Biblia, ética y apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana*, Ed. Dabar, México, D.F. 1999, 20,5 x 13, 316 pp.

Los temas están ordenados en tres áreas: hermenéutica y metodología, temas bíblico-teológicos, mensaje bíblico y evangelización, pero cada capítulo es un estudio independiente, escrito con el estudiante en mente. No pretende aportar cosas nuevas, sino introducir al lector en la problemática de la ciencia bíblica. El libro pretende ser una apología de la cien-

cia bíblica desde la perspectiva de un católico que abraza las líneas del Vaticano II, por lo que se descalifican las lecturas fundamentalistas basándose para ello en el método histórico-crítico.

En la primera parte hace una reseña de la exégesis sociológica describiendo alguna de sus aportaciones. Para comprender la teología bíblica, fundamentación bíblica de la ética teológica analiza el libro de R.B. Hays, *The moral vision of the NT*. Los cuatro capítulos de "Temas bíblico-teológicos" analizan "las controversias de Jesús en los Sinópticos", "los relatos pascales", "el Reino de Dios en Jn" y "el mensaje ético social del Ap". La tercera parte analiza "Biblia, revelación y modernidad" donde busca situar el estudio de la Biblia en su contexto, en las ciencias y en la iglesia; "la Escritura en la vida de la Iglesia a 30 años del Vaticano" y finalmente la "inculturación del mensaje bíblico".

Algunos de los capítulos presentan un buen resumen del tema tratado, sin entrar en muchas discusiones. Al principio de cada capítulo aparece un esquema lo cual ayuda al lector para saber el contenido tratado. El libro adolece de una conexión interna entre los capítulos. Hay contradicciones importantes (tumba vacía 155-156), y algún que otro error tipográfico (pp. 95 [evangelios], 234, n. 56).— D.A. CINEIRA.

PUENTE OJEA, G., *El mito de Cristo*, Siglo XXI, Madrid 2000, 18 x 10,5, 102 pp.

Partiendo de los presupuestos conocidos de este autor, estudia 5 aspectos relevantes del mensaje de Jesús: A) La perspectiva mesiánica: la cristología surge desde la idea de un hombre mortal que se creyó Mesías, de ahí se pasó a creer en la idea de un ser divino enviado como Mesías en figura humana para rescatar a la humanidad pagando con su sacrificio expiatorio la deuda contraída por la culpa hereditaria de una ofensa hecha a Dios a causa de la desobediencia de la primera pareja del paraíso. B) El reino de Dios como utopía religioso-política: la insoluble naturaleza espiritual y material, religiosa y política del reino mesiánico anunciado por el Nazareno ha sido sistemáticamente desalojada por la exégesis del NT. C) Carácter de inminencia de la futura instauración del Reino escatológico-mesiánico y la urgencia de la reconversión de quienes aspiraban a entrar en sus recompensas constituyen el elemento genuino del mensaje. Jesús tenía la absoluta convicción de que el Reino estaba para llegar, mientras que la escatología futurista es eclesiástica. D) Radicalismo y ética escatológica: radicalismo de una ética improrrogable, plena, urgente; ética que decreta la caducidad perentoria de toda sociedad. Exigía la entrega de todos los bienes a los pobres, y seguir al maestro; una ética de fraternidad y ética de hostilidad contra los enemigos públicos de Dios; enemigo de la dominación romana. E) El cumplimiento de las promesas de Dios al Pueblo de Israel: la misión de Jesús era para Israel. El hiatus entre el visionario de Nazaret y el Cristo divino lo resuelve a su manera la invención teológica de Pablo (soteriología expiatoria de un enviado de naturaleza divina y un sacramentalismo místico; bautismo y eucaristía); considera que la fe en la resurrección no se basa en hecho relevante sino desde la fe en un hecho imaginado por la fe. Concluye con un resumen sobre el significado del secreto mesiánico como el punto de emergencia del cristianismo en el marco textual de los relatos.— D. A. CINEIRA.

BONY, P., *San Pablo. El Evangelio "sin Ley"*, Mensajero, Bilbao 2000, 22 x 15, 224 pp.

El libro pretende iniciar al lector en el pensamiento paulino tal como fue elaborándose a medida que Pablo fundaba iglesias. Para ello estructura el libro en 4 partes, las cuales

analizan los momentos decisivos de su itinerario apostólico y su reflexión teológica: 1) 34-50: años oscuros con la vocación de fundación de iglesias. Destacar la datación del Concilio de Jerusalén en el 51. Partiendo de 1 Tes esboza el evangelio paulino. 2) Años 50-55: trata la grave crisis de Corinto sobre la sabiduría: el cuerpo no puede ser extraño al designio de salvación ni en la vida moral presente ni en el mundo futuro (resurrección). Otros temas de esta época son el ministerio auténtico del apóstol, la importancia de la cruz, el problema de la sabiduría y la elocuencia... 3) Crisis sobre la verdadera interpretación del Evangelio: analiza el problema desencadenado por los judizantes de la Ley en las comunidades paulinas, así como la reacción del apóstol. Pablo subraya en Gal y Fil 3 la justificación por la fe en Cristo y la libertad del cristiano frente a la Ley. 4) Expone el giro que Pablo quiso imprimir a su misión (56/57) para llevar el evangelio hasta el fin del mundo. Es un estudio sencillo de la carta a los Romanos.

El libro pretende hacer sencillo lo que a veces es difícil de explicar, por lo que está pensado para personas que quieran tener un primer contacto con la persona y pensamiento de Pablo, teólogo andante en medio de luchas y conflictos provocados por la misión.— D.A. CINEIRA.

Teología

ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis*, Introducción, traducción y notas de José Ramón Sánchez-Cid, (=Biblioteca de Patrística 48), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 23,5 x 15, 360 pp.

Orígenes fue ante todo un exégeta. Exégesis que dejó no sólo en sus comentarios sino también en sus homilías. A su vez, la importancia del Génesis no le viene sólo de su condición de libro inicial de la Biblia, sino también de su contenido, que sirvió para fundamentar capítulos tan importantes del pensamiento cristiano como el metafísico y el antropológico entre otros. Uno y otro dato dejan traslucir la notable importancia de estas dieciséis homilías (la decimoséptima es una composición hecha con textos de Rufino) para conocer no sólo el pensamiento del gran autor alejandrino, en la actualidad muy rehabilitado en ámbito eclesial, sino también, debido al influjo que él ejerció en la posteridad, del de la Iglesia antigua. Pues, aunque el objetivo de Orígenes aquí sea más espiritual que dogmático, su doctrina espiritual no puede entenderse sin su base dogmática, sobre todo antropológica y soteriológica.

La introducción consta de tres partes. La primera ofrece una breve reseña de la vida de Orígenes; la segunda una buena exposición sintética de su método exegético poniendo de relieve su inspiración platónica y filoniana, su motivación antignóstica, sus principios y procedimientos. La tercera está dedicada específicamente a las homilías sobre el Génesis. Tras algunas cuestiones previas, el autor sigue al detalle la aplicación en este ámbito de los principios y procedimientos formulados de forma general en el apartado anterior, y concluye presentando la doctrina espiritual del maestro de Cesarea de Palestina, ciudad en que predicó las homilías en los últimos años de su vida.

Dejando de lado las referencias bíblicas, las notas que acompañan a la traducción no son abundantes. Normalmente se trata de breves explicaciones de los *realia*, de aclaraciones de carácter exegético o de referencias a otros textos origenianos. Al índice bíblico le acompaña otro de nombres y materias.— P. DE LUIS.

DIADOCO DE FOTICE, *Obras Completas*. Introducción, traducción y notas de Pablo Argárate, (=Biblioteca de Patrística 47), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 23,5 x 15, 200 pp.

Entre los Padres de la Iglesia, usando el término en sentido amplio, hay autores universalmente célebres; hay otros cuyo nombre sólo resulta familiar a quienes tienen cierto nivel de cultura religiosa, y otros sólo conocidos en casa de los especialistas. Si hubiera que colocar a Diadoco de Fórtice en una de estas categorías, la que mejor le correspondería sería la tercera, al menos por lo que se refiere al mundo de habla hispana. De ahí que, entre los méritos de la "Biblioteca de Patrística", esté el de ir ensanchando el horizonte de los Padres de la Iglesia, al no limitarse a "los de siempre" e introducir nuevos autores, lo que implica dar a conocer nuevos modos de vivir la fe y nuevas formulaciones de la doctrina y espiritualidad cristianas.

El presente volumen recoge toda la producción literaria de este obispo del s. V, que consta de cuatro títulos: *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*, *Sermón sobre la Ascensión*, *Visión de san Diadoco* y *Catequesis*. Las tres últimas de máxima brevedad, la primera, la más importante de todas, un poco más extensa. Después de una brevísima referencia biográfica y una breve presentación de cada una de las obras, en la introducción P. A. coloca la obra en el contexto histórico-eclesial, examina su influjo y sintetiza su doctrina. El contexto no es otro que el de la oposición al mesalianismo, al que de una parte Diadoco se opone y del que, de otra, sufre la influencia sobre todo en conceptos y terminología. Su oposición, sin embargo, no es radical; representa más bien el esfuerzo por rescatar lo válido del movimiento herético; aparece como un corrector del mismo. La importancia de su magisterio queda atestiguado por su influjo en los grandes autores espirituales de la tradición bizantina: Máximo el Confesor, Juan Clímaco, Simeón el Nuevo Teólogo, hesicastas del s. XIV y hasta los *Relatos del peregrino ruso*. La mayor parte de la introducción está dedicada a una exposición sistemática de la doctrina dogmática y espiritual de Diadoco, siguiendo muy de cerca sus textos. La exposición de esta doctrina se enriquece con buena parte de las notas que acompañan la traducción. Al índice bíblico, se suma uno temático y otro onomástico.— P. DE LUIS.

PONS, G., *La Trinidad en los textos patrísticos*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 22 x 15, 135 pp.

El Papa Juan Pablo II propuso que el jubileo del año 2000 tuviera como objetivo la glorificación de la Trinidad. Con la mente en dicho evento, G. Pons completa su trilogía anterior de textos patrísticos referentes a cada una de las Personas divinas, con esta nueva colección de textos referidos esta vez a la Trinidad. Los textos son recogidos en ocho capítulos, los tres primeros siguiendo criterios cronológicos y los restantes temáticos. Una breve introducción abre cada capítulo, y una breve nota explicativa precede a cada texto. De los 133 textos recogidos, 34 pertenecen a san Agustín, el autor más citado. La mayor parte de ellos, como cabía esperar, tomados del *De Trinitate*. Como ya otras veces hemos indicado, los textos sueltos pierden buena parte de la belleza y riqueza que transmiten leídos en su contexto.— P. DE LUIS.

STRUTWOLF, H., *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 24,5 x 17, 470 pp.

Eusebio de Cesarea debe la celebridad a su doble condición de historiador de la Iglesia y de teórico de determinada política imperial. En cambio, apenas se le ha reconocido su categoría como teólogo, viendo en él a lo más un apologeta. Juzgando que, a este respecto, merece, al menos, una “discreta rehabilitación”, H. S. pone manos a la obra en el presente libro.

Cuatro apartados componen el estudio: el marco histórico (I), su “sistema apologético” (II), su apropiación de la metafísica platónica en doctrina trinitaria (III), el Logos encarnado (IV) y el influjo posterior de la teología de Eusebio (V).

La mencionada rehabilitación aparece ya a propósito del marco histórico, el concilio niceno. Según H. S., la afirmación, entendida como reproche, de que la teología de E. fue prenicena hasta su muerte descansa sobre el anacronismo de ver en Nicea un acontecimiento que hizo época; por otra parte, el autor marca bien las diferencias entre la teología de Arrio y la de E. De hecho, la fórmula nicena no obligó al obispo a ningún cambio doctrinal radical. Su defensa política de Arrio fue sólo de la teología común de matriz origeniana. En otro orden de cosas, H. S. aduce argumentos que le llevan a dudar justificadamente de la autenticidad del sínodo de Antioquía (324/325) en que E. habría sido condenado provisionalmente hasta el concilio de Nicea, y a ver en las fuentes que lo atestiguan un documento posniceno, surgido en Antioquía a comienzo de la década del 350, en el entorno de la comunidad eustasiana. Asimismo asigna a E. un rol preponderante en el concilio: la confesión de fe allí presentada por él constituyó el fundamento de la fórmula conciliar. La carta de E. a su comunidad la interpreta como necesaria información a su comunidad sobre el Símbolo niceno, no como documento de autodefensa.

Dado que la obra apologética del cesariense no encaja en ninguno de los géneros de la apologética tradicional, H. S. prefiere hablar, con terminología de Zöckler, de un “sistema apologético”. Dicho sistema integra en una unidad inseparable tanto la *Praeparatio evangelica* como la *Demonstratio evangelica* y se configura como un ascenso lineal desde el error de la religión pagana, pasando por la filosofía, para llegar a la doctrina de los hebreos y concluir finalmente en la doctrina de la verdad cristiana.

E. defiende con ahínco que el AT contenía ya las tres disciplinas de la filosofía (física, lógica y ética) y que en esa filosofía hebrea se inspiró Platón. A partir de aquí no extraña que los modelos teológicos del obispo se inspiren en la filosofía platónica. De modo especial se percibe en la doctrina del Logos, que desarrolla en correspondencia con la doctrina platónica de las ideas. El segundo principio de la teología cristiana está marcado por la doble función del Logos como mundo de las ideas (*Logos qua* Sabiduría: relación con el Padre) y como alma del mundo (*Logos qua* Poder: orientación hacia la creación), doble aspecto que prueba la unicidad del Logos, y planteamiento que el obispo de Cesarea advierte ya en el AT. La necesidad de esta segunda Hipóstasis la ve fundada únicamente en la relación Dios-creación, sin espacio para una necesidad intratrinitaria. Aunque la generación del Hijo es voluntaria, no conlleva contingencia alguna. La relación Padre-Hijo está determinada desde la teología de la imagen, siendo la precedencia de aquel respecto de este sólo ontológica, sin connotación temporal; no cabe hablar, pues, de “semieternidad” del Hijo; su eternidad no es menor que la del Padre. E. quiere hacer comprensible la única divinidad del Padre y del Hijo, sirviéndose de la relación platónica entre arquetipo e imagen.

Respecto a la Pneumatología, E. se esfuerza por mostrar en ambas obras apologéticas que el Espíritu Santo pertenece a la Tríada originaria y que no está excluido de la divinidad. Defensor de la doctrina de las tres Hipóstasis en sí misma consistente, E. era un teólogo que pensaba trinitariamente. La aparente contradicción resultante de equiparar al ES con el alma del mundo, por entrar en tensión con idéntica concepción del Logos, admite una interpretación coherente desde la recepción platónica del alma del mundo y ahuyenta de él

la acusación de Kretschmars de un "subordinacionismo binario". E., que no puede apoyar la divinidad del ES en la teología de la imagen, por agotarla enteramente el Logos, busca otros cauces, con la ayuda de la doctrina platónica de las tres Hipóstasis. De una parte, la presenta como Hipóstasis originaria separada de las criaturas; de otro, sigue el camino de la confrontación con la demonología pagana, la acción del Espíritu, la metáfora de la unción, de la luz, sin que falten afirmaciones explícitas (*Exp. sal.* 75,3). Mas por su derivación indirecta del Padre, a través del Hijo, ni es Hijo, ni participa de la plenitud de la divinidad del Padre. En todo caso, E. se expresa diversamente según que quiera acentuar lo propio de las personas o mirar desde la tríada divina a la criatura.

Ya en la antropología, E. muestra el acuerdo de Platón con la doctrina hebrea de la inmortalidad del alma y de su semejanza con Dios, pero sin ocultar las divergencias: considerar al alma compuesta, y la doctrina de la trasmigración. Para el obispo el ser propio del hombre es, en línea platónica, su alma inmortal, y sólo ella reclama su interés y es objeto de la historia divina de salvación. Por ello, H. S. se separa de quienes ven en E. un teólogo optimista respecto a la cultura y al progreso.

H. S. se ha esforzado continuamente en mostrar cómo E. en su recurso a la filosofía platónica, tanto a propósito del segundo principio como del tercero, integra de forma consciente perspectivas medioplatónicas (Numenio) y neoplatónicas (Plotino y Porfirio). Su platonismo cristiano surge de la amalgama de diversas escuelas. En conjunto, sus diferencias con Platón se refieren al ámbito de los seres intermedios platónicos; en cambio, en la doctrina de las tres hipóstasis originarias, junto con la doctrina de la creación y administración del mundo busca siempre el acuerdo o, al menos, la compatibilidad entre metafísica platónica y hebrea.

El autor rehabilita a E. todavía en otros dos ámbitos. El primero, el cristológico. Asignándole un diseño propio, más allá de la dependencia de Orígenes, excluye al obispo de entre los representantes de la cristología Logos-carne, para incluirle entre los defensores de la cristología Logos-hombre. Yendo más allá de las afirmaciones explícitas e introduciéndose por vías indirectas, concluye que la antropología teológica de Eusebio presupone un elemento anímico en el hombre asumido por el Logos, el propiamente portador y sujeto de los actos personales de la naturaleza humana de Cristo. Así incluso en los escritos contra Marcelo y en otros posteriores. El segundo ámbito es el del influjo de su teología. Según H. S., E. dominó la teología del partido de centro posniceno en las primeras décadas tras el concilio. Incluso influyó notablemente en la evolución teológica de su adversario san Atanasio, quien, no obstante, hizo una apropiación selectiva.

Estudio de gran seriedad, con amplísima información tanto de la obra de Eusebio, como —en las notas— de los estudios sobre él o relacionados con él. El obispo de Cesarea queda más que discretamente rehabilitado como teólogo. Además de apologista, aparece como un teólogo serio, coherente, con personalidad propia, encarnado en la cultura filosófica del tiempo, pero tratándola con libertad, e influyente.— P. DE LUIS.

POLANCO FERNANDOIS, R., *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 20 x 13, 430 pp.

San Ireneo es uno de los Padres de la Iglesia más en alza en los últimos tiempos y, a la vez, difícil. En alza por la hondura descubierta de su reflexión teológica; difícil, entre otros motivos, porque la intelección de su obra requiere el conocimiento del complicado movimiento gnóstico en oposición al cual elaboró su teología. El presente estudio muestra lo uno y lo otro, aunque dentro de sus propios límites, en el concepto de profecía. La hondu-

ra "teológica" aparece ya en el modo cómo integra el concepto en la dimensión trinitaria del Dios cristiano que da origen a tres de los cuatro capítulos de la obra. El primero de ellos presenta la profecía como una, entre otras, de las disposiciones con que Dios (Padre), inaccesible al hombre a causa de su grandeza, en virtud de su amor se deja conocer por él, acompañándolo de esta manera en el camino de la salvación. Siendo la encarnación el hecho fundamental, el profeta entra en relación con ella a través de visiones, palabras y acciones proféticas, pues, merced al Espíritu, es capaz de ver, oír y experimentar lo que, llegado el momento, verían, oírían y experimentarían todos los hombres. Los profetas proclaman con su palabra y prefiguran con su persona. El segundo capítulo vincula la profecía con el Verbo, siempre en relación con el hecho de su encarnación. La profecía no es sólo preparación para la venida del Verbo encarnado, sino también presencia del mismo en los hombres de la Antigua Alianza. Los profetas significaban ya en cierto modo su presencia encarnada en el AT; el obispo de Lión no los ve sólo como precursores del Verbo encarnado, sino también como sus descendientes. No obstante que, según él, conocían en su totalidad el misterio, la clave interpretativa de sus palabras sólo la da el hecho mismo. El tercer capítulo establece la relación entre la profecía y el Espíritu Santo. Además de definir el "Espíritu profético", el autor presenta detenidamente la interrelación del Verbo y el Espíritu en la profecía, habida cuenta de que cada vez que el Verbo viene a los hombres es en el Espíritu y de que Ireneo unas veces presenta la profecía como donación del Verbo y otras como donación del Espíritu. Asimismo otorga la debida atención a la relación entre el Espíritu profético (AT) y el Espíritu de adopción (NT), pues, aunque el tiempo profético sea fundamentalmente toda la etapa anterior a la encarnación del Verbo, es decir, todo el AT en bloque, el profetismo no desapareció en el NT. Con todo, Ireneo no lo desarrolla tanto como el referido al AT. En el cuarto y último capítulo, el autor estudia las diversas etapas en que, según Ireneo, se puede dividir el AT, desde el punto de vista de la profecía. En efecto, aunque en algunos casos el obispo de Lión parece considerar la profecía sólo como un momento circunscrito y parcial del AT, en realidad la refiere a algo más que a una simple etapa histórica. Si bien representa siempre el aspecto más desarrollado del AT, traspasa sus fronteras para entrar en el NT.

Sobra decir que el autor sistemáticamente presenta al lector las concepciones proféticas que sostenían los gnósticos y a los que Ireneo da réplica, insistiendo siempre en la única economía del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo, tema que en gran medida orienta toda su teología. Para destacar la continuidad entre el AT y el NT, hace de la revelación de este último una realidad ya conocida por los profetas. Hasta tal punto es ese el interés de Ireneo que, aun conociendo el desarrollo de la "nueva profecía", se mantiene al margen de todo juicio sobre el montanismo frigio de sus días. Con todo, el obispo se opone tanto a quienes niegan la profecía en el NT, como a quienes se arrojan una inspiración que no viene de Dios.

El estudio se mantiene muy cercano a los textos del obispo de Lión, que cita frecuentemente. Acierta a captar las oscilaciones en el alcance de los conceptos que a veces aparecen en los textos del Padre de la Iglesia. Los habituales reasuntos a final de las diferentes secciones ayudan al lector a mantener el hilo, si lo hubiera perdido en el seguimiento del análisis de los textos. Conoce y usa la amplia bibliografía que existe sobre Ireneo en relación directa e indirecta con el tema.

En la obra que contiene un índice de citas de Ireneo y otro de autores modernos, se echa de menos un índice temático.— P. de LUIS.

FISICHELLA, R.,- POZZO, G.,- LAFONT, GH., *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1999, 17 x 24, 414 pp.

La labor teológica actual está corriendo la misma suerte que los otros saberes científicos. Se necesita volver a los tratados teológicos como punto de partida de cualquier reflexión posterior sobre los temas concretos. Es esto lo que se intenta hacer en este nuevo curso de teología sistemática, que viene ya asistiendo a diversas ediciones en el mundo teológico de lengua italiana. Este primer volumen se centra en lo que hoy se denomina *Introducción a la teología* en la planificación de los cursos de teología sistemática. El mismo título de la obra es significativo introduciéndonos en la comprensión de la revelación desde la historia y en la historia y el lugar de la teología en este acontecer religioso. Siguiendo esta misma trayectoria se comienza por desarrollar una primera parte en torno a la naturaleza de la teología, desde una hermenéutica de la Palabra de Dios y de la existencia humana, como concreciones esclarecedoras de la revelación en la historia con sus presupuestos y conclusiones. Desde ahí se puede entender también la temática en torno al método teológico insistiendo en la fundamentación en los puntos de referencia obligados desde los que se puede reflexionar todo el misterio cristiano de salvación: Tradición, Escritura, vida de la comunidad eclesial, Magisterio, reflexiones teológicas posteriores y prácticas eclesiales desde los comportamientos cristianos al culto cristiano. Se concluye con un estudio sistemático y detallado en torno a los diferentes modelos de reflexión teológica a través de la historia del pensamiento cristiano. Como obra en colaboración se reconoce la diversidad de orientaciones y sistemas, manteniendo siempre la unidad de fe y de preocupación eclesial. Bienvenidas obras de esta índole que nos ayudan a un ir entrando en una mejor comprensión y análisis del misterio cristiano de salvación y de la experiencia cristiana como permanente actualización del mismo en el hoy de la Iglesia y del mundo al que ha sido enviada.— C. MORÁN.

BURIGANA, R., *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998, 15, 5 x 21, 514 pp.

Nos encontramos ante un trabajo de alta investigación en torno a un documento del Vaticano II, como es la constitución dogmática *Dei Verbum*, que ha sido el paradigma de la evolución que se dio en los debates en torno a los diversos temas tratados en el concilio. El autor, tomando como base de su estudio todos los textos originales en sus diversas redacciones y contextualizando los diversos cambios operados en el desarrollo de las sesiones conciliares, sabe extraer las conclusiones con una maestría nada común. Desde las primeras redacciones presentadas a los padres conciliares en los anteproyectos por la comisión doctrinal, hasta las ulteriores, pasando por la integración de nuevos peritos teólogos, el Secretariado para la unidad de los cristianos, junto con el tener presentes las motivaciones del concilio presentadas en el discurso inaugural del Papa Juan XXIII, amén de otros factores concomitantes con el desarrollo del concilio, como fue la presencia del nuevo Papa Pablo VI como factor determinante de muchos otros cambios en la orientación conciliar, todo ello ha ido haciendo acto de presencia en el aula conciliar dando lugar a conclusiones que para una gran parte de los padres conciliares estaba lejos de tener cabida en el elenco de los documentos conciliares. El debate por la Biblia, el colocar la doctrina del magisterio en su lugar situándolo a la escucha de la Palabra de Dios, el colocar la tradición y las tradiciones en su justo puesto en la transmisión de la revelación junto con la Escritura, la insistencia clarificadora del significado central de Cristo en la comprensión de la revelación y la

fe, junto con la orientación ecuménica y pastoral de todos estos temas teológicos, fueron algunos de los elementos que identificaron la nueva forma de la orientación teológica que se fue haciendo presente durante el concilio. Todo esto es lo que el autor va detectando en su investigación y ofrece al lector las conclusiones de la misma en una síntesis que colabora para una mejor inteligencia del significado del concilio y de la constitución *Dei Verbum* para la Iglesia del siglo XX y venideros. Agradecemos la labor realizada por el autor y felicitamos a la editorial por la magnífica presentación de dicha obra.— C. MORÁN.

IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, DDB, Bilbao 1999, 15' 5 x 24, 750 pp.

La obra en colaboración que presentamos nos ofrece pautas y orientaciones teológicas nada desdeñables para el quehacer teológico referido a las bases de la fe cristiana. Los autores, todos ellos profesores de Teología Fundamental en diferentes Facultades de teología de España, se preocupan de ofrecernos sus mejores reflexiones en las respectivas áreas de su especialidad, siguiendo una sistematización concreta de los fundamentos del saber teológico, donde a partir del análisis de los presupuestos antropológicos de apertura a la revelación de Dios en la historia, pasan a analizar el darse a conocer de Dios en la historia y la respuesta del hombre desde la fe en la Iglesia, siguiendo el estudio de las razones del creer, para concluir con ciertas cuestiones en torno a la epistemología teológica en sus concreciones reales. Como toda obra en colaboración y de síntesis recoge lo mejor del momento actual en torno al tema y ofrece perspectivas de reflexión desde una crítica positiva de los estudios y resultados de los mismos hasta la hora actual. Por esto agradecemos a los colaboradores del presente estudio las síntesis que nos ofrecen de los temas tratados y dentro de los límites inherentes a esta clase de estudios, hay que reconocer el esfuerzo realizado y la presentación clara y esmerada a la que nos tiene acostumbrados la editorial Desclée De Brouwer. Bienvenidas obras de esta envergadura que facilitan a todos, especialistas en el área o aficionados estudiosos, el acceso a saberes que posiblemente de otra forma quedarían reservados para los investigadores dedicados a dicha tarea.— C. MORÁN.

HOUTEPEN, A. W. J., *Gott -eine offene Frage-. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Chr. Kaiser, Güterloh 1999, 22,5 x 15, 350 pp.

El libro se encuadra dentro del campo de la teología fundamental, materia que el autor explicó durante diez años en la Universidad Erasmus de Rotterdam. Allí descubrió la importancia de traer a Dios a nuestro lenguaje, pero no para dejarlo en la periferia del pensamiento, sino para situarlo en centro de nuestra existencia, junto a nuestros problemas vitales; en medio de nuestros ideales y problemas económicos, jurídicos, psicológicos y filosóficos. De este modo, Dios está en medio de lo que realmente nos preocupa y apasiona, allí donde trabajamos o dedicamos los grandes esfuerzos de nuestra vida.

¿Podemos seguir preguntándonos por Dios en una época de indiferencia o olvido de Dios? Es la pregunta que se plantea el estudio que tenemos en nuestras manos. El autor argumenta que es razonable preguntarse por Dios, dado que los pensamientos, sentimientos y obras de quienes siguen creyendo en Dios en estos tiempos han decidido conceder a Dios un espacio en su pensamiento. Houtepen considera que aceptar a Dios en el pensamiento, significa una reorganización de todo el modo de pensar y de la forma de vivir.

Quien busca a Dios, se ve así mismo y a los otros, a la sociedad y al mundo en una nueva luz, en una nueva perspectiva.

Frente al hablar seguro sobre Dios de cierta teología, como si no tuviera ninguna duda, en esta obra, al contrario, se sitúa la pregunta en su término medio. Tanto las preguntas sobre la posibilidad de los hombres como las preguntas que resucitan nuestras aporías, ambas son caminos para pensar a Dios. Las preguntas deben aparecer abiertas, no son preguntas de catecismo a las que se puede responder de manera automática.

En la introducción y en los primeros capítulos el libro ensaya un modo de pensar a Dios en la cultura agnóstica y de pluralismo religioso en que vivimos. Analiza el proceso de secularización de nuestra sociedad y considera que ni la oposición radical ni la capitulación es la reacción adecuada de la religión, sino más bien la presentación de una teología más allá de la secularización. Se puede vivir en una Iglesia con una fe que sea fermento dentro del mundo y de la política. El autor se plantea también la pregunta por Dios en medio del dolor, la violencia y la injusticia del mundo, dado que éste sigue siendo el principal argumento contra la existencia de Dios.

En el capítulo cuarto presenta las emociones humanas como base o apoyo de la religión. Nos invita a descubrir las vestigios de Dios en nuestro mundo secular y habla de un nuevo sentido de lo "santo" que consiste en descubrir las huellas de Dios en el "otro", en la preocupación y dedicación a todos los necesitados. La causa de Dios pasa por la defensa de todos los derechos humanos para todos los hombres del planeta. El autor intenta desvelar lo santo en la lucha por la paz, la justicia y la fraternidad.

Importancia especial reviste el capítulo siete donde presenta la fe en Dios creador bueno que cuida de su creación. Reconoce también a Jesús de Nazaret como el mensajero de Dios, como modelo de justicia, amor y paz. Jesús resucitado es la esperanza frente a la muerte. El capítulo décimo analiza las múltiples figuras y nombres de Dios, el pluralismo de las religiones y de la verdad. El respeto por la soberanía y libertad de los otros tiene que ayudarnos a ir construyendo una cultura de la paz y la tolerancia. Cultura que debe erradicar toda violencia, pues en Dios no hay lugar a la violencia. Los cristianos si son hijos verdaderos de Dios deben de vivir y construir con otros hombres un mundo de paz. Después analizando el pensamiento de la filosofía contemporánea intenta relacionar la esperanza y la experiencia, la fe y el saber, a fin de dejar un lugar apropiado para la teología. De este modo, Dios aparece como una invitación a la fe y a la esperanza, una aventura de ser hombre en la que el pensamiento no quede fuera, sino se presenta como una operación que transforma la propia vida dándola una dimensión infinita.

El hombre bien vaya dentro de su conciencia, o bien por la experiencia del mundo y de la historia, todo apunta a que la pregunta por Dios de uno u otro modo surge, incluso en una época de indiferencia religiosa. Aquí descansa el papel de la teología, liberar las imágenes de Dios de toda costra y mostrar de nuevo la pregunta por Dios como una pregunta abierta, es decir, como una aventura, una nueva búsqueda.— J. ANTOLÍN.

COMBLIN, J., *Vocación a la libertad*, San Pablo, Madrid 1999, 13,5 x 20,5, 341 pp.

Comblin nació en Bruselas, pero su actividad como teólogo y pastor, se ha desarrollado en ese país de magnitudes geográficas descomunales, que se llama Brasil. En base a este dato, Comblin se ha distinguido como uno de los teólogos más firmes de la teología de la liberación. Cosa que le ha traído consecuencias negativas por parte de la jerarquía episcopal, hasta el extremo que hoy se halla recluido en el interior del Estado de Paraíba.

El tema, que aborda en este libro, es un tema universal. Un tema que interesa a la mujer y al hombre de forma muy especial. La libertad es una de las pretensiones humanas más relevantes. Por su conquista han muerto, y seguramente seguirán muriendo, muchas personas. Y es que, sin libertad, la mujer y el hombre no pueden alcanzar su verdadera altura humana. “La dignidad humana, dice el concilio Vaticano II, requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (GS. 17).

Queda bien claro en el texto citado que la libertad no sólo es un don irrenunciable de la condición de la persona, sino que también conlleva una tarea ardua. Para ser libre se necesitan condiciones sociales y religiosas de libertad, pero también se impone la tarea de vencer todo aquello que en nosotros sofoque un ejercicio adecuado de la libertad. “El hombre, vuelve a decirnos el concilio Vaticano II, logra esta dignidad, cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes” (GS. 17).

El libro de Comblin, dedicado al sugestivo tema de la libertad, no sólo es un canto a la libertad, sino que también es una denuncia de todo aquello que, en instituciones como la iglesia católica, recortan y hasta anulan el ejercicio de una libertad responsable. Unas palabras de la obra en cuestión retratan muy bien tanto la temática, como la finalidad de la misma. “El presente libro quiere estudiar el evangelio que proclama la vocación humana a la libertad, es decir, la vocación de cada uno de los seres humanos y de la humanidad entera”.

No me queda más que recomendar la lectura del libro con el mayor encarecimiento posible. Estoy seguro que no defraudará, al tiempo que todos tendrán la oportunidad de escuchar a un hombre altamente preparado para tratar con objetividad y altura el tema de la libertad.— B. DOMÍNGUEZ.

ROYO MARÍN, A., *Alabanza a la Santísima Trinidad*, BAC, Madrid 1999, 13 x 20, 126 pp.

El P. Royo Marín es un viejo conocido por sus estudios de carácter espiritual. En este pequeño libro, dedicado a la Alabanza de la Santísima Trinidad, quiere contribuir a llenar uno de los temas escogidos para el año jubilar, año tan esperado y seguramente preparado. Todos sabemos que este año tiene como uno de los temas de reflexión y, sobre todo, de meditación la Trinidad.

La meditación del misterio trinitario, más que el discurso sobre el misterio trinitario, debe dejar bien clara una de las realidades más hermosas y evocativas de dicho misterio: Dios es comunión en su ser más íntimo. Mensaje que debe calar hondo en nuestra vida cristiana, pues, en el fondo, esta vida debe ser por encima de todo un icono de la Trinidad. La vocación cristiana es ante todo llamada a la comunión. Se dijo, y se debe seguir diciendo, que un cristiano solo no es cristiano. La puesta en relieve de este carácter de la vocación cristiana es el mejor antídoto contra el individualismo, mal que amenaza de forma especial al mundo que nos toca vivir.

Es bueno recordar en este momento cuál es la intención de fondo de este libro. “La intención de este libro, breve y sencillo, es contribuir a este propósito, (es decir, a la glorificación de la Santísima Trinidad). No pretende ser una obra más sobre el dogma trinitario en plan teológico especulativo, ni tampoco un tratado apologético, para mostrar la absoluta credibilidad del gran dogma revelado por Dios, sino una exposición mística o espiritual, eminentemente práctica, con la finalidad de *glorificar a la Santísima Trinidad* con todas las

fuerzas a su alcance. A este fin se nos sugirió el siguiente texto de un autor desconocido: "Empieza a hacer ahora lo que harás eternamente en el cielo: adorar y glorificar a Dios".

La lectura de este libro ayudará de forma muy sustancial a conseguir la finalidad reseñada. No encontrará el lector dificultad en entender lo que lee y su contenido le ayudará mucho en conseguir la glorificación de la Santísima Trinidad.— B. DOMÍNGUEZ.

HASLINGER, H., *Praktische Theologie. Grundlegungen*, Matthias Grünewal, Mainz 1999, 14,5 x 22,5, 411 pp.

Aunque el libro se presenta con una sola firma, Herbert Haslinger, la obra está escrita por un número bastante grande de autores. Son alrededor de 28 autores. Cada uno de los cuales trata el tema desde los puntos más diversos, aunque eso sí, desde un fondo común, que es el que se recoge en el título de la obra. Dar tan sólo los títulos de los capítulos y sus diversos apartados alargaría desmesuradamente la presentación. Por eso, restrinjo mi presentación a unos pequeños trazos. Resaltaría de la obra, en primer lugar, lo que su título indica. Se trata de una Teología práctica. Es decir, de una Teología que no quiere quedarse en meras elucubraciones teóricas. Quiere llevar la Teología a un campo práctico, es decir, a un campo en el que se constituya forjadora de vida. Lo que no quiere decir que en la obra se descuide sus contenidos teóricos. Ello conllevaría querer construir un edificio sin tener en cuenta un proyecto. De ahí que en el principio del prólogo se cite una frase de la Escuela de Frankfurt: "La negligencia en la teoría lleva al totalitarismo en la práctica". En este sentido se nos dice también: "Un libro debe ofrecer la comprensión de una disciplina fáctica, especialmente de sus fundamentos, de sus maneras de trabajar, de las materias de reflexión en una forma verdaderamente ejemplar, pero también representativa y, al menos, con orientaciones a medio plazo". Creo muy oportuna esta última observación, pues ella indica que en ninguna materia, pero menos en Teología práctica, se puedan ofrecer mensajes con carácter definitivo o casi definitivo. La finalidad de sus autores queda bien reflejada en estas palabras: "Este <Compendio de Teología práctica> debe servir para un tiempo activo en cambios rápidos y cruciales y plagado de publicaciones puntuales, por lo demás legítimas".

La obra es, pues, una obra seria y concienzuda. Tiene a su favor el elenco de autores competentes. Por lo que su lectura resultará provechosa, sin olvidar que la empresa no es nada fácil, dado que el original está en alemán.— B. DOMÍNGUEZ.

LORIZIO, G. (ed.), *Religione e Religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Messaggero di S. Antonio, Padova 1998, 21 x 14, 288 pp.

El volumen recoge las Actas del coloquio interdisciplinar celebrado en Nápoles del 20 al 22 de marzo 1997 por la Asociación Teológica Italiana dedicado al tema: *Religión y religiones: metodología y perspectiva hermeneútica*.

Por una parte, estudia el fenómeno religioso en la perspectiva de la teología fundamental y en diálogo con las religiones y por otra, hace unas reflexiones sobre la identidad cristiana. El estudio abarca tanto el aspecto fenomenológico de la religión y el diálogo interreligioso, como cuestiones más particulares de la religión cristiana en el contexto religioso contemporáneo: en la sociedad secularizada, en el diálogo con la ciencia, en el diálogo con las religiones, etc.. Una aportación estudia también las características del fenómeno religioso en la Italia actual. Varias de las ponencias están firmadas por los mejores especialis-

tas italianas: Giovanni Filoramo, Piero Coda, Bruno Forte y Saturnino Muratore. El último apartado aparece una buena selección bibliográfica a cargo de Antonio Sabetta, donde se recoge abundante bibliografía en relación a las más importantes disciplinas religiosas: filosofía y fenomenología de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión, teología de las religiones, etc. en diferentes idiomas. En definitiva, es una obra muy recomendable tanto para los profesores como para alumnos de la historia y filosofía de la religión.— J. ANTOLÍN.

BISER. E., - HAHN F., y LANGER. M. (ed.), *Der Glaube der Christen Band I Ein ökumenische Handbuch. Band II Ein ökumenische Wörterbuch*, Pattloch-Calwer, München, 1999, 18 x 26, 1095 y 570 pp.

Se trata de una obra ofrecida en dos grandes tomos. Una obra compuesta por conocidos teólogos católicos y evangélicos (en el volumen primero han colaborado 52), bajo la dirección de quienes consta en el enunciado, aunque hemos de mencionar a otros que desde el principio colaboraron de manera competente en la tarea: Klaus-Peter Jörns, Erwin Möde, Alfred Raddatz, Alf Christophersen, Kark Matthäus Woschitz. Aunque es una obra conjunta de diversos autores y diversas confesiones es de destacar el espíritu de acuerdo y consenso en su elaboración, este mismo espíritu se observa en que hayan sido dos editoriales, Pattloch y Calwer, las que hayan apadrinado este trabajo. El intento de esta ingente empresa es presentar la fe en un lenguaje vivo y nuevo e invitar a los hombres de hoy a vivir y profundizar con nuevo vigor el mensaje cristiano. Cada tomo tiene su contenido específico. El Tomo I, que tiene como subtítulo “Un manual ecuménico”, trata el tema religioso desde todos los ángulos posibles. El Tomo II, que tiene como subtítulo “Un diccionario ecuménico”, responde en sus contenidos a lo que dicho subtítulo expresa.

Creo que es importante señalar la novedad que supone esta obra dentro de las producciones teológicas. No sólo por presentarnos un manual de ecumenismo interdisciplinar, sino porque está presentado de una manera nueva, en un lenguaje actual y tratando de responder a los problemas de la vida de la gente. Es decir, no es el clásico tratado de dogmática, ni un curso elemental de teología, ni un nuevo catecismo para adultos. Pretende dar respuestas a los problemas e inquietudes de los hombres; por eso tiene aspectos que nos recuerdan la pedagogía catequética, por este motivo se podría hablar de un catecismo ecuménico, es decir, una presentación de la fe de los cristianos en el lenguaje del hombre de hoy. También la obra pretende ser una ayuda para todos aquellos que están alejados del mundo de la fe. Es un nuevo tipo de libro sobre la fe, que desea presentar no sólo el conocimiento de la fe, sino también los impulsos necesarios para vivirla. Aunque no se niegan las diferencias que existen entre las distintas confesiones, los autores tienen la convicción de que se pueden entender las discrepancias, sin que por ello se debilite la propuesta de un acuerdo común. Mucho más grande que las diferencias confesionales es la ruptura cada día más acentuada entre la fe cristiana y los hombres de nuestra sociedad. La presente obra quiere situarse un poco en el medio y en este camino limpiar las dudas, las confusiones y contribuir a una presentación de la fe que pueda ser aceptada por los hombres de hoy.

Saludamos la aparición de esta obra precisamente en el umbral del tercer milenio: es necesario que todos los cristianos en la celebración del Jubileo no olvidemos el sentido de unidad y comunión de nuestra fe cristiana. Es muy conveniente pedir por la unidad, rezar en común los cristianos de las distintas iglesias; pero es también necesario que los teólogos —como hacen en la presente obra— discutan juntos los distintos artículos de la fe, o como en

este caso, traten de buscar unas reflexiones comunes a todos y que se puedan ofrecer de modo aceptable al hombre de la calle.

El principio básico que dirigió la elaboración de la obra, tanto en los textos del diccionario como los de la parte del ensayo, fue el esfuerzo por describir los aspectos comunes y que se pueden encontrar en las distintas confesiones. Una de las ventajas que hubo en la elaboración y en las posteriores discusiones, entre los diversos autores y autoras fue siempre un espíritu de gran entendimiento.

El volumen primero está dividido en seis grandes capítulos, coordinado cada uno de ellos por dos directores pertenecientes a diferentes confesiones. La parte primera se titula, el descubrimiento de los hombres; la segunda, el descubrimiento de la religión; la tercera, el descubrimiento de Dios; la cuarta, el descubrimiento de Jesucristo; la quinta el descubrimiento de la comunidad y la última parte, el descubrimiento del futuro. Con la palabra "Entdeckung" se nos invita a hacer una nueva aproximación a Dios y a sus obras, en nuestra vida individual y en nuestra sociedad, como indispensable para el futuro de la humanidad. Por su importancia me fijo en el tema del hombre. Se trata de forma total los diversos puntos de visión que el tema tiene. Así, por ejemplo, se habla del hombre en el universo, de la esencia del hombre, del hombre como varón y mujer. Como se puede ver fácilmente, nos encontramos ante un rico y variado contenido. Cabe reseñar que cada una de las diversas aportaciones de los diferentes autores, termina con una buena selección bibliográfica. También continuamente a lo largo del primer volumen se hace referencia a las diversas palabras del vocabulario que aparecen en el segundo volumen.

El segundo tomo, más reducido, es un diccionario de términos religiosos. Aparecen más de 1000 entradas y están elaboradas por 60 notables teólogos y teólogas de las diversas iglesias. Su utilidad es grande, ya que muchas veces se encuentran términos teológicos cuyo contenido se ignora. En definitiva una obra de consulta obligada a partir de ahora para todos aquellos que se dedican al tema del ecumenismo.— B. DOMÍNGUEZ.

GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999. 14, 5 x 21, 472 pp.

La tan traída y llevada teología de la liberación, sin dejar de insistir en los temas propios de la misma, primacía de la praxis y preocupación por los pobres, está dejando lugar a una forma de hacer teología donde se insistirá en lo netamente cristiano y desde ahí dar razón de la fe cristiana y de la revelación que supone. El autor se ocupa de profundizar en una forma nueva de teología que partiendo de la praxis, sabe llegar a los estratos más profundos teológicos del sentido y significado de la opresión desde la revelación y de la acción liberadora que surge de la experiencia de Pascua, superando el régimen de la ley por el de la gracia. Basándose en este esquema desarrolla toda una reflexión teológica fundamental, donde Cristo ocupa el centro de la comprensión liberadora del Evangelio y desde ahí extrae todas las consecuencias en torno al sentido de la revelación de Dios en el acontecimiento Cristo y todo el mensaje liberador de la justificación por la fe entrando en una dinámica de contenidos de revelación, que superan la insistencia desmesurada en los humanismos liberadores que desnaturalizan el mensaje evangélico, cuando no se insiste en la auténtica identidad cristiana. En última instancia se intenta el incidir de nuevo en las dimensiones sociales del Evangelio, donde se extraen las consecuencias de la encarnación redentora en todas sus implicaciones eclesiales y mundanas. Desde estas reflexiones se entiende también el significado de la historia salvífica, recogiendo y uniendo en una síntesis cristiana la historia del mundo como historia de salvación desde la perspectiva de Cristo

principio y fin de todo el acontecer histórico. Bienvenidos sean proyectos teológicos de esta índole que colaboran a tomar actitudes auténticamente creyentes en una línea de encarnación liberadora.— C. MORÁN.

BOOMGAARDEN, J., *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in 'Akt und Sein'*, Kaiser, Güttersloh 1999, 15 x 22, 620 pp.

El autor presenta la obra de Bonhoeffer a una nueva luz. A partir del escrito de 1931, *Acto y Ser*, va desarrollar la relación entre filosofía y teología a lo largo de su obra de modo que toda la creación filosófica y teológica de Bonhoeffer reciben nuevo sentido. Con un comentario sistemático se hace ver que el famoso teólogo era muy competente tanto en la filosofía como en la teología de su tiempo. Así se presenta la relación de Bonhoeffer con la filosofía trascendental y su recepción de Kant. Se estudia también su idea del idealismo y la recepción de la filosofía de Fichte y Hegel. Lo mismo se hace el pensamiento de Husserl, de Max Scheler y de Heidegger con sus temas fundamentales, como la metafísica, la teoría de los valores, el ser y la esencia, el cuidado y el ser para la muerte, y todos los otros problemas. Luego se da cuenta muy clara de cómo esa filosofía sirve a la teología de Bonhoeffer en relación al misterio de la revelación y la Palabra, la eclesiología, la antropología cristiana, los problemas de la fe y el dogma, la doctrina de la Trinidad, el pecado original, la teoría de la gracia cristiana y del hombre nuevo en Cristo. Estamos ante una investigación que enriquece mucho nuestra visión de Bonhoeffer así como nuestra experiencia profunda de la fe del cristianismo.— D. NATAL.

BISIER, G., y LESSING, E. (ed.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Tom 3. Trennung von Staat und Kirche Kirchlich-politische Krisen Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918-1992)*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999, 15 x 22, 983 pp.

Estamos ante una obra voluminosa. Consta de 3 tomos. Éste es el tercero. Su contenido queda bien reflejado en el título. Trata de la historia de la iglesia evangélica "unionista". Dicha historia abarca un tiempo de 200 años. El tomo 3 se interesa por los años discurridos entre 1918 y 1992.

La obra tiene su espacio natural. La historia se desarrolla en Alemania. En este sentido es una obra que interesa primordial y principalmente a los alemanes. Con todo, por el hecho de tratarse de una Iglesia a la que pertenecen personajes tan importantes como: Dibelius, Baumgarten, Barth, Bonhoeffer, entre otros, hace que la obra rompa los límites simplemente evangélicos y haga surgir un interés universal en el marco de la fe cristiana.

La calidad de la obra queda avalada no sólo por el contenido de la misma, sino por los trece autores que han hecho posible su elaboración. El material, que la obra pone a disposición de los lectores, era hasta ahora exclusivo de archivos, a los que acceden sólo un número muy limitado de lectores. El modo de tratar el material es también original. Los autores han contribuido de forma muy sustancial a que la obra no sea una simple exposición histórica, sino que se alce como obra evocativa y novedosa. No se trata de una obra habitual en su género, monolística, cronológico-lineal, sino de una obra con un abanico de perspectivas que la enriquecen de forma muy sustancial. Al tratar una historia bastante reciente y asuntos comprometidos, es de resaltar la valentía y objetividad mostrada.

El tomo 3 consta de una introducción y de los capítulos VI, VII y VIII. El capítulo VI analiza la iglesia evangélica “unionista” de la antigua Prusia en el Estado de Weimar (1918-1933). El capítulo VII estudia la iglesia evangélica “unionista” durante el período nacional-socialista (1933-1945). El capítulo VIII presenta la iglesia evangélica “unionista” como una comunidad abierta y articulada en la segunda mitad del siglo (1945-1992). Finalmente la obra ofrece una mirada retrospectiva de la historia de la iglesia (1817-1992) y un balance desde la perspectiva teológica. La obra termina con un listado de las fechas más significativas y un listado de los personajes más sobresalientes de esta época, índices de nombres, de lugares y de cosas.— B. DOMÍNGUEZ.

SCOLA A., *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid 2000, 13,5 x 20, 5, 288 pp.

El autor, –obispo desde 1991, y rector de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma desde 1995–, es bien conocido ya por sus estudios en el campo de la familia y la bioética.

En la primera edición italiana se recogían once artículos del autor sobre temas relacionados con la antropología teológica. Tres de ellos eran inéditos, mientras que los otros proponían de nuevo textos ya aparecidos a partir de 1985, en diversas revistas. Fueron publicados a petición de los estudiantes para ser un punto de referencia en los cursos del Pontificio Instituto Juan Pablo II de Estudios del Matrimonio y la Familia.

La obra se basa en dos ideas fundamentales: el hombre y Cristo. Las cuestiones antropológicas y cristológicas subyacen en cada una de las partes en que se divide la obra: el hombre en Jesucristo; fundamentos de la acción moral del cristiano; antropología, religiones y salvación; antropología, ética y ciencia.

En la segunda edición italiana se añadieron cinco capítulos más y dos apéndices.

La obra que presentamos ha tenido mucho éxito en Italia. La edición castellana es la traducción de la segunda edición italiana, que es más completa que la primera.

A lo largo de estas páginas el autor ha querido mostrar que la antropología simbólica y la antropología dramática se muestran capaces de responder concretamente al desafío de la ilustración. La respuesta que ofrecen asume el reto de exponer la razonabilidad de la pretensión de Jesucristo de ser contemporáneo a todos los hombres de todos los tiempos.

El presente volumen, en el que se afronta una amplia problemática, será ciertamente útil para los estudios tanto en el campo de la cristología y antropología teológica como en el de la moral.— B. SIERRA DE LA CALLE.

FERNÁNDEZ, D., *María en la Historia de la Salvación. Ensayo de mariología narrativa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999, 13,5 x 21, 434 pp.

En esta obra el autor sigue el esquema clásico en tres partes: mariología bíblica, histórica y sistemática. En la primera estudia los textos de Pablo y Marcos, Mateo, Lucas y Juan. En la segunda parte hace una síntesis de las enseñanzas desde los PP. Apostólicos hasta el S. XII, pasando por el período patrístico. En la parte sistemática se profundiza en las principales verdades marianas: maternidad divina, maternidad espiritual, María y la Iglesia, virginidad, Inmaculada, Asunción y culto.

Este método conlleva inevitablemente a algunas repeticiones. El autor es bien consciente de ello, pero las considera necesarias y convenientes desde la perspectiva práctica del lector.

El subtítulo de "mariología narrativa" se lo ha dado porque en este trabajo se han evitado las cuestiones especulativas complicadas y ha procurado un estilo más narrativo que especulativo.

La obra –que es una síntesis muy bien conseguida– está muy documentada. Para un mayor desarrollo de los temas el autor remite a otros estudios suyos, así como a los autores citados en la bibliografía.

Los planteamientos del libro siguen una línea tradicional en general, excepto en los temas de la virginidad de María, Inmaculada y Asunción, en los que el autor ha tenido en cuenta la nueva valoración de la sexualidad y los modernos planteamientos sobre el pecado original y la antropología escatológica.

Obra de madurez, es una estupenda síntesis de la mariología, que no dudo tendrá muchos lectores.— B. SIERRA DE LA CALLE

SVANERA, O. (ed.), *Il tempo tra inquietudine e responsabilità. Verso il Giubileo del 2000*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, 14 x 21 157 pp.

El tiempo ha sido desde siempre una realidad inquietante que ha suscitado múltiples interrogantes. En el umbral del nuevo milenio surgen muchas preguntas: ¿Se puede proponer una reflexión teológica sobre este nuestro paso del fin de milenio? ¿Cuál es el sentido del tiempo y de la historia? ¿La intencionalidad salvífica que guía el Jubileo del 2000 puede ser una ocasión para dar de nuevo sentido a nuestros tiempos postmodernos? ¿Qué significa para el creyente que Cristo es la plenitud de los tiempos?

La Facultad Teológica de Italia Septentrional –sede de Padova–, ha querido asumir estos múltiples interrogantes en tres congresos. Aquí se presentan, precisamente, las conferencias del segundo de estos simposios, celebrado en Padova del 19 al 20 de febrero de 1999.

G. Companini inicia hablando sobre el tiempo de la secularización y el tiempo de la fe. Paolo Giurati estudia la situación en la región véneta. C. Di Sante desarrolla el tema del tiempo jubilar, como tiempo de gratuidad y de justicia. G. Tofanello hace una interpretación teológica sobre el jubileo y nuestro tiempo. A. Grillo afronta las cuestiones teológicas y antropológicas sobre la relación entre el tiempo ferial y el tiempo festivo. G. Ponchio reflexiona sobre el tiempo civil y el tiempo eclesial, mientras que A. Rondini lo hace sobre tiempo público y tiempo privado. Las reflexiones conclusivas, sobre el tiempo entre inquietud y responsabilidad, son realizadas por Paolo Doni.

El conjunto de las intervenciones son de gran interés, incluyendo la introducción de Oliviero Svanera, quien concluye su presentación diciendo que "Cristo nos enseña que tiene sentido sólo el tiempo vivido en el amor. Es más, el tiempo verdadero y bello es sólo el tiempo en el que se ama. Sólo el tiempo vivido en el amor puede transformar de hecho todo momento en danza, en la eterna fiesta que ilumina y llena nuestras horas, días y años".— B. SIERRA DE LA CALLE.

ÍNIGUEZ HERRERO, J. A., *Arqueología cristiana*, EUNSA, Pamplona 2000, 15,5 x 23 260 pp.

La publicación que presentamos es un estudio sorprendente, atractivo, novedoso y que, desde el momento que se toma en las manos, atrapa. Esta capacidad de captación de

la atención se la dan precisamente la abundancia de mapas, diseños arquitectónicos e iconográficos y planos que acompañan al texto.

Y no es extraño que así sea, pues su autor, doctor arquitecto, es un antiguo alumno de la Academia de Bellas Artes de San Fernando y de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid. Esas raíces han sido fundamentales para la realización de este estudio que, al formar parte de la serie de "Manuales de Teología" tiene un carácter eminentemente didáctico. No por casualidad su autor ha explicado la asignatura "Arqueología Cristiana" durante quince años.

El marco geográfico de la obra es, fundamentalmente, lo que corresponde al antiguo imperio romano y los límites de temporalidad se centran principalmente entre el S. I y el S. VI.

Tras un capítulo preliminar se pasa a describir los principales elementos de las catacumbas y la iconografía cristiana, aplicándolo después a las catacumbas romanas y a los lugares apostólicos.

Se describe a continuación el comienzo de la gran arquitectura cristiana y las grandes basílicas constantinianas en Roma y fuera de ella. Sigue, en el S. V, el apogeo de las basílicas tanto en Italia, como en el Medio Oriente (Siria y Palestina) y en los confines del Imperio, Africa del norte, España, Galia,...El S. VI verá el predominio de los edificios de planta centrada, en Constantinopla, Ravenna y Roma.

Un capítulo especial se dedica a las artes decorativas que embellecen estos edificios, es decir las obras en escultura, pintura o mosaico.

Concluye un capítulo, en el que el autor trata de sacar las enseñanzas que esas obras de arte ofrecen sobre la vida de los primeros cristianos, los dogmas y los sacramentos.

Obra imprescindible para todos los estudiantes de arqueología cristiana, que estoy seguro entusiasmará.— B. SIERRA DE LA CALLE.

AMALADOSS, M., *El Evangelio al Encuentro de las Culturas*, Mensajero, Bilbao, 1998, 22 x 15, 190 pp.

Michaël Amaladoss, un teólogo indio conocido, nos habla en este libro de como ha de ser el encuentro (más conocido como inculturación) del Evangelio con las diferentes culturas. El libro muestra el conocimiento profundo que el autor tiene de la situación en India. Su reflexión gira en el trasfondo de su propia cultura junto una experiencia de un anterior intento de inculturación que no tenía demasiado reflejo en la verdadera realidad cristiana. La respuesta a la que él llega tras barajar estas situaciones es que el encuentro entre Evangelio y cultura no es una simple traducción del primero en términos de la última, sino una dialéctica entre ambos que resulta en la transformación de ésta. Él es de la opinión de que en este proceso hay que dar libertad a la comunidad local para que realice este encuentro espontáneamente sin que rechace totalmente las correcciones prudentes. El autor en este análisis observa también este proceso de inculturación en la trayectoria de la Iglesia del Occidente y da válidas sugerencias. El libro puede ser también una guía para los misioneros o voluntarios que quieren trabajar en lugares de misión. Aunque puede servir también en Europa, dónde hoy por hoy es necesario que el Evangelio realmente se encuentre con la cultura moderna. Así, la obra supera su relevancia particular de los ámbitos de misión y adquiere una importancia global. Por eso está sobradamente justificada su traducción al castellano.— A. PALLIPARAMBIL.

DOTOLO, C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vatimo*, Las , Roma 1999, 16, 5 x 24, 501 pp.

¿Tiene todavía algo que decir el cristianismo a los senderos interrumpidos de la historia? ¿De qué manera es posible superar la dramática separación entre razón y fe?. La hipótesis que subyace al presente estudio está en la tentativa de asumir el conflicto interpretativo de la contemporaneidad explicitado en el encuentro-desencuentro entre modernidad, postmodernidad y secularización. Frente a las tesis más conocida de la relación entre modernidad-cristianismo, es decir la de la recíproca exclusión y la consecuente lectura de la postmodernidad como tiempo caracterizado por la muerte de Dios, se puede detectar otro camino: recuperar la intencionalidad teológica de la secularización como principio hermenéutico, a través de una confrontación entre lo incompleto de la modernidad y la reacción nihilista de la posmodernidad, previendo una nueva solidaridad entre razón y fe, teología y filosofía. Dentro de estas perspectivas, el análisis del pensamiento de Vatimo, expresión emblemática de la crisis en que está inmersa nuestra época, constituye una provocación para la reflexión teológica, especialmente en lo que respecta a la lectura que el filósofo realiza en torno al principio-secularización, como espacio en el que releer la relación entre herencia cristiana y pensamiento débil. En este sentido, reinterpretar la teología de la secularización, significa colocarse a la escucha de la Revelación que da a pensar; porque en ella la memoria de Dios en Jesucristo llega a ser reserva crítica frente a la muerte del hombre.— C. MORÁN.

STECK, W., *Praktische Theologie. Horizonte der Religion - Konturen des neuzeitlichen Christentums - Strukturen der religiösen Lebenswelt*. Band I, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 15' 5 x 23, 686 pp.

Las situaciones socioculturales y religiosas de nuestro tiempo van exigiendo afrontar lo religioso desde diversas orientaciones, partiendo de un análisis del mismo desde su más estricta comprensión semántica y teológica. Para ello el autor se preocupa de comenzar analizando científica y sistemáticamente lo que significa la teología de la práctica cristiana con todas sus connotaciones, para seguir posteriormente estudiando el ámbito de lo religioso desde coordenadas múltiples que influirán en la experiencia y vivencia del mismo en coyunturas históricas plurales: el pluralismo religioso en la actualidad, el tema de la secularización de la religión y su vivencia individual y comunitaria. Todo ello analizado en la situación actual donde las expresiones religiosas parten de la vivencia individual y tiene como contrapartida la expresión social-ecclesial y sus diferentes implicaciones. La incidencia de cualquier experiencia de lo religioso cristiano en una sociedad burguesa y plural, como es la alemana protestante, debe tener como referentes continuos las vivencias más profundas de la llamada interior, expresada en los textos inspirados y que se van actualizando en la constante relación con la Palabra en la praxis pastoral de la predicación. A todo ello se sumará la misión en la transmisión del mensaje y los ministerios en la comunidad como elementos clave de presencia del misterio en la comunidad cristiana. Estos son algunos de los temas que se van desarrollando en esta obra que desea ser una colaboración eclesial al servicio de la comunidad y orientación de la misma desde lo más genuino del mensaje cristiano. Bienvenidas obras de esta dimensión teológica, donde se asiste a la vivencia de lo cristiano en medio de una sociedad con carencias serias en el ámbito de la realización de su apertura a la Transcendencia.— C. MORÁN.

ZEHNER, J., *Arbeitsbuch Systematische Theologie. Eine methodenhilfe für Studium und Praxis*, Ch. Kaiser, Gütersloh 1998, 192 pp.

A veces se oyen quejas en el mundo estudiantil del ámbito teológico en torno a ciertas lagunas presentes sobre ausencia de instrumentos y metodología práctica en el estudio de la teología. La obra que presentamos responde de forma exhaustiva a todos estos cuestionamientos. Se trata de lo que podíamos calificar de un estudio de metodología teológica. Analiza y describe el autor la forma práctica de análisis de las realidades sobre las que trata la ciencia teológica desde una perspectiva que podíamos llamar hermenéutico-dogmática, superando la alternativa en la que algunos teólogos creen que debería darse el estudio de la teología. La teología se va haciendo continuamente y con este fin hay que estudiar inicialmente la situación socio-cultural en la que la fe se intenta reflexionar y vivir. Imprescindible en este itinerario es la fundamentación de las afirmaciones de fe en sus lugares de referencia, Escritura y Tradición junto con el análisis de la conciencia eclesial especialmente en sus expresiones oficiales a través del Magisterio y la vida de fe de la comunidad, concluyendo con la reflexión teológica fruto del encuentro actualizante de los datos ofrecidos. Desde el punto de vista práctico también se ofrecen pistas de recurso a la bibliografía en distintas coordenadas. Agradecemos al autor esta contribución metodológica para el área de la teología y que sin duda servirá para introducir al estudioso de la fe a ir insistiendo en practicar la teología desde un análisis sistemático de sus propias realidades reveladas.— C. MORÁN.

LOHFINK, G., *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios (=Magister 4)*, San Pablo, Madrid 1999, 13'5 x 21, 428 pp.

Buena pregunta, desde luego. Y nadie mejor para responderla que Gerhard Lohfink. Profesor de Exégesis neotestamentaria en la prestigiosa universidad de Tubinga, abandonó la cátedra para formar parte de la "Comunidad Integrada", uno de los nuevos movimientos que quieren refundar la vida religiosa, para entendernos. Tiene formación académica, pastoral y vivencial sobre el ser Iglesia. Aúna ciencia y espiritualidad. Escribe de modo claro y fluido (mérito también de la traducción). Y el libro se presenta en una edición sencilla y cuidada, integrando una colección que mima lo estético y temático, que recuerda la pasada "Biblioteca de Teología". En fin, queda suficientemente recomendado.

En 1982, poco antes de abandonar la universidad, publicó *La Iglesia que Jesús quería* (Desclee 1986). La referencia a aquél libro es evidente en éste, ya desde el título. Lo que ha cambiado es la experiencia vital del autor: de la docencia a la comunidad. Esto le da pie para enmendar la filosofía básica del primer libro: no se puede aplicar el modelo eclesial del NT a nuestra época, sino al revés, hay que dejar que nuestra época absorba el *espíritu* del NT, dejar que el *Espíritu* se haga presente en nuestra vida. Por lo demás, mantiene las mismas ideas, ahora ampliadas hacia atrás, desde la historia de Israel, y reformuladas de otro modo. Dios necesita un pueblo porque no se impone, sino que se ofrece; y porque lo que ofrece es amor, esto es, comunidad. La historia de la salvación se integra en la autonomía de la historia humana, como la creación del mundo se integra en la autonomía del mundo.— T. MARCOS.

TUNC, S., *También las mujeres segulan a Jesús (=Presencia Teológica 98)*, Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 13'5 x 21'5, 167 pp.

El libro se inscribiría dentro de la *teología reivindicativa*, si este género existiese. No quiere ser una clasificación peyorativa, pues a ella también pertenecen la *teología política* o la *teología de la liberación*, y en este caso *teología feminista*. En todos estos movimientos se reclaman unos valores modernos (igualdad social, derechos de la mujer) por los que la Iglesia debe luchar, comenzando por ella misma. Curiosamente (o tal vez no tanto) son valores que están presentes en el evangelio, en el mensaje en muchos aspectos rupturista de Jesús. Biblia y modernidad, juntando ambas no cabe mayor fuerza en una teología, y de ahí la pujanza de estas *teologías*. La pega es que a veces la modernidad avasalla lo bíblico, se fuerzan los textos para justificar opciones actuales, y tampoco es eso, no haría falta.

Son también las virtudes y carencias de este libro. Muy justamente insiste en el dato de Lucas (8,2s), tantas veces olvidado, que da título al libro, y saca conclusiones pertinentes. Pero a veces se pasa. Como los datos sobre las discípulas de Jesús son pocos puede extralimitarse en las deducciones. Por ejemplo que la mujer cananea (Mc 7,25ss) hizo comprender a Jesús la necesidad de la misión universal (p. 48s), o que de los discípulos de Emaús (Lc 24,13ss) uno sería mujer (p. 62). Parecen silogismos en camestres. Del lado contrario, recuerda que los argumentos tradicionales contra la ordenación de la mujer son primitivos: impureza veterotestamentaria e inferioridad de sexo. Desde el "varón truncado" de Aristóteles ha llovido mucho (aunque no lo pareciera recordando algunas ideas de Freud). Y también resalta que los argumentos modernos son igual de malos: Jesús sólo eligió varones (del mismo modo que sólo judíos), la Tradición eclesial (lógica si la emancipación femenina es del siglo XX), la figuración simbólica (que confunde simbolismo y fisicismo).— T. MARCOS.

HALTER, H. - LOCHBÜHLER, W., *Ökologische Theologie und Ethik I* (=Texte zur Theologie M1), Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1999, 13 x 20'5, 311 pp.

Ya hemos alabado en otras reseñas de esta colección ("Textos de teología") la estupenda idea de recoger en cada libro los textos teológicos más representativos sobre un tema determinado. El servicio que presta a profesores y estudiantes de teología, al tener tan al alcance de la mano los pasajes objeto de su estudio, es impagable. La colección se subdivide en tres secciones, Dogmática, Fundamental y Moral. En esta obra, de la que se anuncia otro tomo, en la sección de Moral, el tema es la Teología y Ética ecológicas. Es un tema muy nuevo, que corresponde a una conciencia cada vez más agudizada, dados los graves problemas posindustriales que nos atenazan: agujero de ozono, desechos atómicos, efecto invernadero... Nos afecta de modo muy directo, amenaza la casa común, la "ecología". Pero como no nos parece inmediato tendemos a descuidarlo. Además tememos que se vea recordada nuestra comodidad burguesa. Es una cuestión seria y muy pertinente que se ocupe de ella la fe cristiana. La teología ecológica no es una hueca modernidad. Los textos escogidos se subdividen en capítulos en torno a la crisis ecológica, relectura ecológica de la Biblia, reflexiones teológicas, compromisos éticos. En general los textos son forzosamente recientes, pero también aparecen los de personas del pasado, como Francisco de Asís o Francis Bacon, que tienen mucho que decir sobre el particular.— T. MARCOS.

CONGREGACIÓN DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Palabra, Madrid 2000, 13'5 x 21'5, 154 pp.

El libro recoge los últimos documentos magisteriales sobre el divorcio entre católicos y su situación en la Iglesia: una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el número 84 de la *Familiaris Consortio*, y una alocución de Juan Pablo II al Consejo Pontificio para la familia. La colocación de documentos es poco cronológica, y de este modo confusa, pues todo comienza con la tímida apertura que supuso hacia los divorciados la *Familiaris Consortio*, lo que dio lugar a una carta de los obispos alemanes del Alto Rin pidiendo una acción particularizada (más allá de la norma general), que a su vez originó la respuesta de la Congregación de la Fe rechazándola, cerrando la cuestión la alocución papal. Entre dicha documentación, el librito comienza con una concisa y clara introducción del Cardenal Ratzinger sobre la postura eclesial, y termina con precisiones de especialistas sobre resquicios de la doctrina: conciencia, posibilidades procesales, epiqueya, práctica de los Padres. No hace falta aclarar cuál es su posición. El matrimonio cristiano es indisoluble y el problema de los divorciados católicos insoluble.— T. MARCOS.

JUAN PABLO II - COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Jornada del perdón - Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, Palabra, Madrid 1999, 13 x 20, 142 pp.

Todo el mundo ha distinguido la decisión del papa de pedir perdón, de un lado, y el documento que ha hecho sobre el tema la Comisión Teológica, de otro, en general para alabar lo primero y deplorar lo segundo. Este libro presenta, no sabemos si casualmente, la distinción documentaria. Los comentaristas han alabado la valentía de Juan Pablo II, han considerado un hecho histórico su arrepentimiento público. El escrito de la Comisión, en cambio, da la impresión de ir a remolque, y además de modo contradictorio: por una parte se preocupa de justificar ante los críticos la pertinencia de la petición de perdón, y por otra parece decir que tampoco hacía falta haberlo hecho.

La polémica, de todos modos, será duradera. Para unos es innecesario, son hechos del pasado, sin posible restitución, de los que no somos responsables. Para otros, más valdría a la Iglesia pedir perdón por las culpas presentes y enmendarse para el futuro. Algunos recuerdan que la Iglesia es santa, por más que sus hijos extravíen el camino. Etc, etc. No estaría de más recordar que la Iglesia también es signo, y la petición de perdón es precisamente eso, un signo, en el que la Iglesia reconoce sus evidentes imperfecciones pasadas. La Iglesia retoma con ello su esencia simbólica, recupera credibilidad.— T. MARCOS.

AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (=Corso di Teologia Sistemática 4), EDB, Bologna 1999, 24 x 17, 686 pp.

El presente volumen es la 5ª edición ampliada y actualizada del manual de cristología del profesor A. Amato de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. La obra vio la luz por primera vez en 1988 y existe ya una versión española sobre la edición original (BAC, Madrid 1998). El tiempo transcurrido ha inducido al autor, consultor de la Congregación para la Doctrina de la fe, a llevar a cabo una revisión del manual. Además del aggiornamento de la bibliografía que se ofrece al final de cada uno de los 18 capítulos de que consta la obra, lo más destacable de la nueva edición es la incorporación de 4 nuevos capítulos, 2 al comienzo y otros 2 en la conclusión del libro.

El antiguo capítulo introductorio ("Introducción al Misterio de Cristo") se ha reelaborado en 2 nuevos capítulos. El primero reproduce con ligeras correcciones la misma

temática de la primera parte de la antigua introducción. El segundo (“Jesucristo en la cristología contemporánea”) ha ampliado significativamente la presentación anterior dando mayor espacio a los contextos cristológicos no occidentales y completando la exposición del desarrollo de la historia de la investigación sobre el Jesús histórico.

La última parte del manual (“La universalidad salvífica del misterio de Cristo”) es totalmente nueva. Consta de dos capítulos. El primero afronta en profundidad toda la problemática de la mediación salvífica de Cristo en el contexto del debate actual sobre la teología de las religiones. Tras exponer los presupuestos bíblicos e históricos de la cuestión, el autor hace un recorrido crítico sobre los modelos contemporáneos en torno al significado salvífico de Jesucristo en el marco del pluralismo religioso y a la luz del Magisterio reciente (*Redemptoris Missio*). En el capítulo conclusivo, inspirado en el pensamiento del teólogo griego N. Cabasilas, y sobre la base del cristocentrismo agustiniano (pp.618-622), se esbozan las líneas de una espiritualidad cristocéntrica para el mundo de hoy.

Esta nueva edición ha enriquecido un completo manual de cristología del que lo mejor sigue siendo la cuidada síntesis y la claridad sistemática con que se expone el desarrollo histórico del dogma cristológico.— R. SALA.

DVORAK, R., *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel* (=Bonner Dogmatische Studien 31), Echter, Würzburg 1999, 23,3 x 15,5, 394 pp.

El libro contiene, revisado y actualizado, un trabajo de investigación sobre la fundamentación de la doctrina trinitaria en la obra del teólogo luterano E. Jüngel. Fue presentado en 1995 como tesis doctoral en la facultad de teología católica de la Universidad de Würzburg, bajo la dirección del prof. A. Ganoczy.

La original visión trinitaria del profesor de Tubinga, desarrollada ampliamente en su principal obra *Dios como misterio del mundo* (1986), se basa en su brillante síntesis de tres filones del pensamiento teológico contemporáneo: la teología de la Revelación de R. Bultmann, la dogmática de su maestro K. Barth y la teología hermeneútica de E. Fuchs. A este descubrimiento dedica el autor los dos primeros capítulos del libro.

Para Jüngel el lugar de la pensabilidad de Dios es la Palabra de Dios como acontecimiento de la cruz. Mientras que el ateísmo se fundamenta en una alternativa entre la ausencia o la presencia de Dios, desde la fe se puede apreciar una doble caracterización de la Palabra de la cruz como presencia en la ausencia y como ausencia en la presencia. Dios no se revela intemporalmente ni como un objeto, sino históricamente y en la distancia-cercanía de la cruz. Según él la Trinidad es la hermeneútica de la cruz.

En el cap. 3, el autor muestra como Jüngel se separa de la teología barthiana, que parece querer deducir la doctrina trinitaria de la noción de revelación, sosteniendo que es preciso no sólo interpretar la humanidad de Jesús en el horizonte de la fe trinitaria, sino que lo verdaderamente relevante es fundar la fe trinitaria en el contexto de la humanidad de Jesús. La tesis fundamental de Jüngel es que “Dios es en el venir”. En la cruz de Jesús hay un advenimiento de Dios que es Dios mismo. Este movimiento se desarrolla en tres pasos: Dios que viene *de* Dios (Padre), Dios que viene *a* Dios (Hijo) y Dios que viene *como* Dios (Espíritu). La cruz es la manifestación de este movimiento eterno en el tiempo.

En definitiva, para Jüngel, la esencia de Dios no es desconocida. “Dios es Amor” (1Jn 4,8.16). En el cap. 4, Dvorak estudia el Dios Amor en la teología trinitaria de Jüngel. Frente a la teología negativa, el amor, en cuanto por él Dios viene a nosotros, es lo que nos permite hablar de Dios. Dios se distingue del hombre uniéndose a él en Jesucristo. Por consiguiente, la diferencia entre Dios y el hombre no es la de una semejanza mayor (analogía

del ser), sino la de una proximidad cada vez más grande en la desemejanza (analogía de la fe). En el amor hay siempre una distancia y una proximidad, un alejamiento de uno mismo y un retorno. Se trata del encuentro de sí en el abandono de sí. Para Jünger amor es abnegación, referencia a sí mismo pero dentro de una autodonación de sí todavía mayor. Dios es amor porque es siempre referencia a sí mismo, pero siempre y sólo en movimiento autodante hacia el mundo.— R. SALA.

SAYÉS, J.A., *La Trinidad. Misterio de salvación*, Palabra, Madrid 2000, 21,5 x 13,3, 398 pp.

Este manual de teología trinitaria consta de dos partes. La primera de carácter histórico-salvífico comprende los 4 primeros capítulos. Los dos primeros están centrados en la revelación bíblica de las misiones divinas y los otros dos en la tradición y el magisterio dogmático sobre el misterio trinitario. La parte sistemática comprende otros 4 capítulos que abordan los temas clásicos de la noción de persona en teología trinitaria, la relación entre la trinidad y la unidad en Dios y la Trinidad como misterio salvífico. Se incluye también aquí el tratamiento de la problemática del conocimiento natural de Dios (cap. VIII).

Para el autor, el gran acierto de los modernos tratados sobre la Trinidad ha consistido en presentar una configuración más económico-salvífica a partir de las misiones divinas. Sin embargo, según él, el estudio de la Trinidad inmanente sigue anclado en la especulación tomista sin apenas avances ulteriores. La aportación del autor quiere tratar de colmar esta laguna desarrollando la perspectiva personalista de Ricardo de San Víctor. En concreto, considera que el mismo concepto de persona de la Cristología es aplicable a la Trinidad inmanente.

El libro comienza muy atinadamente con una nota previa sobre el acceso al misterio trinitario (“sobre la cognoscibilidad de la Trinidad”) en la que se cuestiona justamente el “y viceversa” del axioma fundamental de K. Rahner. Sin embargo concluye con un desafortunado apéndice titulado “hombre y persona” en el que se trata de probar nada menos que la existencia del alma. A lo largo de la obra el autor hace algunas aseveraciones demasiado categóricas y poco contrastadas. Por ejemplo, cuando recurre al tópico infundado que atribuye a S. Agustín la consideración de una unidad de la esencia divina anterior a las personas (pp.164-169) o cuando entra en polémica con J. Moltmann acusándole de negar la trinidad inmanente en una concepción puramente historicista (p. 237-239).

La búsqueda de una noción unitaria de persona válida tanto para la Cristología como para la Trinidad, que el autor cree encontrar en la idea de “sujeto de naturaleza racional”, además de una tarea imposible resulta innecesaria. Es una tarea imposible porque lo personal en Cristología es el principio de unidad, mientras que en la Trinidad es el principio de distinción. Y, sobre todo, es innecesaria una noción unitaria porque precisamente la riqueza del término persona está en su carácter analógico, que permite aplicarlo a registros semánticos diversos sin caer en lenguajes unívocos ni equívocos.— R. SALA.

TANZARELLA, S. (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé* (RdT Library 4), San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 22,5 x 15, 409 pp.

Si resulta difícil hablar de las personas divinas del Padre y del Hijo como “personas”, todavía lo es más describir el ser personal del Espíritu Santo. Tanto en el seno de la Trinidad como en su relación con los seres humanos la personalidad del Espíritu no se deja codificar fácilmente, ni siquiera con el recurso al lenguaje analógico. Es la “persona” más allá de

lo personal (“Metapersona”), en el sentido de que no se muestra tanto como el interlocutor de un diálogo, sino más bien como la presencia interior que lo hace posible.

El presente volumen, fruto del XIV Seminario Interdisciplinar promovido por la sección San Luis de la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional en colaboración con la revista *Rassegna di Teologia* (2-3 Mayo 1997), recogiendo la invitación de la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* a “redescubrir la presencia y la acción del Espíritu Santo” (n. 44), ofrece un conjunto de 17 contribuciones sobre el tema, encabezadas por la relación principal de B. Sesboué titulada “La personalidad del Espíritu Santo en el testimonio bíblico, en la teología trinitaria reciente y en la experiencia histórica de la Iglesia y de los hombres”.

Las aportaciones de N. Galantino y G. Lorizio son de carácter propiamente filosófico. Otras cuatro relaciones enfocan la cuestión a partir de la Sagrada Escritura (R. Scibona, A. Casalegno, L. Sembrano y A. Marrazini). Desde el punto de vista patrístico, los estudios se centran en la pneumatología de Ireneo de Lyon (E. Cattaneo), Ricardo de San Víctor (A. Orazzo) y San Buenaventura (R. Zas Friz De Col). Siguen cinco comunicaciones sobre el pensamiento de teólogos contemporáneos: B. Lonergan (S. Muratore), K. Rahner (A. Trupiano), W. Pannenberg (C. Greco), B. Gaybba y J.V. Taylor (M. Farrugia) y J. Ratzinger (P. Martucelli). Y la recopilación se completa con un denso ensayo litúrgico (C. Giraud) y la comunicación conclusiva de la única mujer (C. Taddei Ferretti), que se hace la sugestiva pregunta: “¿El Espíritu Santo es Amor?”. Cada una de las relaciones va acompañada de una síntesis en lengua francesa. El libro termina reproduciendo el debate posterior a la relación inicial, las conclusiones a cargo de B. Sesboué y un índice de autores.— R. SALA.

DAL MASO, A., *L'efficacia dei sacramenti e la “performance” ritual. Ripensare l'“ex opere operato” a partire dall'antropologia culturale* (=“Caro Salutis Cardo” 12), Messaggero Padova, Padova 1999, 21 x 14, 389 pp.

La fórmula clásica “ex opere operato”, acuñada en el pasado para explicar el sentido de la “causalidad” de los sacramentos, resulta hoy poco clara desde el punto de vista teológico y poco relevante desde el punto de vista de la praxis eclesial. Para muchos representa únicamente la condición de una eficacia objetiva, cuasi-automática. Sin cuestionar su utilidad y validez en otros tiempos, actualmente reclama una relectura, desde parámetros culturales diversos, que sirva para despojarla de todo ropaje premoderno.

El presente trabajo fue presentado en 1998 como tesis doctoral en teología litúrgica en el Instituto de Liturgia Pastoral de la Abadía de Santa Justina de Padua. Para el autor, teólogo laico, colaborador de la *Rivista di Pastorale Liturgica*, en el campo de la eficacia sacramental la teología tiene que encontrarse necesariamente con la antropología cultural. Sólo a través de un riguroso examen de la experiencia celebrativa en cuanto experiencia simbólico-ritual es posible aproximarse al sentido del “ex opere operato”.

En la primera parte del libro (caps. 1-4), Dal Maso repasa críticamente las contribuciones sobre el tema de tres teólogos representativos de la etapa pre y postconciliar. Si de la teología del símbolo de K. Rahner se desprende que los sacramentos no “significan” la gracia porque la causan, sino que la causan porque la significan, el discurso de E. Schillebeeckx proporciona una buena fenomenología religiosa sobre el argumento y L.M. Chauvet permite subrayar el aspecto socio-cultural, expresivo y simbólico del rito en relación con la eficacia sacramental. La segunda parte (caps. 5-8), que contiene la aportación original de la tesis, se sirve de los estudios antropológicos de autores como V. Turner, R. Rappaport y S. Tambiah para presentar el rito como el tejido propio de toda liturgia, incluida la cristiana. El discurso ritual no es un discurso “noético”, sino “pragmático”. Los

sacramentos, en cuanto acciones simbólicas, se configuran como un lenguaje, son acciones comunicativas. Finalmente, en la última parte (caps. 9-12), a la vista de los resultados de la investigación, el autor propone una significativa reformulación del “ex opere operato”. Lo propio de la eficacia sacramental es la eficacia “performativa”. Y definir el sacramento como eficaz en sentido performativo significa afirmar, a la vez, dos principios: que no es equiparable a una actividad productiva en el sentido técnico-operativo y que lo que está en juego no tiene que ver con la transmisión de nuevos contenidos informativos. Lo decisivo es el modo y la forma en que se disponen esos contenidos. Para prevenir la “involución ritual” de los sacramentos es preciso incorporar a su funcionamiento eficaz también el problema de su “efectividad”, algo que siempre se ha separado del ámbito de la teología sacramental trasladándolo a otras disciplinas (derecho canónico, moral, pastoral).— R. SALA.

Moral-Liturgia-Pastoral

ROUILLARD, PH., *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni* (=Giornale di Teologia 265), Queriniana, Brescia 1999, 12,5 x 19,2, 224 pp.

Se suele decir que la práctica de la confesión goza de un abandono casi total; en Francia, Italia y otras partes del mundo parece que va desapareciendo; simultáneamente se constata, sin embargo, que hay santuarios y lugares donde la afluencia de penitentes es masiva y que la confesión durante las misas dominicales se mantiene a altos niveles; también hay países en África y América Latina que sólo tienen celebraciones comunitarias debido a la escasez de sacerdotes. Por consiguiente, no deberíamos generalizar y sí reconocer que la situación se encuentra muy diversificada.

La diversificación no es algo nuevo; más bien ha sido un denominador común en la teología y en la vivencia de este Sacramento a lo largo de la historia eclesial. Así nos lo muestra Philippe Rouillard con un análisis histórico de las distintas formas en las que se fue plasmando el encuentro del hombre pecador con el Dios justo y misericordioso dentro del ámbito de la mediación eclesial. Parte de los textos fundacionales del NT –sobre todo de las actitudes de Jesús con los pecadores, sus parábolas, y mandatos del perdón–, hasta llegar al Nuevo Ritual postconciliar con sus 3 formas de celebración, complementando el panorama con la situación actual de las Iglesias de Oriente, Anglicana y de la Reforma. La *penitencia canónica* de excomunión-reconciliación en los 6 primeros siglos –pública, espaciada, sólo para los pecados graves, rigurosa e irrepetible– cede su espacio a la *tarifada* –casi tan rigurosa pero repetible, individualizada, abierta a todos los pecados y a cualquier penitente–, que evoluciona hacia la *confesión individual* –el rigor se pone en la vergüenza y la comunidad eclesial prácticamente desaparece– y será sancionada en el IV Concilio de Letrán y en el de Trento, concilio este que confiere autoridad divina a lo que parecía ser una simple reglamentación eclesiástica del s. XIII; esta es la forma que llega hasta nuestros días y que se sigue considerando como el único modo ordinario, a pesar de los intentos renovadores del Concilio y del Ritual. En los siglos anteriores al Tridentino convivieron con la confesión individual otras formas de penitencia con mayor o menor rango de sacramentalidad, como las peregrinaciones (no hay absolución) o la confesión a un laico, los intentos carolingios por recuperar la antigua penitencia canónica y la institución del Año Santo.

El autor hace una exposición clara y concisa, con las ideas nucleares bien remarcadas y apoyadas por una serie de *documentos* puestos en sección aparte, además de una sucinta bibliografía en cada capítulo que invita a seguir profundizando. Carlo Collo tiene una *pos-*

tfazione en la que le hace algunas matizaciones y recalca algunos puntos considera dos relevantes para la mejor vivencia del sacramento. Es de agradecer y alabar el planteamiento abierto a nuevas soluciones y sin idealizar el pasado, ya que el paso de una penitencia a otra se enmarcó en un contexto de fuerte crisis y de no menor inmovilismo ante prácticas pastorales que ya no respondían a las necesidades eclesiales; en consecuencia, también en el tiempo presente deberíamos liberarnos del monopolio de una sola forma y estimular la fantasía pastoral.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

DE CLERCK. P. (ed.), *La Liturgie lieu théologique. Institut Supérieur de Liturgie, Beauchesne, París 1999, 13,5 x 20,5, 240 pp.*

El título es bien sugestivo y cargado de contenido. Hemos oído muchas veces que “la ley de orar” se presenta como matriz de “la ley de creer”. Y es verdad. Es verdad, siempre y cuando “la ley de orar” se mantenga en lo que la expresión transmite y no decaiga en algo que es más superchería que oración.

Con este telón de fondo por delante, hay que decir que el libro va más allá. No sólo “la ley de orar” se alza como fuente de “la ley de creer”, sino que también la Liturgia tiene que ver mucho con la teología, que es la reflexión racional sobre los contenidos de la fe, si quiere evitar el grave peligro de ser más una sarta de cosas fruto de la magia que de una verdadera oración cristiana. De ahí que se nos diga: “El título de la obra resume perfectamente el contenido. Indica que la Liturgia, si es principalmente una celebración, es también una ciencia cuyo objeto consiste en desarrollar el fondo de sentido que la Liturgia oculta. En esto la publicación es novedosa, pues pocas obras están dedicadas a poner de relieve el significado teológico de los actos litúrgicos”.

Las palabras citadas son la mejor apología de la obra y el mejor reclamo para invitar a su lectura. Es, como se ve, una obra seria, con contenidos densos, datos ambos tan necesarios en temas como éste. Todo ello queda reforzado, si se tiene en cuenta el número de autores y su competencia.

Como referencia histórica, la obra quiere ser un homenaje al “Instituto superior de Liturgia”, con motivo del 40 aniversario de su existencia.— B. DOMÍNGUEZ.

ABAD IBÁÑEZ, J.A., *La celebración del Misterio cristiano*, Eunsa, Pamplona 2000, 15, 5 x 23, 718 pp.

Con motivo de la promulgación de la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II se han ido sucediendo multitud de publicaciones en torno a la renovación de la liturgia en la Iglesia con mayor o menor éxito, según las circunstancias y mentalidades teológicas. La obra que hoy presentamos en su segunda edición quiere continuar la exploración y constatación de toda esa cadena de publicaciones, incidiendo en aquellos puntos que necesitaban mayor clarificación en la actualidad, partiendo de una teología del culto cristiano desde sus raíces básicamente pascales. Ha servido y servirá como método de los cursos de liturgia en los diferentes centros del saber teológico y sin duda contribuirá en el futuro para que la liturgia sea lo que debe ser, celebración del misterio cristiano en las diferentes situaciones religiosas y culturales. Han pasado los tiempos de la euforia litúrgica, pero se debería cuidar el no caer de nuevo en el ritualismo litúrgico donde se deja sin alma la celebración y vivencia del misterio cristiano. Obras como la que hoy se presenta quieren responder a ese olvido tan lamentable de otros tiempos y quiere también superar la visión

jurídica y judaizante de las expresiones litúrgicas recuperando lo mejor de la tradición viva cristiana, siendo éstas actualización de la presencia de la revelación de Dios en Cristo y su misterio pascual como se indica en la constitución *Dei Verbum*. Bienvenidas estas obras que desean seguir siendo fieles a lo auténtico del culto cristiano y permanecer fieles a lo mejor de la celebración de la fe cristiana.— C. MORÁN.

BUETTNER, G., y DIETERICH V-J., (Hg.), *Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs*, Calwer, Stuttgart 200, 16 x 24, 238 pp.

Se trata de un escrito en el que se analiza detenidamente el crecimiento humano, moral y religioso de las personas, para aplicarlo posteriormente a la pastoral concreta de la religión en la escuela, la pastoral juvenil y la enseñanza religiosa en general. Así se presentan las teorías de Piaget sobre racionalidad y desarrollo humano, las teorías de Kohlberg sobre moral y crecimiento personal, las etapas del crecimiento en la fe de J.W. Fowler, así como la teorías de la autonomía humana en estos y otros campos de F. Oser, A. Bucher entre otros. Luego se aplican estas descripciones a la enseñanza práctica de la religión y sus propios resultados. Se trata de una obra muy interesante que permite valorar la actividad pastoral no solamente desde el punto de vista subjetivo del optimismo o el pesimismo de los agentes de pastoral y evangelización sino desde una óptica mucho más concreta y objetiva que llevará a aprovechar mucho mejor los recursos humanos para conseguir la mayor efectividad posible dentro de este campo de la pastoral de la religión siempre difícil y siempre cambiante.— D. NATAL.

BRUSCO, A. - PINTOR, S., *Sulle orme di Cristo medico. Manuale di teologia pastorale sanitaria*, E. D. B., Bologna 1999, 16,5 x 24, 254 pp.

La finalidad de la presente publicación es la de ofrecer una contribución a la reflexión teológica sobre la presencia y la acción de la iglesia en el mundo del sufrimiento y de la salud.

Sus autores son dos especialistas en el campo: el P. Angelo Brusco, es Superior General de los Camilianos y profesor del Instituto Internacional del Camillianum, y Sergio Pintor, es Director de la Oficina Nacional para la Pastoral de la Sanidad de la CEI y profesor de teología pastoral en la Pontificia Facultad de Teología de Cerdeña y en la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma.

En una primera parte se precisa la identidad de la pastoral y de la teología pastoral sanitaria, partiendo de una ilustración de la actividad realizada por la iglesia en el sector del sufrimiento y de la salud.

Tras estudiar los desafíos que interrogan a la teología pastoral sanitaria en el momento histórico actual, se pasa a ver los criterios teológico-pastorales (teocéntrico, cristológico, pneumatológico, eclesiológico, antropológico) que fundamentan la interpretación y la acción de la teología pastoral sanitaria. Se detienen también a analizar las mediaciones de la teología pastoral sanitaria (anuncio, liturgia, koinonía, diaconía).

La tercera parte está dedicada a examinar las diversas modalidades de actuación de la pastoral sanitaria. Se pone atención a las vías de la evangelización y de la misionariedad, de los sacramentos, de la inculturación, de la relación, de la humanización, del servicio y la solidaridad, de las instituciones sanitarias católicas. No se descuida tampoco la dimensión ecuménica de la pastoral de la salud. Particular atención se pone en la proyección, a la luz

de la fe, de una estrategia de intervención que se refiere: a los sujetos, los métodos, los modelos y los tiempos de acción, de cara a conseguir los objetivos pastorales, la valoración y la eventual rectificación de la acción pastoral.

Finalmente, en la cuarta parte, se desarrollan los temas de la espiritualidad del servicio sanitario y la formación de los agentes pastorales que trabajan en el mundo de la salud.

Obra importante que ofrece una síntesis del tema, con posibles pistas para profundizar y con una finalidad formativa y didáctica.— B. SIERRA DE LA CALLE.

SORANDO, J., *La orientación vocacional. Materiales de trabajo* (=Recursos de Pastoral 16), CCS, Madrid 2000, 24 x 17, 217 pp.

La época de los “reclutadores vocacionales” ha pasado a la historia. De la abnegada tarea de aquellas admirables personas que recorrían los pueblos a la “caza” de futuros curas, frailes o monjas, se ha pasado a los sesudos proyectos de pastoral juvenil y vocacional. Y además, hoy, la función de “orientador vocacional” no está reservada como antaño a sacerdotes y religiosos. Es una responsabilidad de toda la Iglesia y en particular de aquellos empeñados de alguna manera en labores educativo-evangelizadoras. Por eso, este libro puede resultar muy útil para destinatarios de muy diversa condición: padres de familia, educadores en la fe, catequistas, agentes de pastoral, acompañantes espirituales, etc. Incluso, el autor sugiere que puede ser un buen regalo para “jóvenes en búsqueda vocacional”.

J. Sorando, salesiano, ofrece una recopilación de materiales para tratar específicamente en la pastoral vocacional. Se trata de instrumentos que, tras un mínimo de teoría sobre la vocación (pp.19-32) y la orientación vocacional (35-43), a través de ejercicios, experiencias y testimonios para trabajar en los grupos, abarcan los principales temas del terreno vocacional: desde la autoestima a la oración, desde los valores a la Eucaristía, desde el sacerdocio y la vida religiosa hasta el matrimonio. Están agrupados en tres bloques: vocación a ser persona, vocación cristiana y vocación específica. Algunos de los materiales que se ofrecen han sido ya publicados en diversas revistas especializadas, sobre todo en *Misión Joven*, de la que el autor es asiduo colaborador. Otros ven la luz por primera vez. Todos tienen en común la garantía de haber sido ya experimentados previamente por el autor en su propio trabajo pastoral.

El autor está convencido de que en esta tarea difícil pero apasionante todos estamos siempre aprendiendo y él está dispuesto a acoger y divulgar todos los materiales que se le quieran enviar. Su dirección: José Sorando, c/ Ruíz de Padrón 58 08026 Barcelona.— R. SALA.

Filosofía-Sociología

CRUZ PRADOS, A., *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía y política*, Eunsa, Navarra 1999, 24 x 17, 443 pp.

Alguien ha dicho: si la filosofía tiene algún sentido, no es para resolver problemas individuales, que para eso están los moralistas o los psicólogos, sino para los problemas políticos o relativos a la ciencia. Es verdad que esta filosofía política se ha quedado un poco al margen, por así decirlo, de la atención de los intelectuales, a causa de una promoción de las ciencias sociológicas con una orientación más o menos objetivista y, a veces, naturalista.

Pero esto ha supuesto un olvido de que la filosofía política tiene que ver con la *polis*, en cuyo ambiente se desarrollaba una vida humana que se había hecho política. El autor de esta obra quiere contribuir a la revitalización de esa filosofía política que se está haciendo en la actualidad. Y no cabe duda de que, faltando una filosofía política, no será posible una racionalidad de la acción política, y de que, sin esa racionalidad, la política tendrá la mala prensa que suele tener y que no la justifica. La realidad política tiene una objetividad a la que se debe ajustar nuestro concepto sobre la misma. No se trata en esta obra de propugnar medidas políticas particulares y líneas específicas de acción, si, en algunos momentos, se refiera a ella, será considerando la invalidez de su aparente justificación, y por la falta de comprensión de la realidad política. En una palabra, los ocho capítulos de la obra tratan de sentar las bases para una reconstrucción de la filosofía de una acción política como expresión auténtica del *ethos* y de la *polis*.— F. CASADO.

FERRERO CARRACEDO, L., *Entre la luz y la palabra. Los griegos y nosotros*, Fundación Universitaria española, Madrid 1999, 24 x 17, 154 pp.

Aristóteles afirma al comienzo de su *Metafísica* que todos los hombres desean por naturaleza conocer, como así lo indica su desinteresado amor por los sentidos, siendo el más amado de todos el sentido de la vista. A continuación, reconoce la importancia del sentido del oído. Estas frases señalan el origen de la filosofía. El hombre desea conocer y por medio de los sentidos emprende la tarea de desentrañar, de explicar el mundo que le rodea. Entre los sentidos, es la vista el que lleva la primacía en nuestra cultura ya desde los griegos. Pero la mirada no basta para el conocimiento, se necesita un arma sonora, la palabra: una palabra iluminada y una luz sonora. El autor recrea esta pugna audiovisual en la filosofía griega: Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles. Junto a los análisis del pensamiento griego va intercalando trozos selectivos de poesías, que dicen lo mismo, aunque con un lenguaje evocativo y grávido de metáforas que hablan de la relación entre la luz y la palabra. Esta pugna entre la vista y el oído parece que en nuestro tiempo tiene un claro vencedor: la visualidad. La primacía de la imagen frente a la palabra, ya sea escrita o hablada. Por eso es necesario reivindicar la palabra, el *logos*, que es razón, discurso, razonamiento, demostración. Es necesario reivindicar la conversación y la lectura, el aprendizaje por la palabra. Oigamos a los poetas que han hecho de la luz una luz sonora y de la palabra una palabra iluminada. El lenguaje hace posible la metáfora. El mundo humano es un mundo metafórico, donde la luz lo invade todo porque todo ha sido invadido por la palabra.— J. ANTOLÍN.

BRANHAM, R. B., - GOULET-CAZE, M.-O.(eds.), *Los Cínicos. El movimiento cínic y su legado* (=Manuales de la cultura), Seix Barral, Barcelona 2000, 24 x 16, viii-580 pp.

En 1991 se celebró en París un coloquio internacional sobre el cinismo antiguo y su influencia, promovido por el C.N.R.S. Las actas se publicaron en 1993 (*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet). En 1996 la Universidad de California publicó un volumen colectivo sobre el mismo tema, que en parte se recubría con el anterior ya que seis contribuciones del congreso de París se volvían a publicar en el volumen americano. Este libro es el que la editorial Seix Barral con acierto traduce al castellano. Los dos volúmenes son sin duda las presentaciones más recientes y más completas de esta corriente filosófica sobre la que sólo en los últimos 25 años se han prologado los estudios. En un breve prólogo Carlos García Gual, conocido especialista de

la filosofía griega y autor de *La secta del perro* (1987), saluda la publicación de la obra. En quince artículos la obra consigue exponer los aspectos más importantes del cinismo: el contexto histórico y filosófico, las ideas y el modo de vida, los personajes cínicos, los temas, la repercusión social y en fin la influencia posterior sobre todo en el renacimiento. También se estudia la pervivencia de esta corriente en Nietzsche y Sloterdijk. El movimiento cínico duró aproximadamente 1.000 años aunque no está clara su continuidad; en todo caso es un buen indicio de la importancia del movimiento y de la gran influencia que tuvo sobre todo en el mundo urbano. Una introducción ofrece una visión panorámica del mundo cínico, de su historia y de los interrogantes que presenta. La escasez de fuentes y su poca fiabilidad hace que la reconstrucción tanto de las figuras cínicas como del movimiento en general sea difícil. Es conocida la variedad cínica. El cinismo de Demonacte o de Dion de Prusa y no digamos el retrato hecho por Epicteto tienen poco que ver con Diógenes. A mi juicio esta variedad cínica no está suficientemente tratada en este volumen. Dado el carácter de esta revista llamaría la atención sobre algunos artículos especialmente. En primer lugar es muy interesante el artículo de M.-O. Goulet-Cazé sobre la religión y los primeros cínicos. Es sin duda lo mejor que se ha escrito sobre el tema. Merece también atención el artículo de M. Billerbeck sobre el ideal cínico de Epicteto a Juliano, sin olvidar el de D. Krueger sobre la impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial; los dos se hacen eco de la postura de algunos Padres de la Iglesia sobre los cínicos y de la semejanza que advertían entre la práctica cínica y el modo de vida cristiano. Finalmente digamos que M.-O. Goulet-Cazé ofrece un catálogo de los filósofos cínicos conocidos: más de 130, si bien la mayor parte son meramente nombres. Al final el volumen presenta una bibliografía bastante completa anotada que proporciona una ayuda inestimable. Por lo que he podido comprobar la traducción es muy buena y la presentación del libro atractiva.— C. MIELGO.

PADEL, R., *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura griega y trágica*, Manantial, Buenos Aires 1997, 23 x 15,5, 322 pp.

Aunque la locura ocupa un lugar importante en la tragedia occidental, el origen hay que buscarlo en la tragedia griega. Esto es lo que intenta mostrar el estudio que presentamos. La frase del título parece provenir de los versos de *Antígona* 620-625: "Lo malo llega a parecer bueno a aquel cuya mente conduce una divinidad hacia el infortunio, y durante muy poco tiempo actúa fuera de la desgracia". Esta idea de la responsabilidad divina en la locura o en las desgracias humanas se tradujo al latín en la siguiente frase: *Quem deus vult perdere prius dementat*, y será una de las proposiciones latinas más citadas. El pensamiento de que los dioses gobiernan todos los asuntos humanos, no necesariamente bondadosa o para nuestro bien, es básicamente griega, se aprecia especialmente en la tragedia griega. Esquilo y Sófocles hacen decir a sus personajes: "Nada en esto hay que no sea de Zeus". La tragedia griega trata de explicar la causa divina de la destrucción humana. La cuestión sobre el origen de la autodestrucción humana era una gran preocupación de los trágicos griegos, y dentro de los elementos autodestructores, exploraron la locura de una manera exhaustiva. Existía, y tal vez sigue existiendo, una necesidad de creer que hay una causalidad divina de la autodestrucción humana tanto de la mente como de la vida.

Ruth Padel valiéndose de sus profundos conocimientos de la historia de la locura, antropología, psicoanálisis, así como de la lengua y literatura griega, investiga el lenguaje griego de la locura, fundamental en la tragedia. Grecia dio a Occidente la perdurable idea de que la locura es algo violento y perjudicial. El libro está construido alrededor de tres imágenes rectoras de la representación griega de la locura: la oscuridad, el vagabundeo y el

daño. Se exponen los elementos del pensamiento trágico acerca de la locura y en algunos casos se muestra cómo la locura trágica griega influyó en otras épocas (especialmente en el Renacimiento y en el siglo XIX) que modificaron la representación griega. La obra es recomendable para cualquier persona interesada en la locura, la tragedia o la cultura griega en general. También va dirigida a especialistas: historiadores de la locura y las ideas, clasicistas y estudiosos de la sociedad griega. También es apropiada para los antropólogos y psicoanalistas que estén interesados en el modo de entender la locura en otras culturas y otros momentos históricos.

Agradecemos a la editorial Manantial por poner en nuestras manos este interesante estudio, en el cual nos invita a ahondar en las raíces de la locura en la tragedia griega. En el fondo, es una invitación a seguir dialogando con los griegos, con uno de los pilares de nuestra cultura, a seguir dialogando con nosotros mismos.— J. ANTOLÍN.

MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999, 21 x 13, 199 pp.

Las religiones arcaicas se distinguen, diría M. Eliade, el famoso historiador de las religiones, por la nostalgia por el origen, que las obliga a emprender de nuevo un retorno a la inocencia original. Según Eliade, el eterno retorno valdría también, *mutatis mutandis*, para la sociedad contemporánea que se alejó de sus creencias religiosas, solo para refugiarse en los mitos modernos. ¿Está la religión de vuelta, después que la filosofía desde Nietzsche ya anunció la muerte de Dios? Este libro, el número vigésimo segundo de la colección “presencia Social”, presenta esta problemática actual, explicando, de manera resumida, las posturas de cinco filósofos contemporáneos: G. Vattimo, E. Trías, J. Derrida, E. Levinas y J. Habermas. La exposición que aborda el fenómeno religioso en dichos autores, se empeña en presentar las características específicas de cada uno, agrupando los tres primeros como representantes de una racionalidad pluralista o posmoderna, mientras los últimos dos como críticos de la modernidad ilustrada. Ambos son indicadores de un cambio dentro de la reflexión filosófica de la religión. Precisamente esta reflexión está considerada en manera sintética en la segunda parte donde el autor aborda cuatro aspectos: racionalidad accesible a la religión; estilo en la descripción de la transcendencia misteriosa; la valoración simbólica; y la convergencia del pensamiento filosófico con la fe cristiana. Los capítulos sobre Derrida, Levinas y el simbolismo merecen especial atención por presentación breve y concisa de los argumentos. El estudio es muy actual y provechoso, dando al lector la posibilidad de ahondar en la racionalidad de su propia fe.— P. G. PANDIMAKIL.

COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio* (=El Arbol del paraíso 20) Siruela, Madrid 2000, 21,5 x 14,3, 475 pp.

Presentamos la acreditada edición de Copenhaver sobre la literatura religiosa grecoegipcia conocida como *textos herméticos*. El nombre de estos textos proviene de Hermes, el viajero de las sandalias aladas, patrón de los heraldos y comerciantes. El hecho de que “hermético” signifique en el sentido moderno “cerrado, secreto, misterioso”, se explica porque este dios griego en la época helenística se unió al dios egipcio Thot, dios de la luna, de los mensajeros y de la escritura; patrón de la magia y guía hacia el mundo de los muertos. De la combinación de ambas figuras surgió en la orilla del Nilo, en el reino helenizado de los Ptolomeos, el famoso Hermes Trimegisto “el tres veces grandísimo”, bajo cuya autoría e

invocación se coloca el llamado *Corpus Hermeticum*. Del mismo modo Asclepio, nombre que los griegos daban a un dios sanador, se refiere al dios egipcio Imhotep o Imouthes.

Los textos herméticos expresan una extraña religiosidad que, en tonos místicos e himnicos y con una terminología neoplatónica, informan acerca del alma humana y su destino trascendente. Esta literatura mística reúne los siglos I a III d. C., anhelos religiosos egipcios y conceptos filosóficos, junto con tonos de sabiduría oriental.

Como resume bien Copenhaver en el prólogo, los textos herméticos son próximos al cristianismo, al neoplatonismo y al gnosticismo. El mensaje espiritual hermético fue visto con simpatía por algunos cristianos, y rechazado luego duramente por otros, como san Agustín. El cristianismo oficial lo descartó, pero fue descubierto y reivindicado un milenio después por los humanistas italianos: Marsilio Ficino y Giordano Bruno, entre otros.

El libro que reseñamos es muy recomendable por la fina erudición en la explicación de términos y conceptos, así como los índices de palabras griegas y latinas, de nombres, términos y obras. Agradecemos a la editorial Siruela por dar a conocer esta literatura religiosa grecoegipcia, próxima al neoplatonismo y a las doctrinas gnósticas. Deseamos, junto con los traductores Jaume Pòrtulas y Cristina Serna, que la presente obra contribuya a enraizar en nuestro país el estudio de la historia de las religiones.— J. ANTOLÍN.

KLIBANSKY, R., *El filósofo y la memoria del siglo. Tolerancia. libertad y filosofía*, Península, Barcelona 1999, 15 x 21, 185 pp.

El autor, una figura señera en de la filosofía del siglo XX, nos presenta en este libro-entrevista un panorama muy interesante de lo que ha sido el pensamiento humano en este último siglo desde el punto de vista de la teoría filosófica, de la acción social y de la reflexión científica. Presidente del Instituto Internacional de Filosofía, fue discípulo de Jaspers, colaborador de Cassirer y Aby Warburg, y autor del celeberrimo estudio *Saturno y la melancolía*. Ha contribuido también decisivamente al estudio del pensamiento negativo y del platonismo medieval, y posteriormente a la reflexión sobre la tolerancia como base de su acción pública. Activo en el mundo alemán de entreguerras y en la política británica, estimuló, profundamente, el intercambio cultural entre oriente y occidente, hasta convertirse en uno de los más decididos defensores de los derechos de los pensadores perseguidos por los regímenes totalitarios, donde destaca su entrañable recuerdo de Jan Patočka. En estas conversaciones con G. Leroux, Klibansky nos revela su personalidad de hombre de acción y nos ofrece un testimonio excepcional de los grandes problemas del siglo XX.— D. NATAL.

MUÑOZ REDÓN, J., *Filosofía de la felicidad*, Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 22, 203 pp.

Todos los seres humanos buscan la felicidad pero pocos coinciden en lo que la felicidad sea. Varrón hablaba acerca de unas doscientas definiciones de felicidad. ¿Existe una lógica de la felicidad? ¿De que le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su vida? ¿Es el dinero un consuelo suficiente para nuestras inquietudes? ¿Por qué buscamos la felicidad? ¿Qué hacer después de la orgía o cuando somos felices? Este escrito es una tentativa de reconstruir la historia de la felicidad. Para ello se acerca a Demócrito, a Aristóteles y a Epicuro, a Séneca, Boecio, Santo Tomás y Tomás Moro, a Erasmo, a La Mettrie y a Sade, a Schopenhauer, a P. Lafarge, a Freud, a Wittgenstein, a Russell, a Maslow y a Barthes. Se trata de un escrito que demuestra una vez más la presencia de la filosofía en los problemas concretos y vitales del hombre. Estamos ante un excelente ensayo que nos conduce a un tema

decisivo de toda la vida humana y de un pensador emergente dentro de la gran cultura catalana actual que vierte al castellano.— D. NATAL.

FIGUEIREDO, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Navarra 1999, 34 x 17, 206 pp.

La filosofía narrativa, como investigación, viene expresada en una unidad de narrativas filosóficas. MacIntyre es deudor, en este aspecto, de la filosofía de filósofos tales como Vico, Hegel, Collingwood, así como de Goethe, Nietzsche, Schleiermacher, Ortega y Julián Marías, cuyas huellas aparecen en él. En los distintos saberes de estos filósofos, entrecruzados o divergentes, MacIntyre descubre un itinerario que le encamina a un acercamiento a una desembocadura natural: la sabiduría. Y es que la indagación filosófica se refleja en la historia y se va construyendo mediante la narrativa de la historia. De ahí que las narrativas de la historia tengan una relación con la verdad o verdades, así como las teorías científicas. MacIntyre se pregunta de qué verdad o verdades sean capaces las narrativas de la filosofía, por lo que se necesiten historias que impulsen a ir más allá de las historias narrativas. Es preciso, nos dirá, siguiendo a Aristóteles y a Sto. Tomás de Aquino, que la indagación filosófica se dirija a la unidad del saber respecto de las distintas ciencias o de los rasgos genuinos de la realidad contingente. Esta necesidad de los saberes la hace la metafísica que trata del ser, en función del cual se entiende todo lo que puede ser entendido, teniendo en cuenta también que en la indagación filosófica hay una ineludible dimensión teológica. Sin duda las narrativas de la ciencia y de la filosofía son capaces de verdades entendidas en sentido absoluto. Y, según MacIntyre, la verdad en la historia es la verdad de las narrativas verdaderas, y la verdad de las narrativas verdaderas tiene como referencia la verdad absoluta metahistórica y metanarrativa. Y concluyendo, según MacIntyre, en el tema de la filosofía narrativa queda mucho por hacer, siendo para él una tarea ardua que prosigue rigurosa y apasionadamente. Y bien pudiera ser que a la filosofía narrativa le toque la misma tarea que antes se atribuía a los mitos respecto de preguntas siempre antiguas y siempre nuevas, y hoy reformuladas en la edad adulta también, sobre el yo, el origen del mundo y el fin de todos los seres.— F. CASADO.

BOURDIEU, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 22, 159 pp.

El orden de las cosas no es una realidad natural, como pudiera pensarse, sino una construcción humana en función de unos intereses. En una descripción etnográfica de la sociedad cabileña, una auténtica reserva del inconsciente mediterráneo, el autor delata la realidad de nuestra 'cultura' y ofrece un instrumento muy poderoso para disolver las evidencias y explorar la estructuras de ese inconsciente androcéntrico. El resultado es una denuncia profunda de la estructura doméstica, avalada demasiado fácilmente por la escuela, las iglesias y los diversos estados como legisladores oficiales de la 'naturaleza' humana y finalmente aceptada por el grupo femenino más profundamente oprimido. El autor, va presentando la construcción social de los cuerpos, la relación más profunda entre virilidad y violencia, entre masculinidad y nobleza y entre feminidad y desprecio, la reproducción del sistema, la fuerza de la estructura como pasos sucesivos de la opresión persistente. Finalmente, llama con fuerza a un trabajo de deshistorización que es preciso elaborar con tenacidad y decisión. Estamos ante una obra relativamente sencilla pero profundamente científica y de una gran eficacia social. Toda persona de bien, que desee abrir los ojos a la verdad, tiene

aquí un nuevo horizonte que mira la realidad con una honestidad transparente.— D. NATAL.

RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, RIALP, Madrid 2000, 24 x 16, 452 pp.

El autor no intenta simplemente dar una perspectiva de una ética filosófica aristotélico-tomista anterior a nuestros tiempos, sino en el contexto de los problemas actuales que se dan sin más por supuestos. Es cuestión de traer la tradición clásica a un nivel actual de reflexión. Al hablar de los fundamentos de la ética filosófica en la perspectiva de la moral, se trata de presentar una introducción a una ética filosófica interesada especialmente en elaborar y destacar precisamente esa “perspectiva de la moral”. No hay que olvidar que la ética filosófica tiene su lugar propio, de una manera o de otra, frente a la moral y también bajo las condiciones de la fe cristiana. La ética filosófica tiene su validez dentro de los propios límites de un método puramente filosófico que, como tal, puede ser aceptado tanto por el creyente como por el no creyente. La abundancia de los temas aquí tratados ha obligado al autor a exponerlos a veces, en sus líneas generales, en las referencias dentro del texto y en la bibliografía final de otros lugares en que el autor los expone con más detalle. Se divide el libro en cuatro partes: 1) La ética en el contexto de las disciplinas filosóficas, con aclaraciones previas relativas a los contenidos, metodologías y terminología empleados, 2) la actuación humana y la pregunta por la felicidad, pregunta que fundamenta a toda ética; 3) acciones morales y razón práctica, sus motivos, intenciones de la acción, etc.; 4) las virtudes como hábitos de la buena elección; 5) los principios de la razón práctica, ciencia moral y conciencia y temas morales, terminando con un epílogo en el que se hace ver el complemento de la perspectiva meramente filosófica exigida por su interno inacabamiento, que es dado por la norma cristiana y que es la “salvación” y la justificación de la razón filosófica. El libro es una excelente introducción a la filosofía moral, es denso y merece ser leído con atención.— F. CASADO.

SCRUTON, R., *Filosofía para personas inteligentes*, Península, Barcelona 1999, 13 x 21, 156 pp.

La realidad del pensamiento puede afrontarse de dos formas diferentes: dedicándose a pensar los problemas fundamentales de la vida o estudiando cómo se han ido elaborando a lo largo de los siglos. En el primer caso, tendremos una experiencia más viva de la tarea de pensar, en el segundo, que es el más familiar al estudiante de filosofía, nos encontraremos con muchos volúmenes consagrados a la historia del pensamiento. La obra que presentamos pretende enseñar filosofía en el proceso de hacerla. El autor no ofrece ninguna guía formal de sus propios argumentos, aunque conoce bien la obra de Kant y Wittgenstein. Se plantea los problemas fundamentales de la existencia humana en torno a unos temas básicos como la verdad, el sujeto y el objeto, las personas, el tiempo, Dios, la libertad, la moral, el sexo, la música y la historia, y, en definitiva el por qué y el sentido de la vida. Así se consigue desarrollar una verdadera filosofía que aclara los núcleos fundamentales de la auténtica experiencia humana. Se trata de un libro que anima a pensar, plantea bien los problemas y ofrece unas pistas de solución que llevan al lector a iniciar sus propios caminos en los campos de la filosofía y el pensamiento humano.— D. NATAL.

GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos* (=Biblioteca de ensayo 14), Siruela, Madrid 2000, 24 x 16,5, 379 pp.

Ignacio Gómez de Liaño es un filósofo notable por sus estudios sobre el gnosticismo y sus conexiones orientales, como demostró en *El círculo de sabiduría*, dos gruesos volúmenes editados por Siruela en el año 1988. Los sistemas gnósticos de pensamiento muestran un marco común de referencias, formado por la filosofía platónico-ecléctica y por la ciencia favorita de la época, la astronomía. El gnosticismo es un buen ejemplo de cómo sentimientos religiosos que no eran genuinos o exclusivamente griegos se pensaron a sí mismos a través de fórmulas filosóficas y científicas que sí eran genuinamente griegas. De ahí que el autor ve el gnosticismo como filosofía y como teosofía; como enciclopedia del saber y como escuela de interpretación de mitos.

Filósofos griegos, videntes judíos, nos dice el autor, que no tiene por papel primordial analizar la filosofía y la videncia de ambas culturas, como el título a primera vista parece sugerir, sino de aquellas filosofías y videncias que prepararon la síntesis gnóstica. El autor busca el "gozne" que une a ambas culturas y autores. Hace una exposición de los textos claves: Simónides, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Ezequiel, Enoc, Qumrán, buscando una progresión de las ideas a las visiones, de lo racional a lo místico. En el mundo griego todas las imágenes tendrán un sentido más didáctico y educativo y acabarán absorbidas por la filosofía y el saber científico, mientras que el mundo judío más religioso, tendrá un sentido específicamente místico.

Si la capacidad de relación y de síntesis es un ejercicio primordial de la inteligencia, este libro es una aventura de la inteligencia. Pero no creo que se pueda poner al mismo nivel, el conocimiento de los filósofos griegos con estas visiones delirantes judías que elige nuestro autor. No es lo mismo la astronomía griega que la astrología babilonia o judía. También considero que la presentación que hace de Aristóteles es parcial, demasiado amante de los mitos, aunque el Estagirita dijera que cada vez que envejecía se había hecho más amigo de los mitos, no se puede olvidar que de la explicación científica de la realidad que remonta a Aristóteles dependen muchos de los progresos de nuestro mundo, o los mismos derechos democráticos. El pensamiento profético o visionario en general se presenta como totalitario, no admite la discusión ni la controversia, es una verdad que se impone a quien piensa de modo diferente. La visión o el delirio de un vidente no se puede equiparar o ser superior al razonamiento de un filósofo.

Sin negar el ingente conocimiento e información que posee el autor, a quienes pensamos que el pensamiento filosófico-científico supone una superación de los mitos y profecías nos parece que el autor los sitúa al mismo nivel o que a veces se decanta por los videntes judíos. No sólo reivindica el pensamiento irracional que también se puede hacer desde la filosofía, sino que lo pone como cima del conocimiento. Considero, de todos modos, que aunque no sea de mi agrado esta concepción tal vez por su determinismo gnóstico, es una buena contribución a la historia comparada del pensamiento y en este punto supone una novedad. Es de elogiar también el estudio de la olvidada y denostada tradición gnóstica, pero no la considero central para nuestra cultura. Lo mismo se puede decir del pensamiento judío que selecciona aquí. Hay concepciones de otros profetas como Jeremías, Amos, Isafas, etc. que sí han influido en la idea occidental de la dignidad de la persona humana, o las denuncias que hacen esos mismos profetas de las injusticias, guerras y esclavitudes. En este sentido las visiones de Ezequiel o Enoc han influido muy poco en nuestra cultura. En un mundo donde vuelven los horóscopos o los videntes sectarios, pienso que hay que seguir reivindicando a los griegos, que en un momento dejaron de acudir a las profecías porque

comprendieron que los oráculos eran incompatibles con la democracia, que se fundaba en el diálogo y la discusión.— J. ANTOLÍN.

RAMOS CENTENO, V., *Razón, historia y verdad*, Encuentro, Madrid 2000, 15 x 23, 153 pp.

El autor intenta responder a la situación actual en la que, como diría Ortega, lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa. Tras la caída de las seguridades más firmes hay que examinar de nuevo todas las cosas y renovar la apuesta por lo humano y la esperanza. Hay que volver al sentido del pensar y su relación con la vida. Así, el punto del partida ha de ser una vez más el sufrimiento del hombre y el ser de la vida, pues, como recordaba Simmel, una de las cosas que más llama la atención de la filosofía occidental es lo poco que se le nota todo el sufrimiento humano. Es necesario también recuperar la tarea de la razón para superar el nihilismo barato y el relativismo fácil que ha conducido ya a un callejón sin salida. Si la historia no quiere reducirse a un cuento contado por un imbécil, como diría Shakespeare, habrá que redescubrir su sentido. Por eso es necesario revisar el progresismo filisteo que se olvidaba del hombre. Es preciso también volver sobre la utopía para encarnarla en la gente y no ir a un vano futuro. En ese sentido, el cristianismo, la razón, la historia y la herencia fundamental de Europa, deben ser una vez más y de nuevo los puntos cardinales en los que afirmar la esperanza. Se trata de un escrito muy bien construido, en el que el autor, desde sus estudios sobre Bloch, recoge los elementos fundamentales del pensamiento que han dado sentido y valor a la vida y a lo que hay de más auténtico en toda esperanza humana.— D. NATAL.

BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 15 x 22, 512 pp.

El estatuto científico de la *Antropología filosófica* siempre precisa de aclaraciones y nuevos ensayos porque la realidad humana es difícil de alcanzar. Así, las ciencias humanas, las antropologías científicas y la interpretación filosófica insisten una y otra vez, sin desfallecer, en este precioso intento. Esta obra vuelve a la carga, con redoblado interés, para alcanzar un adecuado estatuto epistemológico y crítico ideológico, a la búsqueda de la identidad del ser humano como animal inquiriente. De este modo, se sitúa dentro de las crisis de identidad de la filosofía en su lucha por delimitar su relación con la ciencia sin quedarse en un campo acientífico que nada entre un fácil relativismo o un apresurado dogmatismo. Así, se recuerda la aportación de Max Scheler, Heidegger y Ortega, la dura crítica de Foucault para terminar por diseñar, con toda claridad la situación actual y la tarea pendiente de la Antropología filosófica. Pero, en esta obra, lejos de representar una visión aséptica de la realidad de lo humano, el autor orienta toda su reflexión desde el horizonte crítico hacia un modelo de hombre humano solidario y responsable de todos sus semejantes, especialmente de los menos favorecidos.— D. NATAL.

ARTIGAS, M., *Filosofía de la ciencia. Iniciación Filosófica*, Eunsa, Pamplona 1999, 17 x 22, 291 pp.

Se trata de un libro, en el que se exponen los problemas fundamentales de la filosofía de la ciencia, que corresponde a los que viene llamándose en el curriculum filosófico general la asignatura de Filosofía de la Naturaleza. En este texto, el profesor Artigas expone

cómo se ha desarrollado la ciencia moderna, su sentido en la civilización occidental y las interpretaciones principales que de ella se han dado. Para realizar esta labor, después de plantear los problemas fundamentales de la filosofía de la ciencia y el estudio filosófico del conocimiento científico, presenta el desarrollo histórico de la ciencia a lo largo de los siglos. Luego sitúa el sentido de la reflexión filosófica sobre la ciencia y la naturaleza de la ciencia misma, así como el método de la ciencia en general y el de las ciencias humanas en particular. Luego estudia el problema de las construcciones científicas y el significado y la referencia de los conocimientos científicos. Finalmente aborda el problema de los valores de la ciencia, su verdad y objetividad, la relación entre ciencia y filosofía y entre ciencia y valores humanos. Se trata de un texto bastante claro que resulta recomendable para los estudiantes y profesores de filosofía y que también será útil para un público más amplio que quiere estar al día en el tema de la realidad de la ciencia en nuestro mundo.— D. NATAL.

ALONSO, C. J., *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*, Eunsa, Navarra 1999, 21,5 x 14,5, 225 pp.

Cientificismo es una teoría filosófica que afirma que todo saber humano es ciencia, sólo ciencia. Es decir, todas aquellas proposiciones que no provienen directamente de algún campo de la ciencia actual, no se las considera conocimiento. Por lo tanto, podemos decir que el término cientificismo es sinónimo de dogmatismo y extrapolación, ya que esta teoría nos obliga a utilizar la ciencia en aquellos campos en los que no debería inmiscuirse (extrapolación) y a pensar que la ciencia explica, o puede explicar, toda la realidad que nos rodea (dogmatismo). De todos modos, nos podemos fijar en la segunda parte del título de la obra de Alonso: *Una aproximación a la filosofía de la ciencia*; ya que el grueso del libro (unas 160 páginas) gira en torno a ello y no propiamente al cientificismo. Nos lleva de la mano por lo que han sido varias ramas del saber en este siglo XX. En cuanto a la Filosofía nos acerca a la persona y obra de Marx, al positivismo y neopositivismo, y a la figura de K. Popper, todo ello pasando de unas pautas generales de lo que fueron estos movimientos a una orientación más particular que aterriza en la Filosofía de la ciencia. Nos habla también de la Física, centrándose en la IA (Inteligencia Artificial) y su importante trayectoria; Biología y evolución; Antropología y diferencias del hombre con los animales; y Psicología y psicoanálisis, de la mano de la obra de S. Freud y sus detractores. Todo este recorrido nos lo hace con un vocabulario muy sencillo, asequible a todo aquel que no esté familiarizado con la ciencia. En el último capítulo deja evidencia de que términos como "ciencia", "cientificismo" y "filosofía", no pueden realizar ningún camino los tres cogidos de la mano.— L. J. SERRANO.

FONTÁN, J. L., *La materia y el Espíritu. La Ciencia y los científicos*, Eunate, Pamplona 1999, 16,5 x 24, 374 pp.

Abrir este libro y hojearlo es sorprenderse. Quizás es lo que pretendía Fontán y, desde luego, lo consigue al llenar sus páginas de símbolos y palabras escritas de una forma bastante difícil de describir. A medida que se sigue leyendo (porque el título incita a ello) se va a un ritmo lento, ya que la forma en que se expresa dista mucho de ser la de un libro de divulgación. Si no se está acostumbrado a los términos científicos ni a las fórmulas matemáticas, es difícil saber qué está diciendo en muchas ocasiones. Es cierto que cuenta con un glosario al final, pero tampoco saca de muchas dudas. Aún así, hay que reconocer que

la meta a la que intenta llegar (y que consigue, o no, dependiendo del criterio de cada lector) es bastante ambiciosa: "Demostrar" la posibilidad de la existencia de una Inteligencia Superior (llamada Dios por los cristianos), creadora del universo, los seres vivos y, por supuesto, el hombre como culmen de esa creación, a través de la Ciencia.

Se divide el texto en cinco partes bien diferenciadas, y cada capítulo lo culmina con un resumen en cuatro o cinco líneas que clarifican bastante lo expuesto. La primera de esas partes trata del Cosmos y los seres vivos, su creación y lo maravillosa que es. La segunda intenta mostrar la mano de Dios que está detrás de todo. Esto es algo innegable (a no ser que se tengan unos prejuicios muy definidos) incluso para la Ciencia. Aquí salen a colación los milagros (hechos inexplicables). En la tercera pone de manifiesto que la Ciencia es algo humano y, por tanto, imperfecto. La Ciencia es probabilidad, pura Estadística. En la cuarta deja muy claro que no todos los científicos son ateos y que no piensan que todo esto que nos rodea ha surgido por azar. Y se maravilla de nuevo ante lo bien pensados y realizados que estamos los seres vivos. Concluye (la quinta parte) con un resumen muy breve de la tesis expuesta en esta obra.— L. J. SERRANO.

RIAZA MORALES, J. M., *La Iglesia en la Historia de la Ciencia*, BAC, Madrid 1999, 12,5 x 19,5, 319 pp.

José María Rianza comienza, cómo no, por el principio. Me refiero al comienzo de la Ciencia, en solitario, cuando la Iglesia todavía no existía. Desde Grecia hasta prácticamente nuestros días, este sacerdote jesuita nos muestra un compendio extraordinario, tan resumido como completo (y por ser tan completo tiene que ser tan resumido), de los avances que los científicos nos han ofrecido. Un gran acierto es el índice onomástico que se encuentra en las últimas páginas, y que hacen todavía más atractivo este libro. De formato muy manejable y muy apto para tener como pequeña enciclopedia de consulta sobre Historia de la Ciencia. En su primera parte deja a la Ciencia sola (sin la Iglesia) un tiempo, hasta que ésta aparece con la creación de las universidades y el apoyo, o bien a nivel individual por parte de gran número de religiosos que aman las ciencias y trabajan en ellas, o bien a nivel general como institución que ha apoyado mucho la labor de investigación, recopilación y divulgación. En la segunda parte se centra en cuatro temas muy concretos: La Biblia no es un libro científico; Galileo tuvo ciertos problemas debido a la mentalidad de la época y a que intentó hacer exégesis de la Sagrada Escritura; la teoría de la evolución de las especies no pone en entredicho la creación del Génesis (nos remitimos de nuevo a que la Biblia no es un escrito científico); y termina mostrando la posición que toman tanto la Ciencia como la Iglesia ante los milagros, que por cierto, son algunos científicos quienes se asombran de las dificultades que pone la propia Iglesia para admitir algunos que son evidentes. Se nota que el autor es licenciado en Ciencias Físicas y Teología, tanto por sus conocimientos como por su forma de exponerlos.— L. J. SERRANO.

DIAMOND, J., *¿Por qué es divertido el sexo? ¿Por qué los amantes hacen lo que hacen? Un estudio de la evolución de la sexualidad humana (=Pensamiento)*, Debate, Madrid 1999, 16 x 24, 213 pp.

El objetivo de esta obra no es ofrecer pistas para disfrutar del sexo sino explicar la evolución de la sexualidad humana especulando sobre los cambios y sus causas en nuestros ancestros, porque –y es la tesis central– la sexualidad ha tenido tanta importancia como

nuestra posición erguida y nuestros cerebros grandes para el desarrollo del fuego, del lenguaje, del arte y de la escritura.

Partiendo de la biología evolutiva y descartando el mundo vegetal, Jared Diamond va comparando al hombre con otras especies animales, constatando de entrada que nuestro comportamiento sexual es el más raro y estrafalario entre todas las especies animales, incluyendo a nuestros parientes más cercanos, los primates (cap. 1). El postulado –también central en toda la obra– de que todo progenitor intenta perpetuar sus genes, se aplica a los cuidados parentales de la descendencia, cuidados procedentes de un cálculo no consciente sino programado genéticamente mediante selección natural dentro de la anatomía y los instintos de su sexo; la mayor o menor cercanía dependerá de la inversión en el embrión, de la confianza en la propia paternidad-maternidad y del cálculo de oportunidades alternativas desperdiciadas (cap. 2). La lactancia masculina se encuentra dentro del potencial fisiológico de los mamíferos, pero su evolución quedó comprometida en la estrategia reproductiva; dada la capacidad humana de hacer elecciones contraevolutivas –como la renuncia al asesinato, violación y genocidio, a pesar de las ventajas para transmitir los propios genes y ser algo generalizado en otras especies animales–, no sería difícil con la tecnología superar las barreras fisiológicas (¡y psicológicas!) para atajar millones de años y evolucionar hacia la leche masculina (cap. 3). La ovulación oculta, la casi constante receptividad femenina y el sexo recreativo encuentran su explicación en dos hipótesis opuestas: la de “*papá-en-casa*” –promover la monogamia quedándose en casa, reafirmar su confianza acerca de su paternidad y ayudar en la cría-cuidado paternal– y la de “*muchos-padres*” –poder acceder a muchos compañeros sexuales y dejarlos con la incertidumbre de su paternidad, evitando así el infanticidio por parte de los machos adultos rivales y disminuyendo las peleas entre ellos– (cap. 4). La división del trabajo entre hombres y mujeres responde a una sólida estrategia de cooperación, en función de los intereses conjuntos de la familia nuclear; el varón se dedica a la caza de grandes animales y a la defensa de la familia, mientras que la mujer se dedica a la cría de los hijos, a la caza de pequeños animales y a la recogida de alimentos vegetales (cap. 5). La menopausia femenina está favorecida por un conjunto de factores como son evitar el riesgo de morir en el parto, la menor posibilidad de supervivencia de las “*crías*” de madres viejas, la posibilidad de dedicar más energías y tiempo a los hijos y nietos, y la importancia de la gente mayor para la tribu en las sociedades prealfabetizadas (cap. 6). Las señales anatómicas, auditivas, olfativas y de comportamiento también tienen varias teorías explicativas; su aplicación humana, con variedad de señales ajustables a diferentes modelos según culturas, épocas, modas..., se concentra en los músculos masculinos, en la grasa corporal femenina y en la “*belleza*” facial de ambos (cap. 7). La obra concluye con una sucinta bibliografía y un práctico índice temático.

El no seguir una perspectiva antropológica creo que es una opción legítima, pero reduce la evolución sexual y la capacidad de hacer elecciones contraevolutivas a mera programación genética, lo cual incapacita para integrar la aportación racional, cultural y religioso-moral; eso sin olvidar que hay tal variedad de hipótesis que las certezas no son definitivas y que hay argumentos reversibles, pudiendo llegar a conclusiones distintas con los mismos criterios. Eso no obsta para agradecer una exposición muy amena y bien hilada, con aclaraciones muy simpáticas y desenfadadas, que nos muestra lo mucho “de animal” que tenemos a pesar de nuestra condición racional.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

CHANGEUX, J.P.,- P. RICOEUR, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona 1999, 15 x 21, 285 pp.

El neurobiólogo J.P. Changeux y el filósofo Paul Ricoeur discuten temas fundamentales, vitales y fronterizos, de un modo que nos recuerda la ya famosa “sabiduría de los modernos” de L. Ferry y A. Comte-Sponville. Se trata de un diálogo y un encuentro necesario entre lo biológico y lo normativo, entre el conocimiento del cerebro y el conocimiento de sí mismo. Ricoeur es un filósofo que ha tratado muy profundamente el tema del cuerpo humano y lo involuntario en el hombre, Changeux es un neurobiólogo que busca ahí algo más. Así van presentando los diversos problemas como la relación entre el cuerpo y el espíritu, en busca de un discurso común, entre el modelo neuronal y el modelo meta-físico, la comprensión de sí mismo y el conocimiento del otro, los orígenes de la moral y la protección biológica del grupo, la relación entre el deseo y la norma, entre la ética universal y los conflictos culturales. En un tiempo en que la ciencia cree tener la exclusiva de toda la sabiduría y la filosofía no quiere aceptar demasiadas enseñanzas externas, por simples cuestiones de método, este diálogo interdisciplinar es la mejor garantía de avanzar hacia el futuro abiertos a la realidad que siempre será sorprendente.— D. NATAL.

PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid 2000, 14 x 20, 274 pp.

Este libro reúne un conjunto de trabajos, muy interesantes, que el autor considera “intentos acuciantes de clarificación provocados por la dificultad de creer hoy”. Se trata del diálogo fe y cultura que pretende superar el drama de la fe en el mundo actual. Aquí se abordan temas fundamentales como el sentido de lo sagrado, lo específico del sacerdote en el cristianismo actual, el significado para el hombre de hoy del hecho de que “Dios habla”, el sacramento del pan que supera las palabras y se encarna en la realidad, el arte de no desesperar o consideraciones sobre el fin de la historia, sobre el futuro y la esperanza, el sentido del heroísmo, el derecho ajeno y el arte de decidir correctamente, el abuso del poder y el abuso del lenguaje, el intelectual en la Iglesia, el futuro de la filosofía, creación y naturaleza humana, contemplación del mundo actual y cómo se llama uno realmente. Se trata de un escrito que penetra profundamente en los temas más debatidos hoy en la relación fe y cultura y que dan orientaciones auténticas en la actual confusión. Estamos ante un escrito imperecedero, de particular vigencia en nuestros días. El autor es ya un clásico de nuestro tiempo, pues más allá de la treintena de años que nos separan de su publicación original, es todavía para nosotros un verdadero compañero de nuestro difícil camino.— D. NATAL.

VIDAL, M., *Feminismo y ética. Cómo “feminizar” la moral*, PPC, Madrid 2000, 22 x 14,5, 120 pp.

M. Vidal, en este breve pero interesante libro, ofrece una síntesis de los planteamientos y de las orientaciones que hoy se presentan en el discurso ético, tanto filosófico como teológico, sobre la ética feminista. El movimiento feminista ha sido una de las mayores revoluciones del siglo XX y en el siglo XXI las mujeres están llamadas a desempeñar un protagonismo cada día mayor en la manera de entender la vida y en la forma de organizarla. El estudio comienza describiendo la condición femenina y la interpreta en la categoría prevalente de “género” y no exclusivamente de “sexo”. La ética del género abarca más que la ética feminista, ya que tiene por objeto el área de la realidad delimitada por la condición del género (femenino y masculino) en la existencia humana. Después expone el tratamiento de la mujer en la historia de la ética. Analiza también la existencia de la ética femi-

nista, las propuestas para feminizar los valores morales generales y las orientaciones para realizar la peculiaridad de la condición femenina. Sitúa finalmente la ética feminista en el contexto común de la ética humana: analizando el interrogante sobre la posible universalización del punto de vista de la mujer, así como la propuesta de “feminizar” la moral humana común. No se trata de “masculinizar” a las mujeres, es decir, que éstas se igualen a los hombres y hagan suyas las costumbres y maneras del varón, sino “feminizar” a los hombres. La moral femenina y también la feminista es de interés común para la sociedad. La moral humana general debe asumir los valores básicos de la moral femenina. Esto significa poner de relieve la importancia de algunos valores que, por haber sido asumidos de modo prevalente por las mujeres, no han sido suficientemente apreciados en la vida pública. Tales son, entre otros, la ternura, la abnegación, la reconciliación, la cooperación, la dedicación al otro, la gratuidad.

El autor ha manejado abundante bibliografía; casi toda la escrita en castellano, así como bibliografía en otros idiomas, sobre todo la del mundo anglosajón, que expone al final del libro. Buscando la claridad y la síntesis ha dividido el texto en capítulos cortos, cada uno de los cuales muestra una dimensión concreta de la cuestión general. Aunque el estudio tiene un carácter fundamentalmente sintético y presenta la reflexión común sobre los temas expuestos, el autor va haciendo valoraciones y aportaciones personales de los datos que recoge, sobre todo en relación a la ética teológica.— J. ANTOLÍN.

MELENDO, T., *Para leer la Fides et Ratio*, Rialp, Madrid 2000, 13 x 20, 114 pp.

El escrito que presentamos es una magnífica introducción a la última encíclica de Papa Juan Pablo II. En ella hay un alegato decisivo contra el relativismo que ha capturado la mente del hombre actual y lo ha llevado a un callejón sin salida. En este librito se plantea la cuestión del sentido de la vida como objetivo natural y fundamental de toda filosofía. Se presenta un breve panorama de las relaciones entre fe y razón en la historia de Occidente. Se da cuenta de cómo la razón debidamente cultivada ayuda profundamente a la fe y cómo la fe facilita los caminos de la razón y los fortalece siempre. Finalmente se descubre la función de la sabiduría como sentido de la vida y superación de las mitologías del relativismo y del cientificismo. En dos breves apéndices se recuerda por qué el relativismo no tiene futuro, puesto que también el relativismo es relativo, y de cómo el magisterio de santo Tomás puede guiar al hombre de hoy desde su gran amor a la verdad y su vuelta a lo esencial.— D. NATAL.

DUEWELL, M., *Aesthetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Aesthetischen für die Handlungsspielraume des Menschen*, Alber Thesen. Alber, Freiburg/München 2000, 14 x 22, 343 pp.

La estética ataca de nuevo. Por fin, nos hemos convencido de que no todo se reduce a lo utilitario ni la vida puede ser la burda utilización de todo. Desde Lessing a Lyotard hay un clamor permanente que se resume así: ¿para qué para vale tú “para qué vale”? o ¿para qué es útil lo utilitario?, dado que también los utilitaristas se encuentran hoy sin esperanza y sin sentido de la vida. El autor se plantea la importancia de la estética en la vida humana y en la formación de la moral y examina la lógica interna de esas dos áreas. La importancia moral de la experiencia estética, más allá de la funcionalización moral de la estética, y la estetificación de la moral más allá de las meras leyes y el tropel de mandamientos. Así se

produce una expansión de las dos áreas que las enriquece mutuamente. Por una parte se supera una moral roñosa y propia de sastres donde en todo hay que tomar medidas, y la estética nos asegura que la vida es bella, y que la dignidad humana, la obra bien hecha, y la vida, valen por sí mismas más allá de los intereses demasiados humanos, como diría Nietzsche, de cada uno de los mortales.— D. NATAL.

RITTER, J., y GRÜNDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T.* Schwabe, Basel 1998, 27,5 x 20, 1618 cols.

Poco a poco va llegando a su final este gran Diccionario que recoge los diferentes conceptos filosóficos. Iniciada su publicación en 1971 y a muy buen ritmo en los primeros años (en 1976 ya había cuatro tomos publicados), sufrió cierta ralentización en las décadas de los ochenta y noventa. Ya sólo faltan dos volúmenes para su culminación. El presente tomo comienza con el término *estado (Staat)*, en 83 columnas se pasa revista a la teoría del estado y a las diferentes concepciones de la misma a lo largo de la historia del pensamiento. Igualmente son amplias las entradas dedicadas a *Strafe (castigo, pena)* y estructura (*Struktur*). Más de 100 columnas se dedican al término *sujeto* y a sus derivados: *subjetividad, subjetivo* etc. Otras 50 columnas tratan de la *sustancia* y de sus diversas concepciones a lo largo de la historia de la filosofía. No se dejan de lado las cuestiones lógicas, así, por ejemplo, el apartado *Standard-Modell* y *Nicht Standard-Modell* entra en las cuestiones de los modelos no estándar a partir de los teoremas de Löwenheim y Skolem. Destaca también la consideración que se hace de la *silogística*. Otros temas más clásicos también son analizados: *Sublunar-Translunar, Summum bonum*, etc. Respecto a las entradas que comienzan con T, destacan los artículos relativos a *teología, teocracia, teoría, telismo, teodicea, muerte (Tod), virtud (Tugend)*, etc. Algunos conceptos de carácter más teológico también se incluyen, así *transustanciación, trinidad, muerte de Dios (Tod Gottes)* etc. Finalmente un artículo de especial relevancia, más de 100 columnas, es el dedicado a *trascendental* y sus derivados. Imposible resumir en unas líneas el rico contenido de este Diccionario que resulta ser una obra de consulta indispensable en cualquier Biblioteca filosófica o teológica.— F. JOVEN.

VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra.* Rialp, Madrid 1999, 25 x 16, 430 pp.

Desde hace varios años la editorial Rialp se ha preocupado de poner al alcance del lector hispano algunos de los escritos menos conocidos de Tomás Moro. Ahora nos presenta, con una edición muy cuidada en formato, tipografía y láminas, una nueva publicación de la biografía que en 1966 escribiera Andrés Vázquez de Prada. Libro sucesivamente reimpresso, el texto de la edición actual coincide con la hecha en 1985 en la colección Patmos. El libro, a pesar de estar escrito, en ocasiones, en un lenguaje excesivamente hagiográfico, nos muestra, con buen uso de la documentación existente, el itinerario personal y biográfico de Moro. Sólo se echa en falta una mayor insistencia en los aspectos filosóficos y de pensamiento del biografiado y una bibliografía actualizada de las ediciones de sus obras en castellano que incluyera, además, una sección con algunos de los estudios disponibles sobre Moro.— F. JOVEN.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., (Comps.), *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1999, 23 x 15,5, 333 pp.

Se recogen en este libro una serie de artículos y ponencias, algunos de los cuales fueron discutidos en la UIMP valenciana durante un curso celebrado en 1996, auspiciados por dos proyectos de investigación del CSIC. Elías Díaz realiza el prólogo y el epílogo en recuerdo, ambos, del asesinado Francisco Tomás y Valiente. Recuerda, como lema que no debe olvidar la reflexión filosófico-política, las frases del ilustre jurista: "La razón de Estado del Estado de Derecho es el Derecho, o, mejor todavía, los derechos, sobre todo los derechos fundamentales de los ciudadanos" y "la mala razón de Estado, su sinrazón, lo que le hace perder su legitimidad, es la divinización o satanización del poder".

Como es bien sabido la obra de Maquiavelo es una creación de circunstancias debida a los avatares de una situación histórica muy concreta. Quizá por ello Maquiavelo ha dado pie a diferentes lecturas de su pensamiento. Podemos distinguir tres momentos en la recepción de Maquiavelo por el pensamiento occidental: el primero es el determinado por la construcción del Estado moderno en el siglo XVII y concluye con la fundamentación moral del Estado en Kant. La supremacía del Estado se manifiesta en su carácter absoluto y permite la superación de las guerras religiosas. Maquiavelo es, ante todo, el teórico del príncipe moderno y de la razón de estado, es el teórico del Estado. La segunda recepción de Maquiavelo la realiza el idealismo alemán e hizo de él un teórico de la nación y del republicanismo antiguo. Aparece Maquiavelo como teórico de la nación republicánicamente afirmada pues, tras los excesos ilustrados de la Revolución Francesa, pasa a ser el marco nacional algo esencial en la constitución del Estado y la creación de un Estado se convierte en ineludible para la realidad nacional. El tercer estadio en la recepción de Maquiavelo es el que surge con Nietzsche y Weber: Maquiavelo se constituye como el teórico del poder en cuanto estructura de la propia subjetividad. El poder entendido como dimensión del sujeto y no del Estado o de la nación.

Los doce trabajos de la obra son debidos a J. L. Villacañas (el príncipe nuevo), R. Aramayo (la quimera del filósofo rey), F. Oncina (Maquiavelo en la Ilustración alemana), D. Arenas (Maquiavelo y su relación con el pensamiento de Tucídides), M. A. Granada (Maquiavelo y César Borgia), M. A. Granada (relación entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Giordano Bruno respecto al cristianismo), C. Roldán (Maquiavelo y Leibniz), R. del Aguila (estrategias del poder según Maquiavelo), J. Sauquillo (Nietzsche y Weber respecto a Maquiavelo), N. Bilbeny (el Estado contemporáneo), A. Cortina (la ética de los políticos), J. M. González (el azar, la suerte y la política). Todos ellos son profundamente interesantes. Lástima que en el libro se hayan deslizado de vez en cuando algunas erratas.— F. JOVEN.

SCHACTER, D. L., *En busca de la memoria, el cerebro, la mente y el pasado*, Ediciones B, Barcelona 1999, 23,5 x 15,5, 502 pp.

Este libro versa sobre el estudio científico de la memoria. No hace falta decir lo básico que es el recuerdo. Es imposible dar un paso sin recordar, cualquier mínima actividad necesita de la recuperación por parte del cerebro de cientos de informaciones. La conjunción de la psicología cognitiva y los avances en neurociencia han permitido un estudio detallado y provechoso de la memoria. Igualmente el desarrollo de la tomografía de emisión de positrones (TEP) hace posible la obtención de imágenes del funcionamiento del cerebro

mientras el individuo recuerda con lo que empiezan a modificarse las ideas sobre el modo como se codifican y recuperan recuerdos. Además el estudio de pacientes con lesiones cerebrales nos revela las partes del cerebro implicadas y que distinguen entre recuerdos, fantasías y figuraciones. En estos estudios destacan los casos de amnesia. Esta puede ser anterógrada y entonces el paciente no puede formar nuevas memorias, recuerda hechos del pasado pero no es capaz de recordar con quien habló hace unos minutos o retrógrada y entonces desaparece gran cantidad de información sobre el pasado. Este último caso plantea interesantes cuestiones sobre la relación entre memoria e identidad personal. Este tipo de pacientes afirman con frecuencia haber perdido el sentido del yo. Más clásica es la discusión en torno a los diferentes tipos de memoria: memoria implícita, procedimental que permite el desarrollo de actividades como andar y memorias declarativas (episódicas, autobiográficas, semánticas) sobre hechos, acontecimientos, conceptos...

El libro es muy ameno e interesante. Se lee como una novela, está repleto de anécdotas, estudios de casos que permiten comprender mejor los mecanismos cerebrales implicados: así un paciente que podía recordar hechos por escrito pero no hablando. Un mundo apasionante y en el que todavía queda mucho por explorar.— P. MAZA.

ARANA, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid 1999, 23 x 15, 199 pp.

El presente ensayo aunque fue compuesto originalmente en forma de libro ha sido publicado dividido en artículos en diferentes revistas, la mayor parte en *Thémata*.

A principios del siglo XVIII la nueva ciencia, iniciada por Copérnico y Galileo, es aceptada por todo el mundo como algo definitivamente consagrado, como un nuevo credo frente a la ignorancia y el oscurantismo. El autor señala que apenas hay materialistas entre los científicos ilustrados, la mayoría de los ilustrados toman posiciones ante la religión dentro de un espectro que va desde la adhesión a las diversas iglesias, hasta el distanciamiento respecto a las religiones positivas y la creación de un credo más racional y universal, la religión natural o el deísmo. Frente a la tendencia a pensar que durante el siglo XVIII las relaciones entre la ciencia y la religión estuvieron presididas por la desconfianza y la hostilidad mutua. Juan Arana intenta mostrar como algunos grandes científicos de la época: D' Alembert, Euler, Haller, Maupertius, etc. defienden la religión cristiana mediante consideraciones apoloéticas que se apoyan en los argumentos tradicionales y también en otros tomados de la nueva ciencia.

No obstante, hemos de reconocer que las relaciones entre científicos y teólogos fueron extraordinariamente complejas. No hay que olvidar que Lutero atacó a Copernico, que la inquisición romana condenó a Galileo y que Calvino envió a la hoguera a Miguel Servet. De todos modos durante los siglos XVI y XVII no se puede oponer ciencia a religión, pues la ciencia moderna fue creación de personas que en proporción abrumadora eran clérigos, o bien estaban motivados o polarizados por preocupaciones religiosas.

J. Arana está convencido que la razón puede ser un medio o instrumento útil para hablar acerca de Dios, así nos lo hace ver a través del ejemplo de algunos ilustrados. Los autores que durante los siglos XVII y XVIII buscaron y encontraron leyes matemáticas no consideran que se tratara de una causalidad; creyeron más bien que estas leyes testimonian la presencia de Dios en el mundo. La razón ayuda al pensador a expresar cada una de sus posiciones: ya sea escéptica, teísta, deísta, fideísta, agnóstica... La razón pertenece a la esfera de lo formal, mientras que las posturas que se adopten frente a Dios, incluso las meramente teóricas, se basan en decisiones que inciden en el ámbito de lo sustantivo. Por

eso el cristiano podrá usar la razón para explicar su fe. El concepto de Dios que forja un filósofo no tiene por qué ser un punto de llegada; entra dentro de algo mucho más rico y vivo que un mero concepto. La razón es pura forma vacía, es estrictamente mental respecto a sus contenidos. Nadie es extraviado por la razón. Los extravíos proceden de la experiencia, la imaginación o la afectividad. Hay que decir que durante el siglo XIX y el XX se ha producido una excisión entre fe religiosa y la razón tecnológica o científica. El autor con esta presentación de las relaciones de la ciencia y la religión en la Ilustración tiene la esperanza de posibilitar el entendimiento mutuo y evitar el definitivo alejamiento entre ciencia y fe.— J. ANTOLÍN.

FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B. Grupo Zeta, Barcelona 2000, 15 x 22, 404 pp.

Vuelve Fukuyama con un nuevo análisis de la situación actual tras su famosa teoría del fin de la historia y el último hombre. En este escrito se presenta la profunda transformación que han sufrido las sociedades en progreso en todos los niveles de su vida humana. Se puede hablar de una gran desintegración tanto en la estructura familiar, como en la confianza social y comunitaria así como de un gran hundimiento de los valores morales. Se diría que cuanto más se desarrolla el capital físico (el dinero y los bienes materiales), el capital humano (la preparación profesional y los medios de producción) más se hunde el capital social (las relaciones sociales y auténticamente humanas). Pero sin capital social la vida humana se deshace y la sociedad humana corre hacia su destrucción. Fukuyama analiza paso a paso cada uno de estos aspectos: el ideal de la sociedad que va de un mero conglomerado individualista hacia una sociedad verdaderamente comunitaria, el problema de la familia, la delincuencia y la violencia, la confianza social y la sociedad civil. Las causas y las explicaciones convencionales de esta situación y la verdaderas causas demográficas, económicas y culturales así como el papel de la mujer en todo este proceso. Se pregunta si esta gran ruptura ha sido inevitable, y presenta una nueva genealogía de la moral que supone estudios de antropología y de sociología de la organización, la autorganización y la cooperación, el poder y la justicia. Finalmente se plantea la necesidad de una gran reconstrucción en la que el capital social vuelva a ofrecer sentido al conjunto del proceso humano de producción y convivencia. Estamos ante un escrito, una vez más, muy brillante, en el que hay grandes aciertos y en el que también se encontrarán algunas cuestiones bien discutibles.— D. NATAL.

ANDERSON, P., *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 22, 192 pp.

El autor se adentra aquí en uno de los temas más espinosos de la cultura actual, ya que según unos autores la posmodernidad no existe, según otros, sería el mayor timo del pensamiento actual, pero para otros una realidad fundamental si queremos entender nuestro mundo, como realmente es, nos guste más o mejor o nos guste un poco menos. Perry Anderson pone una vez más las cosas en su sitio. En primer lugar se plantea el origen de la posmodernidad e indaga desde Lima a Angkor, de París a Munich, de China al confín del mundo. En el centro de esta historia aparece la figura de F. Jameson, teórico supremo del posmodernismo cuando queremos saber qué le ocurre al arte, a la ciencia o a la política en la era de la imagen y qué es lo que ha terminado y lo que realmente ha comenzado. Así P.

Anderson traza los orígenes de la posmodernidad de A. Toynbee y Ch. Olson hasta J-F. Lyotard y los arquitectos cercanos a R. Venturini. Ahora tenemos una visión complementaria de lo que siempre se ha dicho y de los tópicos al uso que no habían conseguido realmente desentrañar lo que de verdad ocurre en torno al hombre actual en la cuestión del sujeto, entre el asalto consumista a la mercancía y la depresión nihilista, en el medio ambiente social y político y en el mundo natural de la ciencia y de la ecología humana.— D. NATAL.

RODRÍGUEZ, P., *Adicción a Sectas. Pautas para el análisis, prevención y tratamiento*. Ediciones B, Barcelona 2000, 23 x 15, 378 pp.

Pepe Rodríguez es un escritor prolífico. Ha publicado dieciocho libros, sobre temas variados, pero muy en especial sobre las sectas, como *Las sectas hoy y aquí* (1985), *El poder de las sectas* (1989) y *Tus hijos y las sectas* (1994).

En la obra recensionada plantea varias hipótesis. Quizá la principal pudiera ser la que afirma que entrar en una secta y acabar "enganchándose" a ella, conlleva una forma de adicción más, similar a la producida por el alcohol, la drogas ilegales, el juego y otros procesos, más o menos autodestructivos, con los que la sectadependencia comparte parecidos desencadenantes psicológicos y sociales, además de los mismos procesos bioquímicos cerebrales.

Respecto a las verdaderas causas de la sectadependencia, establece la hipótesis de que éstas están más influidas por las características previas de la personalidad y el entorno social del adepto, que por la "manipulación sectaria" propiamente dicha. Esto no significa que las sectas no capten a sus adeptos recurriendo al engaño y a técnicas de manipulación y control, con el fin de conseguir los objetivos de sus líderes, normalmente a costa de la explotación de los reclutados. En la utilización de las técnicas de manipulación psicológica se significan tres fases o etapas muy diferenciadas: la fase de captación, de conversión y de retención. Quienes dejan la secta lo hacen porque aparecen dudas, por cansancio, por intervención terapéutica o porque el grupo, sin más, los expulsa. En todos los casos quedan las secuelas, como son el "Síndrome de adoctrinamiento sectario" y el "Síndrome de persuasión coactiva": estados alterados de conciencia, incertidumbre, sentimientos de culpa, miedo, falta de confianza en uno mismo y percepciones paranoicas. Cuando algunos de los captados conservan cierta autonomía, la organización los utiliza ante los indecisos para demostrar que en "esta secta todo el mundo puede entrar o salir cuando quiera".

Las características fundamentales de una secta, según el autor, son: la exigencia de una dedicación absorbente, la utilización de programas de modificación del pensamiento, los estados de dependencia psicológica y la explotación de sus miembros. Si Jean Vernette, en su obra *Las sectas*, resume en cinco cuestiones con varios interrogantes los criterios para determinar si una secta es destructiva o no, Pepe Rodríguez establece ocho indicadores de dependencia cuya respuesta afirmativa indicaría estar enganchado a una secta, a la droga, al alcohol, al tabaco, etc.

Como bien indica el título del libro, se intenta también desvelar las claves y estrategias que permiten prevenir, reconocer y abordar el enganche sectario en cada una de sus fases para acercarse al éxito final.

En *Adictos a la sectas* el autor intenta, además, reunir en esta obra lo fundamental de sus escritos anteriores, antes citados, y su experiencia profesional adquirida tras largo años de trabajo en este campo. Quizá, la excesiva insistencia en los condicionantes de la propia personalidad y el entorno social como causantes del fenómeno sectario, permitan conside-

rar, como llega a afirmarse, que la "secta no es apenas sino la etiqueta que le ponemos a un problema multicausal que debe intentar resolverse por cauces ajenos a los propiamente estructurales del sectarismo" (p. 13), lo cual pudiera no ser correcto.— F. RUBIO C.

BETTONI, D., *Cristianos y ciudadanos. Manual de iniciación socio-política*, Mensajero, Bilbao 2000, 22 x 15, 332 pp.

Este libro intenta ser una introducción a la enseñanza sociopolítica de la Iglesia católica, una primera aproximación a su doctrina social, "en términos comprensibles para todos", incluidos los no familiarizados con el vocabulario filosófico o teológico, que sirva de incitación a ulteriores profundizaciones, para las que se ofrecen algunas sugerencias, citas, definiciones y argumentaciones de los expertos. La intención, pues, no es científica, sino divulgativa. El autor entiende por doctrina social de la Iglesia "un complejo orgánico de principios y normas que la Iglesia propone a sus fieles y a las personas de buena voluntad para afrontar los problemas que plantea la vida social, en su dimensión tanto local como universal, y resolverlos a la luz de valores permanentes" (p. 13). Y, quizá, más directamente: "una categoría en sí misma y por sí misma que expresa, para nuestro tiempo, la reflexión de la iglesia sobre la realidad social, valorada a la luz del evangelio y proponiendo principios directivos de comportamiento práctico en la sociedad" (p. 20).

La doctrina social de la Iglesia no es sólo una "buena noticia" que baste con conocer, sino una apuesta, casi una utopía, que hay que concretar y poner en práctica. Además, está entroncada con los derechos humanos, "aquellas necesidades esenciales de la persona, que deben ser satisfechas para que la persona pueda realizarse dignamente en la integridad de sus componentes materiales y espirituales". Y esto, a pesar de que dos tercios de la población del planeta no organicen su vida sobre estos derechos e, incluso, califiquen de "imperialismo cultural" la tentativa de imponer un modelo universal de derechos humanos, que califican de "una idea occidental".

El autor distingue sumariamente tres etapas en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia: el primero el de la *Rerum Novarum*, el segundo desde la esa encíclica al concilio Vaticano II, y el tercero después del Vaticano II. La primera etapa se caracterizaría por la separación —de hecho— y su oposición —de principio— a la sociedad y a la cultura de aquel tiempo. La segunda, por el fomento de un movimiento católico social que se pusiera a la cabeza del mundo del trabajo, y que, sin maldecir de la sociedad moderna, cooperase en su cristianización. La etapa después del Vaticano II, trataría de afrontar problemas y sugerir líneas de orientación para la vida de la sociedad en la que los laicos no sean ejecutores pasivos sino colaboradores activos de los pastores.

Ciertos temas, que antes sólo trataban los expertos, son cada vez más objeto de la atención y el debate de la cultura secularizada. Como tales podríamos considerar: los derechos de las personas, la propiedad y la función social de la riqueza, el derecho a la vida y al desarrollo, la objeción de conciencia, la solidaridad y el voluntariado. El laicismo, al menos, el moderado, tiene también su palabra sobre estos temas, y conocer lo que realmente afirma y evitar prejuicios es una de las finalidades del libro.

Otros temas abordados en esta obra son: el trabajo, los sindicatos, la familia, la justicia, la legalidad, la ética económica, el papel de la sociedad y el estado, la deuda, la paz, la participación de los cristianos en la vida pública ...

Más que tratar por extenso la casuística de cada materia, su autor intenta expresar con claridad los principios que inspiran el pensamiento cristiano y que son aplicables a la situaciones concretas. Es decir, se pretende proponer criterios de actuación y fomentar unos

determinados valores, más que establecer recetas milagrosas para resolver problemas.— F. RUBIO C.

ROBERTS, A., y OTROS, *Los desafíos de la acción humanitaria. Un balance*, Icaria, Barcelona 1999, 21,5 x 13,5, 253 pp.

Los responsables de esta investigación sobre los "*Desafíos de la acción humanitaria*" son el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe (Universidad de Deusto), el Centro de Investigación para la Paz (Fundación Hogar del Empleado), y Médicos sin Fronteras que crearon la Unidad de Estudios Humanitarios. Su objetivo es analizar la acción humanitaria en el curso de la década de los noventa con el fin de reconocer sus principales alcances e identificar los desafíos para los años venideros.

En la última década se ha intensificado el número de acciones humanitarias de diverso tipo. Para ello se han usado tanto medios no violentos como acciones militares. Estados, organizaciones multilaterales y ONG practican el humanitarismo, con resultados altamente desiguales, ante catástrofes naturales o ante conflictos económicos, sociales y políticos que, en algunos casos, se convirtieron en guerras de diversa intensidad entre Estados frágiles.

La acción humanitaria en un sentido amplio adoptó, desde finales de los años ochenta, diversas características. Por un lado mantuvo los principios y la práctica que la impulsan desde el siglo XIX, cuando fue creada la Cruz Roja. Por otro lado, tuvo que adaptarse a los requerimientos de situaciones novedosas como, por ejemplo, las guerras internas dentro de Estados frágiles o fallidos, el debate jurídico internacional sobre si existe o no un derecho de injerencia y de intervención humanitaria (coercitiva o no), la redefinición de las fuerzas armadas de Estados particulares en misiones humanitarias y el papel de los medios de comunicación en la creación de una conciencia moral global.

Aunque popularmente esta acción sea percibida como el ejercicio solidario de dar de un lado y recibir de otro, en la realidad hay muchos más problemas y desafíos. Se trata de una relación mucho más compleja en la que intervienen factores como los intereses políticos y económicos de todos los actores de la cadena de la solidaridad, las posiciones morales, las dificultades técnicas y operativas y las percepciones que se tienen, especialmente, a través de los medios periodísticos. "Las ONG humanitarias han tenido que revisar en qué medida sus acciones, en algunos casos, no solamente no han tenido éxito sino que han logrado un efecto opuesto al buscado o han colaborado inconscientemente a prologar los conflictos" (pág. 11). Un paso en la dirección adecuada pudiera ser el llamado Código de Conducta, aprobado por las propias ONG en 1994.

Este libro analiza los problemas centrales de la acción humanitaria en el fin de siglo: la cuestión jurídica y el derecho a la asistencia humanitaria; el marco ético; la constelación de actores y su coordinación; los receptores en la cadena de la ayuda; la relación circular entre cooperación al desarrollo e intervenciones de emergencia humanitaria; el papel de los medios periodísticos en las crisis humanitarias; y una evaluación práctica de la Operación Lifeline Sudán. Sus impulsores consideran que, a pesar de los pesares, la acción humanitaria desarrollada por las ONG es una parte imprescindible de la realidad internacional debido a la crisis estructural de los Estados frágiles, a la debilidad de las instituciones multilaterales y a la respuesta moral cada vez más extendida en la sociedad global.

Como la mayor parte de los libros de la colección "Antrazyt", este trabajo intenta ser una herramienta útil para universitarios, estudiosos, gestores políticos y sociales, y para todos aquellos interesados en una correcta comprensión de la acción solidaria.— F. RUBIO C.

SENNETT, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (=Argumentos 239), Anagrama, Barcelona 2000, 22 x 14, 188 pp.

Richard Sennett es sociólogo y profesor de la London School Economics y autor de ensayos sobre el trabajo, la familia y las clases sociales. En esta obra, mediante entrevistas con ejecutivos de IBM, despedidos en la gran remodelación de esta compañía en los años noventa; del seguimiento de la trayectoria de un padre y su hijo, asalariado toda su vida el primero y asesor forzosamente independiente el segundo; y de dos generaciones de trabajadores de la misma empresa panificadora de Boston, el autor analiza el contraste entre dos ámbitos de trabajo radicalmente distintos: el antiguo, en vísperas de desaparición, consistente en un mundo de organizaciones jerárquicas rígidas, donde se esperaba de los trabajadores una identidad firme, una personalidad formada; y el nuevo mundo de empresas en permanente crecimiento y cambio, un mundo de riesgo, de extrema flexibilidad y objetivos a corto plazo, donde se exigen individuos capaces de reinventarse a sí mismos sobre la marcha.

Una de las principales hipótesis que defiende Sennett es que la creciente inseguridad experimentada por los trabajadores, sobre todo en Estados Unidos y, en alguna medida, en Gran Bretaña, hace que sea imposible para ellos "lograr una identidad moral". Para demostrarlo, el autor, además de las visitas a las fábricas y a las reuniones de antiguos ejecutivos, recurre a "incursiones en el pensamiento de Marx y Diderot, los matemáticos del siglo XVII y las Geórgicas de Virgilio".

En el "nuevo capitalismo", la concepción del trabajo ha cambiado radicalmente. En lugar de una rutina estable, de una carrera predecible, de la adhesión a una empresa a la que se era leal y que a cambio ofrecía un puesto de trabajo estable, los trabajadores se enfrentan ahora a un mercado laboral flexible, a empresas estructuralmente dinámicas con periódicos e imprevisibles reajustes de plantilla, a exigencias de movilidad absoluta. En el "capitalismo flexible" vivimos en un ámbito laboral nuevo, de transitoriedad, innovación y proyectos a cortos plazos.

En la sociedad occidental, en la que "somos lo que hacemos", y en la que el trabajo siempre ha sido considerado un factor fundante en la formación del carácter y de la identidad, este nuevo escenario laboral, a pesar de propiciar una economía más dinámica, puede atacar las nociones de permanencia, confianza en los otros, integridad y compromiso, que hacían que todo tipo de trabajo fuera un elemento organizador fundamental en la vida de los individuos y por consiguiente, en su inserción en la comunidad. Sennett desafía al lector a decidir si la flexibilidad del capitalismo moderno ofrece un contexto mejor para el crecimiento personal, o es simplemente una nueva forma de opresión.

Aún admitiendo el punto de vista del autor, pienso que el ser humano es algo más que "homo economicus", y que si falla un elemento organizador, por fundamental que sea, de la identidad personal y comunitaria, se podrían reforzar otros, también fundamentales en el proceso de socialización.— F. RUBIO C.

Historia

SCHEIBELREITER, G., *Die Barbarische Gesellschaft: Mentalitätsgeschichte der Europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert*, Darmstadt, Primus Verlag, 1999, 24,5 x 17,5, 659 pp.

El autor, nacido en Viena en 1943, doctor en derecho, historia e historia del arte, miembro del Instituto Austriaco de Investigaciones, en posesión de un doctorado en historia medieval, estudia en este libro la mentalidad de los siglos medievales V-VIII por argumentos, examinando toda una serie de temas que ilustran los nueve apartados o capítulos en que divide toda la materia, después de una breve introducción (pp. 11-23). Todos los aspectos de la realidad humana de aquella sociedad son examinados en los diversos apartados englobados en cada una de los apartados. Se trata de una narración constantemente fundada en las fuentes, que se citan puntualmente en las notas, que van todas al final (pp. 549-630), pues no existe una bibliografía tradicional en este libro como suele ofrecerse en los estudios de las naciones de cultura latina. Sí se ofrece, en cambio, un breve glosario (pp. 631-635) de términos que ha creído conveniente explicar con una corta definición, y una tabla cronológica (pp. 636-642), que arranca del 406 y se extiende hasta el 751, es decir desde el paso del Rin por los Vándalos, Suevos y Alanos hasta la coronación de Pipino el Breve como rey de los francos. Concluye el volumen con un índice de nombres propios (pp. 643-659) y un mapa que muestra el teatro geográfico al que se refiere la exposición, con la indicación de obispados, monasterios y otros lugares importantes citados en el texto (p. 661).

Este último mapa evidencia claramente que el estudio se refiere al amplio territorio que circunscriben al sur los Pirineos y al norte el Rin, dominando con mucho el territorio de la Francia actual. También en la exposición dominan las fuentes de la historia medieval francesa, entre las que tiene un lugar importante el *Historia de los Francos* de Gregorio de Tours.

Es un poderoso volumen macizo, que delata un dominio del argumento tomado en consideración y honra al autor y a la casa editora Primus Verlag de Darmstadt.— C. ALONSO.

COLOMBÁS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico*. Tomo octavo: El siglo XIX, Ediciones Montecasino, Zamora 1999, 21 x 14, 610 pp.

G. Colombás se acerca ya a la meta de su largo recorrido. El presente volumen deja al lector en el cercano siglo XIX, tan significativo no sólo para el monacato benedictino, sino para toda la vida religiosa cristiana. Siglo de sombras oscuras, pero también de luces. Las sombras las pinta brevemente en el primer capítulo; sombras fruto de la Revolución francesa que acabó en el proceso de exclaustaciones decretadas por las autoridades civiles. En algunos países la interrupción de la vida monástica fue breve, en otros más larga. En aquellos, la luz se la puede designar como restauración del monacato antiguo; en estos lo que prevaleció fueron nuevos modos de vivir el monacato, acomodado a los nuevos tiempos.

El capítulo segundo está dedicado a la aventura de los trapenses, desde la Trapa a Valsainte (Suiza) primero y luego por los caminos de Europa rumbo a Rusia. Toda una inimaginable "odisea monástica", aunque más bien parece un simple relato novelesco. Los capítulos tercero, cuarto y quinto relatan el surgir y afianzarse de tres abadías emblemáticas del nuevo monacato benedictino de los últimos tiempos, que ocuparon el espacio dejado vacante por la previa exclaustación forzosa. La primera de ellos, la de Solesmes (Francia), vinculada a la persona de Dom Pedro Guéranger y al canto gregoriano; la segunda, la de Beuron (Alemania), luego madre de una Congregación, asociada a los hermanos Wolter, y la tercera la de Maredsous (Bélgica), asociada asimismo en origen a los hermanos Wolter y luego a Dom H. de Hemptinne. De los capítulos restantes, el sexto se ocupa de la Congregación Casinense de la Primitiva Observancia, tan vinculada al abad Pietro Casaretto, el séptimo de las dos Congregaciones benedictinas norteamericanas; el octavo

del renacimiento del ideal misionero, el noveno del problema de la unidad de los benedictinos, mientras que el décimo y último está dedicado a las monjas benedictinas.

En cada uno de los capítulos buena parte de la atención la llevan los personajes que han tenido un protagonismo particular, por razón de fundación, gobierno o magisterio, poniendo especial énfasis en este, con profusión de citas. En la valoración de los mismos, el autor se aparta con frecuencia de juicios devenidos más o menos indiscutidos. La obra en su conjunto muestra en primer lugar la enorme capacidad que en el siglo pasado tuvo el monacato benedictino para autorregenerarse, incluso desde fuera varios fundadores de abadías eran sacerdotes seculares- buscando nuevas formas. Muestra asimismo la lucha frecuente, no exenta de conflictos, a veces llegando hasta el cisma, entre fidelidad y renovación, así como las dudas sobre lo que lo que implica una y otra cosa. Muestra igualmente cómo una fundamental unidad puede vivir en diversidad de estructuras, unas más otras menos personalistas, e incluso de costumbres y modos de vida, unos más hacia dentro, otros más apostólicos, otros específicamente misioneros.— P. DE LUIS.

BERZAL DE LA ROSA, E., *Remigio Gandásegui (1905-1937). Un obispo para una España en crisis*, BAC, Madrid 1999, 13 x 20, 256 pp.

Remigio Gandásegui y Gorrochátegui, nacido en Galdácano (Vizcaya), fue obispo de Ciudad Real, Segovia y Valladolid. Hombre de gran iniciativa y preocupado por los problemas de la España de su tiempo desplegó una gran actividad, tanto a nivel nacional como diocesano, para instaurar todas las cosas en Cristo por medio de la potenciación del culto, la proliferación de las obras sociales y la defensa de los intereses de la Iglesia. Desde el primer punto de vista a él se debe, en gran parte, la reactivación de la Semana Santa Vallisoletana con su procesiones hoy famosas en todo el mundo. En cuanto a las obras sociales procuró secundar las iniciativas de la nueva Doctrina Social de la Iglesia iniciada por León XIII y desarrollada por sus sucesores. Desde el punto de vista de los intereses de la Iglesia se mantiene entre las doctrinas a la antigua usanza y el comienzo de nuevos horizontes, sin llegar a sintonizar plenamente con los nuevos tiempos intentaba abrirse a nuevos horizontes como muestra su acertada labor social. Esta obra, a partir de la biografía de un gran hombre, que refleja una figura muy representativa de la jerarquía eclesial española, nos ofrece un estudio de gran solidez sobre la naturaleza del poder y las relaciones Iglesia-Estado en la España del primer tercio del siglo XX.— D. NATAL.

GALLEGO, J. A., y PAZOS, A. M., *La Iglesia en la España contemporánea*, Dos Volúmenes, Encuentro, Madrid 1999, 23 x 15, 426 y 372 pp.

De entrada, debo decir que estamos ante una obra valiosa, pero que se nos antoja un tanto polémica y atrevida, debido a los juicios que emite sobre personajes e instituciones que han marcado la historia de la Iglesia española durante los dos últimos siglos.

Sin que estemos de acuerdo con el encabezamiento de una reseña, firmada por Juan María Laboa, que dice a la letra: “Un ajuste de cuentas sin reglas”, sí debemos decir que algunas de sus afirmaciones son exageradas y están sacadas (a nuestro parecer) del contexto histórico en que se movieron los personajes a los que acusa.

Por lo que, en parte, tiene razón el historiador citado cuando escribe lo siguiente: “He aquí un intento ambicioso y complejo, fallido no tanto por su pretensión, cuanto por el

pecado original, no declarado, pero presente en sus páginas, sobre todo en el segundo volumen: rehacer la historia desde los propios intereses, no necesariamente históricos”.

El primer volumen nos ofrece una panorámica, bien documentada, de las creencias y vida moral de los españoles, de su política asociativa, de los condicionantes políticos, a lo largo de todo el siglo XIX y primer tercio del XX.

En el intento de “examinar la Iglesia en sí y la religión en sí, como realidades históricas consistentes por sí mismas y en lo que ha sido España durante los últimos doscientos años”, y deseando completar la obra del historiador religioso Vicente Cárcel Ortí, pues (como él dice) “hay campo para mucho más”, José Andrés Gallego comienza con una tesis que nos parece un tanto falsa, toda vez que afirma que “el catolicismo español del 1800 era una realidad unánime”. Baste leer cuanto se ha escrito sobre la “Ilustración española” y “los ilustrados españoles”, para comprobar nuestro aserto.

El volumen comprende siete capítulos que van desde ese catolicismo español de 1800, hasta lo que el autor llama “Recristianizaciones, descristianización”, pasando por “el viento de la revolución”, la organización del Clero y el proletariado eclesiástico, la espiritualidad, el drama liberal y las diversas asociaciones que surgieron a lo largo de todo el siglo XIX en defensa de los derechos de la Iglesia.

Hasta aquí, la obra que estamos enjuiciando entraría en el catálogo de correcta e interesante, y hasta sugestiva. Mas abrimos el segundo volumen y ya es otra cosa. Sin duda que a estas páginas se estaba refiriendo el citado Juan María Laboa, cuando escribe que “un sorprendente y aparatoso ajuste de cuentas con cuantos de un modo u otro no han sido “finos” con el Opus Dei. Con sal gorda, el autor acusa a Pablo VI, a Tarancón, a Dadaglio, a Díaz Merchán, a Sebastián, ...”

El volumen en sí consta de dos partes: en la primera se estudia y analiza a la Iglesia española “en la encrucijada del siglo XX”, lo cual lleva consigo “la destrucción de la Iglesia católica” en los tres años de la guerra civil. Analiza, también, la religiosidad española y la necesidad de reconstruir la Iglesia a partir de la victoria de Franco, con un Estado católico y con las leves disidencias de la JOC y la HOAC.

La segunda parte de este segundo volumen trata de hacer ver el impacto que produjo el Concilio Vaticano II, tanto en lo religioso, como en lo político, con la “intervención del papa Montini” y el tema arduo de la “libertad religiosa”.

Analiza el enfrentamiento de la HOAC y JOC con la jerarquía eclesiástica, el papel importante que va a jugar en el gobierno de la Iglesia “la Conferencia episcopal”, y los problemas que se suscitan con la llegada de la España democrática: divorcio, aborto, guerra escolar (la LODE y la LOGSE), junto con la división que existe dentro del episcopado, durante la nunciatura de Tagliaferri y en tiempo del cardenal Suquía.

El libro termina con una referencia clara al Opus Dei y a su desarrollo, con una clara alusión a su fundador, beato José María Escrivá de Balaguer.— T. APARICIO LÓPEZ.

WÜNSCH, T., *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1998, 24 x 17, LXXVII-405 pp.

Dentro de la colección *Konziliengeschichte*, dirigida por Walter Brandmüller, aparece ahora este tomo dirigido al examen de la actitud de Polonia y sus hombres en el tema del conciliarismo. El libro afronta el argumento en tres capítulos fundamentales, a los que preceden las acostumbradas introducción y bibliografía. Una conclusión (Bilanz), una mirada

retrospectiva sobre el influjo a la larga del conciliarismo en Polonia y un apéndice acerca de la sobrevivencia en las principales bibliotecas de escritos teológicos y canónicos de autores polacos acerca del conciliarismo completan el cuerpo del volumen, que ofrece además tres índices: de nombres bíblicos, de fuentes canónicas y de personas.

La bibliografía al principio del volumen es amplísima, dividida en *Quellenverzeichnis* y *Literaturverzeichnis*. La introducción se centra en la descripción del estado actual de la investigación en este campo, el problema de las fuentes y el método seguido en la elaboración de este estudio.

En el examen del tema se tiene presente la actitud del reino, que fue cambiante, bajo los reyes Ladislao Jagiello (1386-1434), Ladislao Warnencyk (1434-1444) y Casimiro Jagiello (1447-1492), pasando de una actitud positiva a favor del concilio de Pisa, a otra de neutralidad y a una final de apoyo a la Curia Romana. Se recuerdan las actitudes de legados eclesiásticos y civiles al concilio, la del episcopado no uniforme, la de los profesores universitarios, influenciados primero por la universidad de Praga e influidos después por el ambiente general de la universidad de Cracovia —que al final del concilio de Basilea era la única institución apegada todavía al concilio y sus tesis— y la de los escritores teólogos y canonistas que forman un grupo considerable. En este grupo los principales epígonos fueron Jacob de Paradies, Laurentius von Ratibor, Benedickt Hesse y Joahannes Elgot.

Este volumen es el producto de un trabajo serio de un especialista, que se ha informado exhaustivamente en una abundante literatura, tanto polaca como europea en general. Por atención al lector y para facilitar una consulta rápida, al final de cada capítulo ofrece una síntesis muy eficaz, que resume cuanto con mayor detalle ha expuesto en dicho capítulo.— C. ALONSO.

GATZ, E., (ed.), *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 2. Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa*. Schöningh, Paderborn* München* Wien* Zürich 1999, 16 x 24, 283 pp.

Siguiendo el programa propuesto por el editor de la presente obra histórica, se presenta en este tomo el estudio de la situación en la que se encuentra la Iglesia y el catolicismo en los países de Albania, países bálticos, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Yugoslavia, Croacia, Macedonia, Polonia, Rumania, Eslovaquia, Eslovenia, Unión Soviética/GUS-Chechenia, Ucrania y Hungría. Sin pretensiones científicas, se limitan los autores a desarrollar los factores que han colaborado en la situación actual de la Iglesia y el catolicismo en concreto en estas naciones después de la segunda guerra mundial. Tiene una incidencia especial el acontecimiento de la caída del régimen Comunista en la mayor parte de estas naciones y las consecuencias posteriores en la línea de la libertad religiosa y sus expresiones en la actualidad. Obra sumamente interesante por los datos que los diferentes autores nos ofrecen en torno a países que para el gran público, debido a las situación política y religiosa por la que han tenido que pasar, habían quedado prácticamente desconocidos. Junto a problemas nuevos que han ido surgiendo, se proveen también pistas de evangelización a través de estrategias nuevas, debido a la situación política y religiosa también nuevas que han ido surgiendo en los procesos posteriores. Damos nuestra enhorabuena a los autores ya que nos ofrecen datos sumamente importantes en torno a estas naciones que van entrando de nuevo poco a poco en el concierto mundial de la política social, cultural y religiosa.— C. MORÁN.

SERRANO, C., *El turno del pueblo. Crisis nacional, movimientos populares y populismo en España (1890-1910)*, Península, Barcelona 2000, 23 x 15, 319 pp.

El autor de este sugestivo libro, Carlos Serrano, es argentino, nacido en Buenos Aires el año 1943; pero se siente y es europeo por su formación cultural y por su dedicación a la docencia como catedrático de Civilización Española Contemporánea, en la Universidad de París-Sorbona (París IV).

Su ocupación principal se ha dirigido principalmente al estudio de la crisis de la España contemporánea, sobre la que ha escrito varios libros; entre los cuales figura *Final del imperio: España 1895-1898*, que apareció en las librerías el año 1990.

Este nuevo libro ha sido escrito en francés, y la excelente traducción se la debemos a María del Mar Duró.

El propio autor nos aclara que el sugestivo título de la obra “no es ningún enigma”, sino que está tomado de una frase del reformista aragonés Joaquín Costa, el cual, allá por el año 1903, se preguntaba si no había llegado la hora “de que le llegue su turno al pueblo”, del que, por otra parte, anhelaba ser portavoz aventajado en sus reivindicaciones sociales.

El subtítulo del libro, “Crisis nacional, movimientos populares y populismo”, además de ser un resumen de las partes que contiene, es también (como leemos) una etiqueta muy atractiva para la mercancía.

El turno del pueblo, en conjunto, estudia y analiza las diversas modalidades de luchas populares, desde la protesta espontánea a la bien organizada, contra el orden social dominante en la España de finales del siglo XIX, en que “había perdido el pulso”, tras el desastre colonial y la pérdida de Cuba y Filipinas.

España estaba enferma y sometida a guerras tan sangrientas como inútiles. Mucha tinta corrió entonces a cargo de los intelectuales del momento, y muchos discursos se oyeron en el Congreso de los Diputados por parte de los políticos.

Unos y otros soñaron con el despertar de un pueblo, hasta entonces marginado, que habría de revelarse con estrépito, cuando no con violencia.

Pues bien, este es el tema central del libro del argentino Carlos Serrano. Un libro muy bien impreso y con unas magníficas ilustraciones, tomadas de la revista *La Campana de Gracia*, hirientes, irónicas, fuertes algunas de ellas, que ponen el dedo en la llaga y que, por sí solas, explican elocuentemente muchos de los capítulos de la obra, la cual consta de tres partes, bien diferenciadas, pero unidas por el tema central: diversidad regional y movimientos sociales espontáneos; movimientos obreros y la crisis a raíz del 1898; junto con las tentativas de relevo, con el nacimiento del populismo, a la cabeza del mismo Vicente Blasco Ibáñez, y al que seguirían un grupo de intelectuales, que lo alentaban, hasta llegar a su mayor ascenso con Rusiñol, Alzola y Vázquez.— T. APARICIO LÓPEZ.

THOMAS, H., *La conquista de México. El encuentro de dos mundos, el choque de dos imperios*, Planeta, Barcelona 2000. Traducción de Víctor Alba y C. Boune, 25 x 15, 896 pp + ilustr.

Hugh Thomas es de sobra conocido como el más insigne e importante hispanista de lengua inglesa y no necesita presentación alguna. Nacido el año 1931 en Windsor, estudió en la Universidad de Cambridge y en la Sorbona. Profesor de la Academia Real Militar de Sandhurst y de la Universidad de Reading, como escritor se hizo famoso con su libro titulado *La guerra civil española*, publicada en 1961.

A esta obra, de renombre universal y traducida en numerosos idiomas, han seguido libros, no menos interesantes, como *Cuba, la lucha por la libertad*, *Goya y el 3 de mayo de 1808*, *Paz armada* y, finalmente, *Una historia inacabada del mundo*.

Otros libros de temática americana, como *Yo, Moctezuma, emperador de los aztecas*, ha precedido a éste que tenemos entre manos, y que se refiere al mismo asunto, pero mucho más amplio y mucho más completo.

Sin duda que la conquista de la Nueva España por Hernán Cortés y sus hombres, con el consiguiente derrumbamiento del imperio de Moctezuma, constituye uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia de América.

La conquista de México, efectuada por Cortés y sus quinientos hombres, que queman las naves y que se dirigen hacia la capital del mayor imperio del Nuevo Mundo, librando, de camino, grandes batallas, con reveses de fortuna, hasta llegar a Tenochtitlán, donde les esperaba el emperador que, en principio, los agasaja, tomándolos por dioses, entra de lleno en el mundo de las grandes epopeyas de la humanidad.

Hugh Thomas no es ningún Homero; pero sí un historiador serio y de prestigio, el cual, basándose en fuentes de primera mano (un material mexicano que le ocupa 24 páginas del libro), nos describe con rigor histórico por un lado, la audacia heroica de Hernán Cortés y sus hombres; y por otro, la enorme riqueza de la civilización azteca, el inmenso poder de Moctezuma y el triste final de este emperador, después de la decisiva batalla de la citada Tenochtitlán, ahora ayudado por muchos indios enemigos del propio Moctezuma.

El hispanista inglés ha escrito una gran obra sobre un tema vidrioso y delicado. El trata de ser objetivo y justo. No oculta los estragos cometidos por los españoles; pero no se calla, cuando afirma que “los aliados indios, especialmente los tlaxcaltecas, no tuvieron piedad alguna al entrar en la capital del imperio”. Como resalta que Cortés, que había mandado no hacer daño alguno a la población civil, muy afligido decía: “No había entre nosotros ninguno cuyo corazón no sangrase al oír tanta matanza”.

Libro extenso (896 páginas), serio y profundo, que no se ciñe al dato histórico, sino que estudia y analiza la sociedad y cultura de los dos imperios; es decir, estudia al HOMBRE, como protagonista de la historia.— T. APARICIO LÓPEZ.

AYERBE IRIBAR, M^a R., *San Agustín de Hernani. Fundación y consolidación de un monasterio guipuzcoano del siglo XVI*, Edita Ayuntamiento de Hernani. Michelena Artes Gráficas, Astigarraga 1999, 24 x 17, 615 pp.

Dom Mauro Cocheril ha dejado escrito, en su obra *L'Ordre canonical*, que no se puede estudiar la Orden de los canónigos regulares, extendidos como están por todo el mundo, ya que no existe en ellos unidad de observancia, ni gobierno centralizado. Pero sí se puede estudiar la historia de cada una de las congregaciones que pertenecen a la misma Orden.

Pues bien, esto es lo que intenta hacer (y a fe que lo consigue), María Rosa Ayerbe Iribar con el monasterio de San Agustín de Hernani, cuya comunidad recibe hoy todavía el nombre de Canónigos Regulares Lateranenses.

El libro aparece como homenaje a la histórica villa de Hernani y a la misma comunidad religiosa, a la que se encuentra vinculada por fuertes lazos de amistad tanto la propia autora, como su marido, Luis Miguel Díez de Salazar, en el 450 aniversario de su fundación.

Ayerbe declara que la tarea no ha sido nada fácil, pues se trata de un convento de clausura cuyo tema histórico “no se vende”, ni se cotiza en bolsa.

Por otra parte, los distintos avatares históricos que le ha tocado vivir y por los que ha pasado la misma Comunidad, hace que el material conservado en su archivo es escaso e incompleto.

Por lo que “ha sido preciso abordar un estudio carente de modelo a seguir”, teniendo que investigar en otros archivos, concretamente en el diocesano de Pamplona, a cuya sede perteneció, y en el Archivo Histórico Provincial de Guipúzcoa...

El estudio se centra, pues, en el conocimiento de la historia de una “Comunidad monástica”, o convento, cuya casa o monasterio fue, en principio, autónomo.

María Rosa Ayerbe distingue perfectamente y explica luego los términos de canónigas, canónigas regulares, y canónigas regulares de San Agustín. El término de Lateranenses es relativamente reciente, pues se remonta al año 1956, y hace referencia a la comunidad masculina de Canónigos Regulares de Letrán, que recibieron la Regla de San Agustín, bajo Alejandro II, en pleno siglo XII.

Durante el pontificado del papa Pío XII, fue creada la Federación de Canónigas Regulares Lateranenses de la Región Cantabria y Oriental de España.

Son, pues, cuarenta y seis años de existencia de dicha Federación, en los que la Comunidad de Hernani no sólo se ha mantenido firme y observante, sino que también ha aportado a otras comunidades hermanas una experiencia y un buen hacer, al ocupar cargos de responsabilidad en su órgano de gobierno, por medio de varias religiosas que se citan en el estudio.

María Rosa Ayerbe divide su extensa obra (seiscientos quince páginas), en cuatro apartados. En el primero intenta ofrecer al lector una amplia panorámica y visión general del ambiente histórico-religioso de movimiento renovador que se va a dar no sólo en España, sino también en Europa durante el siglo XVI, época de fundación de los primeros monasterios femeninos en Guipúzcoa, salvo del monasterio de San Bartolomé de San Sebastián, cuyo origen se remonta al siglo XIII.

Igualmente, en esta primera parte, nos ofrece una visión del “agustinianismo” religioso que se respira en la Iglesia, pues será San Agustín quien infunda en la nueva Comunidad la forma de una vida a seguir con su Regla y doctrina.

En el segundo apartado se aborda el estudio de la ubicación del nuevo monasterio de San Agustín; de modo especial, el marco espacial e histórico religioso donde se inscribe la fundación; el análisis de la iglesia-monasterio de San Juan, antigua parroquia de Hernani, junto con el problema de su patronazgo...

En el tercero se detiene en la vida del fundador y de su familia: Juan Martínez de Ereñozu, “personaje que ha pasado inadvertido a los historiadores y que, sin embargo, consideramos prototipo de hombre de su época, emprendedor y trabajador infatigable”, muerto en temprana edad, por lo que no pudo ver rematada su obra.

Finalmente, en el cuarto apartado Ayerbe se propone estudiar el hecho de la fundación en sí, “analizando la licencia dada por el obispo de Pamplona”, en 1544, así como la dotación del fundador, y todo lo acordado por el monasterio con el cabildo y el concejo de la villa, en los años que van del 1547 al 1574.

El libro se completa con un apéndice documental, amplio y explicativo, y con unos gráficos, planos, cuadros y fotografías que lo ilustran y hacen más amena su lectura.— T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

BOURGEOIS, H., y SCHNETZLER, J.P., *Oración y Meditación en el Cristianismo y en el Budismo*, Mensajero, Bilbao 1999, 22 x 15, 214 pp.

El Budismo y junto con él también otras religiones y filosofías de Oriente, se han instalado recientemente en Europa. En este contexto estos dos autores coinciden que es la hora de tomar fruto de esta nueva cohabitación. Tiene importancia porque estamos en un momento en el que occidente vive lleno de ruidos y publicidades al mismo tiempo estos medios no satisfacen la inquietud interior del hombre. De aquí la posibilidad de aceptar algunos métodos del budismo para una mejor vivencia de la espiritualidad cristiana; sin ser budista o aceptar otra creencia. Con este propósito los autores abogan por un conocimiento a fondo de cada religión para evitar los prejuicios y poder apreciar lo bueno, verdadero y útil del otro. Así, cada autor, indaga las experiencias de oración y meditación de su respectiva religión, desvelando al lector las semejanzas y diferencias que existen en estas religiones en dicha materia. Además, según J.P.S. ya que muchas prácticas budistas de este campo no son exclusivamente budistas. Así tomado aislado no da ningún obstáculo para el uso en otra religión. De hecho hay gente que ha utilizado y comprendido su bondad y buen uso, especialmente las iglesias orientales que han optado por una mayor inculturación.

En este sentido el libro es un empujón tanto a los que todavía no han empezado en esta dirección como a los que ya han incorporado estas prácticas en su vida espiritual.— A. PALLIPARAMBIL.

AYALA, A., S.I., *Obras completas I*, BAC, Madrid 1999, 20 x 13, 799 pp.

Este primer volumen, preparado y prologado por José Luis Gutiérrez García y presentado por el Cardenal Antonio María Rouco Varela, recoge las siguientes seis obras del P. Ayala: *Prácticas de Pedagogía para los novales*, *Nuestros Colegios*, *Formación de selectos*, *Dirección de jóvenes*, *Congregaciones Marianas*, *Selección de estado en los ejercicios a jóvenes*.

En la presentación, Mons. Rouco subraya la ejemplaridad y los aspectos básicos del magisterio espiritual y de la acción social del P. Ayala, como de un auténtico maestro de vida espiritual. El P. Angel insistió, en efecto, en la necesidad de profundizar en la vida interior para dar fecundidad a la acción.

El P. Ayala inculcó la más pura obediencia al Papa y a los Obispos. Subrayó también, en todo su magisterio espiritual, la unión que debe haber siempre entre *carisma e institución*, tratando de influir con su vida, su apostolado y sus obras en el ambiente de su tiempo. Para ello, procuró formar minorías que fueran fermento de justicia y de espiritualidad en la sociedad y en la Iglesia.

José Luis Gutiérrez García observa que el P. Ayala ocupa un puesto importante en la historia de la espiritualidad contemporánea y en el progreso pastoral evangelizador de la Iglesia en España. En su sencillez, el P. Angel escribió al dictado de su experiencia de la vida y con la intención puesta siempre en el provecho de sus lectores. Por este motivo, repetía con insistencia pocas ideas, para que se grabaran en la mente y en el corazón de sus oyentes y de sus lectores.

Más que investigador y científico, el P. Ayala fue un hombre de pocas letras. "Yo no quiero ser, decía, hombre de muchas letras, sino de pocas, buenas y asiduamente leídas, pensadas y estudiadas".

Especialmente significativos son estos aspectos del P. Ayala:

1º) Como *pedagogo*, se esforzó y logró *humanizar la enseñanza*, prestando atención personalizada a la figura del maestro y del profesor, recordando que éste no es simplemente un sabio, sino un pedagogo, según la etimología griega de la palabra.

Para él, saber una materia es cosa distinta de saberla enseñar, ya que con alguna frecuencia los que más saben son los menos aptos para ser maestros. Observa, a este respecto, que los alumnos aprovechan en sus estudios "cuando el maestro sabe enseñar y tiene abnegación" (*Formación de selectos* p. 257).

El maestro "no debe sobrecargar al alumno, adeptando además el menor número de escolares posible".

Martín Alonso Pérez, alumno del P. Ayala, resume así la pedagogía de su maestro: a) Pedagogía del sentido común, apoyada en métodos intuitivos y prácticos; b) pedagogía humanizada y providencialista en la dirección de las conciencias, para hacer un mundo mejor; c) pedagogía de los profesionales de la perfección propia y del ejemplo en la vida social; d) pedagogía de una fe no racionalista, sino actualizada por la fe y las buenas obras (v. Martín Alonso Pérez, "Al P. Ayala", Boletín A.C.N. de P. n. 526).

2º) Como *formador de hombres*, en P. Ayala nunca promovió el culto a la personalidad del director. El sentido de selección se orientaba en él sobre todo por estos aspectos: el servicio, la entrega y la dedicación al bien de los demás, al bien común etc., porque las dotes de valor personal, las naturales y las adquiridas, son título de deberes más que de derechos.

La dialéctica del P. Ayala se halla siempre limitada por las exigencias de la justicia y de la caridad, y su vida, sus obras y sus actividades fueron las de un hombre de su época.

Las enseñanzas del P. Ayala, servirán, sin duda, para profundizar en los temas arriba anotados de este volumen.

Además de la presentación y del prólogo, antes citados, precede a la obra un índice general de este primer volumen.

La presentación del libro es muy buena.

Felicitemos a BAC por este nuevo esfuerzo en bien de la Cultura Católica.— S. GONZÁLEZ.

MARTIALAY, R., *Sangre en la universidad. Los jesuitas asesinados en El Salvador*, Mensajero, Bilbao 1999, 22 x 15, 575 pp.

El libro relata la vida y hechos de los seis jesuitas y dos mujeres que fueron asesinados el 16 de Noviembre de 1989 en el campus de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador (UCA). El autor nos dice que no pretende hacer un monumento funerario, ni una evocación retrospectiva. Simplemente recoge un conjunto de vivencias, todavía palpitantes, de sus cartas, de sus amigos y amigas, sobre su vida y sus personas. Estos testimonios nos ayudan a descubrir la causa y motivación que inspiraron su vida y que provocaron su muerte. El autor pretende que los lectores se sientan también movidos a asumir y compartir su causa, es decir, a seguir denunciando cualquier tipo de injusticia y a seguir apostando por la paz, a pesar de las muchas contrariedades. Estos mártires al igual que Jesucristo fueron matados porque su compromiso era incompatible con el modelo de sociedad que defienden los poderosos de este mundo. El libro es el testimonio de la vida de unas personas que nos invitan a seguir apostando por cambiar las estructuras injustas de nuestro mundo.— J. ANTOLÍN.

GARCIA MORENTE, M., - HAMMARSKJOELD, D., y FROSSARD A., *¡Te conocimos, Señor!*, BAC, Madrid 1999, 14 x 21, 265 pp.

Se trata de tres testimonios fundamentales sobre la conversión y la fe en el mundo contemporáneo. El de García Morente, algo más antiguo, es la experiencia apabullante de la presencia de Dios en la vida del hombre, en lo personal y familiar. Todos los años pasados no han dañado para nada la frescura y entusiasmo de esta experiencia bendita, tan lúcida y acuciante, de un especialista en Kant que ha sido, por excelencia, 'el Decano' de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. La narración trepidante del ateo A. Frossard sobre la presencia de Dios y su encuentro indudable con El y su realidad eucarística, nos hacen ver con claridad que Dios no es para nada un fantasma del pasado más remoto sino la fuerza avasalladora de la vida que se acerca a nuestro mundo sin grandes explicaciones ni complicados argumentos. La obra del antiguo Secretario General de la ONU muestra bien el día a día de la persona de fe que vive su actividad política al servicio de los hombre contra el sufrimiento humano. El lector se encontrará, en esta obra, un manantial de esperanza y el creyente un nuevo empuje hacia los caminos de Dios que son siempre inescrutables y también llenos de amor.— D. NATAL.

GRUEN, A., *La sabiduría de los Padres del desierto. El cielo comienza en ti*, Sígueme, Salamanca 2000, 12 x17, 134 pp.

Sólo por en encuentro con nosotros mismos podemos encontrarnos verdaderamente con Dios. Este escrito bebe en las ricas fuentes de los primeros monjes cristianos y aporta una espiritualidad que comienza desde abajo "en nosotros, con nosotros y nuestra pasiones". Así el autor va desgranando el sentido de la espiritualidad del encuentro consigo mismo y con Dios, del desierto y la tentación, de la ascesis y el examen de la vida, del callar y no juzgar, de cómo tratar nuestras pasiones y la forma de organizar nuestra vida espiritual así como de la meditación de la muerte, de la contemplación como cura del alma y de la mansedumbre como distintivo del hombre espiritual. Se trata de un escrito que recoge la sabiduría más antigua pero que posee una frescura espiritual que lo hace absolutamente actual y concreto.— D. NATAL.

MERKLE, J. M., *Comprometidos por elección*, Sal Terrae, Santander 1999, 12 x 20, 214 pp.

El libro, que presento, es una muestra más, de las muchas que están apareciendo, de ese pozo sin fondo que llamamos vida religiosa o vida consagrada. Hasta el mismo título, que damos a ese estilo de vida que llamamos vida religiosa o vida consagrada, es problemático. Problema que también afecta al título de la obra en cuestión. *Comprometidos por elección* ni es, ni puede ser calificativo exclusivo de la vida religiosa. Toda vocación cristiana conlleva un compromiso por elección. Por lo que el título de la obra, que lleva como subtítulo "la vida religiosa hoy", no hay que verlo como algo exclusivo, sino como algo acentuativo.

La autora, religiosa de Las Hermanas de Nuestra Señora de Namur, comunidad que desarrolla su actividad en Canadá, doctora en teología por la University of St Michael's College (Toronto), profesora adjunta de teología en la Xavier University de Cincinnati, desarrolla cuatro temas que suenan así:

El primero examina la naturaleza de la opción de ser religioso/a hoy a la luz de las contrapuestas imágenes del éxito y la autonomía.

El segundo para mientes en el período de transición en que se encuentran las Congregaciones religiosas tras treinta años de esfuerzos renovadores.

El tercero examina el significado de los votos.

El cuarto se interesa por temas concretos de la vida religiosa actual.

Como se ve, el contenido es rico y, sobre todo, es actual. La autora tiene ante los ojos preferentemente a las Congregaciones de vida activa. Lo que no excluye que sus reflexiones, al menos en parte muy sustanciosa, puedan tener aplicación a las Congregaciones de vida contemplativa. Resumiendo: El libro aborda el futuro de la vida comunitaria, la relación de la comunidad con la Iglesia y la nueva coparticipación nacida de la reorganización de las congregaciones religiosas y de las nuevas formas de acontecimientos actuales.— B. DOMÍNGUEZ.

MORENO, A., *Pan de Eucaristía*, BAC, Madrid 2000, 20 x 13,5, 126 pp.

El autor quiere actualizar, por medio de esta obra, corta pero densa, la vivencia eucarística en la vida cristiana. Parte para ello, del hecho que el *pan y el vino*, necesarios para la realización del misterio eucarístico, nos ponen en contacto con la naturaleza, para alabar a Dios con toda la creación.

Angel Moreno intenta con esta obra dar cumplimiento al deseo del Papa Juan Pablo II, señalado en su carta *Tertio millennio adveniente*, de actualizar el misterio eucarístico en la vida de los fieles, como centro principal de la vida cristiana. Recuerda a este fin, con añoranza, los momentos en los que, siendo niño, vio amasar el pan y exprimir las uvas en el lagar, recuerdos que han influido, sin duda, en un contacto vital con la naturaleza.

Esta idea, arriba anotada, lleva también al autor al recuerdo de la vida cristiana en las primeras comunidades y en todo el pueblo de Dios, en una alabanza de gloria al Señor de los corazones humanos y de toda la creación.

La obra está dividida en ocho capítulos, en los que reflexiona sobre estos temas: "Frutos de la tierra y trabajo del hombre" donde evoca el tema arriba aducido; "la Eucaristía, comida y banquete", que recrea y enamora; "pan del camino", que acompaña en las pruebas; "danos el pan", que recuerda la invitación del Padre de familia a este banquete; "pan roto y entero", partido y distribuido entre los fieles; "el misterio de la Eucaristía", oficio del sacerdote en la celebración; "la celebración de nuestra fe" en la asamblea cristiana, presidida por el mismo Señor; "Dios está aquí", para ayuda de su Iglesia a través de los siglos.— S. GONZÁLEZ.

AROCENA, F. M., *Contemplar la Eucaristía. Antología de textos para celebrar los dos mil años de presencia*, RIALP, Madrid 2000, 25 x 16, 234 pp.

Precioso este libro de textos referentes a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ya que no parece caber en la cabeza el que esa presencia real pueda quedar como a un lado en la vivencia constante sino como algo de culto permanente, siendo la Eucaristía una continua referencia a la Encarnación, a la Redención, a la gracia, al amor a la misma Iglesia. Por eso, esta antología de textos, tanto en la Tradición (I), como en los Padres y doctores de la Iglesia (II), y en la voz del Magisterio (III) es de suma importancia para la ilustración de nuestra fe. La Eucaristía es para el creyente la cercanía de Dios, la actualidad físicamente

presente entre nosotros, percibida mediante la fe. No se comprendería, a pesar de la práctica de los primeros siglos, una relegación del Señor a una cajita con la única finalidad de llevarlo a los enfermos. Nada de extrañío que la postura de un Berengario hubiera herido, con su interpretación, el corazón de la Iglesia de su tiempo.— F. CASADO.

REPETTO, J. L., *Santoral del Clero Secular (Del siglo XIII al XX)*, BAC, Madrid 2000, 20 x 13,5, 709 pp.

La obra es una colección de reseñas biográficas de todos los santos (145) y beatos (526), que vivieron entre los siglos XIII y XX y que han pertenecido al clero secular. Incluye también, en letra más pequeña, las biografías de aquellos santos y beatos que han sido primero sacerdotes y que después abrazaron la vida religiosa, algunos incluso como fundadores de alguna congregación.

El autor presenta también, en tercer lugar, a más de quinientos nombres de sacerdotes, que han dejado huella de santidad y de quienes la Iglesia ha admitido la causa de beatificación.

Precede a la obra la presentación de Joaquín L. Ortega, Director de BAC, un prólogo de Mons. Juan Antonio del Val Gallo, Obispo emérito de Santander y una introducción del autor, que recuerda la motivación que le impulsó a escribir esta obra.

Una amplia bibliografía señala los autores y las fuentes principales de que el autor se ha servido en la elaboración de este denso trabajo.

Tanto a los santos como a los beatos precede un índice (a la parte de los santos, por siglos —del XIII al XX—) y termina con un índice onomástico de los santos y beatos reseñados.

Felicitemos sinceramente a José Luis Repetto por esta valiosa obra, que contribuirá, sin duda, a acrecentar la vivencia de santidad en los ministros de la Iglesia y en todo el Pueblo de Dios.— S. GONZÁLEZ.

MICHAEL, CH. P., y NORRISEY, M. C., *Oración y Temperamento. Diversas formas de orar para diferentes tipos de la personalidad*, Mensajero, Bilbao 1998, 22 x 15, 278 pp.

Como dice el título mismo, a través de este libro Chester P. Michael y Marie C. Norrissey nos ofrecen una guía para aprender y practicar la oración en sintonía con el temperamento de cada uno. Es importante saber que el libro no es un simple producto teórico o especulativo, sino fruto de diferentes talleres y proyectos de oración que han realizado, empleando estos mismos métodos y comprobando los resultados. Los métodos que presenta el libro se basan exclusivamente en la oración cristiana. Se nos ocurre que podría hacer referencia a alguna oración extracristiana. Por el contenido del libro se puede decir que es una guía práctica para orar que cualquiera puede sentarse y practicar. Sólo entonces se podrá comprobar plenamente la eficacia de las sugerencias. Aunque esto dependa de cada lector como reconocen los autores mismos. ¡Pues, a trabajar sobre ellas!— A. PALLIPARAMBIL.

WEERAMANTRY, C. G., *El Padrenuestro. Un puente hacia un mundo mejor*, PPC, Madrid 1999, 22 x 14,5, 349 pp.

Siempre se ha considerado al Padrenuestro como la oración teológica por excelencia, y sin duda lo es, pero no se debe olvidar la íntima relación que tiene con los derechos humanos; es decir, no se puede recitar como una oración que no complique nuestra existencia de creyentes con el amor a nuestro prójimo. Comenzando ya por la misma palabra "Padre", se implica la fraternidad entre todos los hombres, así como la relación que tiene con la injusticia, la venganza, el rencor y todo lo que puede herir los derechos de los demás. En realidad el *Padrenuestro* implica un compromiso de actuación para bien del prójimo en lo referente a lo político, a lo económico y a lo social, según los distintos aspectos de la justicia, sin cuya realización no se obtendrá jamás la paz en el mundo en que vivimos. El amor de Dios, implícito en su paternidad, y expresado en el *Abba* que acerca el Dios sublime del A.T. a la fragilidad humana, es para ella salvación y encuentro amoroso con los demás. Como conjunto, sus expresiones nos indican siempre la íntima relación que debe haber entre la oración como conversación con Dios y la práctica de los auténticos valores. En una palabra, el autor de este libro, sin pretensión alguna doctrinal ni teológica ni jurídica, presenta unas reflexiones a quienes se interesen por la justicia y la paz a base de los principios legales inspirados en el Padrenuestro.— F. CASADO.

WOJTYLA, K., *El don del amor. Escritos sobre familia*, Palabra, Madrid 2000, 21 x 13, 413 pp.

Ediciones Palabra ha dado a luz últimamente este hermoso libro sobre el pensamiento del papa Karol Wojtyla, en el que se dan a conocer una serie de escritos hasta ahora inéditos debido a la lengua en que fueron redactados. En una breve primera parte tenemos unos poemas sobre la madre y unas consideraciones sobre la paternidad. En la segunda parte tenemos una bellísima exposición sobre el amor desde un punto de vista ético y relacionado con la sexualidad y el matrimonio cristiano. En esta segunda parte se exponen también unos pensamientos sobre la *Humanae vitae* del entonces Mons. Wojtyla. En ellos se hace hincapié sobre el matrimonio en clave de amor, como don de los esposos sobre sí, como constante regalo mutuo en la vida, don como regalo también para los hijos, y todo ello como, a su vez, regalo de Dios a los demás hombres; no se podría expresar un elogio mayor en menos palabras. La tercera parte es una reflexión sobre el aspecto moral relativo al matrimonio, insistiendo en la moralidad como un bien efectivo, un diálogo, desde un punto de vista existencial y personal, sobre todo en lo que se refiere al uso del matrimonio y a la paternidad. En todo, la dimensión personal y el respeto a la naturaleza, que completarán a base de una vivencia de la virtud de la caridad. Dicho de otro modo, será muy importante que los esposos sepan llevar a sus relaciones recíprocas al plan divino de la providencia en la constitución de la familia como la representación de Dios viviente en el mundo.— F. CASADO.

JUAN XXIII. *Orar. Su pensamiento espiritual*. Selección e introducción de José González Balado, Planeta, Barcelona, 2000, 12,5 x 20, 214 pp.

Planeta en su colección Testimonio edita libros de fácil lectura, pero de hondo calado espiritual. El libro, que presento, recoge pensamientos y vivencias de Juan XXIII sobre la

oración. Su edición ha sido preparada por José Luis González Balado, quien dedica al papa Juan XXIII un emotivo y admirador prólogo, lamentando que el reconocimiento oficial de su santidad haya sido retrasado tanto tiempo. Hay en el prólogo algún juicio de valor un tanto exagerado, como es el que nos dice que Juan XXIII ha sido posiblemente el papa más grande de la historia. Y hay en el mismo datos muy ilustrativos como el que narra que Pablo VI, apoyado por voces muy significativas de Padres del concilio Vaticano II, estuvo a punto de declarar a Juan XXIII beato de una forma puramente aclamatoria. Lo hubiera hecho con mucho agrado suyo, pero algunas voces, que dejaron en el aire el convencimiento de que dicho proceder supondría una marginación de Pío XII, impidieron que la cosa llegara a un final feliz. Este incidente hizo retroceder al papa Montini, siempre propenso a la dubitación.

La oración es un tema clave en toda manifestación religiosa. Pero lo es de forma muy especial en la espiritualidad cristiana. No hay santa o santo cristianos que no se hayan distinguido por la oración. La oración es para ellos como el aire que se respira. Juan XXIII, a punto de ser declarado beato, no podía ser una excepción. Escuchar su mensaje sobre el tema y, sobre todo, recibir su vivencia del mismo resulta siempre un motivo de grata sorpresa. Para el papa Juan no resultó fácil mantener una fidelidad delicada a la práctica de la oración, sobre todo en algunas etapas de su vida. Todos sabemos que llevó a cabo delicadas misiones diplomáticas en lugares difíciles. Siempre se mantuvo fiel a este ejercicio básico de la espiritualidad cristiana.

El tema de la oración, que tiene refracciones de muy diverso signo, padece como ninguno otro las influencias del tiempo. Más que la oración en sí misma, ello acontece a la forma en que dicho tema se somete a una reflexión y, como consecuencia, se articula como mensaje. Ello tiene eco en el mensaje oracional de Juan XXIII. No debe, por lo mismo, extrañarnos que Juan XXIII hable de la oración en alguna forma que extraña un tanto a nuestros oídos. Por ejemplo, nos dice, y recuerda una frase de san Alfonso María de Liguori, que “el que ora se salva y el que no ora se condena”. Toda frase corta y excesivamente aseverativa está sometida a padecer graves inconvenientes. Es el caso de la frase citada. Su contenido debe ser objeto de una reflexión mucho más profunda y matizada.

Estas matizaciones no quitan nada de valor testimonial al libro. De ahí que aconsejo efusivamente su lectura, en la que aprecio más lo testimonial que lo doctrinal. Para todos el libro está cargado de mensaje y ayuda a penetrar un poco en el fondo de aquel hombre que, por testimonio popular y universal, fue calificado como “papa bueno”.— B. DOMÍNGUEZ.

JUAN DE ÁVILA., *Escritos sacerdotales*, Edición preparada por Juan Esquerda Bifet, BAC, Madrid 2000, 14,5 x 18,5, 420 pp.

Juan de Ávila, el Maestro, como se le designa vulgarmente, es el patrono de los sacerdotes diocesanos españoles. Tras la lectura de esta obra, dedicada principalmente a la espiritualidad sacerdotal, nace o se reafirma el convencimiento que la designación como patrono de los sacerdotes diocesanos está totalmente justificada. En efecto, Juan de Ávila ha encarnado de forma brillante la espiritualidad sacerdotal. Él fue un hombre totalmente enamorado de su sacerdocio. Hizo partícipes a muchos otros de esta inquietud, creando para ello una escuela para la formación de sacerdotes. Sacerdotes no sólo enamorados de su sacerdocio, sino también poseedores de una espiritualidad sacerdotal profunda. Hay que reconocer que consiguió sus fines en una medida altamanete positiva. De su escuela salieron sacerdotes ejemplares, enamorados de su vocación sacerdotal, poseedores de una espiritualidad sacerdotal profunda y verdaderos artífices de una predicación evangélica.

Escritos sacerdotales es un libro con un gran calado teológico. Por lo que la espiritualidad, que propone, es una espiritualidad profunda. Su base teológica es fundamentalmente bíblica. También, patristica. En el marco de lo bíblico sobresale la espiritualidad cristológica. El sacerdote debe tener una intimidad profunda con Cristo. Debe procurar como necesidad primordial identificarse con Cristo. No en vano su misión es prolongación muy especial de la misión de Cristo. Para que ello sea realidad, el sacerdote debe ser un hombre de oración. “Conviénele orar al sacerdote, porque es medianero entre Dios y los hombres; y para que la oración no sea seca, ofrece el don que amansa la ira de Dios, que es Jesucristo Nuestro Señor (...) Y porque esta obligación que el sacerdote tiene de orar, y no como quiere, sino con mucha suavidad y olor bueno que deleite a Dios, como el incienso corporal a los hombres, está tan olvidada, más aún no conocida, como si no fuese; convendrá hablar de ello un poco largo, para que así, con la lumbre de la verdad sacada de la palabra de Dios y dicho de sus santos, reciba nuestra ceguedad alguna lumbre para conocer nuestra obligación y nos provoquemos a pedir al Señor fuerzas para cumplirla” (págs. 143-144) Estas palabras con aplicación para todos los tiempos, tienen hoy especial relevancia. El peligro del activismo acecha siempre, pero acecha de manera especial a los sacerdotes de nuestros días. Y ello se traduce en un abandono más o menos intenso de la oración. El recuerdo de esta actividad fundamental de todo apostolado es uno de los valores más sustanciales de este libro. Sin olvidar que toda la espiritualidad que en él se dibuja es de gran intensidad y valor.

Para terminar, quiero matizar alguna cosilla. El libro ofrece algunos detalles que pueden chocar un poco con nuestros conocimientos sobre la naturaleza del ministerio apostólico. Ello se debe al horizonte cultural de entonces. No debe extrañarnos que el título de sacerdote se haga prácticamente exclusivo de algunos ministros, cuando, según los datos del Nuevo Testamento, dicho título es atributo de todo el pueblo de Dios. Como no debe tampoco extrañarnos que, la ahora de exaltar la dignidad sacerdotal, Juan de Ávila no tenga reparo de ver al sacerdote superior en algún sentido a la misma Madre de Jesús. Todo ello no ensombrece el valor sustancial del libro. Libro que, si se lee y, sobre todo, se medita, está llamado a producir frutos abundantes y sabrosos.— B. DOMÍNGUEZ.

PABLO DE LA CRUZ., *Vivencia de Cristo paciente. Diario espiritual. Muerte mística. Epistolario*. Edición preparada por Antonio María Artola, BAC, Madrid 2000, 14 x 20, 260 pp.

Pablo de la Cruz es el fundador de la Congregación de los Pasionistas. Congregación que, como su nombre indica, encarna el carisma de vivir el misterio de la cruz del Señor de forma singular. Este dato no es irrelevante, a la hora de descifrar la espiritualidad de Pablo de la Cruz. Su Congregación es fiel reflejo de su propio carisma.

De Pablo de la Cruz se nos dice en la introducción que “es el mayor místico del siglo XVIII”. Afirmación que en otro sitio queda matizada diciendo que “es el mayor místico italiano del siglo XVIII”. Sea de ello lo que fuere, que afirmaciones como éstas están siempre bajo sospecha de exageradas, lo cierto es que Pablo de la Cruz es un místico. Místico en el doble sentido de la palabra. Primero, en el sentido clave de la palabra: tener una experiencia grande de Dios. Segundo, en el sentido un tanto parcial: ser sujeto de gracias extraordinarias. Así, por ejemplo, se nos dice, que “a la temprana edad de 28 años parece que recibió el máximo don del matrimonio espiritual”.

Lo peculiar de este hombre místico, su carisma, está definido por el amor intenso a la cruz del Señor o, si se quiere, por el amor intenso al Crucificado. Dicho en términos un tanto técnicos: la mística de Pablo de la Cruz se orienta hacia la vivencia de la *Cristopatía*. “El

cristianismo pone en el centro de su peculiar experiencia mística el misterio de Cristo. Este cristocentrismo característico de la mística evangélica, Pablo de la Cruz lo matiza desde la *Cristopatía*, colocando la experiencia de lo divino en Cristo, en el misterio de su Pasión y su Muerte”

Los santos tienen siempre algo que decirnos a los cristianos. Nos recuerdan, ante todo, el compromiso ineludible de tender a la santidad como meta de nuestra condición cristiana. Mas, a la hora de recordarnos esto y, sobre todo, de plasmar este recuerdo en un conjunto de doctrina, lo hacen siempre desde unos condicionamientos muy concretos. Condicionamientos personales y culturales. Si lo primero es siempre válido, lo segundo tiene siempre un carácter relativo y necesita de un discernimiento sereno y objetivo.

Esto último hay que aplicarlo siempre, pero hay que aplicarlo de forma especial en el caso de Pablo de la Cruz. La valoración del dolor, venga de donde viniere, como algo que nos pide la *Cristopatía*, la configuración con Cristo paciente, no es algo que aparezca con claridad. Su práctica puede llevar a cometer aberraciones, que se traduzcan en estados patológicos. La configuración con Cristo paciente, de la que habla Pablo, no discurre necesariamente por este único camino. Hay muchas formas y modos de llevar a cabo la configuración con Cristo paciente. Entre los que se halla el simple hecho de vivir. Vivir es siempre moverse entre el gozo y el dolor. Y es aquí en donde hay que buscar primordial y fundamentalmente la configuración con Cristo paciente.

Todo esto tiene aplicación muy directa al legado espiritual de Pablo de la Cruz. Y todo esto deberá tenerlo en cuenta quien se decida a leer este libro, que está compuesto de gran parte del legado espiritual de Pablo de la Cruz. Con ello por delante, no hay la menor duda que su lectura producirá verdaderos frutos espirituales, que es con seguridad lo que ha movido a publicar el libro.— B. DOMÍNGUEZ.

Psicología-Pedagogía

SIGMAN, M. y CAPPS, L., *Niños y niñas autistas*, Morata, Madrid, 2000, 19x12,5, 325 pp.

Como su título indica, este libro trata del misterioso trastorno del autismo que afecta a un número importante de personas y también a quienes conviven con ellas.

Los primeros documentos sobre el autismo se remontan a 1943, cuando un psiquiatra infantil de Estados Unidos, Leo Kanner publicó un artículo en el que describía a un grupo de once niños y las dificultades comunes que presentaban. Su teoría era que padecían una enfermedad psicológica a la que llamó "autismo infantil". Este síndrome lo adscribían a una insuficiencia social básica.

Los conjuntos de síntomas utilizados en el diagnóstico formal del autismo han variado a lo largo del tiempo y en las diversas culturas. Sin embargo, todos los sistemas en general insisten en las limitadas conductas verbales y comunicativas y en las relaciones sociales anormales.

Debido a que frecuentemente el autismo va acompañado de retraso mental, la mayoría de los niños autistas son, desde el punto de vista del desarrollo, parecidos a los que tienen la mitad de su edad cronológica, aunque generalmente el desarrollo del lenguaje se retrase más.

Esta obra analiza el autismo dentro del esquema de la psicopatología evolutiva. Nos da una visión general de la progresión que se observa en el desarrollo normal y lo contrasta con el desarrollo de los individuos con autismo.

Los autores proponen que los niños autistas padecen una carencia de comprensión social, y que este déficit los caracteriza a ellos en todos los periodos de edad.

Este libro nos aporta una visión general de las distintas modalidades de intervención que existen hoy, y de aquellas líneas de investigación más avanzadas en las que se está trabajando.— A. CASTRO.

KIURA, J. M., - GITAU, R., y KIURA, A., *On Life and Love. Guidelines for Parents and Educators*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,2, 248 pp.

El libro de una manera sencilla y concisa presenta los aspectos fundamentales de la educación: la familia, la persona humana, el desarrollo físico y psicosocial, la madurez, la salud, la educación sexual, el matrimonio, la paternidad responsable, etc. Expone de una manera breve la mayoría de los problemas que debe abordar la educación y formación de los jóvenes. Destaca la claridad y pedagogía en la exposición de los diversos temas. El material que nos ofrece se puede usar en reuniones con padres o profesores, al final de cada capítulo presenta una serie de preguntas para el diálogo. También se hace atractivo por los gráficos que usa. Termina con tres interesantes apéndices: métodos naturales de planificación familiar, métodos artificiales de planificación familiar y algunas consideraciones morales.

Los autores, con amplia experiencia en el campo de la educación en escuelas y parroquias, son conscientes de la necesidad de una educación en la familia, en la escuela y en la sociedad. También creen que la escuela es capaz de enseñar a la familia por medio de la educación de los niños. Por eso los maestros representan un lugar privilegiado para comenzar a facilitar este proceso de transformación tan necesario en nuestra sociedad. El libro va dirigido principalmente a los maestros o otros agentes de la educación. Damos la bienvenida a estudios como el presente, pues incide en uno de los aspectos principales necesarios para el progreso y mejora de los países africanos, la educación.— J. ANTOLÍN.

LUKE, C., (Compiladora), *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*, Morata, Madrid 1999, 24 x 17, 294 pp.

Este libro nos presenta un enfoque multidisciplinar del tema, con la aportación de varias personalidades de reconocido prestigio en el campo de la filosofía, sociología, psicología, educación, comunicación, política...etc.

Comienza diciéndonos que al ver el título quizá lo primero que nos viene a la mente es pensar que las cuestiones que trata el libro se refieren exclusivamente al género y a la enseñanza, pero no es así.

El término "feminismos" se utiliza en el libro para señalar una orientación colectiva, aunque desde posiciones teóricas diversas, de este grupo de autoras y autores que estudian cuestiones de la pedagogía.

De igual manera el término "pedagogía" no puede concebirse como un hecho intersubjetivo aislado.

Los autores sostienen que la pedagogía es fundamental en toda la vida pública y privada y en todos los intercambios comunicativos, desde la escuela infantil hasta el patio de recreo, desde el aula a la sala de conferencias. La acción social en el mundo está relacionada con el aprendizaje a partir de fuentes de información, claves y sistemas simbólicos múltiples y con la reacción frente a ellos.

Este volumen está constituido por trece ensayos, organizados en tres partes. La primera parte se ocupa de cuestiones relativas a la formación de la identidad, la segunda se centra en las pedagogías públicas de la cultura popular y la tercera examina los planes y políticas pedagógicas en el discurso académico y en el jurídico.

Este libro forma parte del "cambio de hábitos" o maneras de pensar las cosas de modo diferente en el marco establecido. Complementa y va más allá de los actuales enfoques de las pedagogías feminista y crítica, centradas principalmente en las instituciones escolares. Muy recomendable por la diversidad y profundidad de los enfoques que los diferentes trabajos nos presentan sobre un tema tan candente como el feminismo y la pedagogía.— A. CASTRO.

GOLDSCHMIED, E., y JACKSON, S., *La evaluación infantil de 0 a 3 años*, Morata, Madrid 2000, 24 x 17, 255 pp.

Comienzan señalando las autoras que a pesar de los grandes avances que se han producido en el conocimiento sobre cómo se desarrolla un niño desde que nace hasta la madurez, no se valora suficientemente la importancia que tienen los tres primeros años.

El poco valor otorgado a esta labor fundamental se refleja en el "status", los salarios, las condiciones laborales y la ausencia de carrera profesional y de formación que ostentan quienes se ocupan a diario del cuidado de los niños en diversos servicios e instituciones.

Durante los últimos años, a medida que los psicólogos desarrollan formas cada vez más complejas de observar y medir la conducta de los bebés desde sus primeros días de vida, el conocimiento sobre cómo aprende y se desarrolla un niño se ha ampliado enormemente.

En los capítulos de este libro se plantea la idea de que todos los aspectos del entorno de una escuela infantil pueden contribuir de forma importante tanto al bienestar emocional como al desarrollo cognitivo de los pequeños.

Describen en el libro y explican tres innovaciones particulares que se derivan de los principios antes señalados: el sistema de la persona clave, el "cesto del tesoro" y el juego heurístico.

A lo largo del libro destacan la necesidad de ser conscientes de los mensajes que transmitimos a los niños a través de nuestros actos, de nuestras palabras y del ambiente que les creamos.

Un libro muy interesante tanto para padres como educadores infantiles, ya que nos propone nuevas formas de abordar la educación de los niños y niñas más pequeños, compaginando el trabajo de los profesores en sus aulas, con los avances teóricos que se están realizando sobre el desarrollo infantil.— A. CASTRO.

WRAY, D., y LEWIS, M., *Aprender a leer y escribir textos de información*, Morata, Madrid 2000, 24 x 17, 190 pp.

Uno de los temas más actuales y preocupantes en educación es el nivel de competencia del alumnado en lectoescritura. Esta preocupación no es nueva. Diversos estudios realizados en la década de los noventa, y que señalan los autores en su libro, indican diversas áreas problemáticas. Los autores enumeran algunos problemas actuales: La escasa variedad y calidad de las interacciones de los niños de segundo ciclo de primaria con todo tipo de lecturas; la enseñanza fragmentaria que reciben los alumnos cuando utilizan la lectura como

medio de aprendizaje en una amplia variedad de contextos curriculares; las dificultades que tienen los niños para manejar información es decir, para determinar, localizar y utilizar eficazmente fuentes de información escrita, por ejemplo de las bibliotecas; las dificultades que encuentran los profesores para valorar el progreso de los niños en este uso ampliado de la lectoescritura.

La característica más importante de este libro es el hecho de concentrarse en ayudar a los niños a leer de forma más eficaz textos de no ficción. Además de desarrollar diversas estrategias de ayuda a los profesores, desarrollan también un modelo para describir el proceso de aprendizaje a partir de un texto. A este modelo le llaman EXIT (Extender las interacciones con los textos), y sus características principales las explicitan en el capítulo cuarto del libro.

Dada la importancia del tema, y la profundidad con que se aborda en este libro, será de gran interés para todas las personas relacionadas con el aprendizaje. Destacar también que esta obra ha recibido ya un importante premio.— A. CASTRO.

GIMENO SACRISTÁN, J., *La educación obligatoria: su sentido educativo y social*, Morata, Madrid, 2000, 21 x 13,5, 126 pp.

Este libro es el primero de una nueva colección que ha empezado a publicar esta prestigiosa editorial, titulada "Razones y propuestas educativas". Es una colección de obras de divulgación dirigida al profesorado, a quienes se inician en los estudios sobre la educación y a todos los interesados en el tema.

Comienza el autor haciéndose una pregunta: "¿Por qué plantear lo que parece ser admitido como obvio y es una realidad querida por todos? ¿Por qué debatir la enseñanza obligatoria si nadie la cuestiona?".

La educación es hoy uno de los conceptos que no es visible, o no lo es suficientemente para todos, porque se han perdido referencias que dieron origen a su existencia y a las formas que ha adquirido. No lo es por la misma complejidad que tiene y porque en nuestras sociedades las prácticas educativas se dispersan en ámbitos e instituciones diversas.

Las razones que llevan al autor a volver a actualizar un debate que no está concluido y sobre el que ni siquiera hay conciencia de su necesidad nos las enumera ya en el capítulo primero.

Los peligros que hoy acechan a la educación obligatoria no se refieren tanto a su existencia y cobertura logradas, sino a la pérdida de sentido emancipador para todos los que concurren a ella. El autor intenta con esta obra plantearnos los retos que todavía tiene pendientes la educación obligatoria.— A. CASTRO.

DELVAL, J., *Aprender en la vida y en la escuela*, Morata, Madrid 2000, 21 x 13,5, 125 pp.

Esta obra hace el número dos de la nueva colección que publica esta prestigiosa editorial, titulada: "Razones y propuestas educativas".

Constituye un breve ensayo sobre algunos problemas referentes al aprendizaje, la enseñanza y la formación de conocimientos. Es un libro sencillo en torno a una idea muy simple: los seres humanos aprenden a lo largo de sus vidas una cantidad enorme de cosas necesarias para su supervivencia. Aparentemente lo aprenden sin gran esfuerzo. Al mismo tiempo, pasan largos años en instituciones escolares, donde en principio van para aprender, poniendo notable empeño, pero sólo consiguen aprender una minúscula parte de lo que se les enseña.

Al autor le preocupa esa oposición entre el conocimiento cotidiano y el conocimiento escolar. Le lleva a plantearse varias preguntas: ¿En qué se diferencian? ¿Por qué cuesta tanto aprender en la escuela? ¿Por qué muchos alumnos fracasan?.

Este libro no pretende dar soluciones a los problemas permanentes de la escuela, simplemente llamar la atención sobre una serie de asuntos que en algún momento nos tendremos que plantear si queremos que la escuela cambie.— A. CASTRO.

WACHIRA, R. N., *On Life and Love. What Parents should Know*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 128 pp.

Los padres tienen la obligación de ayudar a sus hijos a crecer como personas responsables. Vivimos unos tiempos donde ante la caída de los valores tradicionales muchos niños han quedado sin valores consistentes que seguir, mientras la mayoría de los padres no se encuentran preparados para dar respuestas apropiadas. La autora, de feliz memoria, madre de familia y con gran experiencia en el campo de la educación en varias escuelas de secundaria de Kenia, consciente de la importancia de la familia en las dimensiones de la educación para el amor y la vivencia de la sexualidad hace esta sencilla contribución. Se analizan los siguientes temas: la propia aceptación, la relación entre el amor y la vida, la sexualidad y la castidad, la preparación de los niños para la pubertad, el amor, los malos usos del amor, el SIDA y la educación para el amor verdadero. En suma, de manera sencilla pretende dar unos conocimientos a los padres para que les ayuden en la difícil tarea de la educación de sus hijos.— J. ANTOLÍN.

MUÑOZ-REPISO IZAGUIRRE, M., *Educación en positivo para un mundo en cambio*, PPC, Madrid 2000, 21 x 13, 104 pp.

Estas páginas van dirigidas sobre todo a los profesores, a los padres y a todos los agentes de la educación. Aunque no es un libro práctico en el sentido de la palabra, sí parte de la convicción de que los pensamientos, sentimientos y actitudes influyen en los actos humanos. En el capítulo primero analiza los rasgos más sobresalientes de la sociedad en que vivimos y sus repercusiones educativas, incluyendo algunas consideraciones sobre los niños y los jóvenes, sujetos prioritarios de la educación. En el segundo capítulo, explica los cambios que han tenido lugar durante este siglo, en la propia educación como institución y fenómeno social, junto con los problemas y perspectivas actuales. El último capítulo hace una reflexión global acerca de todo ello y ofrece algunas pistas para afrontar los cambios de forma positiva y seguir avanzado en la tarea de educar para ser personas y construir el mundo que queremos. Aunque en realidad los tres capítulos están interrelacionados. No se puede olvidar que los niños, jóvenes y familias de hoy son producto de unos determinados rasgos sociales; que, a su vez, lo que ocurre en los sistemas educativos está influido por la sociedad. Por eso mismo los que se dedican a la educación tienen que tener una comprensión adecuada de los fenómenos sociales y una conciencia clara del papel activo en la marcha de la historia.— J. ANTOLÍN.

DÍAZ, C., *Soy Amado, luego existo. Volumen III. Tú enseñas, yo aprendo* (=Cristianismo y sociedad 59), Desclée, Bilbao 2000, 21 x 13, 365 pp.

Reseñamos el tercer volumen, dedicado a la educación, de la tetralogía de Carlos Díaz *Soy amado, luego existo*. La primera parte se centra en la escuela actual y el papel del maestro en ella. Frente a la cultura que viene de la calle o de la televisión, los maestros y educadores tienen que retomar la tarea de la educación y la formación; no pueden eludir su responsabilidad y dejar que los niños sean educados por la calle o por la cultura de masas. C. Díaz reivindica, una vez más, el papel del maestro, considera que el mejor modelo educativo es el ejemplo de los educadores y de los padres.

La segunda parte, se centra en el niño y la relación de éste en el hogar con los adultos. Propone que tiene que haber una sintonía entre la educación que se da en la escuela y la de los padres en casa. Las escuelas de padres podrían ser instrumentos que ayudarán a crear esta continuidad. El niño va desarrollando su autoestima en el diálogo con los adultos, por eso es tan importante la cercanía y el ejemplo. El último capítulo siguiendo los estadios de Kohlberg presenta la evolución de los valores éticos del niño. Esta última parte va acompañada con interesantes ejercicios prácticos que ayudan a comprobar varias de las ideas expresadas y pueden ser usados en la tarea educativa. Un libro muy recomendable para los maestros, educadores, padres; para todos aquellos que estén interesados por la educación y la pedagogía. Un libro escrito con la pasión y la maestría habitual de C. Díaz.— J. ANTOLÍN.

Literatura y otros

FRAGO GRACIA, J. A., *Historia del español de América*, Gredos Madrid, 1999, 19,5 x 13,7, 350 pp.

Entender el estudio diacrónico de la lengua española de América es conocer la historia del español de España previamente y, de este modo, se comprenderán las bases subyacentes del multidialectalismo del primero, estructuradas bajo la influencia andalucista, meridional y, posteriormente, norteamericana básicamente. De la misma manera, el conocimiento del español de América posibilita una retroalimentación, una mejor comprensión del paradigma peninsular y canario.

Este minucioso estudio recoge con fidelidad las constataciones que multitud de textos ofrecen a la verdad historiográfica que conduce a vislumbrar el complicado mosaico que vertebró el español americano. Así, de una vez por todas, se finalizan vetustos y arcaicos argumentos sobre su configuración y apreciamos cómo la estructuración es producto de un entramado muy diverso de influjos en los que entran desde los consabidos meridionales, andalucistas, pero también contemplando la presencia de vascos en Indias, emigrados de Castilla la Nueva... así como la aportación, aunque menos relevante, de otras lenguas extranjeras (portuguesa, africanas, orientales).

En conjunto es uno de los más recientes y precisos estudios filológicos sobre el español de América, que, por muy sorprendente que parezca resaltar esta característica, está avalado por el cotejo de copiosos documentos. El Dr. Frago Gracia (catedrático de Historia de la lengua en la Universidad de Zaragoza) es uno de los historiadores que con más rigor y entrega ha penetrado en el Archivo General de Indias y consultado gran número de documentos para devolver a la historia de nuestra lengua su base: la filología. Sólo con estos estudios que construyen sus cimientos sobre una historiografía real se puede curar a esta

tan delicada disciplina de las legendarias doctrinas indocumentadas que han nutrido durante años las interpretaciones estándar.— P. TIRADO.

DE DIOS LUQUE, J., - PAMIES, A., y MANJON, F. J., *Diccionario del insulto*, Península, Barcelona 2000, 22,5 x 15,1, 486 pp.

Gracias a estos estudios lexicográficos podemos registrar y complementar la riqueza desbordante del léxico español. Contemplar estos compendios, nos muestra cómo la lengua española ha estado preñada del arte del insulto en su historia y erradica posturas ñoñas o ignorantes que estiman que insultar es síntoma de vulgaridad.

Claro está que, quien desconoce un arte, es un inútil en su aplicación, pero cualquiera que se acerque a este acervo cultural con la humildad del que quiere nutrir su conocimiento, dejará a un lado el tapado de la necedad y, con cierta seguridad, apreciará de puntillas la sutileza, precisión, delicadeza, intuición, responsabilidad, sindéresis y qué sé yo cuántas capacidades y virtudes más son necesarias para acceder al dominio y acertado uso de esta cornucopia.

Nuestro agradecimiento a esta gran labor de investigación que cuenta con más de 5000 entradas extraídas de los más ínclitos autores de nuestra literatura de ayer así como de los fieles contumaces que hoy hacen flamear aún este noble arte (Cervantes, Quevedo, Pérez Galdós, Larra, Delibes, Muñoz Molina, ...). Deseamos que la seriedad y dedicación de estudios de este tipo sirvan para anular censuras que impongan un pensamiento unidireccional, obsoleto, asfixiante y propio de beaterio.— P. TIRADO.

ZOVATTO, P., *Col vento del Millennio*, Edizioni Parnaso, Trieste 2000, 17 x 12, 107 pp.

He aquí un nuevo poemario, breve, de pocas páginas, bien impreso, con dibujos muy logrados y referentes al tema del poema, que nos ofrece el ya conocido de nuestros lectores, profesor Pietro Zovatto.

Un libro de poemas, enmarcado en la misma línea de los anteriores, como *Notturmo a Trieste*, *Trieste citá del Canzoniere*, o *Carso sublime*.

Col vento del Millennio ("Con el viento del Milenio"), el autor da cima y cumplimiento a uno de sus grandes amores: la ciudad amada: TRIESTE.

Pietro Zovatto, oriundo de Portugal, ha vivido desde su juventud en dicha ciudad italiana, cercana a la frontera de Yugoslavia, junto al mar Adriático, en cuya Universidad se doctoró y ha enseñado Historia de las Religiones e Historia moderna.

Fundador del "Centro de Estudios Histórico-Religiosos" de Friuli-Venezia Giulia, con un grupo de profesores universitarios, su primera producción (1968) fue precisamente su tesis doctoral sobre Fenelón y el quietismo, obra que ya dejó entrever por dónde se encaminaban sus estudios científicos, siempre relacionados con el quietismo, el jansenismo y la historia religiosa de Istria y de Friuli.

Pero Pietro Zovatto es un magnífico poeta, que tuvo, sin embargo, escondida su inspiración hasta la madurez de sus días en que comenzó a publicar (década de los noventa) sus poemarios líricos, de fina sensibilidad y amor a la naturaleza, al paisaje, a la ciudad de Trieste, a su tierra amada"...

Col vento del Millennio es, justamente, eso: un volver a las raíces, a la tierra amada; tema éste que había comenzado con *Carso sublime*, publicado en 1998.

Con poemas como “Aqua limpida”, “L’amore delle cose”, “mano calda” y “Giubileo”, canto este último espléndido e inspirado a la belleza de la iglesia de san Giusto, Zioatto nos invita a peregrinar “con la inocencia del asombro”, acercándonos, al mismo tiempo, un poco más a su vivir íntimo con la naturaleza, con Dios y con los hombres.— T. APARICIO LÓPEZ.

RODRÍGUEZ, L., *Cervantes en Sanabria. Ruta de don Quijote de la Mancha*, Diputación Provincial de Zamora, Zamora 2000, 23 x 16, 227 pp.

Leandro Rodríguez, zamorano ilustre, sanabrés por más señas, no deja de ser un hombre original. Empleado en la UNESCO, saca tiempo de su cargo de responsabilidad, para escribir libros, todos ellos en torno a don Quijote de la Mancha o en torno a su región de Sanabria.

Entre sus escritos destaca *Don Miguel, juicio de Cervantes*, con una tesis central: la de demostrar que el autor del Quijote no nació (como se ha creído y escrito siempre) en Alcalá de Henares, sino en el pueblo zamorano de Cervantes, próximo al célebre Lago de Sanabria.

Otra de sus obras, en torno al mismo tema, tan original y tan polémica como la anterior, es *Documentos de crianza, del sanabrés Don Quijote de la Mancha*, la cual, junto con una tercera titulada *Ruta de Don Quijote de la Mancha*, rematan y confirman la tesis enunciada arriba.

Ahora nos ofrece un nuevo libro, *Cervantes en Sanabria. Ruta de don Quijote de la Mancha*, en el cual encontramos, de entrada, un prólogo, que firma Enrique Fontanillo Merino, que nos deja (al igual que todo el libro) un tanto sorprendidos: “Es don Quijote, desde hace 450 años (dice el prologuista), prisionero de la Mancha, cárcel alegórica en que, sin querer, se encerró con él su creador. Sí, la cárcel de don Quijote sigue siendo La Mancha, esa “mancha” con la que la verdad oficial marca a quienes no son como ella quiere y le conviene, y esa Mancha geográfica a la que él emigró con don Miguel para borrar o disimular un pasado comprometedor, unas raíces manchadas por la oficialidad, que no por sus poseedores”.

Y a continuación añade: “Leandro Rodríguez, que siempre se ha rebelado contra su condición de prisionero, ha visto una brecha en el muro real tupido de engaños y lleva años gritando con fuerza que nos acerquemos a ver el maravilloso paisaje que tras él se nos ofrece y el otro más lejano que se adivina”.

Sea de ello lo que fuere, no podemos negar que este nuevo libro sobre Cervantes en Sanabria, está bien documentado; y ahí están las fuentes de que se ha servido: Archivo General de Simancas, Archivo Histórico Nacional, Archivo Histórico Portugués, por citar las tres principales.

Leandro Rodríguez comienza su libro con una anécdota vivida por él en el Colegio de Agustinos de Valencia de don Juan, cuando tenía solamente catorce años: El profesor de Literatura les dijo un día: “No se sabe a ciencia cierta que Miguel de Cervantes naciera en Alcalá de Henares. El P. Manuel Ramos, profesor de Teología Moral, en el convento de Valladolid, me dijo que había leído en un documento que encontró en su pueblo, Cervantes, que los padres de Miguel de Cervantes vivieron en su aldea...”

Y mira por dónde le vino “la pepita a la Gallina”. A partir de ese momento, Leandro Rodríguez se sintió ya investigador (un poco aventurero a lo Quijote), hasta lograr los estudios enunciados.

Cervantes en Sanabria consta de dos partes. La primera nos ofrece algunos detalles sobre “el Miguel de Cervantes a quien por múltiples causas han adjudicado hechos que no hizo y escritos que no conoció”.

En la segunda parte, trata de demostrar que “el común de la Mancha y su región apenas ofrecen correspondencias entre el texto del Don Quijote de la Mancha y la geografía”.

El conjunto de la obra nos ofrece la novedad de un Don Quijote de la Mancha, “conocedor de sí mismo y que participó en la creación poniendo su brazo al servicio de cuantos reclaman capacidad para ser libres y responsables. Leyendo la obra, el lector tiene la posibilidad de descubrir luces de verdad, libertad y relación entre los seres”.— T. APARICIO LÓPEZ.

WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, S. A. Barcelona 1999, 23 x 16, 1311 pp + ilustr.

En un alarde de editorial, Plaza y Janés nos presenta un libro, acaso el mejor de cuantos se han escrito sobre el papa Juan Pablo II, y que tiene por autor a George Weigel, teólogo católico romano, miembro del *Ethics and Public Policy Center*, y uno de los principales comentaristas de Estados Unidos sobre temas de religión y vida pública, que semanalmente le publican el periódico “Washington Post”, “Los Angeles Times” y el “Wall Street”.

Como ha escrito el cardenal John O'Connor, arzobispo de Nueva York recientemente fallecido, se trata de una biografía extraordinaria sobre un hombre extraordinario. A lo largo de sus mil trescientas páginas, este libro nos da a conocer a Karol Wojtyla como actor en promesa, patriota polaco, y sacerdote entregado, profesor de prestigio, obispo valiente y Papa peregrino.

A su vez, Olegario González de Cardedal ha dicho de este libro que “estamos ante una enciclopedia de la vida eclesial desde el Concilio Vaticano II hasta hoy”.

Hombre privilegiado, George Weigel ha tenido la suerte de acceder al papa Juan Pablo II y a las personas que lo han conocido y tratado de cerca. De este modo, traza, en una prosa tersa e impecable maneras de investigador, el retrato acabado del hombre, del filósofo y líder religioso, cuyas convicciones han definido una manera nueva de enfocar la política mundial, cambiando el curso de la historia.

Pues hemos de advertir, con el citado Olegario González de Cardedal, a los lectores de esta voluminosa obra que, de los veinte capítulos de que consta, sólo una cuarta parte está dedicada a la vida propiamente dicha y figura del papa Polaco, hasta llegar a Roma en 1978.

Con un prólogo titulado *El discípulo*, y un epílogo final, que versa sobre El tercer milenio, el autor nos revela dónde quiere situarse: en “una interpretación afirmativa tanto de Juan Pablo II, como de su interpretación del Concilio, frente a movimientos que amenazaron su verdad teórica y su realización práctica”.

Es, por tanto, más que una biografía, una historia del pontificado de un hombre, pulido en el crisol de los peores momentos y situaciones del siglo XX, y que, al arrimo constante de una fe inquebrantable, ofrece al mundo un mensaje de esperanza y de paz para el siglo que acabamos de inaugurar.

George Weigel no deja piedra por mover en su empeño por darnos a conocer a este hombre extraordinario, que irrumpe en la historia del papado trayendo nuevas experiencias, no sólo personales, sino también eclesiales.

Tal vez, los capítulos más sugestivos sean los que se refieren “al hijo de la libertad”, “al hijo de la Polonia libre”, al hombre forjado en el fuego de la segunda guerra mundial, tes-

tigo de “los campos de muerte”, hombre de la resistencia a través “del teatro rapsódico”, “el montañero espiritual”, el filósofo y el profesor...

Bello y sugestivo, también, el capítulo dedicado al sacerdote Wojtyla, capellán universitario, dramaturgo y poeta, asceta comprometido.

Como lo es, igualmente, el consagrado “al obispo más joven de Polonia”, sucesor de san Estanislao; hasta la hora en que nos presenta al “Wujek” convertido en papa: un papa para el mundo, hasta llegar al amanecer del tercer milenio.

Finalmente, llamamos la atención sobre los capítulos XIII y XIV, en que “liberando a las liberaciones”, y “reviviendo el Concilio”, el autor entra a fondo en las cuestiones candentes, sin polemizar, pero sin reservarse su opinión.

Un punto negro o negativo a esta gran obra sobre el papa Juan Pablo II: hemos querido hallar algo sobre España y sus hombres más significativos en la vida de la Iglesia española, y no lo hemos encontrado. Weigel ha tomado como atalaya para su libro los Estados Unidos, Polonia y Roma. Pero el libro es “una maravilla de impresión y un gozo su lectura”.— T. APARICIO LÓPEZ.

CUNHA FARIA, D. A., *A vida e conversao de Frei Agostinho: entre a aprendizagem e o ensino da Cruz*. Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa, Lisboa 1999, 21 x 14, 355 pp.

Traducido a español, el título de este libro puede ser éste: “La vida y conversión de Fray Agustín: entre el aprendizaje y la enseñanza de la Cruz”.

El autor es Daniel Augusto da Cunha Faria, nacido en Baltar-Paredes el 10 de abril de 1971, de familia humilde, que se nos hizo pronto seminarista en el seminario de Porto, frecuentando ya la iglesia del Buen Pastor, ya la de Vilar, y también la misma Seo, o catedral.

Estudiante de secundaria, su profesora Rosa María Goulao, se admiraba de la elevación poética que mostraba en sus escritos. Ella fue quien le animó a cultivar el campo de la poesía.

El año 1994 fue clave en su vida, pues, siendo aún estudiante de Teología, decidió salir del Seminario de Porto, para ir a vivir durante tres años en la residencia de Ntra. Sra. del Consejo, en convivencia con el párroco.

Universitario por vocación, servía, no obstante, a la comunidad con dedicación y aprecio de todos, ya como amable y servicial portero, ya como catequista de jóvenes adolescentes.

Concluida su carrera en 1997, entró en el Postulantado de San Bento de la Victoria. En octubre de 1998 dio comienzo al noviciado, que tuvo que interrumpir de modo trágico: una caída mortal, en la noche del 3 de junio, hizo que lo llevaran urgentemente al Hospital de San Juan, donde, al cabo de unas horas, entró en coma y murió. Contaba tan sólo 27 años.

A su muerte, nos dejó, entre otros escritos, este libro que constituye su licenciatura en Teología, defendida brillantemente en 1996. El tema escogido podemos situarlo entre la espiritualidad y la poesía. El autor escogido: Fray Agustín de la Cruz, un franciscano del siglo XVI, que alcanza los primeros años del XVII, pues muere ya en el 1619.

La temática de este libro es la amada y glosada permanentemente en la poesía franciscana; en la imitación de Cristo crucificado y en la meditación de la pasión.

Agustín de la Cruz encaja dentro de los poetas místicos. Y así, el autor de este libro, relaciona en un primer capítulo su vida y su obra, abordando el tema de su conversión y analizando los motivos de la misma.

En un segundo capítulo, nos ofrece un panorama histórico sobre la devoción "a la Humanidad de Jesús y, más concretamente, a la Pasión de Cristo", desde la Edad Media, con san Bernardo y san Francisco de Asís, hasta llegar a los escritores Frei Rodrigo de Dios y Alfonso de Medina.

Finalmente, Daniel Augusto nos descubre, en un tercer capítulo, "el movimiento que va desde el conocimiento de Dios al conocimiento de uno mismo, y del movimiento que va desde el conocimiento de uno mismo al conocimiento de Dios".

Estamos, pues, ante una obra que entra de lleno en la cultura mística portuguesa, y ante un malogrado autor espiritual de altura, que ha sido capaz de cultivar el difícil instrumento del silencio y de señalar una senda para andar por los caminos de la novedad de Dios.— T. APARICIO LÓPEZ.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

RIAUD, A., *El Espíritu del Padre y del Hijo* (=Cuadernos 126), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 143 pp.

Con un lenguaje claro y sencillo se nos da a conocer el papel del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad. Aunque éste es un misterio que nuestra mente no puede abarcar, sí se puede dar una visión nueva de cómo se relacionan entre sí las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

BETETA LÓPEZ, P., *Juan Pablo II cuenta la historia de María. Más de veinte siglos la contemplan* (=Cuadernos 139), Palabra, Madrid 2000, 19, x 12, 205 pp.

Pedro Beteta, en este pequeño libro, explora las enseñanzas que el Papa ha ido brindando durante los años 1995-1997, en sus audiencias Generales. Expone las bellas palabras del Pontífice impregnadas de su amor a la Virgen, una perspectiva histórica de la misión maternal de María al lado de todos los hombres.

KNOX, R. A., *El Credo a cámara lenta* (=Cuadernos 64), Palabra, Madrid³ 2000, 19 x 12, 268 pp.

Knox va desgranando "a cámara lenta" cada una de las proposiciones del Credo de los Apóstoles, poniendo al servicio de un público joven sus grandes dotes en el arte de explicar. El autor usa un estilo claro y sencillo, impregnado de una punta de simpático humor.

VON HILDEBRAND, A., *Cartas para el recuerdo. Cuando la muerte nos separa* (=mc 90), Palabra, Madrid 1999, 20 x 13,5, 139 pp.

El libro consta de cuarenta y seis cartas basadas en experiencias muy variadas, no sólo de la autora, sino también en las de muchos amigos y conocidos. El libro va dirigido a viudos o viudas cuyas vidas estaban cimentadas en la de su cónyuge. Todas las cartas están basadas en la vida real, en sufrimientos de personas reales. Las ideas que aparecen en el

libro ayudarán mucho a los que han sufrido pérdidas y dolores que les hacen vulnerables a la autocompasión. Alice von Hildebran nos muestra el camino hacia la esperanza cristiana.

LEJEUNE, C., *Dr. Lejeune. El amor a la vida* (=mc 93), Palabra, Madrid 1999, 20 x 13,5, 143 pp.

El Dr. Lejeune científico destacado a escala mundial, fue ante todo un hombre sencillo y bueno, cuya humildad y mirada luminosa dejaron huella en todos los que le conocieron. Fiel a sus convicciones, y en nombre de sus enfermos mentales, utilizó su talento de oratoria. Descubridor de numerosas enfermedades de origen genético, de las que la trisomía 21 es la más conocida, fue un ardiente defensor de la vida y de la dignidad de los que él llamaba “los heridos de la inteligencia” y a los que consagró toda su existencia, su energía y su talento.

Congregación de la doctrina de la fe, El aborto provocado. Textos de la Declaración y documentos de diversos episcopados. Introducción del Card. Ratzinger, Palabra, Madrid 2000, 21,5 x 13,5, 164 pp.

En el libro se recoge la *Declaración sobre el aborto provocado* (1974) y los posteriores documentos del Magisterio de la Iglesia sobre esta materia. Aparecen además, algunas intervenciones de los episcopados de diversas áreas geográficas y culturales, que reflejan cómo la citada *Declaración* se ha aplicado a las situaciones concretas de los respectivos países. El documento pretende contribuir a la formación de las conciencias de muchos ciudadanos que tan vez viven un poco desorientados y no saben qué partido tomar.

IGLESIAS, J. M., *Vida eucarística* (=Patmos 216), Rialp, Madrid 2000, 19 x 12,5, 209 pp.

Este libro se centra en la Eucaristía que como dice el concilio Vaticano II es la fuente y vértice de toda evangelización, al tiempo que fuente y cima de la vida cristiana. Es la cumbre a la cual se orienta toda la actividad de la Iglesia. El libro tiene un fin práctico, fomentar el amor y la piedad eucarística.

BLANCO, A., *Historia del confesionario. Razones teológicas y antropológicas de su uso*, Rialp, Madrid 2000, 20 x 13, 217 pp.

La praxis penitencial de la Iglesia ha ido variando a lo largo de los siglos, hasta encontrar formas y definir circunstancias que la experiencia ha demostrado útiles. La actual crisis en la recepción de este sacramento por parte de los fieles ha llevado a algunos a plantearse la cuestión de si tal crisis puede deberse, al menos en parte, a esas formas y circunstancias. Este estudio intenta responder a esta cuestión.

TORRAS, J. M., *Acercarse a Jesús. 3. Tiempo de Pascua*, Rialp, Madrid 2000, 13,5 x 20, 213 pp.

En este tercer tomo de *Acercarse a Jesús*, Josep Maria Torras ofrece una meditación para cada día de Pascua, con la intención de ayudar a hacer oración con el Evangelio. Al hilo del propio Evangelio de cada día, se sugieren propósitos, oraciones y afectos que facilitan la amistad y el diálogo con Cristo.

SÁNCHEZ DE ALVA, J. L. R., y MOLINERO, J., *El más allá. Iniciación a la Escatología* (=Biblioteca de Iniciación Teológica 8), Rialp, Madrid 2000, 20 x 13, 205 pp.

Un estudio en el que se explica de manera sencilla las cuestiones referentes a la Escatología, siguiendo la orientación de la colección Biblioteca de Iniciación Teológica, que intenta poner al alcance del cristiano que quiera profundizar en su formación, unos estudios asequibles. La primera parte, estudia la Escatología universal: el sentido de la historia, la Parusía y la resurrección de los muertos. La segunda, presenta la Escatología particular: teología de la muerte, juicio particular y escatología consumada. Finalmente, la tercera parte estudia la escatología intermedia.

FROIDURE, M., *Rezar hoy el Padre Nuestro*, Mensajero, Bilbao 2000, 19 x 11,8, 74 pp.

Libro breve que intenta hacernos comprender, con palabras sencillas y ligadas a la vida, el significado de las peticiones de la oración que el mismo Jesús enseñó a sus discípulos. Michael Froidure competente biblista centra su atención en las palabras actuales del Padre Nuestro intentando comprender las palabras griegas del texto de Mateo.

DELHEZ, Ch., *Paso a paso hacia Dios. Cincuenta y cuatro ratos de oración con los Ejercicios Espirituales*, Mensajero, Bilbao² 2000, 15 x 10, 85 pp.

El jesuita francés Chartles Delhez, con una amplia experiencia de impartir los Ejercicios Espirituales de s. Ignacio, a jóvenes, parejas y familias, nos presenta más de cincuenta ratos de oración inspirados en esos Ejercicios Espirituales.

GAGO, J. L., *Minihomilías. Ciclo B*, Narcea, Madrid 2000, 17 x 11, 122 pp.

Este pequeño libro se ofrecen una breves reflexiones, minihomilías, que nos pueden ayudar dentro de su brevedad, a vivir más conscientemente la celebración de todos los domingos y algunas fiestas señaladas del año litúrgico.

VALENTÍ, M^a T., *Descubrir y discernir. Receptivos y sensibles al don*, Narcea, Madrid 2000, 21 x 13,5, 141 pp.

Este libro quiere ayudarnos a centrarnos maduramente en la persona de Jesucristo haciéndonos más receptivos y sensibles a sus dones, al don del amor de Dios. Estas páginas, llenas de vida y de experiencia, representan a una espiritualidad que quiere servir a la mujer y al hombre de hoy a cimentarse y enraizarse en el amor de Cristo. Precisamente en esta

época en que lo afectivo cobra un valor cada vez más importante y decisivo, pero que los cristianos no siempre sabemos integrar en nuestras vidas.

CARDENAL ETCHEGARAY, R., *Eugenio de Mazenod. Un corazón grande como el mundo*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20 x 13, 187 pp + Ilustr.

Eugenio de Mazenod (1782-1861) es el fundador de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, una congregación que surge en Francia en 1816. El cardenal Etchegaray, su sucesor en la sede arzobispal de Marsella, dijo de Eugenio de Mazenod que era “la figura más sobresaliente de la Historia en Francia desde la Revolución francesa hasta nuestros días”. Esta biografía escrita con ocasión de su canonización (1995) pretende darnos a conocer a esta persona que tenía “un corazón tan grande como el mundo”.

PHILIPON, M. M. (ed.), *Concepción Cabrera de Armida. Diario espiritual de una madre de familia*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20 x 13, 299 pp + Ilustr.

El P. Philipon nos presenta la vida y mensaje espiritual de Concepción Cabrera Infante, esposa y madre de nueve hijos, fundadora de las Obras de la Cruz. Conchita es portadora de un mensaje para toda la Iglesia y todos los hombres de hoy. Nos ha legado enseñanzas, consejos y su propia penetración del Misterio de Dios. Y eso sin dejar de ser fiel a los deberes sin eludir los quehaceres cotidianos de una madre. “Ser esposa y madre –dice– no me impidió jamás la vida espiritual”.

DOCE OBISPOS DE EUROPA, *Eurocatequesis para el Jubileo. Presentación del cardenal Roger Etchegaray. Epílogo del cardenal Miloslav Vlk*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 20 x 13, 126 pp.

En la celebración del Gran Jubileo del año 2000 propuesto por el Papa, doce obispos de once países de Europa nos hablan sobre la Trinidad por medio de breves catequesis. Se trata de reflexiones con las que los prelados iluminan y alientan a los fieles, para comprender mejor y poner en práctica la dimensión comunitaria esencial a la vida cristiana. Un libro útil para catequistas y animadores de grupos, por su enfoque pastoral y espiritual.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (=Documentos 22), BAC, Madrid 2000, 19 x 11,3, 82 pp.

La Comisión Teológica Internacional después de intensos estudios y numerosos encuentros entre 1998 y 1999 ofrece este texto sobre *Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, como servicio a toda la Iglesia con motivo del Año Santo del 2000. Es necesario el reconocimiento de los errores del pasado o faltas como camino para desprenderse de todas las formas de resentimiento o de violencia que la herencia del pasado puede habernos dejado. Solamente mediante el reconocimiento de los acontecimientos implicados o culpas del pasado podemos conducirnos a un camino real de reconciliación. Un modo muy adecuado de celebrar el Jubileo de la encarnación como acontecimiento de gracia y reconciliación.

PABLO VI, *Oraciones a Cristo*, BAC, Madrid 2000, 20,6 x 13,5, 126 pp.

Las plegarias de Pablo VI aquí recogidas componen una versión tradicional y a la vez actualizada del contenido del Credo. El discurso oracional de Pablo VI gira en torno a tres ejes fundamentales: Cristo, la Iglesia y el hombre. En esta trilogía se encierran las prioridades teológicas y las preocupaciones pastorales del papa Montini. Estas oraciones revelan la calidad estilística de su autor. Pensamiento nítido y escritura tersa, aunque sean textos pastorales o litúrgicos.

THOREAU, H. D., *Breviario para ciudadanos libres. Selección, traducción, presentación y apéndice de Mauricio Bach* (=Nuestros contemporáneos 18), Península, Barcelona 1999, 16,5 x 11,5, 116 pp.

Thoreau (1817-1862) no es un pensador sistemático, sus obras son divagaciones de un caminante que se deja llevar por sus pensamientos. Hay dos grandes temas en sus obras: el respeto a la Naturaleza y el compromiso social, que se concreta en su oposición activa a la esclavitud, su rechazo mediante la resistencia pasiva a la guerra y su dedicación a mejorar el sistema educativo, abogando por una escuela no represiva. Su propuesta de desobediencia civil sigue teniendo aplicaciones prácticas hoy en día, como lo demuestra la objeción fiscal. En fin, un pensamiento que nos invita a ejercer nuestros derechos como ciudadanos libres.

MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora* (=Argumentos 145), Anagrama, Barcelona⁹ 1998, 22 x 13,8, 384 pp.

José Antonio Marina fue la revelación del pensamiento español en la década de los noventa. En este libro hace una investigación rigurosa con una exposición literaria brillante, ofreciéndonos una teoría innovadora de la inteligencia. Lo que llamamos inteligencia es, ante todo, la capacidad que la inteligencia tiene de crearse a sí misma. La primera parte es una narración de cómo ocurren las cosas, procurando explicarlas con claridad. La segunda, pertenece al aparato crítico, lo que podemos llamar biografía científica del libro.

SARAH, R., *Culture, Democracy and Development. In the light of Centesimus Annus*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 64 pp.

Este pequeño libro del arzobispo Sarah analiza e investiga las cuestiones sociales en Africa a la luz de la encíclica *Centesimus Annus*. En concreto, el papel del Estado en el desarrollo de Africa. Estos análisis pueden parecer pesimistas, pero expresan únicamente las preocupaciones y problemas que viven los africanos y nos invitan a todos a trabajar por un futuro mejor para Africa a pesar de los pesares.

SHORTER, A., *Practical Fieldwork methods. In social Anthropology*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 78 pp.

A. Shorter, bien conocido por sus estudios de Misionología y antropología, presenta este pequeño manual práctico para el estudio de la antropología social. Examina las tres

actividades básicas del trabajo de campo: observación, participación e interrogación. Trata también de los cuestionarios, los ejemplos, así como la manera de fotografiar o filmar los elementos etnográficos.

Official Catechetical Text for the Great Jubilee of the Year 2000, The Eucharist. Sacrament of New Life, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14, 135 pp.

Los cristianos después de veinte siglos hemos recordado en muchos lugares de la tierra la presencia de Jesús entre nosotros en la celebración eucarística. Por eso la celebración de este Jubileo tiene que ser fundamentalmente eucarística. Más que nunca necesitamos saciarnos del pan de la vida. El propósito de este libro es contribuir a reflexionar sobre el misterio de la encarnación y de su presencia viva entre nosotros.

CHARLTON, T. (ed.), *Spirituality for Lay Christians. At the Dawn of the Third Millennium*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 159 pp.

El tercer milenio ha sido declarado el milenio de los laicos. ¿Cómo retomarán los laicos su tarea de expandir la buena noticia de la salvación y construcción del reino de Dios en la Africa de hoy? Este libro intenta responder a esta llamada al seguimiento de Cristo en medio de las complejidades de nuestro tiempo. El libro está compuesto por varias contribuciones donde se analizan los diversos aspectos de la vida, y allí es donde precisamente se tiene que vivir la llamada a la santidad: el matrimonio, el sufrimiento, el pecado y la gracia, etc.

KAPENA, S., *How to be a Wise Leader. Principles that Work*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 20 x 12,5, 71 pp.

Este pequeño libro trata de mostrar los principios que pertenecen a un buen líder e intenta ayudar a desarrollar las cualidades que ayudan a potenciar el liderazgo. El material se presenta en un lenguaje sencillo de modo que cualquiera puede encontrar este material interesante y relevante para su particular situación.

VV. AA., *Christian- Muslim Reflection* (=Tangaza Occasional Papers 9), Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14, 72 pp.

Se reúnen en este folleto varios artículos que tratan del diálogo entre cristianos y musulmanes: la tolerancia en el Islam, la polémica entre cristianos y musulmanes en relación a la divinidad de Jesucristo, el lugar especial concedido a las mujeres en el Islam, reflexiones para entender el liderazgo en la sociedad musulmana y cristianos y musulmanes peregrinos y testigos en la sociedad de hoy. En definitiva, presenta temas que ayudan al diálogo y el entendimiento entre estas dos religiones.

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.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, 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 1895.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada 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.
- 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.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

- 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 (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, 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 Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico 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 Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilias 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.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.