

Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, SJ
Metáforas eucarísticas en el cine

FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ
Aproximación a la objeción de conciencia en
el ámbito sanitario

MARTA PLAZA BELTRÁN
Cruces y cruceros. Antecedentes paganos y
cristianización

GASPAR RUL-LÁN BUADES
Bhagavad Gītā (Cantiga al Señor)

Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LVIII
nº 240
enero – marzo 2011

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Remedios Ávila: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Diego M. Molina Molina: Facultad de Teología de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

La Revista PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL figura en el Directorio Latindex y, desde mayo de 2009, en el Catálogo Latindex.

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

Metáforas eucarísticas en el cine 9-31

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

Aproximación a la objeción de conciencia en el
ámbito sanitario 33-53

FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ

Cruces y cruceros. Antecedentes paganos y
cristianización 55-73

MARTA PLAZA BELTRÁN

Bhagavad Gītā (Cantiga al Señor) 75-99

GASPAR RUL-LÁN BUADES

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 101-136

LIBROS RECIBIDOS..... 137

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

Doctor en Teología (Granada), doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación (Madrid), Licenciado en Filosofía Pura (Valencia) y en Psicología (Madrid). Su formación psicoanalítica la desarrolló en el Centro L.A.M.A.R. de París y en el Instituto de Psicoterapia Analítica “Peña Retama” de Madrid. En la actualidad es profesor de Psicología de la Religión en la Facultad de Teología de Granada y Psicoterapeuta en el Centro Francisco Suárez de la misma ciudad, donde realiza también una labor formativa con profesionales de la Salud Mental. Ha sido Presidente de la A.I.E.M.P.R. (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos). Es profesor invitado en diversas universidades de España y de América Latina. Sus publicaciones giran en torno a la problemática de las relaciones entre el psicoanálisis y la fe y al análisis del mundo afectivo. Entre ellas cabe destacar como las más importantes: “El psicoanálisis freudiano de la religión”, “Crear después de Freud”, “Experiencia mística y psicoanálisis”, “Psicoanálisis y Religión: diálogo interminable”, “La aventura del celibato evangélico”, “Los registros del deseo”, “Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos” y “Experiencia cristiana y psicoanálisis”.

FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ

Doctor en Teología, Licenciado en Teología Moral, Máster en Bioética. Profesor adjunto del Departamento de Praxis de la Facultad de Teología de Granada. Donde enseña Bioética y Moral Fundamental. Director de la Cátedra Andaluza de Bioética y director del máster organizado por ésta. Director Académico del IV Máster y Experto en Bioética y Humanización de la Asistencia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Miembro de la Comisión Autónoma de Ética. Ha publicado múltiples artículos y diversas obras entre las cuales destacan: “Bioética y pastoral de la salud”, “Bioética Global, Justicia y Teología Moral” y “Ética y muerte digna”.

MARTA PLAZA BELTRÁN

Doctora en Bellas Artes. Profesora en la Universidad Complutense de Madrid en el Dpto. de Pintura y Restauración. Ha impartido diversos seminarios y conferencias sobre conservación de patrimonio y restauración. Ha colaborado en grupos de investigación y proyectos de innovación educativa. Ha realizado diversos trabajos de restauración en el patrimonio público y privado. Ha publicado “Cruces y cruceros en el paisaje soriano”, y diversas obras sobre patrimonio etnográfico, además de diversos artículos en revistas científicas.

GASPAR RUL-LÁN BUADES

Doctor en Derecho, Licenciado en Filosofía, Teología, Ciencias Económicas y Sociología. Vivió 20 años en la India, donde enseñó durante varios años “Cultura India” en el Vinayalaya College de Bombay. Después de dos años en la Universidad de Chicago, donde se graduó en Sociología, ya en España, se licenció y doctoró en Derecho y entró como profesor de Recursos Humanos en la Universidad de Córdoba (ETEA), extendiendo sus tareas docentes a numerosas Universidades de Europa, (Finlandia, Austria, Holanda, Inglaterra y Grecia); de Latinoamérica (San Salvador, Nicaragua, Colombia, Argentina, Paraguay y Bolivia) y Asia (India y Vietnam). Ha publicado una docena de libros y numerosos artículos sobre diferentes temas sociales, pero aparte de su campo profesional, ha mantenido siempre un gran interés por el estudio de la cultura india habiendo publicado varios trabajos: *“Sadhana y Liberación”*, *“El pensamiento de Ghandi”*, *“Bhakti Mārga: El camino de la mística hindú”*; tiene terminado un trabajo sobre *“La No-dualidad. Interpretación cristiana del advaita”* y está trabajando en un estudio sobre *“Destellos monoteístas en el universo panteísta de los Vedas”*.

METÁFORAS EUCARÍSTICAS EN EL CINE

Carlos Domínguez Morano, sj

Sumario: El autor del presente artículo, profesor de psicología de la religión, es consciente del valor simbólico, y tantas veces arquetípico, de las expresiones artísticas; especialmente del cine. Por esta razón, en el presente trabajo aborda el tema de la "eucaristía", tal como ha sido tratado en la gran pantalla, centrándose en sus representaciones metafóricas. Para ello, presta especial atención a tres filmes: *Viridiana* de Buñuel, *El festín de Babette*, de G. Axel, y *La última cena* de Gutiérrez Alea. Por su carácter figurado, estos filmes amplían su significación a aspectos que van más allá de lo meramente ritual y nos introducen en cuestiones básicas de la experiencia de fe, como son las de la imagen de Dios y la comprensión de la soteriología, en sus relaciones íntimas, y no siempre explícitas, con la cuestión del placer.

Summary: The author of this article, professor of The Psychology of Religion, is conscious of the symbolic value, and so many times archetypical, of the artistic expressions, especially of the cinema. For this reason, in the present work he tackles the theme of the "eucharist", as it has been dealt with in the large screen, focussing on its metaphoric representations. For this, he pays special attention to three films: *Viridiana* of Buñuel, *Babette's Feast* of G. Axel and the *Last Supper* of Gutiérrez Alea. Due to their figured character, these films widen their meaning to aspects that reach beyond that what is merely ritual, and introduce us into basic issues of the experience of faith, such as the questions of the image of God and the understanding of soteriology, in their intimate relationship, not all the times explicit, with the issue of pleasure.

Palabras clave: eucaristía, cine, imagen de Dios, soteriología.

Key words: eucharist, cinema, image of God, soteriology.

Fecha de recepción: 20 mayo de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2010

1. Introducción

Quizás una de las más significativas asignaturas pendientes de la teología actual sea la de recoger las cuestiones que el cine actual le plantea en muchas ocasiones. No parece necesario insistir en la influencia decisiva que posee este medio de comunicación en nuestros modos de pensar y actuar. Pero, además, el cine también puede y debe ser

considerado una fuente de importantes elaboraciones antropológicas en nuestros días. No sólo refleja modos de pensar y sentir. También los crea. Existe —se podría afirmar— toda una antropología que se elabora en este medio y en la que las cuestiones religiosas (sea por presencias explícitas o implícitas, o sea por llamativas ausencias¹) tendrían que dar que pensar al teólogo. Pero no es así, o lo es muy escasamente. Parece que el cine tan sólo interesa en la medida en la que se puede utilizar como recurso pastoral, a modo de ilustración de mensajes teológicos. Lo cual no deja de ser muy legítimo e, incluso, laudable. Pero habría que plantearse la conveniencia o la necesidad de que, al margen de esa utilización, la teología se acercara también a las grandes creaciones cinematográficas con la intención de dejarse interpelar por lo que esas obras plantean como grandes cuestiones humanas que deberían afectar al quehacer teológico.

Dentro del amplio campo de cuestiones religiosas que se suscitan en el campo cinematográfico, es nuestra intención centrar el presente análisis en un aspecto muy particular: el de las metáforas eucarísticas. Creemos que en ellas se ponen de manifiesto, en razón de su carácter simbólico, cuestiones más amplias y significativas que las que ofrecen las representaciones reales de la Eucaristía, por otra parte, tan numerosas en la historia del cine, que harían muy difícil un análisis pormenorizado. Esas representaciones simbólicas de la Eucaristía condensan, sin duda, aspectos fundamentales de la experiencia de fe, ya sea por la invitación que ellas nos hacen para descubrir aspectos primordiales de la experiencia religiosa, sea también por la denuncia que, a veces, realizan de inconfesados intereses asociados a esta celebración central de la fe cristiana.

2. Indagando representaciones simbólicas eucarísticas

Una primera tarea que se impone es la de discernir dónde encontramos realmente films en los que la eucaristía se encuentre simbólicamente representada o, al menos, sugerida de algún modo. La tarea no resulta fácil porque dependerá en buena medida de la óptica que se utilice para detectar tales metáforas eucarísticas y también del empeño que se muestre por encontrarlas. Empeño que, cuando es en exceso interesado, puede llegar a encontrarlas allí donde, sencillamente, no están.

No es raro, en efecto, encontrar en la bibliografía existente sobre cine religioso una violencia que fuerza, e incluso respeta escasamente la obra analizada, en una obstinación por hacerle decir a la obra lo que no quiere decir. En el panorama secularizado de nuestra sociedad, el cine, en tanto manifestación que es de la misma, no parece mostrar mucho interés por las cuestiones religiosas. Y al parecer, no resulta fácil asumir tal ausencia. El resultado es, con frecuencia, que nos encontramos una auténtica fabulación en el empeño por detectar temas o situaciones religiosas donde difícilmente las hay, ni de modo explícito, ni implícitamente tampoco. Ver el trasfondo religioso, evangélico incluso, en un film como *Europa 51* (1952) de Roberto Rossellini, está sobradamente

¹ Ausencias llamativas y, sin duda elocuentes, tales como las que se detectan en el film *Buried* (*Enterrado*, Rodrigo Cortés, 2010) en el que no se hace la más mínima referencia a Dios dentro de la situación absolutamente límite de cara a la muerte que vive su protagonista.

justificado². Pero ver, por ejemplo, una representación de la figura del Espíritu Santo en el mundo femenino de la filmografía de Hitchcock resulta difícilmente aceptable, sobre todo, si tenemos en cuenta el carácter oscuro de las zonas humanas, femeninas incluidas, que caracteriza la obra de este gran maestro³. Se podría citar otros muchos ejemplos en ese empeño por detectar temas religiosos donde realmente no existen. Así ocurre también con relación al tema eucarístico que nos ocupa.

Para algunos, basta que aparezca el elemento de comida vivificante y compartida para querer ver en ella una alusión a la Eucaristía. Así, por ejemplo, en el film taiwanés *Comer, beber, amar* (Ang Lee, 1994), en el que la comida desempeña un papel central en la comunicación de un padre con sus tres hijas, al margen de toda connotación espiritual o religiosa, o en el film mexicano *Como agua para chocolate* (A. Arau, 1992). Incluso en *Jesús de Montreal* (D. Arcand, 1989) es difícil ver una metáfora eucarística en el momento en el que los protagonistas, actores que pretenden renovar una representación teatral de la pasión de Jesús, se reúnen y comparten una pizza. También se ha querido ver una simbología eucarística en el film *Matrix* (A. y L. Wachowski, 1999) que, aunque efectivamente esté lleno de connotaciones religiosas, no todo en él se ha de considerar en esa clave metafórica. Es realmente difícil ver una alusión eucarística en este film cuando Neo, el protagonista, es conducido al oráculo que reúne y alimenta a la gente en su cocina y le da una galleta que le vivificará y le hará sentirse más consciente de su identidad mesiánica.

Como también resulta artificioso querer encontrar una representación eucarística en el interesante film *El otro lado de la vida* (B. B. Thornton, 1997)⁴, por el simple hecho de que el protagonista, un loco bonachón pero asesino, acepte una invitación a cenar en la que participan sujetos marginados socialmente como eran una pareja homosexual o una mujer discapacitada. Ver en este hombre una imagen de Cristo que se reunía con los publicanos y pecadores y, en esa comida, una representación simbólica de las comidas de Jesús, es forzar la lectura del film de un modo inaceptable. Igualmente, artificioso resulta el ver una metáfora eucarística en la escena en la que el niño pobre de *Charlie y la fábrica de chocolate* (T. Burton, 2005) reparte generosamente entre sus familiares la onza de chocolate en la que no encontró el billete que tanto añoraba para visitar la fantástica fábrica⁵. No basta la generosidad de una comida compartida para pensar en una metáfora eucarística.

Sí encontramos realmente alusiones directas a la Eucaristía en films como *¡Viven!* (F. Marschall, 1993), en el que se aborda el drama del famoso equipo de rugby uru-

² Un buen análisis de toda esta temática y de este film de Rossellini lo encontramos en P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Cuadernos FyS, Sal Terrae, Santander 2001.

³ Vease, por ejemplo, G. GARRET, *El evangelio según Hollywood*, Sal Terrae, Santander 2008, 80-81. Algo parecido ocurre también en muchas páginas de G. VILLAPALOS-E. SAN MIGUEL, *Cine para creer*, Planeta, Barcelona 2002.

⁴ Cf. M. MCEVER, "The Messianic Figure in Film: Christology Beyond the Biblical Epic", *Journal of Religion and Film* 2/2 (1998).

⁵ Cf. J. VILLEGAS, *Cine con sentido. Una lectura humano-evangelizadora del cine*, CCS, Madrid 2008, 205-206.

guayo perdido en los Andes tras un accidente de avión. Cuando los supervivientes deciden comer carne humana como único modo de sobrevivir, encontramos una alusión explícita a la Eucaristía. Justo en ese terrible momento, cuando un miembro del grupo inicia la acción caníbal, muestra un trozo de carne recién cortada y le dice a los otros que ese acto *es como la comunión. Su muerte –nos dice– nos da la vida*. Acto seguido, veremos al resto del grupo en una fila que recuerda a la de los comulgantes en una iglesia.

Más explícita aún es la metáfora eucarística en el film no estrenado en España (aunque sí la obra teatral en la que se basa) *El cementerio de automóviles* (1983) de Fernando Arrabal. La obra se inscribe dentro del género surrealista que caracteriza al autor y constituye un espectáculo ácido en el que, en el espacio de un inmenso desguace de automóviles, nos encontramos con un paradigma de la pasión de Cristo. Todo se construye como un grandioso ritual entre lírico, grotesco y onírico en el que un personaje, Emanu, trompetista de los pobres y marginados, es traicionado por un clarinetista, Topé, que, como Judas, lo entrega a la autoridad para su crucifixión, ante la indiferencia de una sociedad que habita automóviles abandonados. La secuencia de la última cena es extensa y cuidadosamente representada por este mesías laico que, recordando literalmente muchas palabras de Jesús, extraídas de diferentes contextos evangélicos, añade las palabras de la institución eucarística, y tras comer él mismo, va distribuyendo el pan en la misma boca de los que le siguen.

En tono diferente, aunque sin faltarle tampoco el tono provocativo, encontramos una metáfora de la última cena en la divertida parodia de la guerra de Corea que es el film de Robert Altman, *M.A.S.H.* (1970), siglas que identifican a los hospitales móviles del ejército estadounidense (Mobile Army Surgical Hospital). En este film, que ganó la Palma de Oro del Festival de Cannes y que dio origen a una famosa serie de televisión, encontramos una nueva representación iconográfica de la última cena, en este caso, reproduciendo, tal como ya lo hizo Buñuel en *Viridiana* (sobre la que posteriormente vendremos con detalle) la famosa pintura de Leonardo.

Robert Altman, hijo de una mujer fervientemente católica y educado también en los jesuitas como Buñuel, mantuvo durante toda su filmografía una mirada crítica, corrosiva y provocadora frente a todas las instituciones y estratos sociales: el ejército (en el film que comentamos), el mundo de Hollywood en *El juego de Hollywood* (1992), la moda, (en *Prêt à porter*, 1994), la alta sociedad (en *Goldford Park*, 2001), etc.

En *M.A.S.H.* se desarrolla una hilarante parodia del ejército y la guerra y es, casi al final del film, cuando encontramos la secuencia de la reproducción de la “Última cena” de Leonardo. El tono humorístico general de la película resta, sin duda, crueldad o irreverencia a la escena. Se trataba de celebrar un banquete de despedida a uno de los médicos del hospital, decidido a poner fin a sus días por el temor a ser gay, dado el fracaso que había tenido en una relación con el otro sexo. En realidad, con dicha cena se trataba, cariñosamente, de evitar dicho fin. El mismo capellán castrense, hombre un tanto ingenuo pero bondadoso, participa en la parodia aceptando, a pesar de sus dudas y resistencias, en confesar al presunto suicida que, en la reproducción de la pintura de

Leonardo, ocupa el lugar correspondiente a Jesús. Finalmente, como era de esperar, los temores que aquejaban al médico se disuelven y todo acaba felizmente.

También encontramos una clara alusión eucarística en el film *Cien clavos* (2007) del italiano Ermanno Olmi; autor cuya filmografía rezuma una espiritualidad cristiana tierna, humana y crítica a la vez⁶. En este film tenemos de modo muy explícito una metáfora de la persona de Jesús en un joven profesor de filosofía humanista y rebelde. Con cien clavos, crucifica materialmente los libros que, en la Iglesia, pretendieron narrar la historia cristiana, alejándola de la gente sencilla a la que tendría que haber estado destinada. Esa gente sencilla y buena, metáfora de los discípulos de Jesús, será la de un grupo de campesinos a la orilla del Po, amenazados con el desalojo de sus viviendas por exigencias del desarrollo económico de la zona. Es a esta buena gente a las que este personaje crístico transmite las parábolas del Reino, movilizándolos así contra la injusticia de que son objeto. Con ellos comparte mesa, pan y vino en una clara referencia eucarística antes de que, perseguido como Jesús, desaparezca de sus vidas y queden, asumiendo su ausencia, remitidos a su propia historia, ya transformada por el encuentro con esta figura salvífica.

Todavía habría que ver una metáfora eucarística en el corto de Pasolini *La ricotta*, que forma parte de una obra conjunta con otros tres directores: R. Rossellini, J. L. Godard y U. Gregoretti y que se tituló, tomando las iniciales de los cuatro cineastas, *Rogopag* (1963).

En *La ricotta* (el requesón), Pasolini emprende una sátira cruel y humorística que le valió la condena a cuatro meses de cárcel (de los que tras un recurso interpuesto, se libró) y la prohibición de proyectar el film en Italia. Su protagonista, un pobre hombre hambriento que trabaja como extra en una película sobre la pasión de Jesús, muere en la cruz, en su papel de buen ladrón, a consecuencia de una copiosa ingestión del requesón que compró tras la venta de un perro robado. La crítica social, tan característica de la filmografía de Pasolini, posee también en este corto una connotación explícitamente religiosa. La simbología eucarística se deja ver también en la mesa repleta de alimentos que, como huella de la última cena, se sitúa delante mismo de las cruces donde mueren Jesús y los dos ladrones.

Hay tres películas, sin embargo, que adquieren particular relevancia como metáforas eucarísticas y que serán objeto por ello de un análisis más detallado en las páginas siguientes. Ellas suscitan temas de hondo calado antropológico y, en razón de ello, deberían merecer una particular atención por parte de la teología. Centraremos así nuestra atención en el cine de Buñuel y, particularmente en su polémica película *Viridiana* (1961). En segundo lugar, volveremos al *Festín de Babette* (1987), film de G. Axel, que sí ha sido objeto de más de una reflexión por parte de los teólogos. Por

⁶ Ermanno Olmi es director de otros films de clara resonancia espiritual y, quizás de mejor calidad fílmica que este que comentamos, como fueron *La leyenda del santo bebedor* (1988), una bella parábola de la redención y la dignidad personal, o la, probablemente, su mejor película *El árbol de los zuecos* (1978), Palma de Oro en Cannes y Premio del Jurado Ecueménico.

último, nos asomaremos a *La última cena* (1976), dura película cubana en la que, de nuevo, encontramos una denuncia de la utilización que se puede hacer de la fe con fines auténticamente perversos.

3. Buñuel: la confrontación del deseo con fe católica

Para captar toda la significación que late en la transgresora metáfora eucarística de *Viridiana*, será preciso asomarse previamente al conjunto de la obra buñueliana y detectar la compleja relación que el cineasta aragonés establece entre deseo y fe religiosa; relación que, con frecuencia aparece plasmada alrededor del tema eucarístico.

En la filmografía de Buñuel se entrecruzan registros muy diversos y, con frecuencia, combinados, tales como el surrealismo, el costumbrismo, el compromiso político o las continuas referencias al catolicismo. Pero como trasfondo común a este complejo entramado se podrían detectar dos elementos básicos que se entrecruzan y mutuamente se sostienen y dinamizan. Estos dos componentes básicos vendrían dados, de una parte, por la dinámica del deseo en sus permanentes aspiraciones, búsquedas, obstáculos y fracasos y, de otra, por una radical crítica social, en lo que, bajo su perspectiva, constituirían sus cimientos más sólidos: el sistema católico-burgués. Estos dos ejes, el uno situado en el plano de lo individual, como análisis del desear, y el otro en el plano social, como crítica radical al colectivo católico-burgués, se entrelazan y articulan en diversas modalidades según la trama que el autor se propone presentar en cada uno de sus films.

Es, en ese amplio contexto de las vicisitudes del deseo que circula por un determinado orden social, donde hay que situar las continuas referencias en la cinematografía de Buñuel al ámbito religioso. Es mucho a este respecto lo que se ha escrito sobre ese “ateo por la gracia de Dios”, tal como él mismo se autocalificaba, y no entra en los objetivos de este estudio detenernos en esa problemática, sin duda, amplia, compleja y, tantas veces, apasionada y sesgada en sus valoraciones. Tan sólo nos interesa resaltar de qué manera esos dos ejes vertebrales de la cinematografía de Buñuel, el del deseo y la crítica social, se entrecruzan cuando es la religión la que aparece en escena.

Es un hecho que la religión, en su versión católica, es un tema recurrente a lo largo de toda la filmografía de Buñuel. Como tema central aparece en la trilogía mejicana conocida por algunos como la de los “santos frustrados”: *Nazarín* (1958), *Viridiana* (1961) y *Simón del desierto* (1965), y en la producción francesa *La vía Láctea* (1969). En otros muchos filmes, el hecho religioso se deja ver como contexto que determina en un grado u otro la trama argumental, o como simple sugerencia más o menos significativa para la historia que nos narra. De modos diferentes la religión aparece en films como *Robinson Crusoe* (1952), *Él* (1953), *La muerte en el jardín* (1956), *La joven* (1960) o, en las más conocidas, *El ángel exterminador* (1962), *Tristana* (1970) y *El fantasma de la libertad* (1974).

Si por su dinámica propia, el deseo parece buscar algo imposible y oscuro (tal como significativamente tituló Buñuel su última película: *Ese oscuro objeto del deseo*,

1977), la religión constituye en el cine de Buñuel uno de los obstáculos más significativo que éste encuentra en la persecución de su, a veces, alocada búsqueda de satisfacción.

Religión y deseo son contrapuestos una y otra vez en la filmografía de Buñuel como recurso para incentivar la fuerza del placer que podría proporcionar el alcance del objeto deseado. Recordemos también la secuencia final de *El gran calavera* (1949), en la que durante la celebración de la boda de la protagonista, las palabras del sacerdote ensalzando la castidad y los valores familiares, se entrecruzan y mutuamente se estorban con las imágenes y el potente sonido de un altavoz, con el que el verdadero amor de la novia, anuncia la venta de medias “suspiro de Venus”.

En *Ensayo de un crimen* (1955), Archibaldo, un niño todavía y futuro protagonista del film, atribuye a sus propios sentimientos hostiles y omnipotentes el fallecimiento de su institutriz que, en realidad es causado por un disparo desde la calle, a través de la ventana. Caída en el suelo, Buñuel nos muestra un primer plano de sus muslos con ligeros y después, el rostro del niño que parece experimentar un intenso placer. Acto seguido contemplamos en la pantalla un primerísimo plano de una bella monja, con amplia cofia, a la que el protagonista, ya adulto, cuenta su morbosa historia. La monja le reprende por sus pensamientos impuros y tiene que huir del intento de Archibaldo por retenerla agarrándola de una mano. Finalmente, la monja, muere también huyendo del acoso del protagonista. Una vez más, el deseo es contrapuesto a la religión para conferir al primero su máxima intensidad.

La misma oposición entre deseo y religión y la intensificación del primero por la segunda es la que pretendió resaltar en *Belle de jour* (1967), en una secuencia de explícita perversión necrófila en la casa de un extraño aristócrata. En sus memorias Buñuel afirma: *Lamento en esta película algunos cortes estúpidos que, al parecer, exigió la censura. En particular, la escena entre Georges Marchal y Catherine Deneuve, en que ella se encuentra tendida en un ataúd mientras él la llama hija, se desarrollaba en una capilla privada, después de una misa celebrada bajo una espléndida copia del Cristo de Grünewald, cuyo torturado cuerpo siempre me ha impresionado*⁷. Una vez más, Buñuel pretendía expresar su convicción de que religión y deseo, precisamente en su oposición, mutuamente se sostienen y necesitan.

En este contexto de oposición sexo-religión es en el que hay que situar las alusiones al tema eucarístico que encontramos en la filmografía de Buñuel y en la que hay que descubrir el eco de sus vivencias infantiles relacionadas con el catolicismo. La Eucaristía está presente desde muy pronto en su mundo infantil. En un ambiente que parecía fijado en la Edad Media, Buñuel ayudaba a Misa a un tío suyo sacerdote del que nos dice que era una bellísima persona. La religión era omnipresente –nos dice en sus memorias– y se manifestaba en todos los detalles de la vida. *Por ejemplo, yo jugaba a decir misa en el granero, con mis hermanas de feligresas. Tenía varios ornamentos litúrgicos de plomo, un alba y una casulla*⁸. *Nuestra fe era realmente ciega, por lo menos, hasta los catorce*

⁷ *Mi último suspiro*, Debolsillo, Barcelona 1209(2ª), 285-286.

⁸ *Ib.* 18.

años. Más tarde, en el colegio de los jesuitas de Zaragoza, del que, a pesar de la rígida disciplina y del frío que allí hacía, nos dice conservar un buen recuerdo, era obligatoria la misa diaria a las siete y media de la mañana así como el rezo del rosario por la tarde.

En *Nazarín*, encontramos una directa alusión al tema eucarístico. Nunca, quizás, trató Buñuel a ningún personaje religioso con el respeto y ternura como la que muestra con este humilde cura de los pobres. Cuando marginado por la institución eclesiástica, deambula acompañado, muy a su pesar, por un pequeño grupo de mujeres medio supersticiosas medio histéricas, procura, con poco éxito, catequizarlas y enderezarlas por el buen camino. En un descanso, en mitad del campo, una de estas mujeres le pregunta: *¿Dios está en todas partes?* y contemplando la tortilla de maíz que está a punto de llevarse a la boca, prosigue *¿Aquí también está? Entonces, comerse esto es como comulgar ¿no?* Concluye la mujer. Es entonces cuando Nazarín se ve obligado a catequizarla: *No hija, cuando el sacerdote consagra, el Señor desciende a la Hostia con todo su ser, como si fuera su templo el cuerpo*. Estas palabras se intercalan con el diálogo que mantiene con la otra mujer que le acompaña y que es presa del temor a estar poseída por el demonio. Al oír la explicación de Nazarín sobre la Eucaristía, la mujer se plantea si se le saldrán todos los demonios del cuerpo al comulgar.

También el tema eucarístico se deja ver en la ya citada *Belle de jour*. El film, como sabemos, trata de una bella mujer (Catherine Deneuve) que estando “felizmente” casada, se ve compelida, sin embargo, a mantener unas relaciones sexuales de claro matiz masoquista, prostituyéndose de día en una casa de citas. Cuando Buñuel quiere darnos un apunte tan sólo de los orígenes de esta perversión sexual (no le interesan demasiado las indagaciones “psicológicas”) nos introduce un breve *flash back*, en el que la protagonista, niña entonces, padece un abuso sexual de un hombre mayor. Tras esta breve escena, vemos en un primer plano a la niña, en el momento de su primera comunión, cerrando la boca cuando el sacerdote, al acercarle la forma, dice: “el cuerpo de Cristo”.

El tema eucarístico vuelve a reaparecer en *La vía Láctea* (1969), película en la que una vez más –tal como él mismo afirmaba– no podía dejar de ser católico. Como sabemos, la película está elaborada con materiales extraídos en gran parte de la enciclopédica obra de Menéndez y Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles*, que ya en su tiempo de México leía con pasión y de *Diccionario de las herejías*, del abate Pluquet. A través del camino a Santiago que hacen dos peregrinos se nos va presentando toda una larga historia de herejías y de luchas contra ella que han ido teniendo lugar a lo largo de la historia de la Iglesia.

La cuestión de la eucaristía aparece pronto, cuando los dos peregrinos hacen una parada en una casa de comidas. Allí aparecen un militar y un cura que mantienen una animada conversación, toda ella en el tono surrealista que posee el conjunto del film. El militar expresa al sacerdote sus dudas sobre cómo el cuerpo de Cristo podría estar presente en la hostia, a lo que el sacerdote responde realizando una exhortación al misterio: *¿Qué sería de las religiones sin el misterio?* Poco después vemos que el sacerdote es transportado en ambulancia al hospital mental, ya que cuando se

le contradice, la locura se impone de inmediato. Ya casi al final de la película, en las cercanías de Santiago, asistimos a una escena en la que el hereje obispo Prisciliano, junto a dos ministros suyos, consagra una hogaza de pan⁹ diciendo en latín: *No soy yo quien te ha segado ni molido. No soy yo quien te ha amasado, ni quien te ha sometido al horno. Yo soy inocente de todos los sufrimientos que padeciste y deseo que todos los que te lo infligieron sientan lo mismo y sufran tu pasión.* Tras “comulgar”, se une a dos de las bellas muchachas que le acompañan para castigar sus cuerpos, materia indigna e impura que –según Prisciliano– no pudo ser creada por Dios.

4. *Viridiana*: el paroxismo de la confrontación en un contexto eucarístico

Si tal como señalábamos más arriba, la filmografía de Buñuel tiene como trasfondo fundamental el de las aspiraciones y frustraciones del deseo, por una parte, y el de una radical crítica social al sistema católico-burgués por otra; esas dos dimensiones básicas de su filmografía, encuentran en *Viridiana* (1961) su más rotunda confrontación. La oposición deseo-religión, en efecto, se subraya en este film como quizás en ningún otro de su obra, y lo hace, precisamente, en una parodia de la institución eucarística.

Viridiana, como sabemos, originó toda una encendida polémica en los ámbitos políticos del franquismo y en los religiosos de la Santa Sede¹⁰. La película, rodada en España en la época en la que Buñuel residía en México, gana la Palma de Oro en el Festival de Cannes, lo que trajo consigo la prohibición de proyectar el film en España, así como la destitución del entonces Director General de cinematografía. Por su parte, *L'Observatore Romano* la calificó de “sacrílega y blasfema”.

El film tiene su origen en una obra teatral de Julio Alejandro y nos muestra un complejo proceso de transformación de una religiosa en una mujer de la que el deseo se apodera por completo, destruyendo todo su anterior proyecto de vida. Muchos de los elementos característicos del cine de Buñuel se concentran en esta importante película: costumbrismo, surrealismo, crítica social y perversión, fetichismo y violencia sexual.

Merece la pena recordar el argumento del film. La religiosa, es obligada por la superiora a visitar a su anciano tío en su rica hacienda de hidalgo. Allí, *Viridiana* se ve muy pronto acosada por su pariente, en razón de que ella le recuerda a su esposa, fallecida la misma noche de bodas. Tras ser narcotizada con la complicidad del ama de llaves, *Viridiana* es sometida a una vejación sexual. Después de este desgraciado incidente y de que el tío le pida que acepte ser su esposa, *Viridiana* decide abandonar la finca. Cuando se encuentra, sin embargo, a punto de emprender viaje le comunican que su tío ha puesto fin a su vida colgándose de un árbol. La protagonista, siente entonces que, después de lo ocurrido, ya no puede regresar a su anterior condición de religiosa y decide permanecer en la estancia familiar, con el propósito de dedicar su vida a la atención y

⁹ Probablemente ignoraba Buñuel que Prisciliano substituyó la consagración de pan y vino por uva y leche.

¹⁰ *Ib.* 279.

cuidado de los más pobres. Al tiempo, acude a la finca un primo, que trae propósitos muy diferentes a los de Viridiana: sacarle partido a la finca modernizando los procesos de producción. Buñuel subraya con malicia el contraste de intenciones de Viridiana y su primo, intercalando imágenes de las maquinarias agrícolas en marcha con las del rezo del ángelus de Viridiana y sus pobres.

Pero, como en *Nazarín* o *Los olvidados*, lejos está Buñuel de idealizar la condición de los pobres por el hecho de serlo. Los mendigos y enfermos a los que Viridiana se entrega son ingratos, envidiosos, desaprensivos, feroces en sus últimas intenciones. La situación de marginalidad a la que son condenados los convierte también en seres deshumanizados y crueles. Como bien se ha dicho, la picaresca desacraliza la mística, dando pié a que allí se cometan todos los pecados capitales: la lujuria, la envidia, la ira, la gula, la soberbia. Todo de modo brutal en el momento en el que, aprovechando la ausencia de Viridiana, los mendigos organizan en la zona noble de la casa una gran cena que, acaba convirtiéndose en una orgía desenfadada de sexo y violencia, resaltada por el contraste de la música del *Aleluya* de Haendel que suena. En medio de esta cena es cuando Buñuel lleva a cabo esa representación simbólica de la institución eucarística que generó todo el escándalo posterior.

Uno de los mendigos comenta que Enedina, una de las mujeres, *les va a sacar una foto a "tos", como recuerdo. ¿Y con qué máquina?*, pregunta otro de los comensales. *Con una que me regalaron mis papás*, responde la mujer. Los trece comensales se van situando en un lateral de la mesa. Una vez en sus situados, la mujer pide que se estén quietos. Canta un gallo. La posición de los trece es exactamente la reproducción del cuadro de Leonardo "La última cena"¹¹. El papel de Cristo lo ocupa un ciego lascivo y violento. La similitud se resalta con una foto fija. Es el momento en el que la "fotografía", tomada de frente por la cámara, levanta sus faldas, al tiempo que da una obscena risotada. La confrontación entre el sexo y la religión alcanza aquí su mayor paroxismo.

Una confrontación ligada, por lo demás, al otro gran registro de la filmografía buñueliana: el de la crítica radical de la sociedad burguesa. Es mediante la metáfora sexual como se lleva a cabo la agresión a un sistema católico-burgués en el que la limosna y la beneficencia encubren la escandalosa situación de injusticia social en la que se vive. En *Viridiana*, los mendigos, rompiendo su condición de desclasados, se dejan llevar de toda su violencia transgresora contra la clase social que los sitúa en posición de miseria y marginación. De ese modo, devuelven a Viridiana la agresión que les suponía asumir, con aparente y falsa humildad, su condición de sumisos pordioseros. Y si es una motivación de orden religioso la que impulsa a Viridiana a su acción caritativa, es ese mismo orden el que es agredido en la grotesca representación que hacen los mendigos de la "Última cena". El que la agresión se lleve a cabo a través de una obscenidad de carácter marcadamente sexual no hace sino poner de relieve que es el sexo lo que parece oponerse de modo más directo a la religión.

¹¹ Buñuel improvisó en el mismo rodaje esta escena, y para ello buscó cuatro mendigos más con los que completar el número de la composición pictórica de Leonardo.

La fotografía de la composición buñueliana se ha multiplicado por doquier. Bastaría asomarse a Internet para comprobarlo. Probablemente dio origen a la enorme proliferación de representaciones del cuadro de Leonardo en el mundo del cine. Entre otras, la ya citada de *M.A.S.H.* de Robert Altman y de otras muchas compuestas por actores, directores o personajes fantásticos de la filmografía¹².

Como ya se ha señalado, el escándalo que provocó *Viridiana* fue inmediato. En sí misma, la secuencia constituye una provocación de carácter blasfemo, inasumible para quien mantenga una actitud simplemente de respeto, no sólo de fe, ante lo que el cuadro de Leonardo representa. Sin embargo, situada la escena en todo el contexto de la filmografía de Buñuel, tendría que generar, además del justificable rechazo, una reflexión sobre los motivos que han dado pie a ese tipo de provocación que, por lo demás, proliferó en tantas otras versiones similares.

Pero en una línea que guarda íntima relación con esta problemática de la Eucaristía y sus relaciones con la temática del placer merece la pena analizar otro film, de signo completamente diferente, y que adquirió también reconocida fama. Nos referimos al *Festín de Babette* (1987).

5. El festín de Babette

El psicoanálisis nos ha enseñado que existe un placer asociado a la incorporación oral. Para los seres humanos comer es siempre algo más que satisfacer una necesidad biológica. Desde los inicios de la vida, la nutrición se ve indisolublemente unida a la satisfacción de un placer y éste, a su vez, a la comunicación y contacto con lo materno. Desde ahí, la satisfacción de la necesidad biológica de comer se abrirá por siempre a la posibilidad de un placer añadido: el del encuentro y comunicación con otros. Bien sabemos de qué manera el comer juntos ha constituido siempre un recurso excepcional para fortalecer vínculos en las relaciones interpersonales. La Eucaristía también, como banquete pascual, expresa esa dimensión fundamental de fraternidad y comunión entre los miembros de la iglesia.

Pero la clínica psicoanalítica nos enseña también que, en tanto placer, la comida suscita fácilmente ansiedades, fantasmas y resistencias. A esas ansiedades asociadas al placer oral, a su derrumbamiento y a su posterior apertura que conduce a los otros nos vamos a acercar a partir de la propuesta de Gabriel Axel en el film *El festín de Babette*.

El *festín de Babette*, en efecto, nos introduce primero en una dinámica en la que el comer pretende quedar reducido a una mera función nutritiva, como defensa frente al placer libidinal, en virtud de una determinada ascética espiritual. La introducción

¹² Las composiciones imitando la representación de Leonardo se han repetido en numerosas ocasiones, con sustituciones de Jesús y los discípulos por personajes del mundo del cine, sean actores o directores, como en la que aparecen Murnau, Kieslowski, G. Rocha, Von Trier, Bergamn, Eisenstein, P. T. Anderson, Godard, B. Wilder, Fellini, Lynch, Welles, Kubrik, Tarkosvsky, Hitchcock y Kurosawa, fácilmente localizable en Internet.

de ese placer suscita enormes fantasmas y resistencias que, sin embargo, a lo largo del film se van a ver abatidas, para dejar paso a toda una reelaboración de la espiritualidad. Esa transformación hará posible compatibilizar el placer con una religiosidad abierta al encuentro y a la vida.

Se trata de un film danés de 1987, inspirado en una narración de Karen Blixen, más conocida como Isak Dinesen (1885-1962)¹³, autora también de la conocida “Memorias de África”. El director del film es Gabriel Axel (1918), el cual obtuvo el Óscar a la mejor película extranjera en 1988.

Babette, había sido una reconocida *chef* en el restaurante parisino “Le Café Anglais”, que huyendo de la represión de la comuna de París en 1871, encontró refugio como asistente de dos viejas hermanas (Martina y Philippa), ocupadas de lleno en liderar un grupo religioso en una perdida aldea noruega. La pequeña comunidad religiosa, fundada por el padre de las dos hermanas, ha ido con el tiempo perdiendo vitalidad y ganando en frustración y descontento. Todos viven en un régimen de rígida austeridad, particularmente en su modo de comer. Estas dos mujeres, que en su juventud habían sido muy hermosas, han renunciado al amor de dos hombres que su padre, el rígido reformador religioso, se encargó de apartar de sus vidas. Babette, por su parte, se adaptará por completo al estilo de vida rígido y austero de la pequeña comunidad.

Pero un día, inesperadamente, Babette recibe una carta de Francia, la lee, alza los ojos al rostro de las dos señoras y les comunica que ha ganado 10.000 francos en un gran premio de la lotería en la que llevaba jugando desde hacía quince años. Babette, en lugar de aprovechar la suerte para cambiar su situación personal, decide emplear su dinero, todo su dinero, en preparar una gran cena con la que celebrar el centenario del nacimiento del fundador del grupo y padre de las dos hermanas.

Babette, más humilde y sumisa que nunca, le pide un favor a las hermanas: les suplica que le permitan preparar una cena conmemorativa en recuerdo del fundador: Quería preparar una cena francesa, una “auténtica cena francesa”. El término, así resaltado, produce al mismo tiempo asombro y temor. Las hermanas se resisten, pero Babette se levanta de su asiento y con *algo formidable en ese movimiento, como el crecimiento de una ola* —comenta el texto original de Dinesen¹⁴ y lo refleja bien el film—, Babette insiste en su oferta que, finalmente, es aceptada.

Con la llegada de los alimentos, la ansiedad de las hermanas se acrecienta: un primer plano de una enorme tortuga viva que servirá para la sopa de entrada, representa todo un mundo primitivo y arcaico, que parece movilizar las zonas más reprimidas por la austera religiosidad del grupo. La sonrisa con la que las hermanas entran en la cocina para ver los preparativos, se hiela cuando ven el animal. Espantadas cierran la puerta de la cocina, como cierran las puertas de sus deseos reprimidos y de las ansiedades a

¹³ I. DINESEN, *El festín de Babette*. Nórdica libros, Madrid 2007.

¹⁴ *Ib.* 53.

ellos asociadas. Los efectos de tal visión se van a dejar sentir de inmediato en la terrible pesadilla que esa misma noche tendrá Martina: en ella, Babette aparece como una figura tentadora, asociada a lo demoniaco y que con siniestras intenciones pareciera dispuesta a envenenarlos a todos.

Martina, entonces, advierte a la pequeña comunidad del enorme peligro que se les viene encima. El sentimiento de culpa emerge con el recuerdo del padre, que habiéndoles defendido de todo amor carnal, sensualidad o placer, ve ahora cómo, en su propio hogar, se va a celebrar, lo que ella denomina, un “aquelarre de brujas”. El grupo intenta aliviar la ansiedad de las hermanas y se prometen a sí mismos guardar silencio, en el gran día, en todo lo referente a la comida y bebida. Nada de cuanto les pusieren delante arrancarían una palabra de sus labios. *La lengua, “ese extraño músculo” es un órgano peligroso que puede ocasionar gran perversidad y veneno mortal.* El día de su maestro, limpiarán sus lenguas, por tanto, de toda delicia de los sentidos, guardándolas y preservándolas sólo para la alabanza y la acción de gracias. Reunidos en corro se estrechan las manos y cantan un himno de alabanza al Señor. *Será como si nunca hubiéramos tenido el sentido del gusto,* se dicen a sí mismos con profunda convicción.

Finalmente, llega el momento del peligro en una noche oscura y desapacible. Todos entran y son acogidos en una sala, presidida por una imagen del fundador que previamente Martina se había cuidado de retirar de su lugar habitual: el comedor donde tendrá lugar la temida cena. Su imagen, representación de la ley, el orden y la moral, no debería presenciar lo que allí ocurrirá. Mientras Babette última detalles en la cocina, ellos cantarán himnos que les preserven de los peligros que se avecinan.

Serán doce los invitados a la cena. En este caso con una intención clara de establecer un paralelo simbólico con la última cena de Jesús. El menú que Babette les tiene preparado es el siguiente: Primero, sopa de tortuga y jerez amontillado. En segundo lugar, blinis demidoff (tortas de harina de alforfón) con relleno de caviar acompañado de un Veuve Clicquot, champagne de 1860. Le seguirán las codornices en sarcófago de hojaldre con foie-gras de trufa y ensalada Pelligrini, regado con un Clos de Vougeot de 1846. Una selección de quesos y oporto, una torta fermentada de ron con higos secos y café completarán la cena.

Sentados ya a la mesa, recuerdan lo prometido: no deberán saborear nada de lo que coman ni hacer el más mínimo comentario: el cuerpo debe ser –según rezan estrechando las manos– *“el esclavo del alma”*. *Lo mismo* –comenta uno de los comensales– *que en las bodas de Caná: la comida no tiene importancia.*

Sin embargo, la defensa del grupo encontró un inesperado lugar desprotegido: el General Löwenhielm, sobrino de una rica mujer perteneciente a la comunidad y que, habiendo sido un antiguo pretendiente de Martina, fue también invitado a la cena. Es un hombre de mundo que vive decepcionado de sí mismo por la vanidad y la frivolidad en que se desenvuelve su vida. Él se transformará también en la cena, pero, lo que es más importante, él se convertirá en el factor determinante que derribe las resistencias

del grupo. Dará voz a lo reprimido, abrirá la puerta a la sensualidad de la comida y la bebida.

Al inicio, algo receloso del vino que se le ofrece, bebe un pequeño sorbo, se sorprende y exclama: *Asombroso, ¡amontillado! El mejor amontillado que he probado en mi vida!* Ante el placer emergente y reconocido, la defensa del grupo se intensifica oponiendo el recuerdo austero del fundador del grupo y su gran santidad y fuerza moral. Pero la resistencia se va debilitando progresiva y irremisiblemente ante la exquisitez de lo que comen y beben: la misma mujer que trae el recuerdo represivo del fundador, muestra al momento en su rostro una irreprimible satisfacción cuando, descuidadamente, toma un sorbo del excelente vino de su copa.

Pero será el General Löwenhielm quien, finalmente, desvelará la clave y el sentido que puede llegar a tener una comida como la que disfrutan. Ante las codornices en sarcófago que tiene ya delante, recuerda otras que comió en una ocasión en la que fue homenajeado en “Le Café Anglais” de París. Allí la comida –nos dice– *era elaborada, “curiosamente”, por una mujer y que tenía la capacidad de transformar una cena en una especie de asunto amoroso, en una relación apasionada en la cual uno acababa por no diferenciar entre apetito físico y apetito espiritual.* La ansiedad que estas palabras generan se deja ver de inmediato: la posibilidad de que lo que siempre estuvo rígidamente separado, amor físico y espiritual, puedan unificarse, sobrepasa el nivel de lo tolerable.

Se hace necesario, pues, fortificar la defensa con una doctrina que se oponga eficazmente a esa supuesta transformación de lo físico en espiritual. Es el momento en el que toma la palabra una rígida mujer: *El hombre –dice– no sólo se abstendrá, sino que también rechazará cualquier pensamiento de comida y bebida. Solamente entonces podrá comer y beber en el debido espíritu.*

El vino, sin embargo, continúa su labor, va aligerando las defensas y provoca la emergencia de los reprimidos y ya antiguos sentimientos amorosos que existieron entre el General y Martina. Los rostros se iluminan, el manjar se saborea en unos elocuentes primeros planos. Es el momento en el que el General manifiesta el milagro que se ha ido realizando a lo largo del festín: *la misericordia y la verdad se han encontrado, la justicia y la dicha se besarán mutuamente. No podemos ser miopes creyendo que tenemos que elegir entre una y otra. Pero llega un tiempo en el que se abren nuestros ojos y llegamos a comprender que la gracia es infinita. Lo que nos corresponde es esperarla y recibirla con gratitud.*

La transformación ha sido posible porque la gracia les llegó encarnada en el generoso festín de Babette. Para ella, basta haber vuelto a vivir la gloria que su arte le había proporcionado, ha dejado salir lo mejor de su genio artístico y eso le produce una felicidad muy superior a la de haber regresado a París y vivir allí una vida en la cual ya no podría ejercer el arte que dominaba. La preparación de esa cena le ha proporcionado una felicidad mucho mayor que la de los propios comensales. Esa gracia opera entre los miembros de la comunidad la reconciliación, la cercanía, la armonía y el placer: a nada de eso se le tiene ya miedo. Todo ha sido fruto de una comida, la transformación

ha tenido lugar porque esa cena ha sido un don generoso, expresión de un amor que derriba las fuerzas que se oponen al deseo y a la pasión de vivir.

6. Repensando la figura de Babette

El film de Gabriel Axel ha sido recibido con entusiasmo por teólogos y pastoralistas y, con frecuencia, se ha utilizado como material para la reflexión en pascuas juveniles o retiros espirituales. Se ha querido ver en él una metáfora de la Eucaristía y hasta de una cristología, por lo que ha sido merecedor de algunas páginas en tratados teológicos¹⁵. Babette vendría a representar –se ha dicho– la figura de Jesús que no vino a ser servido sino a servir. Algo, por otra parte, que como ocurre en muchas ocasiones, son personas del mundo, como el General, quienes lo comprenden y no los piadosos. También se ha querido ver en la estructura de la película una correspondencia con la historia de la salvación: la primera parte del film correspondería al Antiguo Testamento, mientras que la segunda vendría a representar al Nuevo. El papel del General también se ha leído como el de un sacerdote que interpreta elementos simbólicos y los conecta con la experiencia vital de la comunidad.

Estas interpretaciones teológicas pueden tener más o menos consistencia y, sin duda, alguna poseen. Pero al margen de ellas y, sin que necesariamente se las descalifique por completo, cabe añadir otra lectura, de orden más psicodinámico, que vendría a ofrecer, al menos, un matiz importante a esas interpretaciones teológicas, quizás un tanto idealizadoras. Para esa relectura de la historia es fundamental contar con el texto original de Isak Dinesen del que se extrae el guión de la película y que el director de la misma ha seguido con notable fidelidad. Ese texto original nos ofrece una imagen de Babette bastante diferente, pero imagen de la cual permanecen importantes huellas en el film que –tenemos que suponer– el director no ha querido o no ha sabido borrar. Pero allí están.

En efecto, llama la atención en el film el modo en que nos aparece la figura de Babette. De una parte se nos muestra en su total generosidad gastando todo su dinero para esa gran celebración y, sin embargo, se nos presenta siempre fría, distante, seria, vestida generalmente de negro o en tonos marcadamente oscuros. Una imagen muy diferente de lo que podríamos pensar como representación de una madre buena que, tiernamente, se da a sí misma, proporcionando alimento y cariño. En algún momento, el espectador que no conozca el desenlace del film, podría interrogarse sobre si lo que Babette está llevando a cabo en la cocina es un regalo o una especie de venganza por el tipo de vida riguroso y austero que se ve obligada a llevar en esa casa.

Considerando el modo en el que el film se va desarrollando, sobre todo en las secuencias de la cena, así como las imágenes que nos hacen ver la alegría, la reconciliación y

¹⁵ Cf. “Análisis de una película sobre la gracia” en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998, 198-207; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La gracia infinita: ensayo estético y teológico sobre “El festín de Babette”*, en P. RODRÍGUEZ PANIZO–S. CASTRO SÁNCHEZ–F. MILLÁN ROMERAL (Eds.), *Umbra, imago, veritas*, Universidad Pontificia de Madrid Comillas 2004, 581-624.

paz de los comensales, etc., todo hace pensar que el director ha querido resaltar la bondad del proyecto de Babette y que se hace partícipe, por ello, de las lecturas teológicas que se han hecho de su obra. Y es probable incluso que, en razón de esa misma intencionalidad, haya querido eliminar determinados elementos del texto original, que podrían ofrecer una imagen menos idealizada de Babette. Sin embargo, tenemos motivos para pensar que el cineasta no ha podido —o no ha querido— eliminar completamente esos otros aspectos del relato original, quedando así, el personaje marcado de una innegable ambigüedad.

La frialdad de Babette, disonante en el film con su acción generosa, posee en el texto original una mayor coherencia, al aparecer junto a otros rasgos con los que allí se nos dibuja. Babette es una mujer rubia en el film, pero es morena en el texto original. El asunto podría no tener más relevancia si no fuera porque ese aspecto físico va en consonancia con toda una serie de rasgos psíquicos que la autora destaca en su personalidad. “*Oscura*” Marta —nos dice el texto— *en la casa de las dos Marías*¹⁶. Las hermanas sabían —se nos dice más adelante— que Babette *tenía un rasgo misterioso y alarmante, tanto como si tuviese una relación con la Kaaba, la Piedra Negra de la Meca*¹⁷. Esta “oscuridad” de Babette genera miedo a todo su alrededor: *en el muelle y en el mercado le tenían temor*¹⁸ (algo que se refleja bien en el film). Y de nuevo, en otra alusión a lo oscuro, se nos dice que con sus ojos negros, parecía *enigmática y fatal como una Pitia*¹⁹. El chico que Babette buscó como ayudante de cocina es pelirrojo, lo que contribuye a que las hermanas tengan la impresión de que la mujer morena y el muchacho parecieran *como una bruja y su espíritu familiar*, tomado posesión de su espacio familiar²⁰.

La inquietud que la imagen de Babette suscita se ve acrecentada además por un elemento sustraído en el film que es el de la desazón que crea su confesión religiosa católica. Babette era “papista” y las hermanas *al principio temblaron un poco... ante la idea de acoger a una papista*²¹, que con frecuencia se enfrascaba en la cocina en el estudio de un *libro negro* (de nuevo el negro) que las Martina y Philippa temían que fuera un *devocionario papista*. Con la diferencia religiosa, la cultural inducía igualmente recelo y temor en Martina y Philippa: *en Francia, ellas lo sabían, la gente comía ranas*²².

En el relato de Dinesen, por lo demás, la oscuridad de la imagen escondía otra oscuridad aún más inquietante. Babette, en efecto, tenía un pasado igualmente oscuro y, al parecer, cargado de violencia. La carta de recomendación de la que es portadora cuando llega a la pequeña aldea se nos dice que su esposo e hijo han muerto y que ella *fue detenida por “pétroleuse”, palabra empleada para designar a las mujeres que pegan fuego*

¹⁶ *Ib.* 40.

¹⁷ *Ib.* 42.

¹⁸ *Ib.* 39.

¹⁹ *Ib.* 43.

²⁰ *Ib.* 66.

²¹ *Ib.* 37.

²² *Ib.* 38.

a las casas con petróleo²³. Algo que, naturalmente, sembraba la inquietud en las hermanas: *Un pequeño y frío estremecimiento las sacudía, y pensaban para sus adentros: “Quizás, después de todo, ha sido una verdadera “pétroleuse”*.

Ese oscuro pasado, además, se va dejando ver en el presente a través de un comportamiento que, tras una aparente sumisión esconde un gran orgullo. Cuando llegó a la casa –nos dice la autora del cuento– *parecía una pordiosera, pero resultó ser una conquistadora*²⁴. Efectivamente, cuando llega el momento de los preparativos para la cena nos dice el texto (y no olvidemos que el film, que es lo que nos ocupa, lo refleja con acierto), que *Babette, como el demonio embotellado del cuento de hadas, había ensanchado y aumentado en tales proporciones que sus señoras se sentían pequeñas en su presencia*.

Todos estos elementos, unos ocultos, otros transformados y otros que se dejan traslucir claramente en el film, nos encaminan a una mejor comprensión de la ambigüedad del regalo que Babette hace a la comunidad.

Babette confiesa a las hermanas que una vez fue una gran Chef en el “Le Café Anglais” de París, que no volverá nunca allí y que ha gastado todo su dinero en la cena. Cuando Philippa le reprocha que no ha debido desprenderse por ellas de cuanto tenía, Babette, vemos en el film, se levanta, y mientras las dos hermanas aparecen asustadas y temblorosas en el fondo de la sala, da muestras de una actitud entre digna y orgullosa y, como dice el texto original, *con una mirada profunda, extraña, que quizás contenía piedad, o incluso burla*, responde: *no fue sólo por ustedes*. Ella es –nos dice– *una artista y si se ha quedado sin dinero* es porque una artista nunca es pobre. El texto original, sin embargo, es más contundente. En lugar del *no fue “sólo” por ustedes*, nos dice *¿Por ustedes? No. Ha sido por mí... Yo soy una gran artista*²⁵. La motivación de Babette, pues, es –en parte, según el film, o globalmente, según las palabras del texto– una motivación netamente narcisista, aún admitiendo que se tratase de un saludable narcisismo, como el que corresponde al artista por la realización de su obra.

Es evidente que el director de la película ha maniobrado intencionadamente sobre el texto original (con todo derecho, habría que añadir) para ofrecer una visión más idealizada de la historia. No nos informa, por ejemplo, de que Babette, al final, termina confesando a las hermanas que fue una *communard* y que, en las barricadas del París de la revolución, ella misma cargaba el fusil de sus hombres²⁶. Sin embargo, como señalábamos anteriormente, Gabriel Axel no ha podido o no ha querido borrar las huellas de la personalidad, más compleja y ambigua, con la que Isak Dinesen diseñó a su personaje. De alguna manera, también en el film, Babette nos aparece como alguien que *llegó como una pordiosera, pero que resultó ser una conquistadora*²⁷.

²³ *Ib.* 32.

²⁴ *Ib.* 37.

²⁵ *Ib.* 104.

²⁶ *Ib.* 107.

²⁷ *Ib.* 36.

A Babette no se le puede negar su generosidad. Se gastó todo su dinero en un regalo para la pequeña comunidad. Pero también los regalos, nos enseña el psicoanálisis, pueden ser portadores de otros deseos menos confesables. El regalo de Babette lo tiene: el de realizarse narcisísticamente en la realización de su obra de arte, al margen de la consideración de lo que ello podría suponer para los otros. Para ello, no dudó en romper sin conmiseración los esquemas de aquellos a los que obsequia con su festín. Con una innegable frialdad, silencio y firmeza, genera la ansiedad, el miedo, el pavor... y lo sabe. Pero no duda un instante en proseguir, imperturbable, su propósito. Al final, parece alegrarse de la felicidad que ha proporcionado. Pero, insistimos: existen datos suficientes como para poner en duda que esa haya sido su intención primera.

Habría interrogarse, finalmente, si no es el General Löwenhielm quien, como oficiante de la celebración, opera la transformación liberadora de la comunidad. ¿Qué hubiera sido de esa misma cena fastuosa si en ella no se hubiese pronunciado la palabra que desvela el misterioso abrazo de la justicia y la felicidad? Quizás tendríamos que pensar que no fue tanto la acción con la que Babette se realiza como artista, sino la palabra del General y su conciencia iluminada por el espíritu, la que trajo la salvación. Esta interrogación, al menos, pretende situarnos con cautela a la hora de considerar, quizás precipitadamente, como una figura crística al personaje de Babette.

7. Comer y beber la propia condenación

Una de las metáforas eucarísticas más cuestionantes, para la teología, de las que el cine ha ofrecido hasta ahora la encontramos, sin duda, en el film *La última cena* del cubano Gutiérrez Alea (1976). El film, uno de los más reconocidos y premiados de toda la filmografía cubana, constituye una despiadada denuncia de una religión aliada con el poder e instrumentalizada por el mismo para legitimarse en toda su violencia. La película posee una clara intencionalidad sociopolítica, dentro de los parámetros ideológicos de la Cuba de Fidel Castro, respecto a los cuales el director tomó distancia crítica más tarde, tal como pudimos comprobar en su reconocido film *Fresa y chocolate* (1993), o en la divertida *Guantanamera* (1995).

En *La última cena* nos encontramos también, como en *El festín de Babette*, con una comida, opulenta ésta, más que sofisticada como aquella, y ofrecida a unos personajes primitivos, feroces y voraces, más que espirituales y ascéticos como los invitados de Babette. Del mismo modo, en esta cena se producirá también una profunda transformación en los comensales. Una transformación que vendrá igualmente, como en *El festín de Babette*, bajo el efecto de una palabra "catequética" pronunciada durante la celebración de la comida. Pero, a diferencia de *El festín de Babette*, la liberación de los comensales no se produce bajo el efecto de esa palabra sino, por el contrario, como reacción contra ella. En *La última cena*, la catequesis impartida como alimento espiritual, a diferencia de las del General Löwenhielm, será vomitada por los comensales. Se vomita, se escupe, en efecto, ese alimento espiritual con el que pretende legitimar la esclavitud y la violencia del sistema. *La última cena* se convierte así en una virulenta antiparábola

sobre las contradicciones entre un discurso pretendidamente cristiano y una situación de injusticia que se pretende legitimar con él. Pero vengamos a la historia a partir de las secuencias más significativas del film.

La película recoge un hecho histórico acaecido en la Cuba colonial del siglo XVIII. Un conde hacendado pretendió repetir el gesto de Jesús con sus discípulos y para ello eligió doce esclavos negros de su hacienda para celebrar con ellos el Jueves Santo. Las consecuencias de su “piadoso” acto fueron, como se constata al final de la obra, absolutamente inesperadas.

El film, desde una perspectiva psicoanalítica, nos remite a los elementos inconscientes que laten siempre en las relaciones con la autoridad. Se trata en la película de las relaciones de un amo y unos esclavos que viven sometidos en un régimen de extrema crueldad. Al inicio de la película asistimos a la caza, con la ayuda de perros, de uno de los esclavos que escapó y que, una vez encontrado, es cruelmente castigado con la mutilación de una oreja. Este personaje, duro y orgulloso, va a representar en la película la rebeldía, la violencia que se niega a aceptar el sometimiento del esclavo. Es decir, la resistencia a asumir una posición de masoquismo a la que se ven obligados los demás, como única manera de sobrevivir.

Los esclavos, en efecto, adoptan posiciones serviles, sumisas, alguno de ellos, incluso complacientes y aduladoras. En definitiva, actitudes, masoquistas, como mecanismo de defensa frente a una violencia que de antemano estaría condenada al fracaso. La “identificación con el agresor” es el único recurso que les ayuda a sobrevivir en ese régimen de esclavitud²⁸.

Pero esa relación de corte sadomasoquista que se establece entre el amo y el esclavo, es además sustentada con un discurso religioso, en el cual, Dios aparece como último fundamento de la autoridad a la cual se deben someter. Si en *El festín de Babette* nos encontramos con un Dios que parecía ser enemigo, rival del hombre y celoso de su placer, en *La última cena* se nos presenta a un Dios que exige un sometimiento tan radical, que pasa por la aceptación y la sacralización del sufrimiento y la esclavitud.

El capellán de la hacienda cumple con esta función legitimadora. En la catequesis que imparte antes de la celebración de la cena, les enseña que el premio que recibirán por este sometimiento al amo será el de que un día, en el más allá, puedan *comer en la misma mesa de Dios*. Este mismo tipo de catequesis es en el que se extenderá el conde durante la celebración de la cena, ya desde el mismo lavatorio de los pies, con el que él también, ante la perplejidad de los esclavos, intenta imitar a Jesús.

²⁸ La “identificación con el agresor” es un mecanismo de defensa aislado y descrito por Anna Freud (1936): el sujeto, enfrentado a un peligro exterior, generalmente procedente de una autoridad, se identifica con su agresor, ya sea reasumiendo por su cuenta la agresión en la misma forma, ya sea imitando física o moralmente a la persona del agresor, ya sea adoptando ciertos símbolos de poder que lo designan. Cf. A. FREUD, *El yo y los mecanismos de defensa*, Obras escogidas, RBA. Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona 2006, 99-106.

El conde parece situarse en el puesto de un padre bondadoso que ofrece amor y protección, en una posición que analizó con profundidad el psicoanalista Pierre Legendre en su obra *L'amour du censeur*²⁹. Son lazos de amor los que vinculan a los sujetos con sus censores. Pues, el censor, ofreciendo todo su poder y saber como un acto de amor a sus protegidos, deja ya de ser considerado un tirano contra el que hay que revolverse, para convertirse en un amado servidor. El amor, así, establece la gran complicidad en las estratagemas de la autoridad y de la obediencia. El gran triunfo del poder es el de hacerse amar por las personas a las que somete.

En nuestro caso, el poder pretenderá situarse como representación de un padre que cuida y amorosamente alimenta a los suyos, en una siniestra imitación de la última cena de Jesús. El conde, identificado de modo megalomaniaco con Cristo, ofrece toda una interpretación expiatoria de su muerte, con la consiguiente sacralización del sufrimiento, del sometimiento y del dolor. Como en el caso de Jesús, el sufrimiento debe ser asumido *sin protestar, en silencio*. Más tarde, añadirá todavía la leyenda de cómo San Francisco hizo comprender a Fray León que la verdadera y perfecta felicidad no consiste en la libertad, tampoco en el poder, ni en el saber, ni en conquistar almas siquiera, ni en conocerlo y saberlo todo... la perfecta felicidad reside en soportar el insulto, el abandono, la crueldad de los otros, en asumir todo eso por Dios, como hizo Jesús: ahí radica la verdadera y perfecta felicidad. Vencerse, soportarlo todo por amor a Cristo, ofrecer a Dios con alegría nuestro dolor.

Los esclavos no pueden sino reír cuando comprenden que se pretende aplicar a sus tristes vidas tales enseñanzas: *cuando reciban golpes del mayoral ¿tienen que estar contentos? Sí* – responde el conde – *porque los negros están preparados para eso, para sufrir. Dios ha hecho a cada cual para una cosa. Dios he querido que el negro sea para cortar caña. Así lo dispuso Dios. Por eso tienen que asumir el dolor, los golpes del mayoral. Dios les recompensará con el paraíso*. El dolor y el trabajo vinieron por el pecado de Adán y Eva. Pero en el Paraíso ya no habrá amo ni esclavo, ni mayoral, que –según les dice el capellán–, representa al mismo Jesucristo.

Pero el conde sabe que ese discurso es difícil de “tragar”. Sobre todo para algunos. Por eso, para asegurarse de que su objetivo se cumpla, sitúa a su derecha al rebelde, al que, por intentar huir, hubo que amputarle una oreja a modo de castigo ejemplar. A su izquierda, contrastando con la fealdad del rebelde, ha sentado a un bello joven negro que es el mejor representante del amor y el sometimiento adulador. A Sebastián –que así se llama el “Judas” indisciplinado– intentará seducirlo mostrándole una particular atención y delicadeza. El primer paso será el de procurar ser reconocido por él. Y es que el amo, para serlo, –esto es muy importante– necesita ser reconocido como tal por el esclavo. Porque el triunfo del poder es hacerse amar desde el reconocimiento del otro sobre el lugar que a cada uno le corresponde. Pero Sebastián, se niega a tal reconocimiento del amo, sencillamente porque se niega a reconocerse a sí mismo como esclavo. Ahí radica la esencia de su rebeldía.

²⁹ Ed. Du Seuil, Paris 1974.

En un primer plano, de los más impactantes y dramáticos del film, con los dos perfiles frente a frente, Sebastián mira fijamente al amo con insolencia y se niega a responder a la pregunta que éste le hace: *¿Quién soy yo?* Ante su silencio desafiante, el conde repite una y otra vez la pregunta, con un tono que se va transformando desde una dulzura inicial a una ira cada vez peor contenida. *En nombre de Cristo te digo ¿quién soy yo?*, le grita finalmente con una rabia ya mal disimulada. Es el momento en el que, con la mirada clavada en su rostro, el esclavo lanza le lanza un escupitajo en el rostro.

Sin embargo, esforzándose hasta el extremo, el amo logra de nuevo recuperar la paz, dispuesto a todo en su propósito de imitar a Jesús. Acepta, incluso gustoso, la terrible humillación de la que ha sido objeto, con tal de obtener su mayor gratificación narcisista: la de situarse en una posición sagrada, omnipotente, en la imitación de Cristo que asumió todo tipo de ultraje y humillación.

Más adelante, pretendiendo seguir en todo el proceder de Jesús, el conde reproduce con toda solemnidad el rito de la institución eucarística. El gesto no puede ser entendido por los esclavos que, desde la posición que ocupan, tan sólo pueden interpretarla como un acto de canibalismo. Uno de ellos –se nos dirá– pertenecía en África a una tribu de caníbales. Pero ya en la misma comida, se observan pequeños gestos de transgresión: algunos guardan y esconden alimentos entre sus ropas harapientas.

Es cierto que *no sólo de pan vive el hombre*. Y el discurso del amo, en efecto, es un alimento demasiado fuerte y de difícil digestión. Por otra parte, los esclavos están aprendiendo algo diferente de lo que el amo pretende enseñarle. Así se lo comentará más tarde el capellán al conde: los siervos están cayendo en la cuenta de *que pueden comer en la mesa de su señor*. Y de ese modo, se han percatado de algo que va contra el mismo sistema de opresión que, hasta ese momento, tenían mejor o peor asimilado: *Me temo que pudieron haber visto algo que va contra usted*, remata atinadamente el capellán.

En efecto, el viernes santo será un día de muerte y destrucción. Los esclavos se niegan a trabajar porque el conde, ya bebido, así se lo había prometido para ese día santo. El mayoral, sin embargo, no está dispuesto a conceder tal licencia. La mecha se enciende y la rebelión se desencadena. El mayoral, quien según las palabras del capellán, representaba para los esclavos al mismo Jesús, es asesinado a la misma hora en que éste murió en el Calvario. La violencia reprimida desde la forzada posición de sometimiento masoquista se libera ahora en su mejor expresión sádica. Los esclavos incendian el ingenio y cada cual escapa por su lado.

El sábado santo, sin embargo, será un día de persecución y muerte. Poco a poco van siendo capturados los rebeldes y se pasa a la ejecución de los “desagradecidos” –dice el conde– *que estuvieron en la mesa de su señor*. En unas imágenes impresionantes vemos cómo sus cabezas aparecen clavadas en lo alto de unos elevados maderos, en el mismo lugar donde se erigirá una Capilla conmemorativa de la muerte del mayoral. Once cabezas clavadas, porque hay un madero que apunta al cielo vacío. Es el lugar que le hubiera correspondido al rebelde que, el domingo de resurrección, corre libre por los campos,

al tiempo que, en unas bellas e idílicas imágenes, contemplamos el correr libre del agua por los manantiales y el volar también en libertad de los pájaros por el cielo.

8. Pensar el cine

Las metáforas cinematográficas de la eucaristía plantean al creyente y al teólogo una serie de cuestiones, algunas de ellas de indudable alcance y complejidad. Por referirnos a las películas citadas en la primera parte de este trabajo, se podrían apuntar algunas temáticas, tales como las de la eucaristía como fuente de vida en el film de F. Marschall *¡Viven!*, la cena del Señor como representación adelantada de la donación de sí mismo en el film de F. Arrabal *El cementerio de automóviles*, el banquete eucarístico en tanto encuentro amistoso y fraterno como lo contemplamos representado en el, por otra parte, corrosivo film de Robert Altman *M.A.S.H.*, la comida del Señor como la mesa de los pobres la vimos atinadamente simbolizada en el film de Ermanno Olmi *Cien clavos* y la eucaristía como denuncia de un sistema religioso perverso tal como se visualiza en el satírico corto de Pier Paolo Pasolini *La ricotta*.

Pero, sin duda, son las tres películas a las que hemos dedicado particular atención las que suscitan cuestiones de particular relieve para el teólogo. La primera de ellas, *Viridiana*, en la que como vimos, se condensa toda una problemática que recorre la filmografía buñueliana: la de la problemática relación de la fe religiosa y el placer sexual. *¿Por qué hay en la religión católica ese horror al sexo?*³⁰ se preguntaba Buñuel y se siguen preguntando muchos hombres y mujeres en nuestros días. Una pregunta que, sin duda concierne, no sólo a la Iglesia Católica, sino a muchas formaciones religiosas, particularmente a las monoteístas, y que merecería la atención de los creyentes y pensadores del hecho religioso. El cine no ha dejado de plantearla una y otra vez. No habría más que recordar filmes de Carlos Saura, Luis García Berlanga, Pedro Almodóvar, Alejandro Amenábar, Javier Fesser en España o de Federico Fellini, Pier Paolo Pasolini, Marco Ferreri, Nanni Moretti en Italia, por citar tan sólo los primeros que vienen a la memoria en dos países de honda raigambre católica. La lista sería interminable. Desde el lado del Islam, una bella denuncia en el mismo sentido es la que encontramos en la reciente y lograda película bosnia *En el camino* (2010) de la directora Jasmila Zbanic.

En *El festín de Babette*, por el contrario, pareciera que esa oposición ente el placer y experiencia de fe se deshace por la acción conjunta de una generosa ofrenda y de una palabra inspirada. *La justicia y la felicidad se besan*. Dios no se nos aparece, en esas imágenes, como el gran enemigo de la sensualidad y el disfrute, sino, por el contrario como dador del placer de vivir. Toda una temática sobre las íntimas y complejas relaciones entre espiritualidad y sentidos se abre, sin duda, a la reflexión a partir de esta bella propuesta fílmica.

Por su parte, *La última cena* constituye, como hemos visto, una vigorosa denuncia de toda una teología y una espiritualidad que, de modos más sutiles de los que

³⁰ *Ib.* 20.

contemplamos en ese film, pero de no menos eficaces resultados, han terminado por consagrar el dolor y el sufrimiento como algo querido por Dios³¹ y como un medio perverso de mantener unas posiciones de poder e injusticia.

Temas de primer orden en la teología, como los de la imagen de Dios, el modo en el que se nos ofrece la salvación y la comprensión y hermenéutica de la pasión y muerte de Jesús están todos, sin duda, implicados en estos tres films, cuyo análisis detallado nos harían ver, por otra parte, la íntima relación existentes (y no siempre tenidas en cuenta, como nos hizo ver J. Pohier³²) entre las cuestiones morales concernientes a la sexualidad y las dogmáticas relativas a la soteriología. A lo teólogos dejamos esa importante tarea que el cine supo poner en evidencia.

³¹ Por recordar otra expresión cinematográfica de esta espinosa cuestión tenemos la espléndida película española *Camino* (2008) de Javier Fesser.

³² Cf. "Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne" en *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* (Cerf, Paris 1972, 171-223). Existe traducción española del volumen: *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca 1976.

APROXIMACIÓN A LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA EN EL ÁMBITO SANITARIO

Francisco José Alarcos Martínez

Sumario: La objeción de conciencia es una figura bastante moderna, aunque existen precedentes en la historia que serían su caldo de cultivo, que hay que situar en un contexto de exaltación del Yo autónomo y el conflicto de derechos que de ello se desprende al interior de sociedades moralmente plurales con madurez moral y personal "a la intemperie". Los conflictos también tienen que ver con la escisión de la moral en dos esferas, privada y pública, irreconcilable o antagónica. Dentro del ámbito sanitario la revitalización de las éticas profesionales en general y la ética médica en particular, así como la reformulación de nuevos fines de la medicina y la comprensión de la salud, están dando lugar a que la objeción incorpore matices de extraordinaria novedad.

Summary: Conscientious objection is a quite modern figure, though there are precedents in history which could be considered as its culture medium. It must be situated in a context of exaltation of the autonomous Ego and the conflict of rights, which is derived from it at the interior of societies morally plural, with moral and personal maturity "out in the open." Conflicts also have to do with the division of morality in two spheres of influence, private and public, irreconcilable or antagonistic. Within the field of sanitary activity, the revitalization of the professional ethics, in general, and the medical ethics, in particular, likewise the reformulation of the new objectives of medicine and the new understanding of health, are giving rise to the fact that the objection may incorporate nuances of extraordinary novelty.

Palabras clave: Objeción de conciencia, conflicto moral, ética médica, salud.

Key words: conscientious objection, moral conflict, medical ethic, health.

Fecha de recepción: 30 septiembre de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 12 octubre de 2010

1. La conciencia moral: un largo proceso de maduración histórica

Por lo menos en Occidente, la cuestión de la conciencia moral es una temática que cuenta con no menos de veintiséis siglos de historia cuyo tratamiento ha ido –como seguirá haciéndolo en el futuro– evolucionando. Ciertamente, de la Grecia clásica, pasando por el cristianismo paulino, la teología escolástica, la reforma protestante, la ilus-

tración moderna, hasta la declaración de los derechos humanos y la vinculación de la dignidad humana a la fidelidad a la conciencia en el Concilio Vaticano II¹, se han dado numerosos matices y aportaciones en la forma de entender el tema de la conciencia que han ido enriqueciendo la reflexión y su comprensión, pero en ningún caso podemos decir que estemos en el zenit o culmen de ese proceso². Más bien me atrevo a pensar que estamos en un momento donde se pueden estar produciendo profundos avances³. Basta observar el trasvase desde una conciencia moral ligada exclusivamente al ámbito personal, como hasta ahora venía sucediendo, a una conciencia moral que, sostenida en la persona singular, contiene elementos incluyentes de alcance global. Vincular la conciencia moral a la ecología es un ejemplo de esta novedad⁴.

En la cuestión de la objeción de conciencia, creo que puede estar ocurriendo algo similar. Ligada desde hace siglos a temas como el servicio militar o el aborto, la colaboración con sistemas políticos injustos o el pago de impuestos más tarde, hasta la objeción a la educación para la ciudadanía en nuestros días, la cuestión parece que se va ampliando y extendiendo. La conciencia, en cuanto centro profundo del yo personal, del que brotan las actitudes fundamentales que configuran la experiencia diaria, es considerada como la fuente última de las opciones humanas, a partir de la cual cobra sentido y consistencia la actividad del hombre. Es aquí donde emergen la “razones de conciencia”. Pero ¿qué encierra este concepto?

El término “conciencia moral”⁵ tiene acepciones y significados distintos. Para unos, como Sócrates, la conciencia moral puede ser uno de los aspectos del “demonio” que interviene en momentos decisivos de la existencia humana y aparece no indicando

¹ “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (La cursiva es mía). C. VAT. II, Constitución *Gaudium et Spes*, 16.

² Como afirmaba Wilhelm Dilthey: “Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 49.

³ Cf. M. SÁENZ, “El despertar de la conciencia” en *Biblia y Fe* 21 (1995) 5-28.

⁴ Cf. J. MOSTERÍN, “El nivel ecológico de la conciencia moral” en *Revista de Occidente 194-195* (1997) 13-36.

⁵ Para ver el tema de la conciencia moral, cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes* Vol. I. PS, Madrid 1990, 489-497; S. PRIVITERA, “Conciencia” en: *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1992, 233-256; J. FERRATER MORA, “Conciencia moral” en *Diccionario de Filosofía* Vol. I. Ariel, Barcelona 2001, 625-628; V. MIRANDA, “El tema de la conciencia en la reflexión moral de nuestros días” en *Moralía* 19 (1996) 365-388; E. LÓPEZ AZPITARTE, “La conciencia: entre el legalismo y la creatividad” en *Revista Agustiniiana* 40 (1999) 447-477; A. EDWARDS, “La voz de la conciencia” en *Revista Católica* 99 (1999) 11-15.

lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir. Para otros, como Aristóteles, aparece como dimensión procedente del sentido moral que se identifica frecuentemente con la prudencia. Los estoicos acentúan la naturaleza racional de la moral y, como consecuencia, la conciencia moral es para ellos la voz racional de la naturaleza. Muchos Padres de la Iglesia y muchos escolásticos entienden la conciencia moral como una *sindéresis* (la razón que, de modo natural, señala y preceptúa el bien y rechaza el mal. Por eso, el hombre no es indiferente ante el bien y el mal, sino que experimenta de modo natural que debe amar el bien y evitar el mal). Además, Tomás de Aquino plantea la conciencia moral como un espíritu que indica si un acto es justo o no.

Descartes hablará de un remordimiento de conciencia como de “una especie de tristeza que procede de la duda que se tiene de que una cosa que se hace o se ha hecho sea buena; pues si se estuviera completamente seguro de que lo que se hace es malo, uno se abstendría de hacerlo, tanto cuanto la voluntad sólo se vuelca hacia las cosas que tienen alguna apariencia de bondad; y si se estuviera seguro que lo que se ha hecho ya es malo, uno tendría arrepentimiento, no sólo remordimiento”. El remordimiento es entendido, pues, casi literalmente, como la acción y efecto de un “morder” por parte de la conciencia (moral), a menos que conciencia moral y remordimiento no sean una y la misma cosa. A primera vista, parece que Spinoza opina algo semejante al hablar del “mordisco de conciencia”, al que define como “la tristeza que se opone a la delicia”. Esto es interesante, pues la conciencia moral ha sido entendida durante mucho tiempo como “corrector”, con un carácter de sanción para los actos pasados, olvidando su perfil de anticipación para los futuros. Pero sólo cuando se dan ambos vectores, puede estimarse que tal conciencia es plenamente moral o ética.

En los últimos cien años, la concepción de la conciencia moral ha seguido muy fielmente las líneas generales de las correspondientes doctrinas éticas: los neokantianos han definido la conciencia moral al hilo de la idea del deber, los partidarios de la ética material de los valores la han definido como el producto de las exigencias planteadas por éstos, los intuicionistas éticos la han basado en la llamada intuición moral, los utilitaristas la han definido en función del bienestar del mayor número, etc.

No han faltado quienes han acentuado el carácter estrictamente social de la conciencia moral, o su carácter estrictamente natural (marxismo, darwinismo ético), o quienes han intentado “desenmascarar” la conciencia moral como una “traición a la vida”, como una especie de super-ego circunstancial acuñado por intereses familiares o culturales, según afirmaba a su manera Nietzsche. Scheler consideraba que la conciencia moral era un eco dejado por la creencia religiosa y que no puede adquirir vida de nuevo sin sumergirse otra vez en dicha creencia. Heidegger ha examinado el problema de la conciencia moral desde un punto de vista existencial: la conciencia moral es una llamada que revela a la existencia su vocación, lo que ella es en su autenticidad. Es una “voz” que no dice nada, que permanece silenciosa, porque no viene de fuera, sino de dentro de la existencia. Por eso, la conciencia moral se revela como la llamada (o “vocación”) del cuidado en tanto que ser de la existencia finita. Como la existencia, la conciencia moral es siempre la mía. Sobre todo, cuando dicha conciencia deja de

remitirse al contexto de la acción correcta para ponerse en referencia –como es el caso del primer Heidegger– con la aceptación del propio ser mortal. Ningún hombre puede pedir auxilio a otro (o a otros) para determinar cuál es la vocación que le es propia y que se manifiesta por la interpelación del “decir callando” de su conciencia moral.

Sea lo que fuere, la conciencia parece ser el yo captado en sus últimas dimensiones, el lugar donde el hombre se autoconoce y decide desde sí mismo. Sería, por tanto, una realidad unitaria, más aún, el centro de unificación de la persona. Pero esta unidad no es un dato inmediato, sino el resultado de un proceso fatigoso de unificación. En ella confluyen los mecanismos instintivos y los dinamismos psicológicos del inconsciente, con ella se relacionan los elementos de racionalidad y voluntariedad propios del ser humano. Esto da razón de la necesidad de una continua formación (y autoformación) de la conciencia, si no se quiere acabar en manos de unas fuerzas de disgregación, que determinan la ruptura de la persona. El mismo proceso de la formación de la conciencia es una dinámica que no se puede separar del proceso más global de integración y maduración de la persona misma. Los desarrollos psicosociales y su dinámica en la constitución del sujeto moral cubren toda una gama que va desde la sedimentación de la propia subjetividad hasta los procesos de objetivación que llevan al compromiso social, pasando por la fase de apertura o aceptación de la reciprocidad.

Hoy, un análisis de la conciencia que se fundamente sobre el principio de la posición idealista de que “el yo es en la medida en que es por sí”, esto es, en la medida en que se afirma a sí mismo, ha de ser revisada en profundidad. Hay que decir más bien: “el yo es en la medida en que es en relación”. Esta última afirmación hay que entenderla no sólo en sentido óntico-existencial, sino en un sentido rigurosamente ontológico: fuera de la relación no hay individualidad humana. El ser humano es un ser constitutivamente relacional. La decisión moral en conciencia, a pesar de estar claramente condicionada por elementos de carácter bio-psíquico y socio-cultural, es también expresión de la realidad más profunda del hombre a partir del encuentro con los otros, en su ser “sí mismo como otro”, en palabras de P. Ricoeur⁶. Para éste, “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”⁷. *Sí mismo como otro* designa el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos. Se trata precisamente de pensar el “sí mismo en cuanto otro”. La alteridad ética del otro da paso a una comunidad ética que está constituida no por una suma de egos autónomos e intercambiables, sino por un nosotros que no sólo no anula la autonomía ética, sino que posibilita la libertad auténtica de cada ego y de la comunidad misma en cuanto tal.

La comprensión de la persona como sujeto moral supone ya una aceptación del esquema y principio relacional en lo que constituye la base misma del universo moral. La conciencia es el lugar donde se verifica este acontecimiento. En consecuencia, el ac-

⁶ Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI. Madrid 1996.

⁷ *Ibid.*, XIV.

ceso a la misma permite captar el obrar del hombre en su espesor más profundamente humano, como fruto de un proyecto que se va desplegando en el tiempo y en el espacio, y que se encarna en los hechos concretos de la vida cotidiana. Afirmar que la conciencia es el criterio último (y decisivo) para juzgar el obrar moral humano no significa negar la necesidad de recurrir a los valores y a las normas que lo codifican. Ya hemos dicho que la conciencia no puede concebirse en términos rígidamente individuales. Al ser realidad de la persona, hace esencialmente relación a los demás, al mundo, a Dios. La persona se realiza solamente en una red de relaciones, que definen concretamente, y en cierta medida circunscriben, el ámbito de sus posibilidades expresivas. El mundo de los valores engendra esta posibilidad, es decir, ofrece los parámetros por los que debe orientarse su comportamiento, si desea concurrir al desarrollo armonioso de sí mismo y de sus relaciones con los demás hombres y con Dios.

2. Figuras precedentes a la objeción en la historia desde la tensionalidad entre conciencia y ley

La gran prueba histórica para la conciencia ha sido su interacción con la ley. Por más que nos empeñemos, nunca nos encontraremos en la historia de la moral con una reflexión unívoca y nítida sobre la conciencia, sino con una reflexión análoga: la conciencia se afirma y determina por su situación ante la ley. Al no ser la conciencia moral un absoluto autónomo en la decisión y valoración moral, ésta se ve determinada y condicionada, a veces, por la existencia de ese otro gran “criterio” de moralidad y comportamiento que es la ley (autoridad) y, sobre todo, por la forma de concebir la relación entre ambas. Por eso, todo discurso sobre la conciencia está impregnado de una connatural tensión y un cierto nivel de conflicto. Pues bien, si la historia de la objeción de conciencia –como muestra Diego Gracia en otro capítulo de este mismo libro– es bastante reciente, la tensionalidad conciencia-ley es bastante antigua. Y la cuestión es si podemos encontrar alguna figura que pudiese ser precedente a la objeción en la historia occidental. Desde la filosofía y la teología moral, lo más cercano a lo que hoy denominamos objeción de conciencia sería el concepto de *epiqueya*⁸.

Siguiendo en parte a Günter VIRT⁹, en la epiqueya se reflejan las vicisitudes de la tradición, las cimas elevadas, los empobrecimientos conceptuales y los períodos de olvido ético. En la epiqueya se entrecruzan, como casi en ningún otro ámbito, numerosos

⁸ “Epiqueya”, según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, es la “interpretación moderada y prudente de la ley, según las circunstancias de tiempo, lugar y persona”.

⁹ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, en D. MIETH, *La teología moral ¿en fuera de juego?* Herder, Barcelona 1995, 229-250. “Contrariamente a la concepción alicorta y extremadamente angosta de la epiqueya de la Neoescolástica del siglo pasado y hasta aproximadamente el concilio Vaticano II, en el momento presente la epiqueya podría volver a desplegar todo su potencial de solución de problemas mediante la renovación de la ética de las virtudes, de cara a las diferenciadas circunstancias y los desafíos de la vida moderna. La virtud de la epiqueya admite las normas generales, que son indispensables para la convivencia solidaria de las personas. Pero toma también en serio las circunstancias existenciales internas y externas, a menudo inusuales, de la historia de la libertad humana e insiste en la capacidad de corregir y mejorar las normas –y de actuar en consecuencia– con autonomía e independencia, en situaciones concretas, siempre de acuerdo con la verdad expresada en la norma general”. *o. c.*, 236.

campos de problemas: el problema de las fórmulas normativas enteramente concretas de validez absoluta y sin ninguna excepción posible, el problema de la teoría de las virtudes en general y, en conexión con él, el problema de la conciencia y de la competencia ética del hombre, además del problema de la relación entre la ética existencialista y la ética esencialista. La epiqueya es, sin duda, una de las más antiguas categorías utilizadas en ética.

Desde Aristóteles¹⁰ tenemos noticia de ella, pero no sólo en él. Fueron muchos los filósofos griegos que analizaron el tema de quién es capaz de (está facultado para) introducir modificaciones en las leyes generales –que nunca pueden tener en cuenta todas las posibles situaciones de la vida– cuando surgen circunstancias excepcionales, y con qué criterios debe juzgarse si la modificación –condicionada por la situación– mejora la norma o, por el contrario, la vacía de contenido. De hecho, algunos círculos, guiados por intereses políticos, habían instrumentalizado la epiqueya para combatir las leyes.

Ya Platón¹¹, miembro de un partido aristocrático carente de influencia política, desengañado y sin confianza alguna en los estamentos sociales de su ciudad, Atenas, intentó solucionar el problema derivado del hecho de que las normas concretas nunca pueden incorporar a su formulación positiva todas las condiciones necesarias para su validez mediante el recurso de conceder la potestad de introducir las correcciones necesarias únicamente al rey-filósofo. Éste tiene el deber de salvar lo común, pero respetando a la vez plenamente las circunstancias especiales de cada ciudadano. No pueden desempeñar esta tarea las leyes generales, en cuyo nombre pueden cometerse crímenes, como la condena a muerte de Sócrates. En su obra póstuma, Platón propone que sean los jueces quienes, desde su comprensión del sentido de las leyes, las adapten a las circunstancias especiales: la ley propone lo general, mientras que el juez dedica su atención a lo concreto. Pero en ningún caso otorga Platón a los ciudadanos particulares la virtud de la epiqueya.

Aristóteles defendía, en cambio, la idea de que todo ciudadano libre –capaz de conocimiento moral y legislador potencial– está facultado para crear, con independencia de las normas legales generales, una justicia mejor cuando ello sea necesario, es decir, cuando deban tenerse presentes y respetarse las peculiares circunstancias de una persona o colectivo. Para poder definir este proceso a través de la virtud de la epiqueya, tuvo que resolver previamente –dada la situación histórica en que se hallaba inmerso– el siguiente trilema: o bien la ley es una expresión adecuada de lo que es justo, y entonces la epiqueya no es un bien moral, sino mero vaciamiento de lo justo; o bien la ley no es una definición satisfactoria de lo justo, de modo que en ella no puede descubrirse lo que es moralmente recto, sino cabalmente en la epiqueya; o bien ambas cosas, epiqueya y ley, se identifican. Aristóteles solucionó el problema merced a una clarificación del

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Libro V, cap. 10, 1137a 31 -1138a 5.

¹¹ Cf. PLATÓN, *Política*. “La ley... persigue lo mismo que un hombre autocomplacido e ignorante, que no quiere otra cosa sino seguir sus propios dictados y que, fuera del campo que se ha fijado para sí mismo, no permite que otro plantee preguntas ni siquiera cuando para este otro tal vez algo nuevo es mejor”. *o. c.*, 294c.

hasta entonces impreciso concepto de epiqueya: lo *epieikés* pertenece al género de lo justo, en cuyo interior se distingue un campo garantizado mediante normas formuladas en términos generales y otro, mucho más vasto, de aspectos no cubiertos por formulaciones legales. La diferencia no es estadística. El fundamento de esta distinción se halla, en efecto, en el carácter general y abstracto de todas las formulaciones legales, por un lado, y en la multiplicidad y diversidad de las realidades concretas que las leyes quieren regular, por el otro. Así, pues, lo que a primera vista podría parecer un vaciamiento de la ley, puede ser de hecho su perfeccionamiento. “Ésta es, precisamente, la esencia de la epiqueya –apostilla Aristóteles–: justificación de la ley allí donde presenta lagunas en razón de su redacción genérica”¹².

Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles en este tema, sostiene: “Nuestro entendimiento puede decir algo universalmente con verdad sobre ciertas cosas, como en las necesarias en las cuales no puede acontecer que se produzca defecto. Pero en ciertas otras no es posible que se diga algo que sea verdadero universalmente, como en las contingentes, en las cuales, aunque algo sea verdad en la mayoría de los casos, sin embargo, en algunos pocos no lo es. Y tales son los hechos humanos sobre los cuales se dan las leyes”¹³. Y, en otro lugar, añade: “Por recaer las leyes sobre los hechos humanos singulares y contingentes, a la vez que de infinitos modos variables, no es posible instituir una ley absolutamente universal. Los legisladores atienden para establecer sus leyes a los hechos ordinarios, por lo cual puede suceder que alguna vez se equivoquen y atenten contra la justicia y el bien común, cuyo fomento intenta precisamente la ley”¹⁴. La epiqueya no es, pues, una instancia situada fuera de la conciencia, sino una de las formas de la justicia, y más concretamente una justicia mejor, porque tiene en cuenta más aspectos de los que puede contemplar la formulación general de las leyes. El gran mérito de esta concepción reside en que, según ella, la epiqueya no actúa contra la ley sino que busca, con espíritu decidido, el óptimo moral en las situaciones concretas, con independencia del tenor literal de la ley¹⁵.

Aristóteles reflexionó también sobre cómo podría conseguir el hombre, en los afanes de cada día, la mejora de las leyes a que está siempre obligado. Ve en la razón práctica no sólo la facultad de buscar y dictar normas (*frónesis*) y de someterlas a comprobación (*sínesis*), sino también, y sobre todo, una capacidad de discernimiento de las situaciones concretas cuando se hace preciso para mejorar la norma (*gnome*). La epiqueya no se basa en una especial agudeza intelectual, ni tampoco en un fanático afán de exactitud en el campo ético. Es, más bien, la capacidad, adquirida en libertad y cultivada mediante el ejercicio, de conciliar su conocimiento de la situación concreta (*gnome*) con el punto de vista de los otros, de contemplarla con los ojos de los demás (*syngnome* significa comprensión a una con otros). Y esto presupone la disposición a situar en segundo término las propias reclamaciones y a enjuiciar las situaciones en un

¹² ARISTÓTELES, *o. c.* 14, 1137b 26s.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios al libro V de la Ética de Aristóteles*, lec. XVI.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, 120, 1.

¹⁵ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, *o. c.*, 233.

contexto más amplio –esto es, desde el punto de vista y desde los justificados intereses de los otros– para abrirse a una visión más dilatada de la justicia. La epiqueya se convierte, así, en principio dinámico de la justicia.

Con el hundimiento de la democracia ateniense, desaparecieron también las bases de la concepción aristotélica de la epiqueya. Ya no había ciudadanos libres capaces de asumir la responsabilidad de ser sus propios legisladores. Sólo había un hombre libre: el soberano. En los espejos de príncipes de la época posterior se redujo la epiqueya al aspecto –ajeno al campo jurídico– de la clemencia o la benevolencia, y degeneró en una actitud condescendiente de los detentadores del poder, en la que no faltaban elementos arbitrarios. Hasta Alberto Magno no se volvió a recuperar la plenitud de la virtud de la epiqueya de Aristóteles. Su discípulo, Tomás de Aquino, incorporó al concepto preciso aristotélico, mediante la equiparación de la epiqueya con la *aequitas*, las aportaciones de la tradición cristiana y del derecho romano. La epiqueya es para Tomás de Aquino la forma perfecta de la justicia. Es en ella donde la justicia se realiza primariamente, porque tiene en cuenta más aspectos que la justicia de las normas, con sus formulaciones genéricas. Por consiguiente, la justicia de la ley tiene que guiarse por la epiqueya y no a la inversa. La epiqueya es en cierto modo “la regla suprema de las acciones humanas”. Consiste en la capacidad de juzgar por sí mismo la situación concreta de la acción, con todas sus circunstancias, a la luz de los principios supremos de la moralidad¹⁶.

En la Edad Moderna ejerció una influencia determinante la opinión del escolástico tardío español Francisco Suárez. Suárez negó que la epiqueya fuera una virtud específica y distribuyó sus funciones entre las virtudes restantes, fundamentalmente la de la obediencia. Según él, sólo se requiere la epiqueya cuando el cumplimiento de una ley acarrea consecuencias inmorales; y sólo está permitida si la observancia literal de un precepto legal resultara ser insospechadamente gravosa o si por ciertos indicios claros pudiera deducirse que el legislador no quiso obligar en este caso excepcional¹⁷. Desde entonces, la epiqueya quedó reducida a una especie de técnica de la interpretación de la ley. En los manuales escolásticos, la epiqueya no desempeñó apenas ningún papel y quedó circunscrita a minúsculos detalles¹⁸.

¹⁶ Cf. S. PRIVITERA, “Principios morales tradicionales”: en AAVV, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1992, 1474-1483. Tomás de Aquino explica que “al tratar de las leyes, por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley”. Por ello, “es propio de la epiqueya regular algo, a saber: el cumplimiento de la letra de la ley”. Cf. *Suma Teológica*, II – II, q. 120, art. 1 y art. 2, ad 3. El problema consiste en que “sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir”. Cf. *Suma Teológica*, I – II, q. 96, art. 6. Ver también *Suma Teológica*, II – II, q. 60, art. 5, ad 2; II – II, q. 80, art. 1, ad 4 y 5.

¹⁷ Cf. F. SUÁREZ, *De legibus ac deo legislatore* VI, 6 y 7.

¹⁸ Cf. G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, *o. c.* 236.

Ya en nuestra época, E. Hamel ha desarrollado una serie de aportaciones sobre la epiqueya enormemente interesantes para el tema que nos ocupa¹⁹. Según la concepción que en los últimos decenios se ha venido imponiendo, la califica como “una virtud moral que, bajo la guía de la prudencia, corrige la ley positiva, según los más altos principios del derecho natural, cuando resulta incompleta por causa de su carácter universal. No es una lesión o disminución del derecho, sino más bien una corrección del mismo...”²⁰. Es él quien plantea una forma nueva de aplicación de la epiqueya: “Puede suceder que la ley positiva constituya una norma insuficiente para una situación que, en consideración al derecho natural y a las exigencias del bien común, exige más de lo que está estrictamente fijado, en este preciso momento, por las prescripciones legales. Más allá del mandamiento legal, la epiqueya sugerirá o incluso impondrá, si es el caso, una prestación que supere lo que al presente exige la ley positiva. En efecto, el derecho positivo, que puede accidentalmente ser defectuoso a causa de su exagerado rigor, ¿no podría serlo también, a veces, a causa de su insuficiente firmeza?”²¹. En sentido estricto, la epiqueya no se concibe según la lógica de la excepción, de la tolerancia o de la dispensa. La epiqueya es principio de una opción excelente en un marco deliberativo-prudencial que permite a la razón práctica percibir la acción concreta que podemos y debemos realizar.

3. El contexto actual donde se plantea la conciencia y la objeción

Lo que parece relevante de fondo es detectar el contexto en el que en nuestros días se plantea el tema de la conciencia y los elementos que están haciendo aflorar el tema de la objeción a nuevos espacios. No sería fácil plantearlos en un orden lexicográfico, por lo que me limito a presentarlos sin acentuar o jerarquizar ninguno de ellos, pues todos interrelacionan o afectan a todos.

3.1. La exaltación del Yo autónomo y el conflicto de derechos

La particular importancia que se otorga hoy a la temática sobre la objeción de conciencia va relacionada con las tendencias modernas a hacer autónomas todas las esferas de la existencia. En el marco socio-sanitario y de la salud, uno de los bienes primarios más cotizados en nuestras sociedades, se detecta esto de una manera patente. Por ejemplo, hubiese sido impensable una “Ley de autonomía del paciente” en la tradición médica a mediados del siglo pasado. Llega así a la praxis lo que ya aparece en el marco ilustrado y moderno muchos años antes: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario,

¹⁹ Cf. E. HAMEL, “Epiqueya”: en L. ROSSI-A. VALSECCHI, (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*. Paulinas, Madrid 1974, 298-306; “La vertu d’épikie” en *Sciences Ecclésiastiques* 13 (1961) 35-56; “Fontes graeci doctrinae de epikeia”: en *Periodica* 53 (1964) 169-185; “L’usage de l’épikie” en *Studia Moralia* 3 (1965) 48-81.

²⁰ *Ibid.*, 306.

²¹ *Ibid.*, 305.

toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad”²².

La impregnación kantiana de la conciencia como “tribunal interno”²³ es entendida como la facultad a la que compete el juicio sobre lo moralmente bueno y recto en sí, sobre la bondad moral de la propia actitud y sobre la rectitud moral del comportamiento, pero no como origen del deber moral. Esto será importante, pues no permitirá hacer coincidir exactamente al Yo autónomo del marco liberal, en el que se vincula el origen del deber moral a la libertad y a la propiedad²⁴, con el estrictamente kantiano. Pero, desde un sincretismo entre ambas posiciones, sí se ha configurado un marco cultural en el que las decisiones tomadas en libertad son identificadas con ser tomadas en conciencia, con lo que se podrá rechazar desde la conciencia todo lo no elegido. La conciencia moral, y la objeción, se convertirán así en la herramienta que salvaguarde el origen del deber: la libertad individual.

Sin embargo, si la libertad individual es el único cimiento que sostiene las decisiones de la conciencia moral, aparecen conflictos y tensiones. Por una parte, éstos emergen en el nivel de la fundamentación: ¿Es la libertad individual un valor absoluto que ha de ser respetado como una obligación perfecta? ¿Las elecciones tomadas en libertad han de estar sometidas sólo al criterio de que sean libres o han de vincularse a otros criterios, como el de universalización formulado de diferentes modos en el imperativo categórico kantiano? ¿Cualquier elección individual amparada por el derecho puede vincular a otros que no la comparten? Y, por otra, nos topamos con el problema de la objeción, amparada también por el derecho, a participar en las decisiones de otro individuo que ejerce su libertad, pero no ya invocando su libertad sino su conciencia. Cuando se sacraliza la libertad individual, aparece un nuevo elemento que no resuelve el

²² I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1968, 39.

²³ “Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto por un juez interior. Y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla”. I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos 1989, 438.

²⁴ “El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. *Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano*” (la cursiva es mía). J. S. MILL, *Sobre la libertad*. Orbis, Barcelona 1984, 32.

clásico planteamiento de “mi libertad termina donde empieza la libertad de los demás”. Si la elección está amparada por el derecho, ya no existe un mero conflicto entre libertades, sino entre libertades, derecho y conciencia²⁵, entendida ésta en clave rigurosamente moral. Y esto abre un debate interesantísimo. Si la autonomía moral y el ejercicio de la libertad individual se ponen como obligaciones perfectas, las situamos dentro de las éticas de mínimos, aquellas que han de ser respetadas incluso coactivamente. Pero nadie creo que se atreva a situar la autonomía en ese nivel. Lo cual quiere decir que su desarrollo ha de vincularse con los máximos de cada uno, pero éste es justamente también el ámbito donde se sitúa la objeción de conciencia. Nadie, en principio, objeta desde los mínimos que garantizan la *civitas*, sino desde los máximos a los que se aspira como sujeto moral autolegisador. Lo cual pone de manifiesto que los contenidos vinculados al ejercicio de la libertad personal y a la objeción no están en el umbral de una ética de mínimos, sino en los contenidos máximos de cada cual, en la idea moral del bien que habite dentro de cada uno. Esto quiere decir que ninguno de los dos –ni libertad ni objeción– son derechos absolutos y que pueden tener restricciones a la hora de ponerlos en práctica, aunque formalmente, y sólo formalmente, aparezcan amparados o recogidos en el derecho.

Así, pues, ni la libertad ni la objeción, aunque tengan vinculaciones con el derecho, son cuestiones reductibles al mismo. Muchos las sitúan en el marco de los conflictos de valores²⁶, de mucho más calado y envergadura que lo meramente jurídico. Éste es uno de los contextos –como veremos más adelante, cuando abordemos la excelencia profesional– en los que hay que situar la aparición de nuevos escenarios de la objeción, incluido el sanitario²⁷. Trasvasar el tema de lo jurídico a lo ético es la tarea urgente a realizar. Mucho antes que regular la objeción, hay que deliberar sobre cómo resolver los valores en conflicto y los paradigmas en los que se sustentan éstos, superando el reduccionismo liberal y el reduccionismo jurídico.

²⁵ Cf. L. PRIETO, “Libertad y objeción de conciencia” en: *Persona y Derecho* 54/1, 2006, 259-273; “La libertad de conciencia” en J. BETEGÓN–J. R. DE PÁRAMO–F. J. LAPORTA–L. PRIETO SANCHÍS (coord.), *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2004, 623-637; F. FLORES, *La objeción de conciencia en el derecho penal*, Comares, Granada 2001; M. GASCÓN, *Obediencia al derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989; C. M. ROMEO CASABONA, “Delimitaciones conceptuales sobre la objeción de conciencia en el Derecho penal” en: G. QUINTERO–F. MORALES, (coord.), *El nuevo Derecho penal español. Estudios penales en memoria del Profesor José Manuel Valle Muñiz*, Aranzadi, Pamplona 2001, 1769-1788.

²⁶ Cf. D. GRACIA–J. J. RODRÍGUEZ SENDÍN (dirs), *Ética de la objeción de conciencia*, Fundación de Ciencias de la Salud, Madrid 2008.

²⁷ Cf. J. M^a. ANTEQUERA, “Libertad de conciencia, libertad clínica y tratamientos sanitarios” en: F. ABELLÁN–J. M^a. ANTEQUERA–R. GARCÍA–D. LARIOS–I. MARTÍN–J. SÁNCHEZ-CARO, *Libertad de conciencia y salud. Guía de casos prácticos*, Comares, Granada 2008, 152-187; J. L. BELTRÁN, “La objeción de conciencia de los profesionales sanitarios” en: *Derecho y Salud* 13 (2005) 63-72; “Una propuesta de regulación de la objeción de conciencia en el ámbito de la asistencia sanitaria” en: *Derecho y Salud* 16, 2008, 135-146; K. MARTÍNEZ, “Medicina y objeción de conciencia” en: *Anales del Sistema Sanitario de Navarra* 30, 2007, 215-223; S. SIEIRA MUCIENTES, *La objeción de conciencia sanitaria*, Dykinson. UPCO, Madrid 2000; J. A. SEOANE RODRÍGUEZ, “El primero de la objeción de conciencia médica” en *Revista para el Análisis del Derecho* 4 (2009). Se puede acceder al documento en http://www.indret.com/pdf/682_es.pdf.

3.2. *La consolidación de sociedades moralmente plurales con madurez moral y personal “a la intemperie”*

Son sociedades plurales aquellas en las que conviven personas con distintas concepciones de vida buena. En la actualidad, esto es un dato que se impone y que no requiere mucha justificación, ni demostración. Frente a sociedades tradicionales con un código moral único, con una sola idea de lo bueno, que impregnaba el marco legal, identificando ambos, lo que podemos constatar en nuestros días es la consolidación de sociedades con códigos morales diferentes entre los individuos que las conforman y que no pueden ser reflejados a nivel jurídico en su totalidad. Ninguna moral individual puede elevarse, por tanto, a rango legal para ser impuesta al resto de ciudadanos. Lo jurídico tendrá que situarse, pues, en los mínimos que garantizan la convivencia y la justicia, pero no en las ideas de lo bueno que cada individuo posee. Esto plantea a las sociedades moralmente plurales, por lo menos, dos grandes problemas.

Como primer problema, el pluralismo plantea qué tipo de respuesta debe dar el Estado a las diferentes concepciones del bien²⁸. Tratarlas como iguales exige al Estado o bien ser neutral acerca del problema de la vida buena, o bien tener una teoría acerca de lo que deberían ser los seres humanos y tratar a todos los ciudadanos desde esa concepción. Ante esto se han dado dos grandes posturas: liberal y comunitarista. La primera supone que las decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción de la vida buena, ya que, en caso contrario, el Estado apoyaría unas concepciones y no otras, tratando a los ciudadanos de forma desigual²⁹. El *liberalismo*, aunque con distintas variantes, adopta esta primera concepción de la igualdad, que exige al gobierno, para ser justo, asumir un principio de neutralidad respecto a las distintas concepciones de vida buena³⁰. La segunda posición, la *comunitarista*³¹, aunque también en versiones diversas, entenderá que una comunidad precisa tener una cierta concepción compartida de vida buena para poder tratar a los ciudadanos como la persona buena desearía ser tratada. Entiende que tratar a una persona como igual significa tratarla como desearía ser tratada una persona buena: el buen gobierno reconoce las vidas buenas y tratar como igual significa tratar a cada persona como si deseara llevar la vida que de hecho es buena.

²⁸ Cf. V. CAMPS—O. GUARGLIA—F. SALMERÓN (Eds.), *Concepciones de la ética*. Trotta, Madrid 1992.

²⁹ Cf. L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza, Madrid 1987; R. DAHRENDORF, *El nuevo liberalismo*. Tecnos, Madrid 1982; B. L. CROWLEY, *The Self, the Individual and the Community. Liberalism in the Political Thought of F. A. Von Hayek and Sidney and Beatriz Webb*. Clarendon Press, Oxford 1987.

³⁰ Cf. E. J. EMANUEL, *The Ends of Human Life. Medical Ethics in the Liberal Polity*. Harvard University Press, Cambridge 1992. “En las sociedades modernas, típicamente los individuos sostienen una pluralidad de concepciones acerca del significado, propósito y valor de la vida, es decir que los individuos tienen diversas concepciones de la vida buena. Según el ideal de la neutralidad, el Estado debe tolerar estas diversas concepciones de la vida buena, sin tratar de imponer una concepción particular de lo que es digno y bueno. El Estado es neutral cuando no basa sus leyes en ninguna concepción particular de la vida buena, dejando así que los ciudadanos afirmen y persigan sus propios ideales del bien”. *o. c.*, 35.

³¹ Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona 1984; E. LLEDÓ, “Aristóteles y la ética de la polis” en V. CAMPS, *Historia de la ética I*. Crítica, Barcelona 1988, 136-204; C. THIEBAUT, “Neoaristotelismos contemporáneos”: en V. CAMPS (ED.), *Concepciones de la ética*. *o. c.*, 29-51.

El segundo problema, no menos importante, y que no se plantea al Estado sino a las personas que desarrollan su existencia en el contexto de una sociedad moralmente plural, es que la vida moral no se puede sostener sólo atendiendo a los *mínimos*³², pues éstos garantizan la convivencia, pero no dotan de sentido y argumento a la biografía de cada cual. Esto último es un trabajo que exige esfuerzo, descubrimiento y estimación de lo valioso sin soporte en lo legal o jurídico. La vivencia personal de *máximos* felicitantes no queda más remedio que realizarla “a la intemperie”. Y esto no es fácil³³. Si la ética de mínimos tiene que ver con la exigencia ineludible de respetar aquellos contenidos morales que las sociedades van considerando imprescindibles para realizar efectivamente la idea de respeto a las personas y garantizar la convivencia pacífica, conteniendo por eso deberes de obligación perfecta que se les relaciona con los principios de no-maleficencia y de justicia, la ética de máximos, por el contrario, tiene que ver con la realización de los ideales y planes de vida buena y feliz, que tienen un carácter marcadamente subjetivo. El respeto a su contenido es un deber de obligación imperfecta, pues no es correlativo de ningún derecho vinculante. Su cumplimiento sólo es obligado para aquel que se lo fija como objetivo de valor. Un dato interesante, si se analiza la historia de la ética occidental, es que contenidos que al principio eran considerados “de máximos” con el tiempo son reconocidos intersubjetivamente como valiosos e incorporados al acervo de la ética de mínimos: los derechos humanos son un buen ejemplo de ello. Y es que el progreso moral no se produce por el consenso inicial de unos mínimos que luego cada uno completa con los máximos que le parece. Más bien se trata de lo contrario. Se desarrollan unos máximos –planes de vida o propuestas de vida feliz– por parte de determinadas personas, grupos sociales, culturales o religiosos que luego, con el tiempo, se extienden socialmente y, en parte o en su totalidad, son redefinidos intersubjetivamente como de interés moral para toda la colectividad, convirtiéndose así en mínimos comunes para todos. Esto parece importante, pues no hay posibilidad de sostener mínimos éticos para todos sin maduración moral personal de máximos. Vivir sin proyectos felicitantes a nivel personal equivale a vivir en la “orfandad moral”.

Acaso se pueda afirmar la existencia hoy de un verdadero “desajuste social” entre personas que han alcanzado un alto nivel de madurez moral (10-15% de la población)³⁴ y la orfandad moral de otra parte de sociedad que identifica lo moral con lo legal. Asistimos a la paradoja de invocar las decisiones en conciencia, como seña de identidad de la pluralidad moral en la que vivimos, a la vez que no tenemos suficientemente madurada la experiencia moral. La “madurez moral”, que L. Kohlberg³⁵ situaba en el nivel post-convencional, permite tomar conciencia de principios éticos universales que

³² Sobre este tema, el trabajo de Adela Cortina es especialmente relevante y al que me remito. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos. Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos. Madrid, 1990; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos. Madrid, 1993; *Ciudadanos del mundo*, Alianza Editorial. Madrid, 1997; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus. Madrid, 1998; *Alianza y contrato*, Trotta. Madrid, 2000; *Ética de razón cordial*, Nobel. Oviedo 2007.

³³ AAVV., “El enigma de la conciencia. ¿Por qué nos desorientamos los humanos?” en: *Biblia y Fe* 21 (1995) 5-146.

³⁴ A. AUER, “¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía “éticamente habitable”?” en D. MIETH, (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica “Veritatis splendor”*. Herder, Barcelona 1996, 347.

³⁵ Cf. L. KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1992.

se han de seguir y que tienen prioridad sobre las obligaciones legales, institucionales y convencionales. Se obra con arreglo a estos principios porque, como ser racional, se ha captado su validez y uno se siente comprometido a seguirlos. Es en este estadio cuando impera la regla de oro de la moralidad: “hacer al otro lo que quiero para mí”. Y se tiene además el coraje de enfrentarse a las leyes que atentan a los principios éticos universales, como el de la dignidad humana o el de la igualdad. Sin embargo, no está nada claro que nos encontremos ya en ese umbral de desarrollo moral, por mucho que en el discurso público se presuponga que lo hemos alcanzado.

La hipernormativización de la sociedad, ligada al desajuste anterior, a través de ordenamientos jurídicos que pretenden, mediante lo legal, regular las esferas de la vida personal y social para no volver a un “estado salvaje”, pone de manifiesto aquello de que “a menos moral, más ley”. Aquí nos topamos, a mi modo de ver, con otra paradoja. Invocando la libertad, la democracia y los derechos, cada posición ideológica, política o religiosa vive con la pretensión de que se eleve a norma jurídica su visión particular. Hay una cierta debilidad e incapacidad, en las instituciones que encarnan diferentes ideas y creencias, para hacer crecer y madurar en sus convicciones a sus integrantes sin tener que acudir a la coacción legal. Pero, además de debilidad e incapacidad, hay algo más, algo que tiene que ver con la gestión del poder. El “empoderamiento” (*empowerment*) social tiende a disminuir el poder institucional de cualquier tipo. Y no se empodera generando normas para todo, asfixiando y regulando, más para imponer que para ayudar a madurar y crecer individual y socialmente. Más aún, las grandes cuestiones a lo largo de la historia en torno a la conciencia y a la objeción siempre han estado ligadas a la resistencia y a la imposición de normas. El mito del “lecho de Procusto³⁶” parece ser un arquetipo que se va repitiendo con variantes en las diferentes etapas de la historia, y frente al cual algunas figuras se revelan por valores, ideales o convicciones, resistiéndose a ser mutilados o estirados por la norma. La hipernormativización es, en suma, el rostro de la despersonalización, en cuanto al proceso de maduración en las convicciones morales personales, y de la desresponsabilización, en cuanto a la respuesta que cada cual ha de dar a la interpelación de la realidad.

3.3. *La escisión de la moral en dos esferas, privada y pública, irreconciliables o antagónicas*

A nadie le extraña escuchar aquello de que “en mi vida personal hago lo que me apetece mientras no dañe a nadie, así que nadie tiene que decirme nada”. Ha emergido una escisión entre el ámbito de lo privado y lo público que difícilmente se encuentra tan

³⁶ Procusto era el apodo del mítico posadero de Eleusis, aquella famosa ciudad de la antigua Grecia donde se celebraban los ritos misteriosos de las diosas Deméter y Perséfone. Era hijo de Poseidón, el dios de los mares, y por eso su estatura era gigantesca y su fuerza descomunal. Su verdadero nombre era Damastes, pero le apodaban Procusto, que significa “el estirador”, por su peculiar sistema de hacer amable la estancia a los huéspedes de su posada. Procusto les obligaba a acostarse en una cama de hierro, y a quien no se ajustaba a ella, porque su estatura era mayor que el lecho, le serraba los pies que sobresalían de la cama; y si el desdichado era de estatura más corta, entonces le estiraba las piernas hasta que se ajustaran exactamente al fatídico catre. Según algunas versiones de la leyenda, la cama estaba dotada de un mecanismo móvil por el que se alargaba o acortaba según el deseo del verdugo, con lo que nadie podía ajustarse exactamente a ella y, por tanto, todo el que caía en sus manos era sometido a la mutilación o el descoyuntamiento. Procusto terminó su malvada existencia de la misma manera que sus víctimas. Fue capturado por Teseo, que lo acostó en su camastro de hierro y le sometió a la misma tortura que tantas veces él había aplicado.

radicalizado en la historia pasada como en nuestro tiempo³⁷. Si bien es verdad –según mostró P. Aries³⁸– que siempre se dio una tensión entre ambas esferas, sobre todo para salvar al yo de la invasión e injerencia pública, no es menos cierto que la coherencia moral entre lo personal y lo social ha permanecido invariablemente como valor estimable. Sobre todo en el desempeño de determinadas profesiones con muchos siglos de ejercicio, esa coherencia ha sido una nota identitaria. Ser juez dictando sentencias por la mañana y jugador empedernido por la noche, médico cirujano que interviene a corazón abierto en el hospital y bebedor hasta el amanecer, o sacerdote con magnífico verbo para exhortar a sus fieles a compartir en la caridad y empresario dedicado a explotar trabajadores inmigrantes, todo ello son comportamientos poco compatibles moralmente.

Desde mi parecer, no hay morales privadas y públicas en el nivel personal. Más bien hay que decir que sólo hay una moral y que ésta siempre es pública³⁹. Toda decisión, por muy personal y privada que sea, tiene consecuencias para terceros. No hay humanamente hablando nada que, cuando tengo que tomar decisiones, sólo me afecte a mí. Sin embargo, mediáticamente ha calado el planteamiento de elevar al ámbito de lo sagrado e intocable la esfera de lo privado, de sacralizar las decisiones individuales sin conexión alguna con los demás, todo lo cual genera conflictos importantes. Si una persona decide, por ejemplo, abortar o poner fin a su vida mediante ayuda médica, ésa no es una elección exclusivamente privada, sino que posee determinadas implicaciones públicas de terceros. Si elevamos a carácter absoluto lo decidido en privado, lo público, la parte tercera que tiene que intervenir para que pueda realizar mi elección, se convierte entonces en un mero instrumento al servicio de mi privacidad negando su responsabilidad. Se olvida, en esta posición, que los otros son también sujetos morales que pueden alegar razones para no intervenir en lo decidido por cada cual. Si de lo que se trata en la decisión personal, además, es recogido en clave de derecho, emerge un problema que ya no es sólo entre dos o más sujetos morales, sino entre sujetos morales y la sociedad política. No es extraño, por tanto, que sea aquí donde emerja la cuestión de la objeción de conciencia.

Ante esto, es razonable pensar que la moral de cada uno no es tan de cada uno, sino que es también moral de los demás, siendo inclusiva de todos los que comparten la esfera vital en la que cada uno vive instalado. Lógicamente, hay que aceptar una cierta graduación que vendrá determinada por la mayor o menor afectación de la elección que se realice. Pero esto vale tanto para derribar el mito de una moral exclusivamente privada, como para vincular las decisiones tomadas en conciencia no sólo referidas a uno mismo, sino también a los otros en mí. La conciencia moral personal, así pues, tiene una dimensión pública inherente que no es posible dejar de atender. Cuando sólo se invoca la moral privada o la conciencia propia para tomar decisiones sin ensanchar la justificación a esferas públicas,

³⁷ He analizado el tema en F. J. ALARCOS, *Para vivir la ética en la vida pública*. Verbo Divino. Estella 1999.

³⁸ Cf. PH. ARIÈS, “Para una historia de la vida privada” en PH. ARIÈS–G. DUBY, *Historia de la vida privada* V. Taurus, Madrid 1992, 7-19. Es interesante también H. BEJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Alianza, Madrid 1988.

³⁹ Cf., C. GÓMEZ–J. MUGUERZA (eds.), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Alianza, Madrid 2007.

se ingresa entonces en un marco de inmoralidad. Es en esta fina y sutil articulación entre el yo, los afectados por la decisión y la sociedad política en general, en definitiva, donde radica otra cuestión de fondo de extraordinaria actualidad en el tema que nos ocupa: la desprivatización de las decisiones morales en conciencia.

4. La objeción de conciencia en el contexto de las profesiones sanitarias

4.1. *La revitalización de las éticas profesionales en general y la ética médica en particular*

El ejercicio profesional es un tipo de actividad que presta un servicio específico a la sociedad de una forma institucionalizada. Para que pueda considerarse realmente una profesión el servicio que preste ha de ser indispensable para que la vida humana pueda desarrollarse dignamente, como es el caso del personal sanitario, docentes, juristas, ingenieros, arquitectos, empresarios, economistas y un largo etcétera que son imprescindibles, no sólo para mantener la vida humana, sino para promover una vida de calidad. Además, la profesión se considera como una suerte de vocación, lo cual no significa que alguien se sienta llamado a ella desde la infancia, sino que cada profesión exige contar con unas aptitudes determinadas para su ejercicio y con un peculiar interés por la meta que esa actividad concreta persigue⁴⁰. Sin sensibilidad hacia el sufrimiento de la persona enferma, sin preocupación por transmitir el saber y formar en la autonomía, sin afán por la justicia, mal se puede ser un buen médico, enfermera, docente o jurista. Por último, el profesional, al ingresar en su profesión, se compromete a perseguir las metas de esa actividad social, sean cuales fueren sus móviles privados para incorporarse a ella. Cada una tiene una meta precisa, unos bienes internos, por la que cobra su sentido y legitimidad social. Transmitir conocimientos y educar en la autonomía es el bien de la docencia; ampliar la información de los ciudadanos y proporcionarles opiniones diversas es el de la actividad informativa; prevenir la enfermedad, cuidar y curar es el bien de las profesiones sanitarias; trabajar por una convivencia más justa debe ser la meta de los juristas en sus diferentes dedicaciones.

La corrección profesional vendría determinada por la clásica deontología, que ha tenido un largo recorrido en algunas profesiones. El “juicio jurídico” versará siempre sobre lo legal o lo ilegal, lo que se adapta o respeta la norma establecida en la ley. El “juicio ético”, por su parte, se articula sobre lo bueno y lo malo. Si el primero atiende a la finalidad de la ley, lo justo o lo injusto, la ética se fija en la realización del fin bueno y la deliberación⁴¹ sobre medios para alcanzarlo. Tensiona en la aspiración hacia lo mejor, inherente a cada acti-

⁴⁰ Sobre el tema hay mucha bibliografía, por ello remito solo a alguna de la más accesible. Cf. A. HORTAL, “La ética profesional en el contexto universitario” en AAVV., *La ética en la universidad. Orientaciones básicas*. Universidad de Deusto, Bilbao 1995, 57-71; *Ética General de las Profesiones*. Desclée De Brouwer. Bilbao 2002; A. CORTINA-J. CONILL (dirs.), *Diez palabras clave en ética de las profesiones*. Verbo divino, Estella 2000; J. A. CEBALLOS, *Introducción a la ética profesional*. ICAI-ICADE, Madrid 1997; D. GRACIA, “Ética profesional y ética institucional: ¿convergencia o conflicto?” en *Revista española de salud pública*, 5 (2006) 457-467.

⁴¹ Es muy interesante analizar y poner de relieve el termino deliberación. Cf. M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*. Antonio Machado, Madrid 1995. Es especial el cap. 10 dedicado a “la deliberación no científica”, 373-401.

vidad profesional, sin que venga determinado por imperativo legal. Por debajo de lo legal se está en la negligencia, en lo sancionable o punible y, por eso, hay obligaciones profesionales que se pueden imponer coactivamente. Sin embargo, la aspiración al mayor bien inherente a cada profesión no se puede imponer. Sólo detectando, profundizando y estimando el fin bueno, el mejor, implícito en cada actividad, cada cual lo puede incorporar como deber moral. Es en esa dinámica donde se abre el escenario de la aspiración a la excelencia.

Para el Diccionario de la Real Academia Española, la excelencia es la “superior calidad o bondad que hace digna de singular aprecio y estimación una persona o cosa”. Dentro de la historia de la ética, este término se ha desarrollado siempre de la mano de las éticas de la virtud, cuyo prototipo es la ética aristotélica. Y dentro de la historia de la ética de las profesiones, remite de forma preferente a la ética de los médicos hipocráticos. Excelencia se dice en griego *areté*, que los latinos tradujeron por *virtus*, y tiene que ver con los hábitos, actitudes, disposiciones o modos de vida que nos acercan a un ideal de perfección. En el caso de los médicos hipocráticos, este ideal de perfección consistía en la realización del fin o bien interno que da sentido a la actividad de la profesión médica: el cuidado de la salud de los pacientes. Para realizar este fin, los médicos hipocráticos necesitaban conocimientos, habilidades y actitudes. Sólo la combinación de las tres les ponía en el camino de la excelencia.

Por otra parte, la idea contemporánea de excelencia se ha considerado vinculada a las éticas de máximos. Pues bien, en el tema de la objeción, las “razones de conciencia” siempre deberían estar vinculadas a las “razones de excelencia”. Cualquier profesional que sólo desarrolle su actividad desde la norma jurídica, en las actuales circunstancias, estaría renunciando a esa aspiración. Para V. Camps, “los profesionales sanitarios deben tratar a personas o individuos que siempre presentan características y se encuentran en situaciones singulares. De algún modo, cada caso es único. Por ello la medicina o la enfermería son profesiones en las que es evidente que la aplicación automática de unas normas o unos protocolos no puede funcionar... La excelencia profesional incluye, pues, esa prudencia que radica en atender al caso concreto, desviándose incluso de la norma habitual si el caso lo requiere, pero sólo si lo requiere. Una decisión prudencial no es la aplicación de una fórmula previamente aprendida. Es una decisión personal del buen profesional”⁴². No es de extrañar, por tanto, que en los últimos años sea éste uno de los temas sobre los que más se está trabajando⁴³. De hecho, en febrero del año 2002 se publicó simultáneamente en las revistas *Lancet*⁴⁴ y *Annals of Internal Medicine*⁴⁵ un documento que muestra bien este interés. Es la propuesta de un nuevo Código o Carta Constitucional para la profesión médica, que propone los ideales a los que “todos los

⁴² V. CAMPS, “La excelencia en las profesiones sanitarias” en *Humanitas* 21 (2007), 7.

⁴³ Cf. D. GRACIA, “Contenidos históricos de la profesión médica. La sanidad y las profesiones sanitarias en el centro de un debate social” en *La formación de los profesionales de la salud*. Fundación BBV, Bilbao 1998, 304-312.

⁴⁴ Cf. “Medical Professionalism in the new millennium: a physicians charter” en *Lancet* 359 (2002) 520-2.

⁴⁵ Cf. “Medical Professionalism in the new millennium: a physician charter” en *Ann Intern Med* 136 (2002) 243-6; L. BLANK-H. KIMBALL-W. McDONALD-J. MERINO, “Medical professionalism in the new millennium: a physician charter 15 months later” en: *Ann Intern Med* 138 (2003) 839-41.

profesionales de la medicina pueden y debieran aspirar”. Las expectativas individuales y sociales respecto de los profesionales sanitarios son reconocidamente altas, pero al cultivo y ejercicio de estas cualidades debiera aspirar todo profesional sanitario, contribuyendo de este modo a resaltar la nobleza de la profesión y su propia dignidad.

Seguramente, a todos nosotros nos gustaría que, estando enfermos, nos atendiera un médico que fuese a la vez idóneo, responsable, honesto, compasivo y prudente: no todas esas actitudes vienen determinadas por lo jurídico, sino más bien por la aspiración a la excelencia. Y recordemos que los valores que articulan la excelencia se hallan estrechamente unidos a aquellos valores que obligan, en conciencia, a tomar decisiones no solamente prudentes –lo cual ya alcanza una instancia muy alta a nivel moral– sino óptimas. Pues bien, éste sería el marco donde habría que situar la discusión en el caso de la objeción de conciencia sanitaria.

La ética profesional, actualmente, nos ha ayudado a descubrir que esta figura de la objeción, a la que tan harto frecuentemente se recurre, no se reduce a una mera apelación para salvar los mínimos o, en su caso, para no cumplir con determinadas prestaciones amparadas en la ley. Si es verdad que la objeción vinculada a la excelencia persigue los óptimos, eso quiere decir que no supone un punto de partida, sino un punto de llegada en un proceso prudencial de toma de decisiones. Dicho con otras palabras, si vinculamos objeción de conciencia y excelencia profesional *en cada caso*, hay que deliberar en ese caso concreto a fin de tratar de encontrar el *optimum* pertinente, la justificación del mayor bien posible o, en su defecto, del menor mal evitable, esto es, de lo menos malo. Alguno inmediatamente podrá argüir que el mal menor siempre es mal objetivamente y, por ello, hay que objetar. Pero entonces está olvidándose de que –como indicábamos al principio de este texto sobre la comprensión de la conciencia moral en la posición socrática– ésta no es una instancia que solamente enjuicia el mal, sino también que indica los valores que se deben salvar en un conflicto. Tiene, pues, una función no sólo prohibitiva, sino sustancialmente indicativa, a la que hay que prestar obediencia, entendiendo ésta última no desde la sumisión, sino desde escucha atenta⁴⁶. No sólo afirmamos que obedecer la conciencia implica ponerse a su escucha, sino también que la misma conciencia es escucha atenta (obediente) de la realidad axiológica en conflicto.

En el marco de la profesión médica y la ética a ella pareja, ya hemos indicado que ambas van unidas a los fines, fines que, si hasta ahora y durante veinticinco siglos se formulaban desde la tradición hipocrática, hoy en día se amplían –como expondremos a continuación–, lo cual también contextualiza la objeción de conciencia profesional desde un horizonte más abierto e inclusivo.

⁴⁶ El término ‘obedecer’ proviene del latín *oboedire*, el cual a su vez procede de la expresión *ob audire*, que significa ‘escuchar a’. *Oboedire* quiere decir, pues, ‘saber escuchar’ a algo o alguien. Suele entenderse como hacer caso a la fuerza, ser sumiso a un mandato. Pero esto no es del todo así. Más bien, hay que vincularlo a la idea de estar atentos y saber escuchar. No sólo oír, sino captar, analizar y reflexionar para ser capaces de discernir y tener libertad de escoger lo que debemos hacer y perseguir.

4.2. *La reformulación de nuevos fines de la medicina y la comprensión de la salud*

El fin de la medicina ha sido siempre curar las enfermedades, restablecer la salud, aliviar los sufrimientos y consolar al enfermo. Sin embargo, la medicina⁴⁷, tal y como se ha entendido durante tantos siglos en Occidente, toca a su fin. La profesión médica, la figura del médico, la formación médica, el concepto mismo de medicina, con sus fines y sus límites, están ahora en un proceso de profunda transformación y redefinición⁴⁸. A causa de los numerosos avances científicos y las nuevas relaciones sanitarias, surge la necesidad de reflexionar sobre cuáles son los fines de la medicina en la actualidad. A finales de 1996, el *Hastings Center*⁴⁹, uno de los centros de referencia mundial en temas de bioética, publicó un estudio sobre los fines de la medicina a la luz de las posibilidades y problemas contemporáneos. En este estudio participaban grupos de trabajo de diferentes países con equipos multidisciplinares, reuniendo a personas provenientes de la medicina, la biología, el derecho, la ética, la administración, la política y la salud pública.

El grupo comienza su informe recordando que la medicina se interesa por la salud, y que para diseñar las metas actuales de la medicina es necesario definir en qué consiste ésta. Así, escribe: “Por ‘salud’ entendemos la experiencia de bienestar e integridad del cuerpo y de la mente, caracterizada por una aceptable ausencia de condiciones patológicas y, consecuentemente, por la capacidad de la persona para perseguir sus metas vitales y para funcionar en un contexto social y laboral habitual”. Esta definición difiere de la ofrecida por la Organización Mundial de la Salud en 1947, que ponía el énfasis en un completo bienestar físico, mental y social. Entiende que la medicina nunca puede conseguir un bienestar completo y que, por tanto, el concepto de salud debería ser revisado. El informe nos muestra cuáles son los cuatro fines de la medicina en la actualidad, que se pueden aplicar a todas las profesiones sanitarias en general, teniendo en cuenta que ninguna meta tiene prioridad frente a las demás:

- *La prevención de la enfermedad y de las lesiones, y la promoción y mantenimiento de la salud.* La promoción de la salud y la prevención de la enfermedad constituyen valores centrales de la medicina. Poner el énfasis en la prevención ayudará a compensar el énfasis actual en la tecnología curativa.

- *El alivio del dolor y del sufrimiento causado por la enfermedad y las dolencias.*

- *La asistencia y curación de los enfermos y el cuidado de los que no pueden ser curados.* Cuando la gente se siente enferma, acude a la medicina buscando la causa de

⁴⁷ Cf. A. GOIC, *El fin de la Medicina*. Mediterráneo, Santiago de Chile. 2000.

⁴⁸ Cf. J. A. SEOANE, “La relación clínica en el siglo XXI: cuestiones médicas, éticas y jurídicas” en: *Derecho y Salud*, 16 (2008) 1-27.

⁴⁹ Cf. THE HASTINGS CENTER, “The Goals of Medicine. Setting New Priorities”. (Special Supplement) *Hastings Center Report* 26 (1996) S1-S27. También hay traducción al castellano: D. CALLAHAN (dir.), “Los fines de la medicina. El establecimiento de unas prioridades nuevas”, *Fundació Víctor Grifols i Lucas*, Barcelona 2004. Se puede acceder al documento en <http://www.fundaciongrifols.org/docs/pub11%20esp.pdf>.

la dolencia. La medicina investiga la causa de esa dolencia y trata de combatirla, lo cual es una meta importante, pero los pacientes buscan algo más que curación: buscan comprensión y compromiso moral con su situación.

- *Evitar la muerte prematura y velar por una muerte en paz.* La medicina contemporánea trata a la muerte como el enemigo supremo. El médico ha de procurar que, cuando llegue el momento de la muerte, se den las circunstancias clínicas adecuadas para que ésta se produzca en paz, entendiendo por muerte en paz “aquella en la que el dolor y el sufrimiento han sido minimizados mediante los cuidados paliativos adecuados, en donde los pacientes nunca son abandonados o descuidados y en donde la atención de quienes no van a sobrevivir es considerada igual de importante que la de quienes sí sobrevivirán”.

Si el fin de la medicina tradicional, el solo curar y salvar, se amplía de acuerdo con las líneas maestras del citado informe, la objeción de conciencia cobra nuevos espacios. Es una obligación profesional prevenir la enfermedad, paliar el dolor, cuidar la fragilidad, velar por una muerte en paz, etc. Esto quiere decir que no se debe hacer objeción de aquellas prácticas que forman parte de los nuevos fines de la medicina. Por ejemplo, mantener la vida a toda costa negándose a realizar la limitación de esfuerzo terapéutico o no velar por una muerte en paz rehusando administrar suficiente cloruro mórfico para no acortar la conciencia en fases terminales y de agonía, alegando en ambos casos razones de conciencia, es inmoral. Y ello es así porque el fin tradicional sobre el que se sostenía la objeción, esto es, la vida como valor supremo y su conservación, ha quedado desbordado y enriquecido por otros valores complementarios.

Desde esta perspectiva de los nuevos fines de la medicina, no cabe duda de que hay que replantar la objeción de conciencia como medio para la promoción de la excelencia sanitaria, incorporando novedosas dimensiones: hay que objetar, desde la conciencia, a mantener el dolor como valor en sí mismo cuando es posible calmarlo y pide ser calmado; hay que objetar también cuando la vida lograda reclama su final más que su mantenimiento y prolongación artificial; y asimismo cuando no se previene una vida saludable, entendiendo la salud más ligada al sentido biográfico que al bienestar biológico; y cuando el ejercicio profesional se torna en un mero instrumento de enriquecimiento económico; y cuando la praxis asistencial pretende elevarse a rango cuasi divino, donde la fe en Dios y la confianza en el ser humano se desplazan hacia la fría técnica, la gris burocracia y la organización anónima. La objeción, pues, no es una figura del pasado. Tampoco es el reducto de posiciones ideológicas más o menos conservadoras. Es el compromiso con las decisiones óptimas que humanicen y dignifiquen la vida humana, frente a todo aquello que viene dado por la legalidad, el imperativo tecnológico, económico y burocrático, desde los valores de la excelencia. La objeción es una exigencia de la excelencia profesional, que se eleva sobre los alicortos mínimos morales de la ley.

Para concluir, aproximarnos a la objeción de conciencia sanitaria en nuestros días nos obliga a eliminar prejuicios ante ella. Con demasiada frecuencia, la figura del

objector para unos ha estado ligada a posturas progresistas, como es el caso de la objeción al servicio militar obligatorio en los años de la transición política española, y para otros a posturas conservadoras, como la reciente objeción a la impartición de la asignatura de educación para la ciudadanía. Urge desideologizar la objeción de conciencia. La historia, como gran banco de pruebas que es, va decantando aquellas razones valiosas que maduran a los individuos y a las sociedades, y que en un primer momento parecían raras, extrañas, ininteligibles, más allá del momento concreto. No se trata de hacer un alegato a favor o en contra de la objeción. Se trata de descubrir los valores por los cuales hay personas que están dispuestas a pagar un alto precio por no plegarse a lo establecido por convenciones sociales o jurídicas. Se trata de enlazar el “sagrario del hombre” con la realidad concreta en la cual está empeñado y donde se juega su profesionalidad, su calidad humana y su construcción biográfica. Se trata de que la conciencia moral sea la expresión de la verdad que hay de los otros en mí, de la exigencia de justicia de los otros hacia mí, de la aspiración a la excelencia que los otros esperan de mí. Si la objeción de conciencia no responde ni a la verdad, ni a la justicia, ni a la excelencia, hay que cuestionarse si es una objeción de conciencia o de conveniencia.

CRUCES Y CRUCEROS *ANTECEDENTES PAGANOS Y CRISTIANIZACIÓN*

Marta Plaza Beltrán

Sumario: El presente artículo tiene como objetivo realizar un análisis de los diferentes cultos ancestrales que han influido, de una manera u otra, en el actual culto cristiano a las cruces de piedra situadas en caminos, campos y montes. De este modo, se pretende analizar antiguos cultos paganos vinculados con las fuerzas de la naturaleza que han sido asimilados y transformados por el cristianismo a lo largo de la historia, cultos que queda reflejados en el conjunto de nuestras cruces pétreas.

Summary: The present article aims at bringing about an analysis of the different ancestral cults that, in one way or another, have influenced the actual Christian cult to the stone crosses situated in routes, fields and mountains. In this way, it is intended to analyse ancient pagan cults linked up to the forces of nature which have been assimilated and transformed by Christianity all along history, cults that remain reflected in the whole of our stone crosses.

Palabras clave: culto cristiano, cruces, culto pagano, cristianismo, cultos petreos.

Key words: Christian cult, crosses, pagan cult, Cristianity, stoney cults.

Fecha de recepción: 12 febrero de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 14 marzo de 2010

Las cruces de piedra –sencillas o monumentales– forman parte del paisaje de nuestra geografía; erigidas en puntos estratégicos –a la vereda de los caminos, en los atrios de las iglesias, en medio de los prados o en lo alto de las cimas–, han seguido cumpliendo la función para la que fueron construidas: sacralización de espacios, protección de peregrinos, campos y ganado, recordatorio de hechos históricos o desgracias, cristianización de antiguos lugares con reminiscencias paganas, etc. Estamos ante un conjunto de monumentos de arte popular, con un gran interés artístico, etnográfico, histórico y, por supuesto, religioso. Pero ¿cuál es el origen del culto a estos elementos?

La sociedad primitiva, consciente de las fuerzas de la naturaleza y su dependencia a las mismas, sintió la necesidad de controlar, en cierta manera, elementos como el sol, la lluvia o el viento, convirtiéndolos en hierofanías¹. Quiso ver estas apariciones de

¹ Manifestaciones de lo sagrado.

lo sagrado en elementos como el cielo, la tierra, el agua o las piedras, utilizados como medio para acercarse a Dios. Esta comunicación con lo sobrenatural tenía lugar en determinados espacios sagrados, abiertos o cerrados, naturales o artificiales,² los cuales han constituido un importante legado artístico y cultural.

La llegada del cristianismo supuso la asimilación y trasfiguración de objetos de culto y lugares sagrados procedentes del pasado a los nuevos ideales religiosos. A este respecto podríamos decir que los emblemas y símbolos religiosos no desaparecen ni mueren, sólo se transforman. De este modo, en la Iglesia Católica siempre existió una gran preocupación por todos los cultos paganos que rodearon a los elementos de la naturaleza: piedras, aguas, árboles, caminos o montes. Prueba de ello son los numerosos concilios, decretos y tratados que se hicieron eco de esta situación: Arles (452), Tours (567), Braga (567 y 572), Toledo (681-682), tratado *De correctione rusticorum* de San Martiño o el *Dumianense* (572), Decreto de Carlomagno (789), etc. La Iglesia persiguió y prohibió todo aquello relacionado con rituales paganos; sin embargo, a pesar de todas estas prohibiciones dictadas en concilios y homilías, con las continuas amenazas de excomunión, no fue capaz de erradicar estas tradiciones y optó por la cristianización de todos los elementos y cultos paganos.

Un personaje importante en este periodo de adaptación es el papa Gregorio Magno³ que, ante la imposibilidad de luchar contra el pueblo para la destrucción de todo aquello que recordara las prácticas paganas, moderó la actitud conservando los templos y sustituyendo las antiguas aras por altares consagrados a Dios. Este papa consideraba más fácil sustituir un ídolo antiguo por un nuevo Santo que la implantación directa de este último, aunque esta asimilación a las nuevas creencias se realizó de forma paulatina y lenta.

Durante la expansión del cristianismo en la época medieval, se empleó el símbolo de la cruz para sacralizar todos aquellos elementos y lugares con significación pagana o aquellos puntos en los que se seguían celebrando rituales paganos. Se colocaron cruces, grabadas o labradas, de piedra o madera, en lápidas, dinteles y jambas de puertas, cementerios, viviendas, cuadras, bodegas, molinos, junto a manantiales, árboles o piedras. En los primeros siglos del cristianismo San Juan Crisóstomo⁴ nos habla de cruces en plazas, caminos, montes, casas, tejados de edificios, en los campos y ciudades⁵.

A pesar de esta cristianización masiva de elementos paganos, el cristianismo nunca pudo borrar el significado de muchos símbolos arcaicos, por lo que se vio en la necesidad de reconvertir su significación primitiva en un nuevo sentido religioso.

² De este modo, las antiguas civilizaciones orientales, los griegos y romanos, han celebrado sus rituales en los templos edificados para tal fin, sin embargo, en las regiones indo-europeas, estos rituales se realizaban en lugares al aire libre que ellos consideraban sagrados: bosques, ríos, manantiales, etc.

³ Gregorio Magno (540-604), papa medieval y uno de los cuatro doctores de la Iglesia occidental.

⁴ Juan Crisóstomo (347-407), Obispo de Constantinopla. Patriarca y Padre Griego.

⁵ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Iudaeos et Gentiles* (9: PG 48, 826).

A pesar de esta reconversión, el hombre sigue acudiendo a ritos junto a ríos, piedras y árboles. Es interesante señalar a este respecto cómo muchas prácticas idolátricas antiguas tienen gran similitud con la liturgia del cristianismo; por ejemplo, dentro de la península Ibérica, se realizan peregrinaciones y romerías a capillas o iglesias localizadas en antiguos lugares sagrados, cerca de manantiales, fuentes, bosques cuevas o caminos. Estas celebraciones, que poseen vestigios célticos y fuertes componentes paganos, fueron adoptadas por la Iglesia Católica al ver que era imposible su erradicación.

Las cruces sencillas empleadas antaño para sacralizar estos lugares fueron evolucionando y transformándose en majestuosas obras elevadas, en la mayoría de los casos, sobre una serie de gradas o escalones, dando lugar a lo que conocemos como *cruceros o cruces monumentales*⁶. A pesar de esta conversión, son numerosos los ejemplares que han seguido las antiguas directrices de sencillez, conservando el mismo valor etnográfico que los grandes conjuntos escultóricos de los cruceros.

A continuación vamos a hacer un recorrido por los diferentes cultos paganos vinculados, de alguna manera, a nuestras cruces de piedra y su posterior cristianización.

1. Culto a la muerte

La idea de la muerte para el hombre supuso un enfrentamiento con lo desconocido, lo que le hizo acudir a fuerzas sobrenaturales en busca de protección. En palabras de M. Lurker:

“La historia del encuentro del hombre con la muerte empieza propiamente con el miedo a la muerte, a lo inquietante, porque con la muerte salimos del ámbito terrestre que nos es familiar para entrar en lo incierto, lo desconocido y sin nombre; para entrar en la nada”⁷.

Esta preocupación por la muerte y el más allá ha existido desde épocas prehistóricas y su origen podemos encontrarlo en el hombre Neandertal, cuyos enterramientos muestran cierta intencionalidad (esqueleto en posición fetal, queriendo retornar a la madre que le engendró –Madre Tierra–). Posteriormente, todas las culturas han continuado con ese culto a los muertos materializado de diferentes formas. Así, el pueblo íbero rendía culto a las almas de los muertos con doble finalidad: por un lado, intentaban aplacar su ira evitando el regreso a este mundo con el correspondiente tormento de

⁶ Podemos decir que los cruceros comienzan a erigirse en el siglo XIV, con máximo desarrollo a partir del siglo XVI manteniéndose hasta el XVIII. Durante los siglos siguientes sigue esta manifestación popular aunque perdiendo, en cierto modo, su simbología inicial, respondiendo más a una función puramente decorativa. En el siglo XIX se continúa con la erección de los mismos, pues es un periodo en el que se intensifica la devoción al dogma de la Inmaculada Concepción, con un auge de la práctica de rezar el rosario. Con la llegada del siglo XX los cruceros pierden protagonismo, se convierten en obras con poco interés artísticos y, la mayoría de ellos, ya no conservan su funcionalidad original.

⁷ M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*, Herder, Barcelona 2000, 249.

los vivos, y por otro, pretendían predisponerlas para proteger a los familiares y amigos en la tierra. Con este objetivo depositaban piedras sobre las sepulturas de los difuntos y encendían velas con ofrendas, prácticas que han llegado hasta nuestros días vinculadas a los cruceros, donde se siguen depositando piedrecillas con esta misma intención.

Por su parte, la civilización celta rendía culto al dios *Lug*⁸, encargado de transportar las almas de los muertos al cielo. Era un dios no representado ni personificado y que este pueblo adoraba en lugares que consideraba energéticos: montes, ríos, fuentes, cavernas, bosques, cruces de caminos, etc. La tradición celta menciona grandes piedras donde se depositaban los cuerpos de los difuntos para que los pájaros sagrados recogieran su alma y la llevaran al cielo, costumbre común al pueblo ibérico. La función de estos lechos de piedra, situados en zonas elevadas, era la misma que las piedras del sol megalíticas, hincadas en la tierra en lo más alto de las colinas. Más tarde, el cristianismo transformará este dios en San Miguel, que tendrá la misma misión como mediador y que veremos representado pesando las almas de los muertos antes de enviarlas al cielo o al infierno. Muchos cruceros y petos de ánimas, situados al pie de los caminos o en encrucijadas, muestran esta escena heredada del culto a *Lug*.

Si seguimos avanzando en el tiempo, la civilización romana mantenía la creencia en una vida después de la muerte. Cuando morían, no eran enterrados en cementerios alejados y solitarios, al contrario, sus tumbas se ubicaban al borde de las calzadas, en las salidas de las ciudades, en aquellos puntos donde pudieran ser vistas y contempladas por todo el que pasara por allí⁹. Si los muertos no eran debidamente enterrados, este pueblo creía que sus espíritus vagarían indefinidamente entre los vivos, con la posibilidad de causarles daño. Contrariamente y de forma paralela, pensaban que el muerto tenía que estar cerca de los vivos para ayudarles, por eso la costumbre antes citada de enterrarlos en el margen de las calzadas. Existen algunas tumbas donde podemos leer inscripciones haciendo referencia a este hecho:

“Lolio ha sido colocado al borde del camino para que todos los transeúntes puedan decirle buenos días”¹⁰.

Hemos visto cómo los romanos, en sus conquistas, fueron adaptando las creencias de los pueblos sometidos a las suyas propias¹¹. Este mismo proceso fue el que siguieron los cristianos con los antiguos dioses, transformados en santos protectores. Unas veces se sustituía el nombre por otro semejante y en otras ocasiones se buscaba un santo que tuviera las mismas funciones que la divinidad anterior. Pero esta conversión no se

⁸ *Lug* o *Lugh*: dios perteneciente a la mitología celta, dios pancéltico al que se le atribuyen todas las funciones.

⁹ En Pompeya, existen numerosas tumbas situadas a lo largo de las calzadas que van al norte desde la Puerta de Herculano y hacia el sur desde la de Nuceria.

¹⁰ AAVV., *El Culto a los Muertos. Las creencias romanas en una vida después de la muerte*. <http://www.culturaclasica.com/cultura/creencia.htm> (consultada el 15 de enero de 2010).

¹¹ Apolo era el dios solar celta; *Lug*; Mercurio *Belenos*; *Minerva Velisana*; Marte *Teutates* y *Júpiter* era *Neto*.

realizó de forma homogénea en todos los pueblos, pues en algunas regiones, a pesar de la implantación de la religión cristiana, se seguían manteniendo las creencias ancestrales.

La idea de la muerte asociada a la resurrección que existía en épocas anteriores al cristianismo, fue adoptada y reconvertida a esta nueva religión. De este modo, San Pablo en una carta a los Corintios nos habla de esta resurrección:

“Voy a declararos un misterio: no todos dormiremos, pero todos seremos transformados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de trompeta –pues tocará la trompeta–, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos transformados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad”¹².

Para concluir, es preciso anotar la relación que existe entre este culto a la muerte y los cruceros de piedra. Por un lado, muchas cruces están erigidas al pie de los caminos, con una ubicación similar a los enterramientos romanos; por otro lado, los monumentos cristianos dedicados a las almas de los muertos (cruceros con peto de ánimas) cumplen la misma función que las lápidas consagradas a *Lug* o a los dioses manes; por su parte, nuestros *humilladeros*¹³ son el equivalente a los túmulos de piedras de los enterramientos ibéricos.

2. Culto a la tierra

La tierra, entendida como *Terra Mater* o *Tellus Mater*¹⁴, ha encarnado todas las fuerzas reproductivas, ha simbolizado la regeneración y la fecundidad. Este concepto de la tierra, como madre de todas las cosas, lo podemos ver en prácticamente todas las civilizaciones mediterráneas, en las que la Madre Tierra aparece como la divinidad de la fertilidad agraria y fecundidad del hombre.

La tierra es considerada como la madre de todas las criaturas¹⁵ y está asociada a la divinidad de la fertilidad que proporciona la vida: lo que sale de la tierra tiene vida y lo que vuelve a ella la obtendrá de nuevo. Aquí encontramos el binomio vida-muerte, pues representa el concepto de maternidad al mismo tiempo que la entrada al mundo inferior de las tinieblas. En este sentido, la tierra es la que engendra todos los seres, después los alimenta con sus frutos y los recibe en su seno de nuevo tras la muerte. De acuerdo con esta concepción, el nacimiento del hombre sería una separación de la Madre Tierra y su

¹² 1 Corintios 15, 51-53.

¹³ Montones de piedras acumuladas al pie de los caminos coronados por la cruz.

¹⁴ Otras denominaciones que podemos encontrar son *Magna Mater* o los nombres de todas las divinidades relacionadas con ella: Cibele, Isis, Hathor, Astarté, Demeter, Tania, etc.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, Libro 7, cap. XXIII- XXVI.

muerte, el regreso a casa. En esta tierra se esconde el origen y destino del hombre que es tierra y en ella se convierte, de forma definitiva según la antropología materialista y dualista¹⁶ o temporalmente, según el dogma católico de la resurrección de los muertos.

Respecto a la tierra como receptora de muertos, encontramos la práctica de los enterramientos infantiles con el fallecido colocado en posición fetal, con el propósito de un renacer. Al mismo tiempo, se le situaba al pie de los caminos con el objeto de una posible regeneración, ya que algunas leyendas cuentan que cuando una mujer pasaba junto al difunto, éste se introducía en su vientre para volver a nacer¹⁷. Cicerón nos habla de los enterramientos romanos vinculados a este culto a la Madre Tierra:

“Me parece que el más antiguo género de sepultura ha sido aquel de que Ciro usa en Senofonte. Porque el cuerpo es devuelto a la tierra, y colocado y situado tal como si se hallara cubierto por el manto de una madre”¹⁸.

La agricultura, por su parte, representa para los hombres un referente de sacralidad y se relaciona directamente con la fertilidad de la tierra. Muchas sociedades agrarias han realizado rituales periódicos unidos a las estaciones, las épocas de siembra o la recolección; cuando comienza la siembra, se diseminan los primeros granos por la superficie del campo como ofrenda a los muertos, al viento y a los dioses del trigo; antes de la cosecha también es muy usual esparcir agua con objeto de simular la lluvia y así pronosticar un buen año agrícola; las primeras espigas no se recogen pues son para los ángeles y la madre del trigo; la última gravina de la siembra también se utiliza para la protección contra las plagas y se relaciona de algún modo con el culto a los muertos y espíritus, pues se dejan estos últimos tallos para ellos¹⁹. De forma paralela, muchas culturas han llevado a cabo sacrificios humanos o de animales para ofrecérselos a la tierra²⁰.

Por otra parte, tenemos la idea de la semilla como germen de vida protegida por los muertos, ya que mientras las simientes permanecen bajo tierra, éstos se encargan de custodiarlas. Tal es el caso, por ejemplo, de un ritual característico de la cultura finlandesa que consiste en enterrar algún hueso, cenizas, objetos personales de un difunto, tierra de cementerio o tierra de un cruce de caminos, en el campo durante el periodo de siembra con objeto de tener una buena cosecha. M. Eliade, a propósito de la sacralidad de la agricultura nos dice:

¹⁶ Doctrina filosófica según la cual en el hombre podemos encontrar dos principios con características y destinos diferentes: alma y cuerpo.

¹⁷ Leyenda muy extendida por el norte peninsular.

¹⁸ MARCO TULIO CICERÓN, *Ley de las Doce Tablas*, 137.

¹⁹ Aquí volvemos a encontrarnos con el binomio vida-muerte.

²⁰ J. M. DE CIVRIEUX, *Watumna, un Ciclo de creación en el Orinoco*, Monte Ávila Editores, Caracas 1992, 37-45.

“La agricultura como técnica profana y como forma de culto, interfiere con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión ctónica que sólo a ellos les es accesible. Por otra parte, la agricultura es por excelencia una técnica de fertilidad, de la vida que se reproduce multiplicándose, y los muertos se sienten especialmente atraídos por ese misterio del renacer, de la palingenesia y de la incesante fecundidad. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una nueva forma. Por eso se acercan a los vivos, sobre todo en momentos en que la tensión vital de las colectividades llega al máximo, es decir, en las llamadas fiestas de la fertilidad, cuando las fuerzas genéticas de la naturaleza y de grupo humano son evocadas, desencadenadas por los ritos [...]”²¹.

Del mismo autor encontramos referencias a la mística agraria, donde busca la similitud entre el alma humana y la vida vegetal, todo ello vinculado a la regeneración periódica y el Año Nuevo.

“[...] el muerto, al igual que la semilla sepultada en la tierra, puede esperar la vuelta a la vida bajo una nueva forma”²².

La llegada del cristianismo supuso la reconversión del culto a la Diosa Madre y a la Tierra en la veneración a la Virgen María. Pero este proceso se llevó a cabo de forma lenta, pues no se tiene constancia de fiestas o conmemoraciones dedicadas a la Virgen hasta el siglo V y no será hasta el siglo XII cuando se instaure de verdad la mariología. A pesar de todo ello, muchas creencias ancestrales se conservaron mezcladas con las nuevas ideas religiosas, como queda demostrado en la costumbre, por parte de la Orden de los Templarios, de situar sus lugares de culto en puntos donde antaño se veneraba la tierra o en zonas próximas a corrientes telúricas. Aquí veneraban a las vírgenes negras como diosas-madre o tierra-madre, a las que solían colocar sobre antiguas piedras sagradas²³.

El proceso de cristianización sufrido por los cultos a la tierra y la agricultura se ha centrado en el desarrollo germinativo de las semillas. De esta forma, San Pablo se ayuda del mismo para explicar la resurrección corporal de los hombres:

“Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo [...]”²⁴.

²¹ M. ELIADE, *Tratado de la Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 352.

²² *Ib.*, 363.

²³ J. HUYNEN, *El enigma de las vírgenes negras*, Planeta, Barcelona 1977.

²⁴ San Pablo 1 Cor 15, 38 y ss.

Según indicamos al inicio del trabajo, muchas de nuestras cruces de piedra se sitúan en las proximidades de los campos sembrados con la intencionalidad de aportarles protección contra tormentas y plagas, al mismo tiempo que sirven de puntos de oración para pedir a Dios fertilidad en los campos.

3. Culto a la montaña u orogelatría

La montaña ha constituido un elemento sagrado por excelencia debido a su altura y proximidad al cielo, es decir, a los dioses. Se encuentra situada en el Centro del Mundo, en el punto de unión entre el cielo y la tierra. Se ha considerado como residencia divina y como deidad ella misma, motivo por el cual se han emplazado en su cima los templos sagrados. Para algunas creencias, el alma de los muertos asciende al cielo por los caminos de una montaña²⁵ o por un árbol.

Casi todas las culturas poseen, entre sus creencias, una montaña sagrada con la simbología común de centro, aunque con diferentes denominaciones: Meru²⁶, Haraberezaiti²⁷, Parnaso²⁸, Olimpo²⁹, Kailasa³⁰, Abu³¹, Kuen Luen³², Sinaí, Sion, Tabor, Carmelo, Gólgota o Calvario. Con la llegada del cristianismo, en la mayoría de los montes dedicados antaño a dioses paganos se establecieron cultos a santos y mártires cristianos; al mismo tiempo que se levantaban templos y se coronaban las cimas con cruces de piedra o madera.

4. Culto a los árboles o dendrolatría

El árbol ha tenido una significación religiosa muy importante durante todas las etapas de la historia. Son muchos los ritos y símbolos sagrados relacionados con él, apareciendo en la mayoría de los casos como morada de los dioses, símbolo de fertilidad o, al

²⁵ Los promontorios, sin llegar a ser grandes montañas, también eran considerados por los pueblos antiguos como lugares de culto.

²⁶ El monte Meru, entre las creencias hindúes, se sitúa en el centro del mundo y la estrella polar aparece sobre el mismo; bajo él se encuentran los cuatro continentes mitológicos con siete cordilleras montañosas, rodeados por siete océanos concéntricos: el más interno, de agua salada (el único que conocemos los seres humanos), el de agua dulce, de leche, de ghi (mantequilla clarificada), etc. Al final de estas barreras hay una puerta con unos guardianes en cada uno de los puntos cardinales principales: por ejemplo en el este se encuentra el dios Indra (rey de los dioses, dios del cielo, del rayo) con su elefante Airavata (según algunos, de tres cabezas). Después de estas cuatro entradas está el océano primordial, que se considera infinito. Este mismo monte es llamado Sumeru por los uralaltaicos.

²⁷ Montaña sagrada dentro de la cultura irania, unida al cielo desde el centro de la tierra.

²⁸ Monte griego, consagrado a Apolo y a Dionisos.

²⁹ Residencia de dioses griegos, Zeus griego (Júpiter romano), Hera griego (Juno romano), Poseidón, Hermes griego (Mercurio romano), Hefesto griego (Vulcano romano), Ares griega (Marte romana), etc.

³⁰ Residencia de *Shiva*, del que parten los cuatro ríos más importantes del subcontinente indio.

³¹ Montaña sagrada de los jainistas e hinduistas.

³² Monte de los Tahoístas, donde se ubica el paraíso y viven los inmortales.

igual que la montaña, deidad en sí mismo. Desde el punto de vista cosmológico se considera eje del mundo, *Axis Mundi*, punto de unión de la tierra con el cielo. Por emerger de la tierra y tender hacia el cielo participa en la relación entre lo humano y lo divino. Debajo de sus ramas, por las que circula la savia divina, se puede recibir la fuerza del cosmos³³.

El árbol constituye un microcosmos³⁴ unido a elementos como las piedras o el agua, con los que mantiene un estrecho vínculo simbólico. Es imagen de vida y fecundidad, de regeneración perpetua, como queda patente en la existencia de dos tipos de hojas en sus ramas: una la caduca, encargada de recordar al hombre el ciclo de la muerte y otra la perenne, la de la inmortalidad de la vida.

Entre las religiones orientales el árbol es un símbolo cósmico que representa el universo. Algunos textos hinduistas muy antiguos están ilustrados con imágenes del cosmos a modo de árbol gigante y que en determinados casos aparece del revés, *Arbor inversa*, como en las Upanishads³⁵, donde las raíces están en su parte superior y se hunden en el cielo, mientras que las ramas se extienden por el suelo. Es el encargado de unir el cielo con la tierra, transmitiendo toda la fuerza divina desde cielo, es decir, desde las raíces a todos los seres del universo a través de sus ramas. Para los chinos el árbol *Kienmu*, se sitúa en el centro del mundo, posee nueve ramas y nueve raíces, tocando de este modo los nueve cielos y los nueve manantiales. La fuerza del cosmos se recibe cuando los hombres se sitúan bajo sus ramas.

Al mismo tiempo en occidente, la práctica panteísta-naturalista de la religión celta y germana quedaba reflejada en el culto a todas las manifestaciones de la naturaleza: árboles, fuentes, ríos, astros, fuego, etc. Estos pueblos consideraban los bosques como morada de los dioses, según nos dice J. M. Blázquez:

“[...] el árbol siempre florido que abriga el espacio afortunado en el que viven los dioses y al que las almas de los muertos se dirigen [...]”³⁶.

Mucho antes, Plinio³⁷ ya nos hablaba del culto a los árboles por parte de los celtas:

“Los druidas –así llaman a sus magos– nada tienen más sagrado que el muérdago y el árbol que lo porta, si se trata de un roble. Eligen los bosques de estos árboles y en ellos no llevan a cabo ritos sin sus hojas, de lo que puede suponerse que es

³³ Como Buda alcanza la iluminación sentado debajo del árbol *Bodhi*.

³⁴ Árbol-piedra-altar: constituye un microcosmos en algunas culturas de Australia, Indonesia, China, India, Fenicia-Egeo, etc.

³⁵ Libros del pensamiento védico con origen en el siglo X a. C. y que continúan creándose en nuestros días.

³⁶ J. M. BLÁZQUEZ, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Cátedra, Madrid 1994, 358.

³⁷ Cayo Plinio Cecilio Segundo (c. 23-79), Plinio el Viejo, escritor, científico y naturalista romano.

por esta costumbre por lo que reciben el nombre de druidas según interpretación griega (del término que significa roble). Consideran que todo lo que crece sobre los árboles ha sido enviado por el cielo y lo tienen por un signo de que el árbol ha sido elegido por la divinidad³⁸.

Entre los antiguos egipcios existía la creencia de una vida después de la muerte, siempre que los muertos lograran llegar al árbol sagrado *Sicómoro*³⁹, situado en medio de una isla y encargado de proporcionarles sombra y sustento⁴⁰.

La figura de Egipto se suele representar como un gran cedro frondoso llamado *Asur* y descrito por Ezequiel⁴¹ en los Vaticinios de las Naciones. Por oposición a éste encontramos la imagen del árbol podado asociado con *Osiris*, que en los jeroglíficos aparece como el pilar *djed*, símbolo de estabilidad y durabilidad. También como árbol sagrado cabe mencionar aquel que, según una epopeya babilónica de *Gilgamesh*⁴², sus ramas estaban cubiertas de piedras preciosas (simbolizando los astros) y se situaba en un jardín al que un héroe quiso llegar, recorriendo doce millas, el universo, el zodiaco, en doce lunas; enfrentándose a los guardianes de la salida y puesta del sol⁴³.

Por su parte, los griegos también veneraban los árboles como morada de los dioses, a los que rendían culto por la divinidad que en ellos residía y era representada por los mismos. De este modo el pino estaba consagrado a Cibele; el olivo, a Minerva; el laurel a Apolo; el loto y el mirto a Venus; la encina a Zeus; la viña y el pámpano a Baco, etc. En Laconia, Artemisa vivía en un nogal, en Boia, en un mirto y en Orcómenos, en un cedro. Las *Hamadriadas* tenían su morada en las encinas y las *Melias* en los fresnos⁴⁴. Este pueblo utilizaba el culto a los árboles para obtener el conocimiento absoluto, humano y divino.

En la Biblia, son numerosas las referencias al culto de los árboles, aunque no se describe de forma directa; citaremos como ejemplo la narración del Génesis que describe cuando Yahvé se apareció a Abraham para anunciarle el nacimiento de su hijo en los encinares de *Mamré*⁴⁵. También de la Biblia es la alusión al bien y al mal en el hombre teniendo como referente el árbol, pues para San Mateo⁴⁶ los árboles estériles y sin frutos

³⁸ PLINIO, *Historia Natural*, 16, 95.

³⁹ Dominación que proviene de la especie arbórea a la que pertenece: *Ficus Sycomorus*.

⁴⁰ P. BARGUET, *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 93.

⁴¹ Ezequiel 31, 1-18.

⁴² Gilgamesh es un personaje que pertenece a la mitología sumeria. Se supone que fue un rey de la ciudad de Uruk (en el 2750 a. C.).

⁴³ M. LURKER, *o. c.*, 165.

⁴⁴ Las Hamadriadas y las Melias eran ninfas del bosque que vivían en los árboles que les proporcionaban la inmortalidad.

⁴⁵ Génesis 18, 1.

⁴⁶ Mateo 3,10.

representan al hombre malo, mientras aquellos árboles frondosos y con frutos serían la imagen del hombre bueno.

Pero este culto no fue admitido dentro del cristianismo, de hecho estuvo prohibido y perseguido durante una larga época. Cesáreo de Arles⁴⁷ en uno de sus sermones hace referencia a esta prohibición:

“Audivimus aliquos ex vobis ad arbores vota reddere, ad fontes orare, ‘auguria diabólica observare: de qua ne tantus dolor est in animis ‘nostris, ut nullam possimus consolationem recipere. Sunt enim, ‘quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa deum cogitans aut arbores ‘fanaticos incendere aut aras diabólicas voluerit dissipare atque destruere, irascuntur et insaniunt, et furore nimio succenduntur; ita ‘ut etiam illos, qui pro dei amore sacrilega idole conantur evertere, aut caedere praesumant, aut forsitan de illorum morte cogitare non ‘dubitent [...] Arbores etiam sacrílegas usque ad radicem ‘incidite, aras diaboli comminuite”⁴⁸.

Pero mucho antes, ya en el Deuteronomio se pide la eliminación de todos estos espacios destinados a practicar rituales paganos:

“Destruiréis enteramente todos los lugares donde las gentes que vais a desposeer han dado culto a sus dioses, sobre los altos montes, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso; abatiréis sus altares, romperéis sus cijos, destruiréis sus aseras, quemaréis sus imágenes talladas y sus dioses y haréis desaparecer de la memoria sus nombres”⁴⁹.

Los santuarios cananeos o *Aseras*, estaban situados al aire libre, en altozanos, donde se colocaban una serie de troncos cortados como símbolo del bosque sagrado⁵⁰. Este concepto dentro de la Europa Mediterránea, lo encontramos en la idea del Períbolos⁵¹ como delimitación del espacio sagrado. Si volvemos de nuevo a los recintos sacros al aire, decir que en el centro se ubicaba un gran árbol o una piedra (betilo)⁵², alrededor de los cuales se practicaban los diferentes rituales.

⁴⁷ Cesáreo de Arlés (470- 543), obispo de Arlés.

⁴⁸ CESÁREO DE ARLÉS, Sermón LIII, 1-2, *Corpus Christianorum*, series latinas, CIII, 233-234.

⁴⁹ Deuteronomio 12, 2-3.

⁵⁰ El conjunto de troncos cortados se conoce como Aseras.

⁵¹ Patio rodeado de columnas que alberga en su centro un dios, con origen griego será posteriormente adoptado por los romanos.

⁵² Palabra de origen semítico que significa casa o morada de Dios. Piedra casi sin labrar, con una talla tosca; símbolo de divinidad entre los pueblos del Antiguo Oriente y Mediterráneo.

Según lo expuesto hasta el momento, el árbol, como objeto de veneración, lo hallamos en culturas muy dispares, desde oriente hasta occidente. Pero, para el desarrollo del presente trabajo necesitamos establecer su relación con la cruz.

A este respecto, un poema inglés perteneciente a los primeros años del cristianismo, narra el sueño del autor donde se le aparecía un gran árbol representativo de la Cruz de Cristo:

“¡Atended! Contaré el máspreciado de los sueños que tuve en la medianoche cuando los hombres mortales estaban hundidos en el descanso. Me pareció ver un Árbol maravilloso alzarse en el aire, la más lustrosa de las cruces rodeada de luz. [...] Maravilloso aquel Árbol, aquel Signo de triunfo, ¡y yo trasgresor manchado con mis pecados! Miré a la Cruz aparejada en gloria, brillando en belleza y dorada con oro. La Cruz del Salvador cubierta de gemas. [...] Luego, mientras estaba tumbado, largo rato miré con compasión y tristeza el Árbol de mi Salvador, hasta que oí en sueños cómo la Cruz me hablaba, [...]”⁵³.

El culto a los árboles ha sufrido una transformación y readaptación al cristianismo, del mismo modo que lo han hecho el resto de elementos de la naturaleza divinizados. Dentro de la península Ibérica existen numerosas tradiciones relacionadas con este hecho; por ejemplo en Nájera (La Rioja), es costumbre introducir una imagen de la Virgen en el interior de los troncos de los árboles, como cristianización de antiguos cultos paganos. Con la misma intención el pueblo vasco, en algunas ocasiones, llegó a sustituir los mojones de deslinde de propiedades o heredades por estos árboles sagrados que denominaba *terminales* y que más tarde se reconvirtieron en cruces de piedra.

Este mismo pueblo, tenía por costumbre reunirse a deliberar al pie del árbol sagrado⁵⁴, práctica con origen en la época medieval, en la que reyes y señores juraban los Fueros bajo dicho árbol. Esta tradición continuó durante mucho tiempo a pesar de ser sustituidos éstos por cruces de piedra. De igual modo ocurrió con los grandes árboles situados en plazas o junto a iglesias, regentados por el pueblo para conversar o discutir asuntos comunes y que con el tiempo fueron suplantados por cruces de piedra-humilladeros.

A pesar del proceso de reconversión sufrido por este culto, muchos ritos y creencias vinculadas con él han llegado hasta nuestros días mezclados con la religiosidad popular y el culto a las cruces de piedra.

⁵³ M. J. CARRERA DE LA RED—R. DE PEDRO RICOY, “El Sueño de la Cruz”, en AAVV., *Estudios de traducción, primer curso Superior de traducción Inglés/Español*, Valladolid 1992, 98-99.

⁵⁴ F. VÍDEGAÍN AGÓS, *Cruceros*, Gobierno de Navarra, Pamplona 1976, vol. I, 4.

5. Culto a las piedras o litolatría

A lo largo de la historia, prácticamente todas las civilizaciones han hecho uso de la sacralidad de las piedras. Las piedras para el hombre primitivo eran símbolo de perennidad, invariabilidad, inmovilidad, unidad, energía y fuerza. Han sido adoradas por la sacralidad que contenían debido a su forma, origen o tamaño; concediéndoles tanto un significado mágico como religioso. De este modo en la antigua Grecia, exactamente en Quersoneso, ya en el año 405 a. C. se adoraba una piedra que decían haber caído del cielo; más tarde, en el siglo II d. C., *Pausanias*⁵⁵ habla de unas piedras sagradas situadas en el interior de los templos, con forma piramidal y coronadas con cabezas de divinidades⁵⁶. Dentro de la religión romana, el dios *Terminus*⁵⁷ era el protector de los límites y su origen está en el culto a las piedras destinadas a marcar los límites en la religión indoeuropea, factor que nos permite descubrir su vinculación con las actuales cruces de término.

Al igual que ocurrió con el resto de cultos paganos, el cristianismo adaptó el culto dado a las piedras a su religión y para ello superpuso las celebraciones de sus festividades a las antiguas, erigió ermitas junto a elementos paganos, colocó cruces sobre las piedras y las marcó con cruces incisas⁵⁸. De este modo, los espacios y elementos anteriormente mencionados fueron reutilizados por los cristianos, conviviendo en la mayoría de los casos símbolos paganos con cristianos.

En un pasaje del Génesis encontramos referencias al *Betilo*, término que podemos relacionar con el lugar sagrado denominado Betel, donde Jacob edificó un monumento sobre la piedra en la que tuvo un sueño:

“Llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, pues el sol se ponía ya, y tomando una de las piedras que en el lugar había, la puso de cabecera y se acostó. Tuvo un sueño en el que se veía una escalera que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios”⁵⁹.

“Levantóse Jacob bien de mañana, y tomando la piedra que había tenido de cabecera, la alzó, como memoria, y vertió

⁵⁵ Pausanias (s. II d. C.), geógrafo e historiador griego.

⁵⁶ L. GERNET, *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid 1980, 182-184.

⁵⁷ Antigua divinidad romana bajo cuya protección estaban las piedras *termini* que marcaban las líneas fronterizas y los lindes de las tierras de propiedad pública o privada. Dios protector de los límites y fronteras.

⁵⁸ Existen tres fuentes literarias especialmente relevantes que tratan del culto a las piedras: Estrabón, San Martín Dumiense (*De Correctione Rusticorum*, S. VI) y las actas de los concilios visigodos (Toledanos XII, canon 11 y XVI, canon II).

⁵⁹ Génesis 28, 11-12.

óleo sobre ella. Llamó a este lugar Betel, aunque la ciudad se llamó primero luz⁶⁰.

“Esta piedra que he alzado como memoria será para mí casa de Dios, y de todo cuanto a mí me dieras te dará el diezmo”⁶¹.

Podemos encontrar piedras vinculadas con la fertilidad –consideradas *Petra Genetrix*⁶² o *Matrix Mundi*⁶³–, con los sacrificios –también conocidas como *embade*⁶⁴–, con los espacios sagrados, con la muerte⁶⁵ o con poderes– unas conocidas como *piedras de abalar*⁶⁶ y otras como *men-an-tol*⁶⁷.

Un caso especial es el de los *amilladoiros*, montones de piedrecitas testimoniales formados por acumulación de las que dejan los caminantes al pasar por un determinado lugar y con una intención definida. En esta práctica, todavía viva en nuestros días, podemos observar claras reminiscencias celtas; pueblo que tenía por costumbre arrojar chinarras en los cruces de caminos con la deseo de alejar a los malos espíritus. Otras culturas siguieron con la misma idea, ya que en la época grecorromana estos montones de piedras se formaban en las encrucijadas en honor a *Hermes* y a *Mercurio*, dioses protectores de los viajeros, pastores y caminantes⁶⁸. Al mismo tiempo que les servían de protección, los romanos los utilizaron para señalar los límites en ciudades y propiedades, puntos donde rendían culto al dios *Términus*.

Martín de Braga⁶⁹, al escribir sobre la religiosidad indígena en su obra *De correctione rusticorum*, denuncia las prácticas ajenas al cristianismo y hace referencia a los montones de piedras:

⁶⁰ Génesis 28, 18-19.

⁶¹ Génesis 28, 22.

⁶² Piedra Generatriz.

⁶³ Madre del mundo.

⁶⁴ Piedras con cazoletas, huecos o pozas. Las cazoletas o huecos tienen por misión recoger la sangre proveniente de los sacrificios, aunque también las vemos con una función receptora del agua de lluvia, considerada sagrada.

⁶⁵ Las piedras, al ser consideradas almas de los difuntos, han tenido vinculados numerosos rituales relacionados con la muerte. Un caso que todavía hoy sigue vigente es la formación de los *amilladoiros* o montones de piedras, cuyo origen podemos encontrarlo en el intento de ayudar a las almas que se albergan en dichas piedras a descansar en paz; para ello, los transeúntes depositan una piedra sobre estos montones situados al pie de los caminos.

⁶⁶ Piedras consideradas adivinatorias, que hablan cuando se mueve u oscilan.

⁶⁷ Nombre cuyo origen se encuentra en el antiguo idioma céltico-córnico. Se trata de piedras horadas con un agujero en el centro para purificar el alma cuando se traspasa.

⁶⁸ C. CABAL, *Mitología Ibérica: supersticiones, cuentos y leyendas de la Vieja España*, Grupo Editorial Asturiano, Oviedo 1993, 184.

⁶⁹ Martín de Braga (510/20-580), también conocido como san Martín Dumense o de Dumio, obispo de Braga, teólogo.

“Otro demonio quiso llamarse Mercurio, que fue un astuto inventor de toda clase de fraudes, a quien como dios del lucro, los hombres codiciosos al pasar por las encrucijadas, ofrecían como sacrificio montones de piedras que se forman al tirarlas”⁷⁰.

Según lo expuesto hasta el momento, encontramos diversidad de intenciones en el proceso de este ritual: por un lado, el viajero que tira una piedra lo hace con un sentido purificador, idea apoyada por M. Eliade y por otro, se trataría del pago o tributo a una antigua divinidad⁷¹, teoría sostenida por J. G. Atienza⁷². Otros autores, como C. Cabal, afirman que esta práctica tiene su origen en los antiguos túmulos de piedras empleados para cubrir los cadáveres al pie de los caminos, según vimos al inicio del capítulo. La situación de estas sepulturas permitía a las almas de los muertos, materializadas en piedras y deseosas de más almas, vigilar el camino; motivo por el que los caminantes depositaban una piedra sobre el túmulo evitando, de esta manera, que les arrebatasen la suya a través de la muerte por enfermedad. El autor justifica así la ofrenda de piedras como sustitutas de almas de personas o animales y cuya intención es evitar los primitivos sacrificios humanos realizados con este fin:

“El alma reclamada por los manes era tan alma en el hombre como en el corderillo o en la piedra. El espíritu era uno donde quiera que estuviese, y el mismo en todas las cosas bajo una forma distinta. Si el muerto lo reclamaba, o para remediar su soledad o para calmar su hambre, ¿a qué darle el espíritu de un hombre, si con sacrificar un animal se le daba un espíritu también, de naturaleza idéntica?”⁷³.

Tras la cristianización mediante la colocación de una cruz en la cúspide, estos montones se han convertido en monumentos culturales y funerarios.

La tradición de depositar piedrecitas en un determinado punto también se extendió a las cruces y cruceros de piedra que encontramos a lo largo de muchos caminos, especialmente a lo largo del Camino de Santiago, donde es posible contemplar acumulaciones de guijarros en el pedestal o sobre las gradas de los mismos y cuya intencionalidad es igual a la descrita hasta el momento. Una tabla perteneciente al retablo Mayor de la Catedral de León, obra del siglo XV, del maestro Nicolás Francés y que representa el traslado del apóstol Santiago, muestra cómo unos peregrinos depositan una piedra al pie de una cruz.

⁷⁰ MARTÍN DE BRAGA, *De correctione rusticorum* VII, trad. J. E. López Pereira; J. Correa Corredoira, Espiral, La Coruña 1997, 23.

⁷¹ Hermes, Mercurio o Términus.

⁷² J. G. ATIENZA, *Los santos imposibles*, Martínez Roca, Barcelona 1989, 15-22.

⁷³ C. CABAL, *o. c.*, 52.

6. Culto al agua

El agua, igual que el resto de los elementos de la naturaleza, ha sido objeto de culto y se le ha otorgado propiedades curativas en fuentes, manantiales y ríos; motivo por el que es usual encontrar, junto a ermitas y santuarios tradicionales, fuentes a las que se les ha atribuido algún milagro. En la actualidad, la pervivencia del culto acuático lo advertimos en supersticiones relacionadas con determinados lagos considerados maléficos, como el de *Peña Sagra* de Cantabria o en los poderes curativos que se les ha concedido a algunas fuentes, donde viven las *nimphae* o espíritus sanadores.

Para sacralizar y cristianizar los puntos donde habían existido antiguos cultos al agua se erigieron cruces y cruceros, pues las vemos coronando fuentes, junto a ríos y manantiales o sobre puentes.

7. Culto a los astros: sol y luna

Los astros, en especial el sol y la luna, han sido unos símbolos que han mantenido una estrecha relación con las fuerzas telúricas que rigen los procesos rítmicos de la vida (animal y vegetal): estaciones, días, meses, años, etc. A partir del Neolítico, cuando surge la agricultura, aparece el simbolismo que vincula la luna, el agua, la lluvia, la fecundidad, la vegetación y el destino del hombre tras la muerte, etc.

El culto al sol, de forma individual, podemos considerarlo uno de los más antiguos y practicados en todas las religiones; por su aspecto positivo ha estado relacionado con la luz, el fuego, la vida, representando a un ser superior, mientras que de forma negativa simbolizaba la noche, la sequía y la muerte. También encontramos la representación de la rueda del sol sobre un carro, un mástil o en una nave como emblema solar vinculado con la energía, la vida y la fecundidad, unidos a su vez al agua o la tierra⁷⁴. Por su parte la luna, ha sido símbolo de fecundidad, vida y muerte; imagen de un retorno y renacer del hombre por su aparición y desaparición cíclica. Se ha contemplado como la luz de dios, que es especialmente intensa los días de luna llena y es, precisamente en estos días, cuando tienen lugar los rituales relacionados con la agricultura. Igualmente, esta vinculación de la luna con la fertilidad queda patente en algunas prácticas agrarias: la siembra en luna nueva o luna creciente, recogida en luna cuarto menguante o la tala de los árboles también con cuarto menguante; todo ello para no cortar la vida al vegetal cuando se encuentra en proceso de crecimiento.

El cristianismo adoptó las antiguas creencias relativas al sol con referencia a Cristo, de este modo el sol se convertía en Dios creador:

⁷⁴ La rueda solar ha sido un símbolo empleado con frecuencia para la fertilización de campos. Una variante de la rueda de cuatro radios en movimiento es la cruz gamada o swática, símbolo solar en muchos cultos de la antigüedad. Símbolo de sol naciente y vida en el mundo hindú. De similar simbología encontramos la rosa o roseta, representada con mucha frecuencia en estelas funerarias. El sol como rosa de los vientos, puede tener 4, 6, 8 o 12 pétalos; estos pétalos vendrían a representar las direcciones del espacio.

“Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzaré un sol de justicia que traerá en sus alas la salud, y saldréis y brincaréis como terneros que salen del establo”⁷⁵.

San Patricio⁷⁶ en su *Confessio* dice:

“Nosotros creemos y adoramos al verdadero sol, Cristo, que nunca se pondrá”⁷⁷.

Por eso entre los católicos y ortodoxos la cruz solar o radial es una forma de entender a Cristo victorioso sobre el mundo y el cosmos. En la Edad Media este *Sol salvador* se representaba como símbolo sepulcral en forma de numerosos círculos consecutivos.

De esta forma, las antiguas celebraciones paganas dedicadas al sol se transformaron en festividades cristianas vinculadas a Cristo. Por ejemplo el 25 de diciembre, solsticio de invierno, era la festividad romana del nacimiento del dios sol, *Natalis solis invicti*, convertida en la fiesta del nacimiento de Cristo. Respecto a la luna, como símbolo de renovación por su aparición y desaparición, el cristianismo lo ha relacionado con la resurrección.

Estos signos del sol y la luna, como binomio, también han querido representar a Cristo y a la Virgen María; los vemos con frecuencia en manuscritos y cruces de época románica, como sol-luna o figuras nimbadas sosteniendo la luna y el sol.

También en las cruces y cruceros objeto de estudio encontramos las imágenes de Cristo crucificado y la Virgen acompañadas de los astros o únicamente estos últimos, conteniendo la misma simbología.

Este binomio Sol-Luna, también ha simbolizado la luz y las tinieblas, como en el Beato de Gerona (fol. 16r) donde a ambos lados de la imagen de Cristo crucificado aparecen un sol con nimbo radial y la luna, con una inscripción:

SOL OBSCVRATUS, LVNA NON DEDIT LVMEN SVVM⁷⁸

El sol suele estar vinculado con el lado derecho, representa una esfera superior, el cielo, la luz; mientras, la luna se vincula al izquierdo como tierra, noche y oscuridad. En las cruces, donde vemos estas representaciones, se sigue esta misma disposición, como el buen ladrón y el malo; los bienaventurados y los condenados; virtudes y vicios; el juicio final orientado de derecha a izquierda, etc. Esta contraposición entre la

⁷⁵ Malaquías 4, 2.

⁷⁶ Patricio de Irlanda (c. 387-c. 461), misionero cristiano en Irlanda, predicador y religioso.

⁷⁷ SAN PATRICIO, “*Confessio*”, en: M. LURKER, *o. c.*, 304.

⁷⁸ M. GUERRA, *Simbología románica*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1993, 177.

izquierda y la derecha tiene un origen primitivo, es la dualidad entre lo masculino y lo femenino; el lado solar y lunar del hombre. Características que vemos en algunos enterramientos del neolítico, donde los hombres están enterrados a la derecha y las mujeres a la izquierda.

J. A. Martigny, lo ha asociado a las dos naturalezas de Cristo, la divina (el sol-brilla con luz propia) y la humana (la luna, brilla con luz reflejada)⁷⁹. Otra posible lectura de Cristo con los dos astros, uno en cada mano, sería como signo del dominio que posee sobre el cosmos⁸⁰.

A pesar del proceso de cristianización que sufrieron los ritos vinculados al sol y la luna, hay que decir que todavía pervive alguno de ellos, como los que se realizan la Noche de San Juan, la presentación de los niños recién nacidos al sol o la luna según el sexo, el estudio de las fases de la luna en los trabajos de labranza, la existencia de amuletos lunares en la puerta de las casas, graneros y cuadras, etc.

8. Culto a los caminos, límites y fronteras. Dioses protectores

El carácter sagrado de los caminos no reside únicamente en el camino en sí, sino en el cruce de los mismos, en las encrucijadas; puntos con una gran carga simbólica y que desde siempre han estado envueltos en multitud de leyendas negativas e incertidumbre: comercio con demonios y brujas, almas en pena vagando por ellos, *Santa Compañía*, etc. He aquí el motivo principal para cristianizar estos lugares de paso, aunque es necesario precisar que, a pesar de la cristianización de estos puntos estratégicos, en algunas regiones todavía pervive ese sentido mágico del cruce. El conjunto de creencias vinculadas a estos lugares, unidas a los numerosos ritos paganos celebrados en torno a los mismos, han dado lugar a la erección de las cruces y cruceros protectores de caminantes. El miedo a transitar por los caminos de noche hizo que los viajeros buscaran la compañía de la cruz, pues existía la creencia que los caminos eran para los vivos de día y para los muertos de noche. Este recelo ha existido desde épocas muy antiguas y entre culturas muy dispares, todas ellas con un nexo común: el miedo a la muerte; hecho que provocó en el hombre la necesidad de buscar protección en determinados dioses, considerados guardianes de los caminos (Lugh, Mentoviacus, Cultor o Viator, Hermes, Hécate, Mercurio, Jano, Lares Viales y compitales, Términus, etc.).

Martín de Braga, encargado de cristianizar en el siglo VI la zona noroeste de la península, nos habla de la costumbre que tenían los pueblos de estas regiones de arrojar piedras en unos puntos determinados de los caminos, según anotamos al hablar de los amilladoiros, como ofrenda al dios *Mercurio* o encender luminarias en las encrucijadas contra el demonio:

⁷⁹ J. A. MARTIGNY, *Dictionnaire des antiqités chretiennes*, Hachette, París 1865, 184.

⁸⁰ Al igual que a los emperadores romanos se les representaba con el sol y la luna como símbolos de soberanía.

“Nam ad petras et ad arbores et ad fontes ed per triuia ce-reolum incendere, quid est aliud nisi cultura vulcanalia, et Kalendarum observare, mensas ornare, et fundere in foco super truncum fruges, et vinum, et panem in fontem mittere [...]”⁸¹.

Como conclusión a lo expuesto en el presente estudio podemos decir que el hombre, a lo largo de su historia, siempre ha mantenido unas creencias vinculadas con los elementos de la naturaleza, considerándolos símbolos divino o representaciones materiales de las fuerzas superiores. La llegada del cristianismo supuso la asimilación y transformación de antiguas creencias y supersticiones a los nuevos ideales religiosos, hecho que queda patente en nuestras cruces de piedra situadas en caminos, campos, y encrucijadas.

Actualmente, estas cruces constituyen un importante legado histórico-cultural de nuestros antepasados, ya sea por su valor artístico, histórico o religioso, pues se trata de elemento con una fuerte carga simbólica y religiosa heredada de antiguos cultos paganos.

⁸¹ MARTÍN DE BRAGA, *o. c.*, 18.

BHAGAVAD GĪTĀ (*CANTIGA AL SEÑOR*)

Gaspar Rul-lán Buades

Sumario: Como Mahātma Gandhi escribió: “para mí el Bhagavād Gītā se convirtió en una infalible guía de conducta, en mi diccionario de referencias diario... y recurrí a este diccionario para buscar siempre la solución adecuada a todos mis problemas y temores”, miles de generaciones de hindúes, de todas las clases sociales, durante 2500 años, han encontrado en esta pequeña obra de no más de 650 versos, inspiración religiosa y fuerza moral, y hoy, muchos cristianos en la India y en todo el mundo, encuentran en el Bhagavād Gītā luz para enriquecer su fe en las palabras de Jesucristo, mientras que, al mismo tiempo, las palabras del texto hindú se enriquecen al leerse a la luz del Evangelio. El artículo sólo pretende introducir al lector en el fundamento del movimiento devocional, Bhakti, en el que el devoto descubre un Dios personal, inmanente y trascendente, con el que puede establecer una íntima relación personal, muy alejada de los otros grandes movimientos monistas del hinduismo.

Summary: Like Mahātma Gandhi who wrote, “to me the Bhagavād Gītā became an infallible guide to conduct. It became my dictionary of daily references... and I turned to this dictionary for a ready solution to all my troubles and trials”, thousands of generations of Hindus, all social classes, during more than 2.500 years, have found religious inspirations and moral comfort in this little work of no more than 650 verses; and today, many Christians, in India and throughout the world, find also in the Bhagavād Gītā new light to enrich their faith in the words of Jesus Christ, while, at the same time, the words of the Hindu text is enriched when read on the light of the Gospel. The article solely pretends to introduce the reader to the foundation of the whole Bhakti Movement in which the devotee discovers a personal God, immanent and transcendent, with whom he can enter in an intimate personal relation, far from the other great monistic movements of Hinduism.

Palabras clave: hinduismo, cristianismo, Bhagavād Gītā, relación personal con Dios.

Key words: hinduism, christianism, Bhagavād Gītā, intimate personal with God..

Fecha de recepción: 20 octubre de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 16 diciembre de 2010

¹ Bhagavān: Se utiliza para significar tanto la Divinidad impersonal, como el Dios personal. Según Shankara, es el que posee los seis dones (bhagas) de la persona divina: señorío, poder, gloria, esplendor, sabiduría, conocimiento y libertad. Gītā: Acción de cantar, canto, cantiga.

Unos quinientos años antes de Cristo, en las orillas del Ganges, un hombre se debate confuso, entre los deberes que le impone la sociedad de los hombres entre los que vive, su *dharmā*², y sus más íntimas convicciones morales y religiosas y, atormentado por estas dudas, se vuelve angustiado a Aquel que todo lo sabe, y le hace la pregunta, que los creyentes de todas las religiones de todos los tiempos, alguna vez han hecho: “Señor, ¿qué queréis que haga?”³. “Con el corazón debilitado por la compasión y la mente confusa acerca de mi deber –le dice– te ruego me digas claramente lo que es mejor para mí. Soy tu discípulo. Tú eres mi refugio. Enséñame” (II.7). Y el Ser sin principio ni fin se manifiesta en forma humana, para estar más cerca del hombre doliente, y le contesta: “teniéndome como tu meta suprema, centra siempre en mí tu pensamiento... y sólo así vencerás, por mi gracia, todos los obstáculos” (XVIII.57 y 58).

Pero entre esta pregunta del angustiado hombre y las divinas palabras que ofrecen su gracia para encontrar una respuesta que le devuelva la paz interior, se expone, en los 650 versos del *Bhagavad Gītā*, toda una pedagogía divina que ayude al hombre a encontrarse con Dios a través del triple camino⁴ de la acción desinteresada, la contemplación, y la unión amorosa. El corazón del *Bhagavad Gītā* está en los primeros doce cantos que exponen estos tres caminos de salvación, que son los que vamos a desarrollar más en detalle, seguidos por dos cantos más filosóficos (XIII y XIV) y dos más de carácter ético (XVI y XVII), que, utilizando y adaptando los conceptos básicos de la filosofía Shamkhya, explican las características de aquella sabiduría suprema objeto de contemplación y amor, para, con un hermoso paréntesis sobre el árbol Cósmico (XV), terminar, en el canto XVIII, síntesis de todas las enseñanzas impartidas, con el inefable misterio del amor de Dios a los hombres.

¿Cómo leer el *Bhagavad Gītā*?

Mahātma Gandhi, estando en una estrecha celda de la cárcel de Poona, tradujo el *Bhagavad Gītā* al gujarati, “para la gente sencilla y para aquella parte del pueblo como mujeres, artesanos y comerciantes, sirvientes y gente de poca o ninguna formación”, insistiendo que el libro tenía que llegar a las clases más pobres del país para que, leyéndolo u oyéndolo leer, encontrasen en su lectura el mensaje religioso que les ayudase a cumplir sus obligaciones de la vida diaria⁵. Este es el enfoque que nos gustaría dar a la presentación de esta “Cantiga al Señor”, pues más allá de los numerosos y eruditos enfoques históricos, políticos, filosóficos, literarios, o exegéticos que se han hecho de esta obra

² *Dharma*: ley interna de una cosa, lo que es justo, el código de conducta de una persona, lo que se espera de ella.

³ SAULO DE TARSO a Jesús: “Señor, ¿qué queréis que haga?” Hch 22.10.

⁴ Se utilizan indistintamente las palabras *mārga*, camino, senda, vía, y *yoga*, práctica, método, v.g. *karmamārga* o *karmayoga*.

⁵ M. DESAI, *The Gospel of Selfless Action or The Gītā according to Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmadabad 2004, 126.

universal, debería leerse, creemos, meditativamente, como un texto sagrado inspirado⁶ por Dios, dentro del plan universal de salvación para todos los hombres, convencidos, como dice el monje Benedictino Camaldulense, Bede Griffiths, después de muchos años en la India, de que “el cristiano que se abre al mensaje del *Bhagavad Gītā* descubrirá cómo este pequeño canto hindú puede arrojar nueva luz sobre muchos aspectos del Evangelio”⁷. Así, para no distraer del texto mismo del *Bhagavad Gītā*, hemos puesto sólo como pies de página las referencias a textos cristianos que pueden verse reflejados en el texto del libro sagrado hindú. Como dice que hizo Mahadev Desai, secretario de Gandhi, no hemos **buscado**, explícitamente, paralelismos entre las enseñanzas del *Bhagavad Gītā* y los textos cristianos, sino que, por el contrario, los hemos ido **descubriendo**, espontáneamente, a medida que íbamos meditando sobre el significado del texto hindú⁸.

El camino que Krishna invita a seguir a Arjuna no es un camino recto y despejado: hay curvas que a veces nos parecen llevar al punto de partida, hay cuestas empinadas que al subirlas nos muestran la cumbre que perseguimos, hay prados luminosos por los que queremos correr, pero hay también bosques en los que nos podemos sentir perdidos sin saber exactamente donde nos dirigimos, pero, si seguimos confiados, de la mano del maestro divino, sin darnos cuenta, iremos continuamente subiendo, acercándonos cada vez más a la cumbre de la unión con Dios. Hay ideas que, como estribillos de un canto, se repiten una y otra vez; hay temas que sólo se esbozan en un lugar para explicarlos más adelante, y hay temas que se mencionan haciendo referencia a otros temas ya tratados anteriormente, y así, moviéndose adelante y atrás, se va construyendo todo el edificio poético-teológico del *Bhagavad Gītā*, lo que puede dificultar su comprensión al que por primera vez se acerca a esta obra. Para evitar estos escollos, hemos agrupado los temas de los doce primeros capítulos, de la manera que nos ha parecido más lógica, presentándolos en forma de lo que podríamos llamar un Auto Sacramental en el que se nos muestra el gran teatro del mundo, con un guerrero, Arjuna, prototipo del hombre; su auriga Krishna, avatāra del Dios personal; y el campo de batalla de Kurukshetra, como el corazón del hombre donde se desarrolla la lucha continua entre el bien el mal, la luz y las tinieblas⁹.

⁶ Según J. DUPUIS, La experiencia personal que tuvieron los videntes de otras religiones no-cristianas y que plasmaron en sus libros sagrados, son palabra de Dios y “esta palabra puede ser llamada, en un sentido real, una palabra **inspirada** por Dios, a condición de que no impongamos una interpretación demasiado rigurosa del concepto, y tengamos suficientemente en cuenta la influencia cósmica del Espíritu Santo”, en *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Moliñana 2000, 367. Véase también *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, 239.

⁷ B. GRIFFITHS, *River of Compassion. A Christian Commentary on the Bhagavad Gītā*, Continuum, N. Y. 1995, 1.

⁸ M. DESAI, *o. c.*, 5.

⁹ Para los textos en castellano del *Bhagavad Gītā* hemos utilizado, literalmente, o con cierta libertad, para facilitar su comprensión, los textos en inglés de GANDHI y de GRIFFITHS, y las traducciones al castellano de CONSUELO MARTÍN, y del *Jñanēshvari*. Las definiciones de los términos sánscritos están tomadas del Diccionario de ÓSCAR PUJOL RIEMBAU.

Acto I. La duda**Acto II. El diálogo****Escena 1ª La preparación espiritual****Escena 2ª El camino de la acción desinteresada (Karma-mārga)**

- ¿Señor, qué queréis que haga?
- Actúa desinteresadamente.

Escena 3ª El camino del conocimiento y la contemplación (Jñāna-mārga)

- ¿Cómo conseguir esta pureza de intención en mis deberes?
- Conóceme y contéplame.
- Primera teofanía. *Brahman*, el Absoluto impersonal, y su gloriosa manifestación como objeto de contemplación.

Escena 4ª El camino del amor (Bhakti-mārga)

- ¿Cómo llegar a conocerte, Señor?
- Ámame a mí y a todos los seres creados.
- Segunda teofanía: *Brahmā*, el Dios personal, como objeto de devoción amorosa.

Acto III. El encuentro

- Tercera Teofanía: *Ishvara*. Dios, Rey y Señor del Universo
- El acto de fe y adoración de Dios por el hombre.
- La promesa del amor de Dios a los hombres.

Epílogo: Confluencia de los tres caminos: Contemplativo en la Acción**1. EL ESCENARIO: Kurukshetra**

El escenario donde se desarrolla el drama del *Bhagavad Gītā* es el campo de batalla de Kurukshetra donde se enfrentan dos ejércitos bajo dos banderas¹⁰, la de los Pāndavas y la de los Kauravas, unidos por lazos de sangre, pero enfrentados por la sucesión del trono del reino de Hastinápura. Arjuna, uno de los líderes de los Pāndavas, antes de dar comienzo la batalla definitiva que determinará la victoria o derrota de uno de los dos bandos, ordena a su auriga, Krishna, que coloque su carro de combate entre los dos ejércitos, y así empieza el diálogo entre el guerrero Arjuna y su sirviente Krishna. Como dice Mahātma Gandhi, “El Gītā no es un relato histórico. No es la historia de una batalla entre primos, sino entre las dos naturalezas presentes en el hombre: el Bien (representado por el ejército de los Pāndavas) y el Mal (por el ejército de los Kauravas)¹¹... El campo de batalla de Kurukshetra es nuestro cuerpo y Krishna es la eterna Presencia en nosotros, siempre susurrando en un corazón puro”¹².

¹⁰ Cf. “Meditación de dos banderas, la una de Cristo, sumo capitán y señor nuestro, la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura” IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, .Cándido de Dalmases, Sal Térrea, Mariaño 1985, 99. “Las dos ciudades en la tierra”. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid 2009, 584.

¹¹ Ver las numerosas referencias bíblicas a “la luz y las tinieblas”, “el espíritu y la carne”, v.g. *Juan* 3.19-21 y 8.12. 5.16.

¹² M. DESAI, *o. c.* 136.

2. LOS ACTORES DEL DRAMA

Arjuna, era el más pequeño de los hijos del rey Pandu quien, después de muchos años de reinado, se retiró con su familia a los Himalaya, cediendo el trono a su hermano ciego, Dhritarāshtra, de la familia de los Kauravas, quien, a su vez, nombró como heredero al trono a su hijo primogénito, Duriোধana. Este siempre temió que los hijos de Pandu reclamasen el trono de Hasthinápura que por derecho les correspondía, y los persiguió de mil maneras, obligándoles a vivir en el exilio. Los Pāndavas hicieron, una y otra vez, toda clase de intentos para resolver pacíficamente el enfrentamiento entre las dos familias, pero todo fue inútil, y al final, las dos familias se vieron enfrentadas en una sangrienta batalla final en los campos de Kurukshetra.

Krishna, el auriga de Arjuna, es nada más y nada menos, que el *avatāra*¹³ de Dios como el Absoluto impersonal¹⁴, la Divinidad, *Brahman*, “principio y fin de todo el universo” (VII.7), quien, siendo inmutable y trascendente, está “más allá de todas las cosas” (VII.13), y en quien “está todo lo que existe, como perlas ensartadas en un collar” (VII.8); pero, al mismo tiempo, Krishna es el *avatāra* del Dios personal, *Brahmā*, al que puede dirigirse con confianza y amor el devoto (*bhakta*) que busca la luz para sus dudas y el camino de la salvación, y puede decirle con amor: “Señor amado y adorable, suplico tu gracia y que, conmigo, tu amado, tengas la misma paciencia que tiene un padre con su hijo o un amigo con su amigo” (XI.44). Krishna es un “*avatāra*” es decir, una representación del único Dios, que se manifiesta en forma humana, “siempre que, en distintas épocas, decae la justicia y prevalece la iniquidad, para reestablecer esta justicia y proteger a los justos y destruir a los malvados” (IV.7-8), enseñándoles, en palabras de Mahātmā Gandhi, “a librarse de todo pensamiento egoísta y a autopurificarse a través de la acción desinteresada”¹⁵.

Para el hindú todos estos caracteres tienen un significado alegórico así, por ejemplo, la ceguera del rey de los Kauravas representa el ego ciegamente esclavo de la carne, Krishna, el Espíritu que habita en el corazón de los hombres, y Arjuna, el joven guerrero Pāndava, el humilde y puro intelecto que sigue las enseñanzas de Krishna, quién, luchando contra las fuerzas del mal, consigue la victoria final.

3. ACTO Iº. LA DUDA Y LA ELECCIÓN

El *Bhagavad Gītā* se abre con la imagen del joven Arjuna quién, como miembro del grupo social de los guerreros al que pertenece, los *Kshatryas*, está obligado por su *dharma*, a luchar contra los injustos pretendientes del trono, pero, al mismo tiempo, sus convicciones personales más íntimas hacen que le repugne la lucha, el derrama-

¹³ “*avatāra*” de la raíz *tri*=venir, con el prefijo *ava*= hacia abajo, el que desciende. No se refiere a una verdadera “encarnación” de Dios, sino a una mera manifestación de Dios en forma humana. Ver G. PARRINDER, *Avatāra y encarnación*, Paidós, Barcelona 1993.

¹⁴ *Nirguna Brahman*: Dios sin atributos: la divinidad; *saguna Brahmā*: Dios con atributos: el Dios personal.

¹⁵ M. DESAI, *o. c.* 51.

miento de sangre y la posible destrucción de toda su familia, después de todo, estos no son enemigos cualquiera, son sus primos, sangre de su sangre y no puede menos de dudar sobre el cumplimiento de su deber de guerrero. “Viendo a mis parientes y amigos con intención de luchar, –dice– se debilitan mis miembros y se seca mi boca Todo mi cuerpo tiembla y se me eriza el pelo, y mi arco resbala de mis manos y mi mente gira en torbellino” (I.29). Arjuna no puede comprender qué beneficio puede haber, cumpliendo como guerrero, unas reglas sociales que repugnan sus convicciones como hombre, pues él, personalmente, no desea ninguna victoria ni apetece ningún reino, y no está dispuesto a matar, aunque ello le cueste la propia vida. “¿Cómo podría ser feliz –se pregunta– matando a los miembros de mi propia familia?”. Puede ser verdad que los Kauravas actúen injustamente, dominados por la codicia y estén dispuestos a destruir la familia y a aniquilar a los amigos, pero, con su total integridad y nobleza, él no puede ser como ellos y cometer este mismo crimen. No quiere engañarse ni ser infiel a sí mismo (I.30-46).

Arjuna es la trágica imagen del hombre de ayer, de hoy y de siempre, inmerso en un mar de dudas y zarandeado por fuerzas contradictorias presentes en el Kurukshetra de su corazón, que le empujan, con frecuencia, a hacer las cosas que no quiere, y a dejar de hacer las que quiere; es la imagen del conflicto que viven, cada día, muchos hombres y mujeres que, con profunda convicciones personales, tienen que vivir en una sociedad que con frecuencia les exige comportamientos contrarios a estas, y se debaten entre el cumplimiento de sus deberes diarios y la fidelidad a sus valores más íntimos. ¿Qué debo hacer?, se preguntan angustiados. Pero Arjuna también representa al hombre sincero que, con humildad y una profunda fe en Dios, no duda, en su desasosiego, en dirigirse a un “gurú”, un Maestro o preceptor espiritual, que le ayude a salir de su noche oscura y le ilumine el sendero para la liberación final. “Señor –clama– yo soy tu discípulo que busca refugio en Ti. Guíame” (II.7)¹⁶. Y así se inicia el diálogo entre, Arjuna, el hombre, y Krishna, el *avatāra* de Dios.

4. ACTO IIº EL DIÁLOGO

1. ESCENA Iª. PREPARACION ESPIRITUAL¹⁷

Antes de responder a su angustiada pregunta y mostrarle los tres caminos a seguir para llegar a Brahman, el Uno-sin-segundo, Krishna exige a Arjuna que purifique su mente y corazón, y desarrolle la disposición interior correcta para poder captar las sublimes enseñanzas que está a punto de impartirle. Y, para ello, le pide dos cosas: primero, que levante su vista y mire más allá del mundo que le rodea; más allá de todas las apariencias recibidas por los sentidos, y reconozca el carácter transitorio de todo lo que le rodea¹⁸. Todos los objetos que nos rodean, incluidas las personas, le dice Krishna,

¹⁶ “Habla, Señor, que tu siervo escucha” *1 Sam* 3.9.

¹⁷ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Preámbulo para hacer elección”. *Ejercicios Espirituales*, o. c., 108.

¹⁸ “Deleitaos en las cosas de arriba, no en las cosas de la tierra” *Col*. 3.2.

“vienen y van y no duran siempre” (II.14), el que no comprendas esto se debe al estar esclavizado por los sentidos, pues, se disfruta de los objetos por medio de los sentidos, y de estos surgen el gozo y la aflicción y a causa de tales contactos, el yo interior queda sumido en la confusión¹⁹. Son las tres “*gunas*”, explica Krishna a su discípulo, los tres elementos constitutivos de la naturaleza humana: *tamas*, *rajas* y *sattva*, (la torpeza e inercia, la acción y pasión, y la pureza y equilibrio) lo que has de superar (II.45)²⁰.

Pero, esta superación de la propia naturaleza mutable sólo puede hacerse a la luz liberadora de lo Inmutable, por lo que, la segunda cosa que pide Krishna a Arjuna que haga, antes de recibir la enseñanza que le va a impartir, es que vuelva su mirada hacia su interior y descubra en su corazón su verdadero ser, aquello que es Imperecedero, Inmutable, Eterno: el *Ātman*, como vida divina que todo lo abarca y todo lo penetra (II.17), que es eterno e inamovible, que no tiene origen ni fin pues no muere cuando el cuerpo muere (II.20), que es siempre el mismo (II.24). Conoce que Él es así –dice Krishna a Arjuna– ve que Él es el Ser existente en todos, y entonces desaparecerá tu aflicción. Una vez has levantado tu vista más allá de las apariencias sensibles, y has fijado tu mente y corazón en tu verdadero ser, el *Ātman*, aprenderás la verdadera manera de actuar, y te podré guiar por los tres caminos de salvación²¹.

Arjuna, después de escuchar las palabras de Krishna, quiere saber quién es este hombre especial que ha sabido superar sus sentidos y entrar en su propio ser, y pregunta a Krishna: ¿Cuál es, entonces, la descripción del hombre que tiene esta sabiduría firmemente fundamentada, cuyo ser está firme en el espíritu? ¿Cómo habla este hombre, cómo se sienta, cómo anda? (II.54). La persona que ha alcanzado esta sabiduría, le dice Krishna, es aquella que ha renunciado a todos los deseos de su corazón y encuentra su paz interior en el *Ātman* (II.55), tratando de igual manera el placer y el dolor, la ganancia y la pérdida, la victoria y la derrota (II.38). El perfecto “*yoguin*”²², el verdadero buscador de la Verdad, como se definía Mahātmā Ghandī, es, explica Krishna, el hombre que ha alcanzado la plena ecuanimidad y, con ella, aquella paz interior que le prepara para emprender el camino hacia el encuentro con Dios:

“el hombre que aleja todos los deseos de su mente, y encuentra su consuelo sólo en el *Ātman*... Aquel cuya mente no se siente perturbada en medio de las aficciones y está libre del ardiente deseo en medio de la pasión, el miedo y la ira...

¹⁹ JÑANESHVAR, *Jñaneshvari*, Fundación Genesisan, Sevilla 2004, 24.

²⁰ En el Canto XIV del B. G. se analiza en detalle la actividad de las tres *gunas*, según la filosofía Sāmkhya, y la necesidad de superarlas para alcanzar la paz interior y la unión suprema con Él. Estas pueden compararse a las *afecciones desordenadas* que hay que superar para hacer una buena elección, según IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, o. c., 109.

²¹ “En toda buena elección el ojo de nuestra intención debe ser simple solamente mirando para lo que soy criado”. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, o. c., 108.

²² *Yoguin*, el practicante del “yoga”, el asceta, el sabio contemplativo, la persona que sigue la vía de la unión con *Brahman*, aquel que busca la Realidad última, “el buscador de la Verdad” como se autodefinía MAHĀTMĀ GANDHĪ.

Aquel que ni odia ni se regocija mientras recibe lo bueno y lo malo....Aquél que retira por completo los sentidos de los objetos de los sentidos, como la tortuga guarda completamente sus miembros...” (II.54-57),

Pero, advierte Krishna a Arjuna, que no se engañe, pues, con frecuencia, los impetuosos sentidos arrastrarán con fuerza su mente. Pero también le asegura que, habiendo puesto sus sentidos bajo control, podrá permanecer firme y, fijando su atención en Él, encontrará la paz interior que necesita para buscarle:

“El hombre de mente disciplinada, que se mueve entre los objetos sensoriales con los sentidos bajo control y libre del apego y la aversión, alcanza la pureza de espíritu, y en esta pureza de espíritu se produce el final de toda tristeza: en el espíritu de de tal hombre reina la paz. Sólo llega a la paz a aquel en cuyo corazón penetran todos los deseos como las aguas de los ríos entran en el mar y este permanece imperturbable. Pero no hay paz en el que se identifica con el deseo. El que vive despegado, el que ha abandonado todo deseo, y no piensa en “mí” y “lo mío”, llega a la verdadera paz. Esto es, Arjuna, estar establecido en el conocimiento del Absoluto. Cuando se llega a esta sabiduría, ya no se tienen más dudas” (II.70-72).

Este es el hombre que puede iniciar el camino de ascenso hacia la liberación final.

2. ESCENA IIª. KARMA-MĀRGA o CAMINO DE LAS OBRAS

Al escuchar las palabras de su maestro, Arjuna queda algo confuso pues le parece que Krishna le ha hablado de dos caminos distintos de liberación, por una parte, le ha aconsejado la acción desinteresada y, por otra, le ha mostrado el camino del conocimiento supremo del *Ātman*, y no sabe cuál de los dos caminos es mejor, y, perplejo, suplica a Krishna que deje estas enseñanzas aparentemente confusas y le diga, claramente, por cuál de los dos caminos expuestos puede él alcanzar el bien supremo. (III.2). “Desde siempre –contesta Krishna– he enseñado dos modos de vida en este mundo: el sendero del conocimiento para las personas dadas a la contemplación, y el sendero de las obras desinteresadas para las personas dadas a la acción” (III/3). Y dicho esto, pasa inmediatamente a enseñarle este segundo camino, el camino de la unión por las obras, el *karma mārگا*.

Krishna, al iniciar sus enseñanzas sobre el camino de las obras, quiere tranquilizar a Arjuna, explicándole que no se le va a pedir que renuncie a toda clase de acción, pues esto sería imposible. Lo importante, le dice, no es *no* actuar, sino saber *cómo* actuar. “Na-

die puede permanecer, ni siquiera un instante, inactivo; todo el mundo, sin poder evitarlo, se ve obligado actuar movido por los impulsos que nacen de su naturaleza” (III.5), pues, aunque se abandonase toda acción, no cesarían las tendencias de los órganos de los sentidos. Si alguien se monta en un carruaje, explica Jñānēshvar²³ y se queda inmóvil dentro de él, aun así, todavía se seguirá moviendo mientras viaje en él, o igual que una hoja seca, levantada por la fuerza del viento, da vueltas y más vueltas en el aire aunque ella, de por sí, no se mueva, así el hombre, mientras esté en su cuerpo material, no puede dejar de actuar. Pero no sólo está el hombre sujeto a los movimientos de su cuerpo, sino también a los de su mente y espíritu, por tanto, “aquel que mientras refrena sus órganos de acción, permite que su mente siga rumiando acerca de los objetos de sus sentidos, se engaña a sí mismo y se puede decir que es un perfecto hipócrita” (III.6). Por el contrario, aquel que tiene su mente fija en *Brahman*, aunque su cuerpo actúe, se puede decir que ha dejado de actuar. Cumple con tu deber de cada día, dice Krishna al joven guerrero, pues no puedes dejar de actuar, pero para ello sigue estos dos pasos: convierte tus acciones en un sacrificio, y actúa desinteresadamente, sin apego a los frutos de tus acciones.

Ofrece tus acciones como sacrificio (*yajna*)²⁴ a Dios (III.12); santifica (sacrum facere) tus acciones y actuarás sin ataduras algunas, dice Krishna. No necesitas practicar voto ni regla, continúa diciendo el auriga, ni es preciso que mortifiques tu cuerpo, ni hay necesidad de hacer peregrinación alguna, ni emprender devociones, hechizos o conjuros²⁵, el único sacrificio que tienes que hacer es cumplir con tus obligaciones de cada día, con **absoluto desprendimiento de sus frutos**, pues estos frutos no son para tu disfrute, sino meros materiales para ofrecer reverentemente como oblación al Ser Supremo. Krishna describe aquí varias formas de sacrificio (IV.26-32) y termina con las misteriosas palabras: “algunos ofrecen sacrificios de adoración a los dioses, mientras que otros ofrecen en sacrificio el mismo Absoluto en el fuego de lo Absoluto, *Brahman*” (IV.25). Para estos, el acto sacrificial es *Brahman*, la oblación es *Brahman*, el mismo *Brahman* es el que ofrece el sacrificio a *Brahman* (IV.24)²⁶. Krishna recuerda a Arjuna que “todas las acciones de los hombres esclavizan, a menos que se realicen como una ofrenda de sacrificio” (III.9), y le anima a actuar siempre generosamente, como un servicio dedicado a Dios, “sin apego alguno personal al fruto de sus actos, permaneciendo siempre en equilibrio tanto en el éxito como el fracaso” (II.48)²⁷, así, le continúa diciendo, “como a la flor de loto no la moja el agua que cae sobre ella, así, tampoco, queda afectado por sus acciones aquel que actúa dedicando todas sus obras al Absoluto”

²³ JÑANESHVAR, *o. c.*, 45.

²⁴ *Yajna* = culto, adoración, sacrificio.

²⁵ JÑANESHVAR, *o. c.*, 47.

²⁶ El monje católico BEDE GRIFFITHS comenta sobre este versículo “Este puede ser interpretado como una imagen de la Eucaristía en la tradición cristiana....Cristo es al mismo tiempo la víctima que se ofrece en sacrificio, el sacerdote que ofrece el sacrificio, y su amor sacrificial es el fuego que consume y transforma el sacrificio”, *o. c.* 77.

²⁷ “Cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando y trayendo el fin al medio, más el medio al fin” Y se critica aquellos que “primero quieren sacar beneficios personales de sus actos y después servir a Dios en ellos. De manera que estos no van derechos a Dios, más quieren que Dios venga derecho a sus acciones desordenadas”. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, *o. c.* 108.

(V.10), por lo que, termina diciendo Krishna, “son realmente, dignos de lástima los que obran buscando una recompensa personal por sus actos” (II.49). Y, para convencer a Arjuna del valor de la acción desinteresada, Krishna, se pone él mismo, Creador del universo, como ejemplo de este tipo de acción que se auto justifica por sí misma y no por sus frutos. “No hay nada en los tres mundos –dice– que yo esté obligado a hacer, ni nada que pueda ganar yo con mi acción que no tenga ya y, sin embargo, continúo actuando, pues, si en algún momento dejara de actuar, estos mundo desaparecerían y yo sería la causa de la destrucción de todos estos seres” (III.22 y 24). Todo el universo ha sido creado por mí, pero, siendo su autor, siempre permanezco inmutable y “mis obras no me afectan. No deseo sus frutos. El que me comprende así, (y se identifica conmigo) no queda ligado con sus acciones” (IV.14).

Ante esta aparente contradicción de un Ser que actúa permaneciendo, al mismo tiempo, inmutable, al no ser afectado por sus actos, Arjuna pregunta perplejo, “¿qué se entiende, entonces, por “actuar” o “no actuar”? “No es fácil comprender el camino de las obras” (IV.17), le contesta Krishna, la acción del que cree que, en última instancia, el último agente de toda acción, es Dios, se puede decir que “no actúa”, por el contrario, el que sin actuar físicamente, está convencido de que todo, finalmente, depende sólo de él mismo, se puede decir que está “actuando”²⁸. En otras palabras, como explica Gandhi²⁹, “la acción de la persona generosa, es la no-acción, y la no acción de la persona egoísta que busca su propia satisfacción en lo que podría hacer, es la acción que esclaviza. El hombre debe convencerse de que en toda acción es un mero instrumento del Absoluto, el último Hacedor”. Y Krishna describe así al hombre que actúa desinteresadamente renunciando al fruto de sus actos:

“Aquel puede ser considerado como un sabio, cuyas acciones están libres de deseos y fines egoístas. Aquel que, habiendo renunciado al frutos de sus actos, está siempre satisfecho y libre de toda dependencia, aunque externamente actúe, no hay nada que le esclavice; aquel que no espera nada, que controla su cuerpo y mente, y ha renunciado a sus posesiones, no se esclaviza cuando actúa corporalmente; aquel que está satisfecho con lo que se le presenta, libre de envidia y equilibrado ante el éxito y el fracaso, aunque actúe no se ve esclavizado por sus actos” (IV.19-22),

Estos actos totalmente desinteresados son el verdadero sacrificio que complace a *Brahman*, y son esta clase de actos generosos que Arjuna ha de realizar, no sólo para su propio bien, sino también para ser un ejemplo y modelo a seguir por otros, evitando así que se extravíen (III.20-21).

²⁸ JUAN DE LA CRUZ, “El alma que ama a Dios, no pretende ni espera otro fruto de sus obras, sino la perfección de amar a Dios”. “Cántico Espiritual”, 9.7, *SAN JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, BAC, Madrid 1991, 635.

²⁹ M. GANDHI, *o. c.*, 201.

Pero Arjuna todavía tiene una última dificultad. Como todo hombre, puede entender, y hasta admitir, las sublimes enseñanzas de la acción desinteresada que le ha enseñado su auriga divino, pero, en la práctica, sabe que con frecuencia, a pesar de tener las ideas claras sobre lo que debe hacer y cómo hacerlo, su voluntad le falla y actúa en contra de todos sus principios y creencias³⁰, y así pregunta a Krishna “Pero, ¿qué es lo que impulsa al hombre hacia el mal, aun en contra de su voluntad, como si fuera empujado por una fuerza extraña?” (III.36). Los deseos incontrolados, le responde Krishna, es la causa de todos los males; “es el deseo, es la ira, nacidos de las pasiones de la naturaleza que son voraces y perniciosas. Este es el principal enemigo del hombre. Como el humo cubre el fuego, el polvo un espejo y el feto permanece envuelto por la matriz, así la verdad está cubierta por el deseo” (III.37-39)³¹. “Oh Arjuna –insta el maestro a su discípulo– controla ante todo tus sentidos y renuncia a este pecaminoso deseo que destruye la **sabiduría** y el discernimiento. Así, comprendiendo que el Ser es superior a la razón, y controlando tu ser con el Ser absoluto (*Ātman*), destruye el deseo, este enemigo tan difícil de controlar” (III.41 y 43), y termina diciendo, “lo mismo que el fuego que está encendido convierte la leña en cenizas, así también el fuego de la **sabiduría** convierte todas las obras en cenizas. Aquel que tiene fe, que está absorto en el Absoluto y ha sometido sus sentidos, obtiene la **sabiduría** y alcanza rápidamente la paz suprema” (IV.37 y 39). En estos últimos versos, Krishna introduce ya el concepto de “*jñāna*”³² o **sabiduría**, conocimiento supremo que lleva a la liberación, lo que le sirve como puente para, a continuación, introducir a Arjuna en el segundo sendero para la salvación, el *jñāna mārṅa* o Camino de la Sabiduría o del Conocimiento Contemplativo.

3. ESCENA III^a. JÑĀNA-MĀRṂA o CAMINO DE LA CONTEMPLACIÓN

Krishna inicia sus enseñanzas sobre el Camino del Saber o la Sabiduría, explicando a Arjuna que lo que le va enseñar no es, estrictamente hablando, un nuevo camino, sino la prolongación necesaria del Camino de la Acción, pues uno y otro son complementarios. “Son los ignorantes –dice Krishna– y no los sabios, lo que consideran que el sendero del conocimiento de la verdad y el sendero de la acción desinteresada son diferentes. Quien se dedica a uno de ellos adecuadamente recoge el fruto de ambos. Al mismo estado llega el que sigue el sendero de la sabiduría o contemplación (*jñāna mārṅa*) y el que sigue el camino de la acción (*karma mārṅa*)” (V.4-5). No se puede seguir el Camino de la Acción sin desembocar, necesariamente, en el Camino de la Sabiduría,

³⁰ “No practico lo que quiero, sino que lo que odio eso hago” *Rom.* 7.15.

³¹ JUAN DE LA CRUZ, “Ciega y oscurece el apetito al alma” *Subida del Monte Carmelo*, 1.8.33, o. c., 276; “Las pasiones y apetitos del alma, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor combatiéndola de una parte a otra” *Canto Espiritual*, 40.4, o. c., 898.

³² En el Bhagavad Gītā se utilizan dos conceptos diferentes *Jñāna*= de la tradición Vedántica, es el esfuerzo para transformar la mentalidad a base de estudiar y concentrarse en el texto sagrado de los Vedas, y es un conocimiento teórico; *dhyāna*= de la tradición de la filosofía Yoga, significa el esfuerzo de vaciar la mente de todo contenido conceptual para abrirse a la presencia del Absoluto, y se traduce como pensamiento reflexivo, meditación, contemplación, realización mental de la unidad. MAHADEV DESAI distingue estos dos conceptos como “*mística filosófica*” el primero, y “*mística contemplativa*”, el segundo. o. c., 45. En el presente artículo se utilizarán los dos conceptos indiscriminadamente como: “sabiduría”, “contemplación” o “conocimiento”.

y no se puede entrar en este nuevo Camino de la Sabiduría sin haber, primero, recorrido el Camino de la Acción. La acción desinteresada que exige el *karma mārga* es sólo posible si el hombre sale de sí mismo y fija su mirada contemplativa en el Absoluto; pero no puede contemplar al Absoluto, sino ha controlado perfectamente sus sentidos y no ha dominado completamente el deseo de los frutos de la acción. El verdadero seguidor del camino de la acción es, necesariamente, un contemplativo en la acción. “Nadie puede ser un *yoguin*³³, un sabio contemplativo –dice Krishna– sin haber renunciado a todo deseo de frutos al actuar, pues las obras son solamente medios para el sabio que desea ascender a la contemplación. El ser humano –continúa diciendo– cuando abandona los pensamientos sobre todas las cosas y no tiene apego a los objetos sensoriales ni a las obras, se dice que se ha establecido en el camino de la meditación” (VI.2-4) Los verdaderos *yoguin* los definía Shankara³⁴ como “aquellos que para alcanzar el conocimiento de la verdad realizan las obras como sacrificio a lo divino, sin buscar resultado alguno para ellos”.

Hecha esta aclaración sobre la complementariedad de los dos caminos, de la acción y la contemplación, Krishna pasa a describir al perfecto *yoguin* o sabio contemplativo.

“El Ser, soberano de los mundos y amigo de todos los seres, (V/29) se manifiesta en aquel que está equilibrado y sereno habiendo controlado sus deseos y pasiones y se mantiene inmutable en la felicidad y en el sufrimiento, en el honor y en la desgracia(VI.7) y de él se dice que está absorto en el Ser y que vive centrado en la contemplación (VI.15), cuando considera igual al benefactor, al amigo y al enemigo, a los buenos y a los malos(VI.8) y mira con la misma ecuanimidad a un hombre sabio y a un humilde, a una vaca, a un elefante, e incluso a un perro, y a los que se alimentan de él (V/18), y ve tanto la felicidad como el dolor de todos los seres como si fueran propios (VI.6.32). Aquel que teniendo todos sus pensamientos controlados y, libre de todo apetito por los objetos deseados, descansa en el Ser, este es el verdadero sabio contemplativo” (VI.18). Como la llama de una lámpara que se encuentra al abrigo del viento no sufre ninguna oscilación, así es la mente controlada del *yoguin* que está absorta en la contemplación del Ser (VI.19) Aquel que me ve en todas las cosas y ve todas las cosas en mí, no se alejará nunca de mi vista y yo no me alejaré de la suya (VI.30). El *yoguin* que, establecido en la unidad, ama mi Ser que está en todas las cosas, vive así en cualquier condición en que se encuentre en la vida” (VI.31).

³³ *yoguin* cf. nota 22.

³⁴ C. MARTÍN, *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Shamkara*, Trotta, Madrid 1997, 127.

Y Krishna termina diciendo: “Sé un contemplativo, Arjuna, pues al contemplativo se le considera por encima de los ascetas, de los eruditos y de los hombres de acción” (VI.46) Y entre todos los yoguins, considero superior a aquel que con fe centra su mente en mí y me adora” (VI.47).

Una vez Krishna ha mostrado a su discípulo, Arjuna, el camino de la contemplación y las características del contemplativo, pasa a mostrarle, en su primera teofanía, el objeto de esta contemplación, que es, el Ser Absoluto, en sí mismo, *Brahman*. Escucha Arjuna –dice Krishna– cómo puedes llegar a conocerme del todo y con toda evidencia. Te revelaré la verdad completa junto con la manera con que puedas experimentarla. Y una vez conocido esto, no te quedará ya nada más por conocer (VII.1,2), y

“Yo soy el principio y el fin del universo entero... No hay nada por encima de mí. En mí está enlazado todo lo que existe como perlas enlazadas en un hilo... Yo soy el germen eterno de todos los seres. Soy la inteligencia de los inteligentes y el valor de los valientes... De los fuertes soy la fortaleza... En todos los seres soy el deseo que armoniza con la bondad... De mí procede todo aquello de naturaleza armónica, apasionada o inerte. Yo no estoy en ello, pero ello está en mí... El mundo entero alucinado por las tres cualidades esclavizantes (las gunas) no me conoce a mí que estoy más allá de ellas, que soy inmutable... sólo los que se refugian en mí, trascienden todo lo perecedero... (VII.6-20).

Esta contemplación del Ser supremo se fundamenta en una fe que es don gratuito de Dios a todos los hombres, con la que estos pueden adorar cualquier forma de deidad que crean la verdadera: “Cualquiera que sea la forma que el devoto pretenda dar a su adoración –dice Krishna– si lo hace con fe, soy yo quien le infunde esta fe. Con esa fe la persona se dedica a adorar aquella forma de deidad (que cree verdadera) y consigue los dones que desea, siendo yo mismo el que se los doy” (VII.21-22). Y Krishna termina diciendo que el mundo inmerso en los engaños de los sentidos no le conoce a Él, que no tiene origen ni fin, pero “yo –dice– conozco los seres pasados, presentes y futuros, aunque nadie me conoce a mí, sólo los hombres justos, libres de pecados que realizan buenas acciones y están libres de la ilusión de la dualidad, me adoran con firme convicción” (VII.26, 28).

El estado contemplativo es fruto de una vida de autopurificación, así el camino de la acción, *karma mārṅa*, es un condición para el camino de la contemplación, *jnāna mārṅa*, pero la contemplación del Ser, necesariamente ha de extenderse a la contemplación de todo aquello que, creado por Él, participa de este Ser que, estando en todo, lo trasciende todo”. A este Espíritu supremo, en quién están incluidos todos los seres y que penetra todas las cosas, se llega por la constante **devoción** (*bhakti*)” (VIII.22). Y con estas palabras, Krishna introduce a su discípulo, Arjuna, en el misterio de un Dios personal creador del universo, *Brahmā*, a quién el hombre puede llegar, no sólo por la

contemplación sino también por la devoción amorosa, iniciando así las enseñanzas del tercer camino de salvación, el *bhakti mārṅa* o camino del amor.

4. ESCENA IV^a. BHAKTI-MĀRṂGA o CAMINO DE LA DEVOCIÓN

El sustantivo “*bhakti*”, derivado del verbo “*bhaj*”, tiene en sánscrito un profundo significado religioso. “*Bhakti*” significa “distribución”, “reparto”, “participación”, pero también “devoción”, “adoración”, “amor”, “fidelidad”, “lealtad”, “creencia”. Para el hinduismo, la fe, la esperanza y el amor se identifican en un solo vocablo: *bhakti*. Dios y el hombre entran en comunión, participando en el mismo amor, la misma lealtad y fidelidad. Dios, que generosamente distribuye y reparte sus bienes, cree en el hombre, le es fiel y espera de él un amor compartido, y, por su parte, el hombre devoto, en adoración, cree que Dios le será siempre fiel y podrá participar con Él, disfrutando de su felicidad. Este es el *bhakti mārṅa* el camino del amor fiel compartido, que Krishna va a mostrar a su discípulo Arjuna.

Arjuna ha sentido el soplo de la divinidad, pero en su pequeñez, se ve incapaz de comprender y captar la grandeza infinita del objeto de su contemplación y amor, y Krishna le dice: “A ti, que tienes fe, te revelaré esto, el gran misterio del conocimiento de la verdad, no una verdad abstracta inalcanzable (*jñāna*), sino la verdad que tu podrás experimentar como hombre (*vijñāna*)³⁵ y que, una vez comprendida quedarás libre de todo mal” (IX.1). “Es verdad, continúa diciendo Krishna, que el mundo entero, de forma misteriosa, está interpenetrado por mí, y que todos los seres están en mí, pero yo no me identifico con ellos³⁶. Este es, en verdad, mi poder como Señor: aunque soy fundamento y origen de todos los seres, mi Ser no está limitado por ellos” (IX.4 y 5)³⁷, pero, a pesar de esta secreta divina trascendencia inmanente, debes conocermte, Arjuna, como soy para ti. **En una íntima relación familiar y de amistad:** “Yo soy el padre de este mundo, soy la madre, el antepasado y el creador. Soy la Verdad que ha de ser conocida. Soy el objeto final de todo, el que lo sostiene todo, el Señor de todo, la morada, el refugio, el amigo del hombre. Yo soy el origen, el fin y el fundamento de todas las cosas. Soy quien da calor y quien retiene o hace caer la lluvia” (IX.16-18). “Por lo tanto, Arjuna, todo lo que hagas, lo que comas, lo que ofrezcas en sacrificio, lo que des en limosna, las austeridades que practiques, hazlo todo como una ofrenda amorosa a mí” (IX.27). **Como el único Dios de todos los que lo buscan con un puro y sincero corazón:** “Incluso aquellos que adoran con fe otras divinidades, a mí es a quién adoran” (IX.23). “Yo acepto con amor cualquier ofrenda que me haga una persona de corazón puro, aunque sea una simple hoja, una flor, un fruto, o un poco de agua” (IX.26). **El**

³⁵ *Jñāna*: Conocimiento teórico, que nace del estudio de los Vedas. Sabiduría Suprema; *vijñāna*: Conocimiento práctico, discernimiento. Conocimiento religioso que nace de la experiencia, como complemento del conocimiento teórico (*jñāna*).

³⁶ “Absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas y todas las cosas subsisten en él”, *Col.* 1. 16-17.

³⁷ GRIFFITHS ve en estos versos una clara manifestación de la trascendencia de un Dios creador, y un claro rechazo de la idea generalizada del panteísmo-monista hindú. *River of Compasión*, o. c., 163

Dios del justo y del pecador. “Recuerda que Yo soy el mismo para todos los seres. No hay nadie despreciable o preferido para mí. Quienes me adoran con amor habitan en mí y yo en ellos³⁸. Aun el peor pecador, si se convierte y vuelve su rostro hacia mí con amor indiviso, ha de ser considerado justo, y puedes estar seguro de que los que me aman jamás se pierden” (IX.29-31)³⁹. “Así pues, mientras estés en este mundo transitorio y lleno de miserias, ámame, Arjuna” (IX.33). **El fin último de todos los hombres.** Y para terminar esta manifestación de la acción divina en el hombre, Krishna llena de esperanza el corazón de Arjuna recordándole lo que ya le había dicho anteriormente, que “el que en el momento de la muerte, pensando sólo en Mí, abandona su cuerpo, se une a Mí, de esto no hay ninguna duda” (VIII.5,9,10). Aquel que en el momento de la muerte medita en el Omnipresente, el Eterno, llega a Él. “Aquellos que al contemplarme descubren que existo en el mundo físico, en el plano divino y en las ceremonias religiosas, me reconocen también en el momento de su muerte” (VII.30). Y Krishna termina diciendo: “Fija en Mí tu mente, Arjuna, adórame, ofrécame tu sacrificio, pósttrate ante Mí. Centrada tu mente en Mí y teniéndome como objetivo y meta suprema, sin duda llegarás a Mí” (IX.34)⁴⁰.

Arjuna ha tenido ya un vislumbre del Ser absoluto y trascendente, *Brahman*, como objeto último de contemplación y amor, pero quiere saber cómo este Ser se manifiesta a la criatura (*Brahmā*) para que, no sólo pueda entenderlo, sino también verlo en ellas, y le dice: “!Señor! Tú eres el supremo *Brahman*, la suprema Morada eterna, el supremo Purificador! Eterno Ser celestial, Dios Absoluto, No-creado, Inmanente en todas las cosas... así te proclaman todos los sabios y así Tú te manifiestas a mí... yo sé que todo lo que me dices es verdad, que ni los dioses ni los demonios pueden conocer la manifestación de tu gloria, Señor. Sólo Tu puedes conocerte a Ti mismo, Fuente y Señor de todas las cosas, Dios de dioses y Señor del universo” (X.12-15), pero, si es cierto que sólo Tú te conoces a ti mismo, mientras que el hombre sólo puede conocerte por tus manifestaciones, dime, Señor, “¿cómo podré yo conocerte? ¿bajo qué distintas formas he de contemplarte al fijar mi mente en Ti? Te suplico, pues, que me muestres de nuevo, con todo detalle, las manifestaciones de tu único poder e inmanencia en el mundo” (X.17-18). Y Krishna, condescendiente, vuela a manifestarse a su discípulo en una segunda teofanía.

“Te voy a revelar a ti lo más importante de la gloria de mis manifestaciones divinas, que no tienen límite... Yo soy el que mora en el corazón de todos los seres. Soy el principio el medio y el fin de todo ser... Soy yo mismo el tiempo infinito... Entre las cualidades femeninas soy la fama, la belleza, la elocuencia, la memoria, la inteligencia, la fortaleza, la paciencia,... el germen fecundo de todo ser, eso soy yo, Arjuna;

³⁸ “Permaneced en mí, y yo en vosotros”, *Juan* 15.4.

³⁹ JUAN DE LA CRUZ, “Dios en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente”. *Subida del Monte Carmelo*, 2.5.3, o. c., 301.

⁴⁰ “Quién cree en mí, aunque muera, no morirá”, *Juan*, 11.25.

sin mí no puede existir nada de lo animado o inanimado... Las manifestaciones de mi gloria no tienen límite. Lo que te he revelado sólo es una vislumbre de esta infinitud. Todo lo que existe de glorioso, bueno o poderoso, ten la certeza de que no es sino una insignificante manifestación de mi (infinito) poder que es su origen” (X.20,33,34,39,40,41).

5. ACTO IIIº EL ENCUENTRO

Hasta aquí, el Ser supremo se ha ido acercando cada vez más al hombre Arjuna. Primero le ha mostrado algo de su esencia divina, como objeto de contemplación (cap. VI), luego se ha mostrado, más cercano, como objeto de amor (cap. IX) y, en el cap. X le ha mostrado algunas de sus manifestaciones en el mundo, lo que ha hecho que las dudas de Arjuna hayan ido desapareciendo. “Mi error ha desaparecido –dice– cuando, por tu gracia, me has revelado el gran secreto acerca del Ser supremo” (XI.1). Y con ello, el joven guerrero, ha ido ganando confianza, hasta atreverse a dirigirse a su divino Maestro diciendo “Tú eres, como te has mostrado, realmente *Pārameshvar*. Ahora te suplico que te muestres como *Īshvara*” (XI.3) y utilizando estos dos nuevos adjetivos, Arjuna establece una nueva relación más cercana con Dios, pues *Pārameshvera* expresa el Dios personal cercano al hombre, causa de toda felicidad y objeto de devoción al que se dirigen las oraciones, e *Īshvara*⁴¹, significa Rey y Señor del Universo. Y en respuesta a esta humilde petición de Arjuna, Krishna se le manifiesta, en una tercera teofanía, en todo su esplendor y magnificencia, en su forma cósmica que reina desde el corazón del hombre y de todo el universo.

“Ataviado con magníficas vestiduras y guirnaldas, perfumado con aromas celestiales pleno de toda clase de maravillas, resplandeciente, infinito, con su faz en todas partes. Era tal el resplandor de aquel excelso Ser que podría compararse a la luz de mil soles que brillan a la vez en el firmamento” (XI.10-12)⁴²,

A la vista del cual Arjuna, con las manos juntas, tembloroso, se postra ante Krishna, (XI.35) y pronuncia su sublime y sincero acto de fe:

“Dios del universo, Espíritu cósmico, en ti no existe principio ni fin... Tú eres el inmutable, lo más elevado que pueda concebirse... no tienes principio, medio ni fin, y tu poder es infinito” (XI.15-19), “Tú eres el Primero de los dioses, la Persona eterna, el fin y descanso último del universo... eres el Dios de las aguas, de la luna, de todas las criaturas...”

⁴¹ *Īshvara*: expresión común en el Hinduismo para dirigirse a Dios. Su significado es parecido al *Kyrios* o *Theos* del N. T., cf. GISPERT-SAUCH, *Gems of India*, Ispck/Views. Delhi 2006, 20.

⁴² Cf. “Su cara era como el sol que brilla en todo su esplendor”, *Apocalipsis*, 1.13-16.

Alabado seas en el Este y en el Oeste. Alabado seas por doquier tú que eres la totalidad. Si irrespetuosamente te ofendí mientras paseaba, en la cama, al descansar, sentado o al comer, en privado o en público, te suplico me perdones tú que eres inescrutable... Tú eres el padre de todos los seres, animados e inanimados y eres digno de adoración... no existe nadie como tú. Por eso, postrado ante tus plantas con humildad, te adoro como se debe adorar a Dios. Mírame, Señor, con compasión, como mira un padre a su hijo, un amigo a su amigo, un amante a su amado” (XI.38-44).

Pero hecha esta profesión de fe en el Rey y Señor del Universo, Arjuna admite que ha visto lo que nunca antes nadie había visto, pero su mente está sobrecogida de temor ante la grandeza de Dios, y le pide que vuelva a manifestarse como Krishna, para verle como antes, más cercano y asequible (XI.45-46), y El Señor del Universo, *Īsvra*, condesciende a la petición de Arjuna, se vuelve a manifestar en forma humana, como su auriga Krishna, (XI.49-51), pero recordándole que “esta manifestación mía que has visto como Señor del Universo es tan difícil de ver que ni por las sagradas escrituras (los Vedas), ni por austeridades, ofrendas o sacrificios, puede nadie verme como tú me has visto (XI.48). “Sólo por la contemplación amorosa –le dice– es posible conocerme, verme en realidad y unirse a mí. Aquel que obra por mí, que me tiene como meta suprema, que me ama con devoción, que está despegado de todo y no rechaza ningún ser, este, en verdad, llega a mí” (XI.54).

Para terminar, Arjuna presenta la última duda que le preocupa: contemplados de alguna manera el Absoluto inmanifiesto (*Nirguna-Brahman*: la divinidad sin atributos)⁴³ y el Dios manifiesto (*Saguna-Brahmā*: el dios personal con atributos)⁴⁴, quiere saber cual es la más alta forma de contemplación: la contemplación del Absoluto sin atributos o la contemplación del Dios personal, y Krishna le contesta que hay muchos caminos para llegar a Dios: los que con su mente centrada en mí (Dios personal), meditan con devoción e inquebrantable fe, y también los que de distintas maneras meditan en el Absoluto (impersonal), Inmutable, Inefable, Inmanifestado, el que todo lo penetra, el que no puede conocerse, aunque, admite el maestro, no es fácil este segundo tipo de contemplación por la que seres mortales pretenden llegar al Absoluto no manifiesto (XII,2,3,5). Pero Krishna tranquiliza a su discípulo mostrándole que todavía hay otro tercer camino para llegar a Dios, abierto a los hombres que saben conjugar los dos expuestos anteriormente, el de la acción (*karma mārṅa*) y el de la contemplación (*jñāna mārṅa*), y este tercer camino es el de los que, amando a Aquel del que todo emana, aman por igual a todas las criaturas, es decir, “los que con total control de sus sentidos y mente **se ocupan del bienestar de todos los seres, también llegan a mí**” (XII.1-4), repitiendo aquí la misma fórmula de perfección que ya anteriormente le había dado: “Aquel que obra por mí, que me tiene como meta suprema, que me ama con devoción, que está

⁴³ Canto X, *Bhagavad Gītā*.

⁴⁴ Canto XI, *idem*.

despegado de todo y **no rechaza ningún ser**, este, en verdad, llega a mí” (XI.55). Este es el perfecto *bhakta*, el verdadero amante y el que es amado por Dios, y al que Krishna pasa a describir con todo detalle:

“El que no siente rechazo por ninguna criatura, el que es amistoso y compasivo, aquel que no está centrado en la idea de “lo mío”; el que no es egoísta, que es inalterable ante el sufrimiento y ante la felicidad y sabe olvidar las ofensas recibidas; aquel que se encuentra entre los que propician la paz en el mundo y por el mundo no es perturbado; el que en el amor es puro, útil, equilibrado, libre de temor; el que está lleno de amor; el que se muestra igual ante amigos y enemigos, en el honor y en la ignominia, en la felicidad y en la desgracia, quien está libre de toda clase de apegos, todos estos **son amados por mí** (XII.13-19), “Mas, aquellos que con amor me aceptan como meta suprema y con fe buscan la esencia de la ley eterna, que es inseparable de las virtudes enumeradas, esos **son muy amados por mí**” (XII.20).

Así termina la exposición del *bhaktimārga*, el camino de la salvación por el amor a Dios y a todas las criaturas⁴⁵.

6. EPÍLOGO. CONTEMPLATIVO EN LA ACCIÓN

El último canto (XVIII) es un resumen de todas las enseñanzas del *Bhagavad Gītā* sobre las tres vías de salvación: la acción desinteresada, la contemplación y el amor, sintetizándolas en un gran fresco del perfecto contemplativo en la acción. Primero, sobre el camino de la acción (*karma mārṅa*), se insiste en la necesidad de abandonar los frutos de todos los actos, no sólo de los actos que nos impone nuestra condición humana, recordando lo que ya dijo antes, que “no es posible dejar por completo de actuar cuando se tiene que mantener el cuerpo” (XVIII.11), pero aun los actos religiosos de sacrificio, caridad y austeridad, deben realizarse renunciando al apego y a la ambición de los frutos (XVIII.5 y 6), de manera que el conocimiento, la acción, el entendimiento, el placer, todo sea fruto de la cualidad superior del *guna sattva*, fuente de armonía (XVIII.18 a 39). Pero toda esta acción ha de estar iluminada por la contemplación (*jñāna mārṅa*), sabiendo siempre que el actor cambiante es la naturaleza humana, mientras que el Ser absoluto permanece inamovible. El verdadero conocimiento, que procede del *sattva*, es aquel “por el que uno descubre la Unidad inmutable, en la diversidad de todos los seres (creados)” (XVIII.20). Es, precisamente, esta actitud de desapego a los frutos de nuestras acciones, junto con este reconocimiento de la trascendencia de *Brahman*, lo que hace que todas las acciones exigidas por nuestro *dharma* tengan un sentido religioso: “El ser humano que se dedica a cumplir su propio deber con entusiasmo –dice Krishna–, alcanza la perfección si, a través del cumplimiento de estos deberes, adora a Aquel que,

⁴⁵ El “ama et fac quod vis”, de SAN AGUSTÍN.

inmanente en todos los seres, es el espíritu que los anima“ (XVIII.45-46). Pero Krishna va más allá y afirma que la acción desinteresada y la contemplación de la Verdad absoluta han de estar vivificados por el amor (*bhaktimārga*), un amor que, partiendo del amor a todas las criaturas, se alza hasta llegar a Dios:

“Esta persona –dice el divino auriga– que se ha desprendido del orgullo, la violencia, la arrogancia, la codicia, la ira, las posesiones superfluas, y se ha librado del sentido de “lo mío”, vive en paz consigo mismo y está preparado para unirse con el Absoluto, Brahman, y así, unido a Él, viviendo en absoluta serenidad, nada desea ni nada lamenta, y al amar por igual a todos los seres, alcanza la cumbre de la devoción hacia mí. Por esta devoción, realmente, descubre mi infinita majestad. Y al conocerme de verdad, penetra de inmediato en mí” (XVIII.53-55).

Al final de su discurso Krishna no quiere dejar de recordar a Arjuna que la criatura, por sus propias fuerzas, es incapaz de recorrer el arduo triple camino de salvación que le ha enseñado, pero, al mismo tiempo, le repite una y otra vez, que la gracia divina nunca le faltará para conseguirlo: “teniéndome como refugio –le dice–, por mi gracia, el ser humano, llega al estado eterno, inmutable, aunque esté siempre en actividad” (XVIII.56), así, tú también, “al ofrecerme de corazón todos tus actos, teniéndome como tu meta suprema, centra en mí tu pensamiento, y en esta contemplación vencerás, con mi gracia, todos los obstáculos” (XVIII.58), recuerda siempre que “Dios habita en el corazón de todas las criaturas... refúgiate en Él y con su gracia, alcanzarás la paz suprema y la eterna morada” (XVIII.62).

Aquí las enseñanzas del *Bhagavad Gītā* sobre los tres caminos abiertos al hombre, para alcanzar a Dios, llegan a su fin con las palabras, sin duda alguna, más hermosas de toda la Cantiga, con las que Krishna, el avatāra de Brahman, nos descubre el inefable misterio que, siglos más tarde el mismo Dios, encarnado en Jesucristo, nos enseñará: que Dios ama al hombre:

“Escucha todavía la última palabra, la más profunda –dice Krishna a Arjuna–. PORQUE TE AMO te explicaré lo que es mejor para ti: centra en mí tu pensamiento, haz actos de devoción, de sacrificio y de reverencia hacia mí, y de esta manera vendrás a mí, TE LO PROMETO, PORQUE TE AMO” (XVIII.64-65)⁴⁶.

Para terminar toda esta pedagogía divina, en los últimos versículos del *Bhagavad Gītā*, Krishna, la manifestación humana⁴⁷ de Dios, invita a Arjuna, y a todos los

⁴⁶ “Dios es amor”, *I Juan*. 4.8.

⁴⁷ Cf. nota 13.

hombres, a salir a predicar las enseñanzas recibidas, prometiendo la salvación a los que las estudien y a los que las escuchen, diciendo:

“- Quien con gran devoción hacia mí expone este elevado misterio a los que me aman, sin duda llegará a mí,

- (pues) no hay nadie entre los seres humanos que pueda ofrecerme algo que más me guste. Ni puede existir en el mundo alguien al que yo ame tanto,

- puedo asegurarte que quienes estudian este sagrado diálogo estarán realizando el acto sacrificial que lleva a la sabiduría,

- y la persona que lo escuche con respeto y sin reservas mentales, se liberará y alcanzará las gloriosas regiones de los justos” (xviii.68-71).

Y las últimas palabras de Arjuna en este Cantiga al Señor son:

“Por tu gracia, Señor, mi confusión ha desaparecido, y he vuelto a ver la luz. Las dudas se han aclarado y mi fe es firme. Seguiré tus palabras” (xviii.73).

7. Apéndice. Notas breves sobre los restantes cantos (XIII a XVII)⁴⁸

Los cantos XIII y XIV analizan aquella distinción fundamental entre naturaleza y espíritu que ha de descubrir el verdadero *yoguin* o buscador de la verdad, y las virtudes que este *yoguin*, superando las *gunas*, ha de poseer para alcanzarla, virtudes estas que son muy similares a las ya descritas al hablar del “sabio establecido en la verdad” (II.54-72) y del perfecto *bhakta*. El canto XIII empieza con un versículo en el que Arjuna pregunta por la distinción entre naturaleza y espíritu, que corresponden a los conceptos básicos de la filosofía Shamkhya: *prakriti* y *purusha*, los dos principios irreducibles de la realidad, y que Krishna traduce por “campo” y “conocedor del campo”: “Este cuerpo –dice– es llamado campo, y aquello que es consciente de él es el conocedor del campo” (XIII.2). En el sistema dualista del Shamkhya, *prakriti*, siendo incausado y eterno, es el origen, el fundamento y la causa material última de todo lo producido, descrita, no como una entidad independiente, sino como una potencia siempre activa, sujeta a movimientos, cambios y transformaciones. Como una cuerda formada de varias hebras, así *prakriti* está formada por tres *gunas*: *sattva* o existencia, luz, pureza; *rajas* o energía, movimiento, actividad, inquietud; y *tamas* o inercia, impureza, oscuridad. Todo lo creado está compuesto de estos tres elementos, y la preponderancia de uno u otra de estas características,

⁴⁸ Para no enturbiar la belleza del diálogo eminentemente **religioso** entre Krishna y Arjuna, hemos dejado como mero apéndice los cantos XIII y XIV, de carácter marcadamente **filosófico**, y los cantos XVI y XVII de carácter **moral**.

explica la gran variedad de seres humanos. *Purusha*, por el contrario, es conciencia pura, y, no siendo de naturaleza *triguna*, es siempre inmutable, absolutamente inactivo y mero testigo o espectador de la actividad de *prakriti*. Pero aquí el *Bhagavad Gītā* da un vuelco a la filosofía dualista del Shamkhya, presentando los dos principios irreducibles, *purusha* y *prakriti*, espíritu y materia, dependiendo, como meros reflejos, de un Ser superior, el absoluto Brahman, fuente primera y última de todo lo que es:

“El Absoluto supremo que no tienen principio ni fin, y al que no se le puede considerar ni ser ni no-ser... Aquel que habita en todas las criaturas y a todas las envuelve... Aquel que brilla su reflejo a través de las funciones de todos los órganos aunque carece de ellos. Desligado de todo, todo lo sostiene... está dentro y fuera de los seres, se mueve y a la vez es inmóvil... y se halla lejano y próximo a un tiempo... el que mantiene todo lo que existe y al mismo tiempo el que lo engendra y lo absorbe... el que es la luz de las luces, conocido como lo que está más allá de las tinieblas... el que habita en la inteligencia de todas las criaturas... el testigo, guía y sostén, el experimentador, el Ser soberano al que se llama Ser trascendente es el espíritu supremo que habita en el cuerpo... residiendo en todos los seres por igual, permaneciendo como el Imperecedero entre lo perecedero... el Inmutable, el supremo Ser que no tiene origen ni atributos. Y aunque resida en el cuerpo no actúa ni es afectado por ninguna acción” (XIII.12-31),

Pero, recuerda Krishna que sólo aquellos que poseen “humildad, sencillez, bondad, paciencia, sinceridad, pureza, perseverancia, generosidad amor centrado en mí, veracidad” (XIII.7-11) podrán conocerlo.

El siguiente canto (XIV) es sólo una descripción detallada de las tres *gunas*, constitutivas del *prakriti*, cuya prevalencia de una u otra, determina la naturaleza y el carácter de la persona: *sattava*, es la armonía que es pura, ilumina y equilibra; *rajas* cuya naturaleza es la pasión, nace del deseo y el apego; y *tamas* que es la inercia de la que nace la ignorancia y lleva a la confusión y ata a los seres creados por medio de la incomprensión, la pereza y el sueño (XIV.6-8). Pero no hay que olvidar que las tres *gunas* esclavizan por igual al hombre (XIV.9): *sattava*, buscando la felicidad, *rajas* aferrándose a la acción, y *tamas* por la incomprensión, por tanto, el buscador de la iluminación última ha de esforzarse en trascender estas tres *gunas*, dándose cuenta de que la última causa de toda su actividad no es ni su cuerpo, ni sus sentimientos y pasiones, ni siquiera su mente, sino *Brahman* que, más allá de la aparente actividad de las *gunas*, habita en él como Espíritu (*Ātman*), Y Krishna termina diciendo: “Aquel que se dedica a servirme en el constante camino de la devoción, trascendiendo las cualidades (las tres *gunas*), es digno de la unión con lo Absoluto, *Brahman*” (XIV.26).

En el canto XV el *Bhagavad Gītā* vuelve sobre un idea fundamental en el pensamiento de la filosofía Vedanta: la aparente diferencia entre la Realidad absoluta, *Brahman*, y la realidad relativa o ilusión (*maya*) del universo, representado está por el árbol cósmico, con sus raíces arriba, de las que descienden las ramas que, como en el típico árbol indio, el banyam, crecen y se inclinan hasta llegar al suelo donde echan raíces de las que brotan nuevos troncos y ramas que vuelven hacia arriba (XV.1 y 2). Pero todo este universo del árbol, enraizado arriba en el Absoluto, es sólo, como dice Shamkara⁴⁹, como un rayo de luz “irreal” que descendiendo del Sol “real”, choca contra el agua y se refleja hacia arriba, pero sin retornar cuando el agua, la causa del reflejo, se elimina. Aunque aquí las palabras de Krishna pueden también interpretarse en un sentido más realista que el que le da el maestro vedantin, viendo a *Brahman* como el Espíritu Supremo, Realidad Suprema, que “penetra e ilumina el universo entero (realidad relativa), manteniéndolo y vivificándolo, residiendo en los cuerpos y habitando en el corazón de todos los seres vivos” (XV.12-15), sin identificarse con ellos. Para alcanzar la liberación final, el hombre ha de cortar con el discernimiento (*viveka*) este árbol cósmico de relativa realidad, y reconocer el Espíritu Supremo del que procede. Y Krishna termina invitando a Arjuna a ver a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios, pues “aquel que, libre de ilusión, le conoce a él como este Espíritu supremo, lo conoce todo, y en todo lo adora con todo su ser (XV.19).

Los dos siguientes cantos son de naturaleza claramente moral, el primero (XVI), habla del hombre bueno y el hombre malo, y el segundo (XVII), describe con detalle las virtudes de la fe, el sacrificio, las austeridad y la caridad, y sus características según el espíritu con que se practican. Ya en el canto IX (vs.12 y 13) Krishna había hablado a Arjuna sobre los “seres malévolos o demoníacos” que identifican su propio cuerpo con su verdadero Ser, y los “seres nobles que participan de la naturaleza divina, con la mente en equilibrio, me adoran, porque saben que soy el origen inmutable de todos los seres”, ahora el divino auriga describe cuales son las obras, fruto de estos dos tipos de personas⁵⁰. Las características de los hombres buenos son:

“Valor, pureza de mente, constancia en actuar según la verdad, caridad y autocontrol, actos religiosos, estudio de las escrituras, austeridad y rectitud. No hacer sufrir, decir la verdad, equilibrio mental, no calumniar, ser compasivo hacia los serenes vivientes, no ser ambicioso, tener delicadeza, modestia, ausencia de ansiedad. Tener energía, ecuanimidad, fortaleza de ánimo, pureza, buena voluntad y sencillez” (XVI.1-3),

Mientras que los hombres malos se caracterizan por:

⁴⁹ C. MARTÍN, *o. c.*, 260.

⁵⁰ El *Bhagavad Gītā* se exprime casi con las mismas palabras que casi mil años más tarde usará San Pablo en su *Carta a los Gálatas* (5/19-23) al hablar de las obras de la carne y los frutos del Espíritu.

“ostentación, soberbia, orgullo, ira, ignorancia. Las personas de condición perversa no comprenden lo que deben hacer y lo que no deben hacer. Además no guardan la pureza ni la buena conducta ni la verdad. Dicen que en este mundo no hay verdad ni base moral ni Dios. Dicen que su nacimiento es producto únicamente de la pasión física... llenos de vanidad, soberbia y arrogancia... tienen como su más alta meta la satisfacción de sus deseos... dejándose llevar por la pasión y la cólera. Y se esfuerzan en acumular riquezas por medios ilícitos para satisfacer sus deseos sensoriales. Engreídos, altaneros, llenos de arrogancia y embriagados por sus riquezas, efectúan los actos religiosos con ostentación... Egoístas, violentos, insolentes, lascivos y coléricos” (XVI.9-17).

Finalmente, en el canto XVII, Krishna explica a Arjuna las tres maneras de practicar ciertas virtudes fundamentales, según la prevalencia de una de las tres *gunas*, o características básicas de la naturaleza humana. **Sobre las tres clases de fe**, Krishna afirma que todos los hombres creen en algo, y se esfuerzan para conseguirlo, sea Dios, el poder o la satisfacción de sus pasiones, de manera que “cada persona está constituida por su propia fe. (El hombre) es en realidad lo que es su fe” (XVII.2-3) Aquellos en los que prevalece la armonía del *sattava*, adoran a los Dioses; los que tienen como dominante la pasión de los *rajas*, reverencian a los héroes y a los genios; y aquellos en que predomina la torpeza del *tamas* rinden culto a la legión de espíritus elementales (XVII.4). **Sobre los sacrificios**, (XVII.12-13) Krishna menciona el sacrificio ofrecido según las prescripciones, y realizado sin esperar recompensa; el sacrificio que se hace teniendo en cuenta el resultado o por ostentación: y el sacrificio que es contrario a lo prescrito, y se realiza de forma rutinaria, y sin fe alguna. **Sobre las austeridades** (XVII.17-19), se menciona la austeridad practicada con fe y sin esperar recompensa alguna; la que se realiza para ser nombrado, honrado y alabado; y la que se lleva a cabo con la insensata intención de hacerse daño a uno mismo o para destruir a los demás. Finalmente, **Sobre las tres clases de limosna** (XVII.20-22), el divino auriga nos habla de “la que se hace como un deber sin esperar ni pensar en la retribución, y en lugar y tiempos oportunos; la que se hace esperando reciprocidad o ganancia, con deseo de resultados; y la que se hace en lugar y tiempo inoportuno, a personas indignas, sin cortesía y con desdén.

Y como rúbrica final a toda la Cantiga, aparecen las tres palabras sagradas que han de inspirar la práctica de cualquier virtud, y que representan el Absoluto, el Uno-sin-segundo: OM, TAT, SAT. La sagrada sílaba OM que significa el estado más allá del ser y el no ser, la plenitud ilimitada e incondicionada de *Brahman*; TAT que significa la inmanencia del Espíritu en el mundo material; y SAT que significa “el que es”⁵¹, el Ser infinito, la Realidad suprema, la Verdad absoluta, Dios.

⁵¹ *Éxodo*, 3.14 “Y Dios dijo a Moisés al preguntarle por su nombre: “Yo soy”. Cf. la otra definición hindú de *Brahman*: SAT-CHIT-ĀNANDA: Ser-Conciencia-Felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- SWAMI ADIDEVĀNANDA, *Shri Ramānuja Gītā Bhāshya*, Shri Ramakrishna Math, Milapore 1991.
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 2009.
- E. ARNOLD, *Song Celestial or Bhagavad Gītā*, Roberts Brothers, Boston 1885.
- A. BESSANT, *Bhagavad Gītā y Uttara Gītā*, Nueva Acrópolis, Valencia 1989.
- A. C. BHAKTIVEDANANDA, *El Bhagavad Gītā tal como es*, Bhaktivedanta Book Trust, Madrid 1978.
- VAN J. A. B. BUI TEHEN, *Ramanuja on the Bhagavad Gītā*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1968.
- C. CORNILLE (editor), *Song Divine. Christian Commentaries on the Bhagavad Gītā*, Peeters W.B. Eermans, Leuven. 2006.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1991.
- S. N. DASGUPTA, *La mística hindú*, Herder, Barcelona 2009.
- DESAI, MAHADEV, *The Gospel of Selfless Action or the Gītā According to Gandhi*, Naajivan Publishing House, Ahmedabad 2004.
- J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Moliaño 2000.
- *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.
- M. K. GANDHI, *An Autobiography or The Story of my Experience with Truth*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1927.
- B. GRIFFITHS, *River of Compassion. A Christian Commentary on the Bhagavad Gītā*, Continuum. N.Y. 1987.
- G. GISPERT-SAUCH, *Gems from India*, ISPCK/VIEWS, New Delhi 2006.
- JÑANESHVAR MAHARAJ, *Jñaneshvari*, Fundación Genesian, Sevilla 2004.
- G. S. KHAIR, , *Quest for the Original Gītā*, Somaiya Publications, Bombay 1969.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Cándido de Dalmases, Sal Terrae, Maliaño 1985.
- C. MARTÍN, *Bhagavad Gītā con los comentarios advaita de Shankara*, Trotta, Madrid 1997.
- J. MASCARO, *The Bhagavad Gītā*, Penguin Books, London, 1962. Edición bilingüe en español, Debolsillo, Barcelona 2010.
- R. N. MINOR, *Bhagavad Gītā. An exegetical Commentary*, Asia Books, Columbia. Miss. 1982.
- *Modern Interpreters of the Bhagavad Gītā*, State University of N. Y. Press, Albany 1986.
- G. PARRINDER, *Avatar y encarnación*, Paidós, Barcelona 1993.
- "Revelation in Other Scriptures" en *Revelation in Christianity and other Religions*, vol 20 de *Studia Missionalia*, 1971, 101-113.
- O. PUJOL RIEMBAU, *Diccionari Sànskrit-Català*, Enciclopedia Catalana, Barcelona 2005.
- C. RAJAGOPALACHARI, *Bhagavad-Gītā*, Bharatya Vydy Bhavan, Bombay 1951.
- A. SHARMA, *The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavad Gītā*, Gerald Ducknorth & Co., London 1986.

- B. N. K. SHARMA, *The Bhagavadgītābhāṣya of Shri Maddhvāchārya*, Annandatirtha Pratishtana, Bangalore 1989.
- E. SHARPE, *The Universal Gītā*, Open Court Publishing Co., La Salle 1985.
- M. A. WINTERNITZ, *History of Indian Literature* (4 vols), Motilal Banarsidass Publishers P. L., Delhi 2003.
- R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gītā*, University Press, London 1969.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

Actas latinas de mártires africanos. Edición bilingüe preparada por Jerónimo Leal. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 493 pp., 39 €

A la literatura martirial se le reconoce un gran valor, no sólo desde el punto de vista hagiográfico, sino como fuente de conocimiento de la vida de las comunidades eclesiales de los primeros siglos cristianos. Pero dentro de ella hay géneros literarios muy diferentes. Al menos suelen distinguirse dos tipos, aunque las fronteras entre ellos no son siempre nítidas: las *actas* propiamente dichas son documentos de carácter judicial, mientras que las *passiones* son relatos y composiciones sobre la condena y muerte de los mártires. Los textos que se incluyen en este volumen ilustran ambos géneros, bajo el epígrafe general de “actas de los mártires”. Los hechos relatados se sitúan entre el año 184 y el 304, cuando Diocleciano decretó el fin de las persecuciones. Pero todos coinciden en el ámbito geográfico, el continente africano, donde tan importante fue la difusión del cristianismo en aquellos siglos: las *Actas de los mártires escilitanos* y otros doce documentos que corresponden ya al género *passiones*. Cada texto va precedido de su propia introducción, donde se explica la época de los hechos narrados, que se distingue de la época en que fueron narrados: esta diferencia temporal se refleja en la orientación doctrinal que le dieron sus redactores, porque no puede olvidarse que muchos de estos textos sufrieron reelaboraciones donatistas, que permitieron su utilización polémica. La edición bilingüe está muy cuidada; y deben destacarse también los distintos índices que completan la obra.- B. A. O.

BERARDINO, Angelo – FEDALO, Giorgio – SIMONETTI, Manlio (dirs.), *Diccionarios San Pablo. Literatura Patristica*. San Pablo, Madrid 2010, 1.476 pp., 70 €

Son 79 los especialistas que se dan cita en la edición crítica de este diccionario, cuyo original italiano se publicó en 2007. La edición castellana ha sido coordinada por Fernando Rivas, de la Universidad Pontificia Comillas. El volumen forma parte de la serie que la Editorial San Pablo

viene dedicando a presentar sistemáticamente el pensamiento y las figuras de la historia del cristianismo. El título escogido (*Literatura patristica*) sirve para acentuar la atención que se quiere prestar a los escritos patristicos, con artículos específicos para áreas concretas de la literatura de la época (exegética, apologética, apócrifa, etc.). Naturalmente son objeto de artículos específicos los autores particulares; pero hay otros artículos temáticos (Trinidad, gracia y libre albedrío, por poner dos ejemplos); y una novedad del Diccionario es tomar en consideración la diversidad geográfica con artículos que se refieren a regiones (África cristiana o Irlanda, por ejemplo) o a ciudades (Alejandría, Milán, etc.). En total son unas 120 voces: suficientes para reflejar la riqueza de los temas y la pluralidad de perspectivas desde las que nos acercamos a ellos, pero sin caer en una excesiva fragmentación. En cuanto al período histórico considerado, se llega hasta los umbrales de la época carolingia, por lo que se incluye también el siglo VIII. La bibliografía general y la de cada artículo están muy cuidadas (y además actualizadas en la edición castellana). Se añade además una “Propuesta de lectura sistemática” (doctrinal, biográfica, geográfica y de formas literarias), así como sendos índices onomástico y toponímico.- B. A. O.

CLARET, M., *El matrimonio, comunidad de vida y amor*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, 247 pp.

En la presente obra se nos ofrece un tratado muy completo del sacramento del matrimonio en varias partes muy bien ordenadas: el primer capítulo trata el matrimonio desde el punto de vista antropológico, para pasar a continuación a una amplia visión histórica en varios capítulos a partir de la Sagrada Escritura, y continuando con los primeros siglos de la Iglesia, destacando en ello el pensamiento de los Padres y escritores cristianos más significativos; continúa con el desarrollo posterior de la doctrina y legislación eclesial, pasando por el Concilio de Trento para llegar a presentar las aportaciones del Concilio Vaticano II. Después de este recorrido histórico ofrece una cuidada reflexión teológica, para

terminar con los aspectos pastorales con especial atención al tema de la familia, y en el último capítulo comenta el Ritual del Sacramento, con lo cual cuida también el punto de vista litúrgico. La obra termina con una amplia bibliografía. Consideramos muy positivo contar con una obra que da a conocer el Sacramento del Matrimonio en todos los aspectos que pueden interesar a quien busque una visión completa de este sacramento desde el punto de vista teológico.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

Constituciones apostólicas. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 464 pp., 26 €

Se trata de uno de los más importantes ejemplos de la literatura pseudoepigráfica, cuyo título completo es: *Constituciones de los santos Apóstoles por medio de Clemente*. Clemente es el tercer sucesor de Pedro al frente de la iglesia de Roma. No hay acuerdo sobre quién fue el autor de esta obra, ni siquiera hipótesis con alguna verosimilitud. Aunque atribuido al papa Clemente, de acuerdo con el carácter pseudoepigráfico, son los apóstoles los que hablan, normalmente utilizando el plural “nosotros”. Además la obra es clasificada dentro del género llamado de “ordenamientos eclesiásticos”, que enlaza de algún modo con las Cartas Pastorales del Nuevo Testamento: se trata de instrucciones para el comportamiento de los cristianos y que pudieron ser concebidos para garantizar la unidad de las primeras comunidades eclesiales. A este género pertenece también la *Didascalia apostolorum*, una obra del siglo III procedente de Siria: es más, se considera que los primeros seis libros de las *Constituciones* no son sino una reelaboración, que suele datarse entre 470 y 490, de la *Didascalia*. También se considera Siria el lugar donde esta obra se compuso. Los ocho libros tratan sucesivamente de: los laicos; los obispos, los presbíteros y los diáconos; las viudas; los huérfanos; los mártires; los cismas; la conducta cristiana, la eucaristía y la iniciación; los carismas, las ordenaciones y los cánones eclesiásticos. Aunque poco sistematizadas, las orientaciones que se van ofreciendo son un buen reflejo de la Iglesia de la época. Se debate entre los estudiosos si la obra encaja dentro de la ortodoxia eclesial o tiene rasgos heterodoxos (concretamente, huellas del arrianismo, del apolinarismo o del sabelianismo).- B. A. O.

La Eucaristía en los Padres de la Iglesia. Edición preparada por Guillermo Pons. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 118 pp., 10 €

Hasta la Edad Media no surgieron los primeros errores concernientes a la Eucaristía. La fe eucarística había sido una base esencial e inmovible de la vida de la Iglesia durante los primeros siglos cristianos, y tuvo un papel decisivo para fortalecer a los mártires de ese tiempo, como consta por muchos testimonios conservados. Los 112 textos recogidos y sistematizados en este libro atestiguan la riqueza del pensamiento patristico sobre el tema. Guillermo Pons los ha ordenado en 12 capítulos temáticos que sintetizan los principales aspectos de esa fe eucarística. Los textos son breves de extensión, y el editor se ha encargado de poner a cada uno una escueta presentación que los ambiente y ayude a su lectura. La introducción general y los índices (de autores y obras, temático y bíblico) enriquecen y hacen más útil esta edición.- B. A. O.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas – Volumen II*. Trotta, Madrid 2010, 560 pp., 30 €

Hay que alegrarse por la celeridad con que la editorial Trotta está acometiendo esta nueva traducción al castellano de las obras completas de Filón de Alejandría. El proyecto se presenta en ocho volúmenes y como una obra colectiva. El presente volumen, al frente del cual sigue el profesor José Pablo Martín, continúa la edición del *Comentario alegórico*, tratando diez de los veinte tratados: “Sobre los querubines”; “Los sacrificios de Abel y Caín”; “Las insidias de lo peor contra lo mejor”; “La posteridad de Caín”; “Sobre los gigantes”; “Sobre la inmutabilidad de Dios”; “Sobre la agricultura”; “Sobre la plantación”; “Sobre la ebriedad”; “Sobre la sobriedad”. En el proyecto literario de Filón, estos tratados “se encadenan según el principio de la *lectio continua* con un comienzo de Gn 3,23 hasta 9,27, aunque sin detenerse en todos los segmentos del texto” (p. 9). La lectura de los tratados, como puede intuirse, resulta enormemente sugerente para los comentaristas del texto bíblico por la lectura alegórica que hace del mismo. Y así, por ejemplo, Gn 9,20-21: “Y comenzó Noé a ser agricultor...”, le lleva a una digresión sobre la “agricultura del alma” en la que “se ordena que se corte de raíz y limpie cuanto árbol de pasiones y vicios haya florecido y crecido

en altura trayendo frutos de perdición, para que no quede ni el más pequeño resto de donde de nuevo broten nuevos gérmenes de pecado” (II.10) Para especialista que deben leerla y completarla en sus bibliotecas.- J. GUEVARA.

GARCÍA TRAPIELLO, Jesús, *Importancia y enigma del profetismo bíblico*. San Esteban, Salamanca 2010, 276 pp., 22 €

Dos palabras del título reflejan bien las intenciones del autor, que quiere poner de relieve, a la vez la *importancia* del profetismo bíblico (como fenómeno en sí y para comprender incluso la figura del Mesías) y el *enigma* que encierra (estamos ante una realidad cargada todavía de incógnitas para los estudiosos actuales de la Biblia). Con la pretensión de poner las bases para una comprensión sistemática del fenómeno del profetismo, el autor, que es un reconocido especialista y terminó su carrera académica como profesor en la Universidad Santo Tomás de Roma (Angelicum), divide su obra en tres partes, que son tres perspectivas complementarias: una perspectiva histórica, que analiza el contexto histórico y las distintas fases en que se desarrolló el profetismo; una perspectiva teológica, que estudia el hecho fundamental del profetismo, el tratarse de personas que han sido enviadas por Dios y que han vivido una profunda experiencia de comunicación con Él; una perspectiva literaria, que expone las peculiaridades de este género de literatura y su relación con otros textos del Antiguo Testamento.- B. A. O.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Sal Terrae, Santander 2010, 446 pp., 20 €

La palabra que, sin duda, protagoniza este libro es “subvertir”. Para González Faus, teólogo jesuita que ha enseñado cristología largos años en la Facultad de Teología de Cataluña, el elemento definitorio de lo cristiano desde sus orígenes radica en la subversión como proyecto de vida universal. De ahí el título que da nombre a este libro y la intuición fundamental que lo sostiene: desde Jesús de Nazaret otro mundo es posible. Para esta tarea de subversión, el autor comienza haciendo una llamada de “honradez con lo real” (J. Sobrino). Honradez que arroja el siguiente balance: el desastre de nuestro mundo donde dos tercios de la humanidad vive en la miseria, el an-

sía de cambio en sectores amplios de población y la negativa al cambio fundada en las pseudorazones de aquellos que pretenden mantener el orden de cosas establecido. Frente a este análisis, tres convicciones que marcan el ritmo interno del libro: la necesidad del cambio, la posibilidad del mismo y la conversión creyente a este proyecto. ¿Qué pretende, por tanto, nuestro autor? Darle vueltas a este mundo desde Jesús de Nazaret y su proyecto de vida abundante para todos los hombres.- S. BÉJAR.

JERÓNIMO, *Obras completas. IX: Comentarios paulinos*. Editorial Católica, Madrid 2010, 783 pp., 37 €

Con la publicación de este volumen casi se completa, a falta solo de uno, la serie de diez volúmenes (cuatro de ellos dobles) que constituye esta edición bilingüe de las obras de San Jerónimo, promovida por la Orden que él mismo fundara. La introducción, el texto latino, las notas y los índices son de Manuel Antonio Marcos Casquero (coordinador de toda la obra) con la colaboración de Mónica Marcos Celestino. Los comentarios se limitan a las cartas a Gálatas, Efesios, Tito y Filemón. Parece que el primer comentario fue el de Filemón y luego continuó con las otras tres: si San Jerónimo más bien comentó libros del Antiguo Testamento, son las cartas paulinas que más referencias tienen a este las que seleccionó para comentar. Respecto a la fecha de composición, suele fijarse entre 396 y 406, más probablemente en 399-400. En cuanto al método, y a diferencia de otros comentarios suyos, Jerónimo se atiene más al sentido literal que al espiritual: en esto sigue más la escuela de Antioquía que la de Alejandría.- B. A. O.

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias a los Hechos de los Apóstoles / 1. Homilias I-XXX*. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 544 pp., 29 €

Se reproducen aquí 30 de las 55 homilias que predicó San Juna Crisóstomo en Constantinopla en el año 400 (según el parecer de los expertos), siendo obispo de aquella ciudad: en ellas se comentan de forma sistemática los capítulos 1-13 de los Hechos de los Apóstoles. De este modo tenemos uno de los pocos comentarios completos de este libro del Nuevo Testamento en los primeros siglos cristianos. El texto de estas homilias no fue

impreso en la versión latina hasta 1531; para la *editio princeps* griega hay que esperar hasta 1603. Cada homilía está claramente estructurada en dos partes: una primera, más exegética; otra segunda, con exhortaciones morales. En esta segunda parte el estilo es especialmente pobre, en contraste con el estilo bien conocido del Crisóstomo. Esta circunstancia ha hecho que algunos cuestionen la autoría de estas homilías. Sin embargo, el contenido sí está en profunda concordancia con la temática de San Juan Crisóstomo. Es más, los problemas característicos de Constantinopla (donde había una comunidad cristiana de unas 100.000 personas y también unos altos niveles de pobreza y de injusticia social) quedan bien reflejados en los textos del obispo. Las cuestiones que se debaten en torno a las circunstancias que rodean al texto son analizadas con erudición en la Introducción de Marcelo Merino Rodríguez.- B. A. O.

LLIGADAS VENDRELL, Josep, *Veinte mujeres del Antiguo Testamento*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, pp., 7,50 €

La colección "Emaús" en la que se inserta este pequeño libro publica "libros de lectura asequible para ayudar a vivir el camino cristiano en el momento actual". Este de J. Lligadas, teólogo y escritor, expone brevemente pero con profundidad un retrato de veinte mujeres del AT con el deseo de acercar al lector a sus "peripecias" que "suelen estar bien narradas y enganchan fácilmente al lector" (p. 7). Algunas de ellas son protagonistas de libros o historias bíblicas bien conocidas: Eva, Judit, Esther, Betsabé...; pero otras viven historias que, a pesar de su grandeza literaria y teológica, resultan más desconocidas: Julia, Lía, Sifrá y Fuá... Las historias de estas mujeres se encuadran en el marco de los libros y los relatos a los que pertenecen y terminan con un breve apunte sobre la enseñanza que entrañan; todo en muy pocas páginas. El autor, en el prólogo, rinde homenaje, además, a tres mujeres anónimas pero grandes: la hija de Jefé; la madre torturada con sus siete hijos en el tiempo de Antíoco IV y la protagonista del Cantar de los Cantares. Con un lenguaje claro y sencillo cumple perfectamente el objetivo que la colección se señala y, además de instruir y dar a conocer "mujeres anónimas", puede servir para una revisión de vida.- J. GUEVARA.

MUÑOZ, Domingo, *Cartas de Juan*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 240 pp., 15 €

Decir algo nuevo sobre los escritos joánicos es harto problemático. Pero el autor, que ha pasado gran parte de su vida en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas como especialista en Targum y Nuevo Testamento, piensa que no sobran libros que pongan al alcance del lector medio los frutos de tantos trabajos exegéticos. Y esto es lo que se propone, ofreciendo un texto que sirva como alimento espiritual a los creyentes. La obra se inicia con una presentación de la comunidad joánica, tal como podemos reconstruirla desde los datos que ofrecen el cuarto evangelio, las cartas atribuidas a Juan y el Apocalipsis. En el comentario a las cartas el autor busca siempre una ayuda para la interpretación en los otros textos de Juan, al margen de la cuestión de si el apóstol Juan es el autor directo de estos libros sagrados o su inspirador: porque es evidente que hay un sustrato común a estos escritos que nos permite hablar de "la comunidad joánica". Por lo demás, el comentario sigue el estilo de todos los de esta serie de "comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén": recorre el texto, reproduciendo los sucesivos pasajes, exponiendo su estructura y comentando su contenido versículo a versículo. Es un libro a la vez riguroso y asequible, fruto maduro de una larga dedicación a estos escritos bíblicos.- B. A. O.

PEREA, Joaquín, *Otra Iglesia es posible. Eclesiología práctica para laicos cristianos*. Ediciones HOAC, Madrid 2010, 336 pp., 14 €

Estamos ante un manual para cristianos laicos que deseen una actualización teológica sobre su vocación y su misión. Como tal manual, el primer rasgo que le caracteriza es el método riguroso que sigue en cada capítulo: el clásico de ver/juzgar/actuar. También destaca en él su referencia continua al concilio Vaticano II, especialmente a su eclesiología, que es la base de todo este trabajo. Pero ese estudio del Vaticano II se hace desde las inquietudes de hoy, sobre todo desde lo que el autor considera crisis actual de la Iglesia, a la que se acerca con una mirada crítica pero comprometida: se ve en ello reflejada la actitud de muchos militantes cristianos, a los que parece prioritariamente dirigido el libro. La misión de la Iglesia se explica detenida y brillantemente en términos de evangelización. Para iluminar la tarea evangeliza-

dora que incumbe a los laicos se abordan luego tres temas significativos, como son la comunión, la autoridad y la corresponsabilidad. El libro concluye analizando algunas tareas pendientes para la Iglesia (una Iglesia poco valorada en nuestra sociedad) y proponiendo algunas claves para la espiritualidad (que pondría su centro en el testimonio).- I. CAMACHO.

PIÑERO, Antonio – GÓMEZ SEGURA, Eugenio (eds.), *El juicio final. En el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*. Editorial Edaf, Madrid 2010, 336 pp., 15 €

Este libro es el resultado de un curso impartido en la Universidad Popular de Logroño durante la Semana Santa de 2008. Se pretendía en él estudiar el juicio final desde la historia de las religiones, en concreto desde las perspectivas de diferentes culturas del mundo mediterráneo. Intervinieron en él seis profesores vinculados a ambientes universitarios. El peso mayor lo asumen Javier Alonso (biblista), que se ocupa del tema en el Antiguo Testamento y en el judaísmo antiguo, y Antonio Piñero (de la Universidad Complutense), que estudia el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo. Sirven de complemento a estos dos estudios otros tres: sobre la religión egipcia, sobre el zoroastrismo, sobre el mundo de Grecia y Roma. Completa la serie de seis intervenciones un análisis del tema en el mundo de hoy a través del cine. Los autores buscan identificar los rasgos coincidentes en torno a la creencia en un juicio final, así como el marco más amplio de creencias que le da sentido.- B. A. O.

SESBOÛÉ, Bernard, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación – Tomo I*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 508 pp., 23 €

Se trata de la segunda edición actualizada de esta conocida obra del jesuita francés. Fundamentalmente, en este primer volumen se realiza un esbozo teológico de la historia doctrinal del problema de la redención en el cristianismo. Para ello, el autor utiliza nueve imágenes de salvación, tomadas de la revelación neotestamentaria, estructuradas en dos movimientos soteriológicos fundamentales, y colegidos de la identidad de Jesús como único mediador entre Dios y los hombres. Primero, una mediación descendente, con una clara prioridad ontológica, que nos habla del movimiento de Dios

al hombre. Dentro de esta mediación descendente podemos ubicar cinco imágenes-metáforas: iluminador-revelador, vencedor-redentor, liberador, divinizador y justicia de Dios. Segundo, una mediación ascendente, derivada de la primera, que nos habla del movimiento del hombre a Dios, ahora en cuatro imágenes: sacrificio, expiación-propiciación, satisfacción, sustitución-solidaridad. Después de este recorrido, el autor ofrece su particular síntesis de este doble movimiento desde la imagen simbólica de la reconciliación y el perdón. Por tanto, diez sugerentes analogías que pretenden “apresar” la realidad de la salvación desde una esencial complementariedad. Diez imágenes que sólo “son” en cuanto que remiten a la persona de Jesús, es decir, son calificativos de la persona y acción de Jesús y nunca un evento o acontecimiento separado o cosificado.- S. BÉJAR.

ÉTICA Y MORAL

BLAIR, Tony, *Persona, comunidad y Estado*. Encuentro, Madrid 2010, 48 pp., 9 €

GLENDON, Mary Ann, *Justicia, razón, derechos*. Encuentro, Madrid 2010, 48 pp., 10 €

El “Meeting para la Amistad de los Pueblos” es un encuentro que se celebra todos los veranos desde 1980 por iniciativa de Comunión y Liberación en la ciudad italiana de Rímíni. Reúne a cientos de miles de personas en un encuentro de reflexión cultural desde una perspectiva y en ambiente cristianos. La colección “Cuadernos de Frontera” publica textos breves sobre temas de actualidad, normalmente procedentes de conferencias o debates públicos. Es, por tanto, una colección que sirve de encuadre adecuado para algunas intervenciones tenidas en el citado Meeting de Rímíni: concretamente, dos conferencias de Mary Ann Glendon pronunciadas en los encuentros de 2008 y 2009 y una intervención de Tony Blair de 2009. Glendon en una reconocida jurista, que ha desempeñado cargos importantes en relación con la Santa Sede: aquí se ocupa de dos temas de tanta trascendencia como son la ley natural y los derechos humanos. El ex primer ministro británico Tony Blair expone su punto de vista sobre el último modelo de Estado que defendieron los movimientos de izquierda, y lo hace además des-

de la perspectiva católica, que comparte desde su reciente conversión.- I. CAMACHO.

BURÓN OREJAS, Javier, *Psicología y conciencia moral*.

Sal Terrae, Santander 2010, 287 pp., 18 €

Javier Burón es psicólogo y profesor de Psicología en la Universidad de Deusto. Pero este no es un libro de psicología, aunque está escrito desde la psicología. Convencido de que conciencia moral es un elemento central de la personalidad humana, el autor quiere ayudar a la comprensión de lo que es dicha conciencia, distinguiéndola de tabúes falsamente piadosos o de convenciones aceptadas acríticamente. En la primera parte se estudia lo que aporta la psicología sobre la conciencia moral, subrayando su aspecto dinámico y deteniéndose en la culpabilidad moral, a la que el autor concede mucha importancia. La segunda parte se ocupa de la heteronomía moral o dependencia, estudiando el influjo del entorno y la obediencia. La tercera parte centra la atención en un aspecto menos estudiado al abordar la conciencia moral, pero que interesa especialmente al autor: el perdón, en su doble dimensión del perdón de otros y, más olvidado pero no menos importante, del autoperdón.- B. A. O.

CAMPS, Victoria (ed.), *Democracia sin ciudadanos*.

La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales. Trotta, Madrid 2010, 198 pp., 14 €

Que la democracia es algo más que un conjunto de instituciones es algo que la historia demuestra fehacientemente a través de muchas “democracias” fallidas. Y este proyecto de investigación, financiado por el Ministerio español de Educación y coordinado por Victoria Camps, que es catedrática de Filosofía moral y política en la Universidad Autónoma de Barcelona, quiere profundizar sobre esta convicción estudiando no solo los defectos de nuestras democracias, sino también las posibles vías para llenarlas de contenido. En pocas palabras, se trata, como sugiere el título escogido, de construir una democracia “con auténticos ciudadanos”. Así se recuperaría la política en el sentido más pleno del término: en línea con la mejor tradición republicana y como correctivo al enfoque liberal, se busca un perfil de ciudadano que se sienta sujeto, no solo de derechos, sino también de deberes. Con esta orientación de fondo se suceden hasta ocho

estudios que van abordando distintos aspectos: el contexto globalizado, el papel de las religiones en la esfera pública, la importancia de la educación, etc. La propia Victoria Camps se ocupa de la libertad de expresión. Y concluye la obra con un texto de Marcel Gauchet que se aproxima a la historia de la democracia como un esfuerzo nunca consumado por hacer realidad lo que la misma palabra significa: porque la soberanía del pueblo ha sido casi siempre reducida a una soberanía del individuo, democracia de los derechos humanos pero no siempre democracia como verdadera participación responsable. Este enfoque eminentemente ético es muy de destacar en toda la obra. Ojalá contribuya a una regeneración de la democracia.- I. CAMACHO.

EAGLETON, Terry, *Los extranjeros. Para una ética de la solidaridad*. Paidós-Ibérica, Barcelona 2010, 208 pp., 19,50 €

Terry Eagleton es Catedrático de Teoría Cultural en la Universidad de Manchester. Para el recorrido que hace en este libro por las figuras más importantes del pensamiento ético, desde Aristóteles hasta Slavok Zizek, se vale de las tres categorías psicoanalíticas de Lacan: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Ellas le sirven como claves de interpretación de todos los autores que se van estudiando: su esfuerzo consiste en mostrar cómo cada uno se puede entender desde una de esas tres categorías o desde una combinación de las tres. Pero el objetivo de este ensayo va más allá: busca contrastar todas estas corrientes con la ética del socialismo (en su origen Terry Eagleton es de formación marxista) y con la tradición judeocristiana, que son en su opinión mucho más ricas. Esta riqueza proviene de su potencial subversivo. Sin embargo, este aprecio de la tradición judeocristiana va unido a una postura crítica ante la religión en general, de modo que el uso que hace de la citada tradición resulta un tanto instrumentalizador: no le interesa tanto el hecho religioso cuanto sus virtualidades éticas.- I. CAMACHO.

GALINDO, Ángel – FLECHA, José Román (coords.), *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica “Caritas in veritate” de Benedicto XVI*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2010, 281 pp., 21 €

Al igual que ocurrió con las dos primeras encíclicas de Benedicto XVI, también en el caso “Caritas

in veritate” la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca organizó una presentación pública. Fueron tres las perspectivas que se consideraron en esta presentación: la de un teólogo (Ángel Galindo), la de un economista (Juan Velarde Fuertes) y la de un obispo (Juan José Omella). También, como ocurrió con las otras dos encíclicas, esa presentación complementada con otras colaboraciones, se publica ahora como un comentario a la encíclica. Se añaden dos bloques de estudios que analizan el texto desde distintas ópticas. Un bloque es de aproximaciones más generales; desde la teología en general (Olegario González de Cardedal), desde la teología fundamental (Gonzalo Tejerina) y desde la pastoral evangelizadora (Francisco J. Andrades). El otro bloque selecciona varios temas de especial significación pero de interés más particular: el fenómeno migratorio (José L. Segovia), las distintas lógicas del mercado, del Estado y del don (Á. Galindo), la técnica y sus consecuencias (F. J. Herrero, I. Murillo), medio ambiente y ecología (J. R. Flecha), desarrollo integral y humanismo cristiano (J. García).- I. CAMACHO.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Ética de la vida cotidiana*.

Cómo crecer en valores personales y sociales. Romana Editorial, Madrid 2010, 112 pp., 20 €
Rafael Gómez Pérez, que ha sido hasta el año 2000 profesor de Antropología Cultural en la Universidad Complutense, es autor de más de 80 libros sobre temas variados: culturales, históricos, filosóficos y también éticos. En esta última área hay que introducir el presente volumen, que parte de la constatación de la crisis de valores en que nos encontramos inmersos. La inspiración última la busca el autor en la ética de los valores de Max Scheler, pero el contenido sustancial de libro se orienta a presentar y describir un conjunto de valores, que el autor considera necesarios a nuestro mundo. Expone diez valores personales (como el conocimiento propio, la prudencia, la moderación o el sentido del humor) y doce valores que, sin dejar de ser personales, tienen una indudable trascendencia social (como la justicia, la solidaridad, la laboriosidad, el respeto al medio ambiente o el perdón). Estamos ante un ensayo sugerente, de amena lectura, que ofrece pistas para la reflexión y el debate, pero que es últimamente una invitación a la interiorización.- I. CAMACHO.

PARDO, Antonio, *Cuestiones básicas de bioética*.

Rialp, Madrid 2010, 182 pp., 15 €

El presente volumen forma parte de la Colección de manuales para el Máster en Matrimonio y Familia de la Universidad de Navarra. Se trata de un libro muy sencillo para presentar los problemas que se plantean en este campo. Al abarcar muchos temas que, a lo mejor, tienen menos interés, son tratados con bastante brevedad. Y llama la atención que otros de indudable mayor actualidad, como el secreto y respeto a la intimidad personal o la ecología, no aparezcan en el libro. Hubiera sido bueno para los lectores, ya que no se cita ninguna bibliografía, haber presentado algunos manuales básicos.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

SCHELER, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos*. Palabra, Madrid 2010, 316 pp., 17 €

Amor y conocimiento es uno de los siete breves ensayos de Max Scheler (1874-1928) que se recogen en esta selección realizada por Sergio Sánchez-Migallón, de la Universidad de Navarra. Los siete textos fueron escritos entre 1912 y 1917 y conocieron distintas redacciones para terminar incorporándose a alguna de las obras del autor, alguna de ellas publicada ya tras su muerte. Estos escritos se sitúan además en el entorno temporal de la obra principal de Scheler, *El formalismo de la ética y la ética material de los valores* (1913-1916). Participan de las preocupaciones centrales del autor, que partió de la fenomenología, desde donde buscó una aproximación a la realidad no solo cognitiva, sino también volitiva y sentimental. Con esos presupuestos criticó la ética formalista kantiana, que le parecía insuficiente para explicar la dimensión ética del ser humano, y se adentró por la línea de los valores. Es en ellos donde quiso descubrir el contenido material de la ética. Por eso ha pasado a la posteridad como el principal representante de la ética de los valores.- I. CAMACHO.

SONNENFELD, Alfred, *Liderazgo ético. La sabiduría de decidir bien*. Encuentro, Madrid 2010, 208 pp., 12 €

El autor, que es doctor en Medicina y en Teología y enseñó en la Universidad Humboldt de Berlín, es hoy sacerdote y profesor en la Universidad Internacional de La Rioja. El objetivo que se propone en su obra es dar a entender en qué consiste

el liderazgo ético. Lo hace proponiendo nueve “descubrimientos”, que suponen un proceso de construcción de la propia persona: van desde el conocimiento de sí mismo hasta la prudencia, la capacidad de servicio y el aprendizaje del amor. El autor muestra una clara inspiración en la ética aristotélica de la felicidad y de las virtudes, desde una interpretación cristiana de la misma.- I. CAMACHO.

ZAGREBELSKY, Gustavo, *Contra la ética de la verdad*. Trotta, Madrid 2010, 144 pp., 15 €

Gustavo Zagreblesky ha sido presidente del Tribunal Constitucional italiano y es profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Turín. Los textos que recoge este volumen vieron la luz, la mayoría de ellos, en las páginas del diario *La Repubblica* en los últimos seis años. Aunque su temática refleja una cierta dispersión, el autor ha querido sistematizarlos en torno a esa idea expresada en el título y que hay que explicar: frente a una ética de la verdad, una ética de la duda. Esa duda no es escepticismo: es la mejor postura para buscar la verdad, pero una verdad que ha de ser continuamente reexaminada y redescubierta. Las referencias a la vida política y a la democracia abundan: en ese marco se abordan cuestiones sobre las relaciones entre la fe y el compromiso de los católicos en sociedades democráticas. Se busca siempre un equilibrio aceptable.- I. CAMACHO.

IGLESIA

GIUSSANI, Luigi, *El Movimiento de Comunión y Liberación*. Encuentro, Madrid 2010, 192 pp., 18 €

Robi Ronza publica aquí una serie de entrevistas con Luigi Giussani, fundador del movimiento Comunión y Liberación, con la idea de iluminar al lector sobre lo que supone realmente en la vida de la Iglesia un movimiento como este. El entrevistador aborda gran parte de la problemática suscitada por el movimiento prácticamente desde sus orígenes, encontrándose con que Luigi Giussani en ningún momento de las entrevistas intenta poner sordina a lo que pretende con su movimiento. Primero se pasa revista a los años de la Juventud

Estudiantil (1954-1965), se pasa luego a examinar la crisis de los años 1965 a 1969, a continuación se recuerda la historia de Comunión y Liberación de 1970 a 1975 para terminar con el último período examinado, desde 1976 a 1986. Luigi Giussani tiene la oportunidad de expresarse en este libro tal y como desea, que es precisamente lo que busca su entrevistador. Es, por tanto, un libro que se parece bastante a una crónica del movimiento Comunión y Liberación presentado y recomendado por su fundador. Como puede observarse a lo largo de estas páginas, el fundador del movimiento justifica su existencia por considerar que en la Iglesia Católica habrían desaparecido prácticamente las presencias cristianas en la sociedad, por haber favorecido las instituciones católicas más relevantes un laicismo en la vida civil, que él consideraba como una especie de traición al desparpajo con que debería ser predicado el Evangelio, según su punto de vista.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ BALADO, José Luis – PLAYFOOT PAIGE, Janet Nora, *Madre Teresa de Calcuta. Un pensamiento para cada día*. Ediciones Khaf, Madrid 2010, 208 pp.

Los recopiladores de estos pensamientos de la madre Teresa de Calcuta nos advierten con toda honestidad que ella escribió muy poco, de manera que la mayor parte de estos pensamientos han sido recopilados de la memoria de las personas que la conocieron y han sido organizados por los recopiladores, que reconocen igualmente que en unos casos creen haber acertado más que en otros. Los pensamientos escogidos no son todos del mismo tipo. Los hay que consisten en máximas del tipo de una sentencia escueta, mientras que otros están enmarcados dentro de anécdotas, con lo que se enriquecen los dichos con la viveza de los hechos. Como indica el título del libro las consideraciones de la madre Teresa de Calcuta han sido organizadas de manera que pueda leerse una cada día. El epígrafe que se refiere al contenido propiamente dicho de cada pensamiento ha sido redactado por los editores, al objeto de orientar mejor al lector. La ocasión para esta publicación la ha procurado el primer centenario del nacimiento de la madre Teresa, que tuvo lugar el 26 de agosto de 1910. Los editores han completado esta edición con un par de apéndices biográficos, uno de corte más general referido a ella misma y

otro en que se aborda el aspecto concreto de su obra en España.- A. NAVAS.

HAMANT, Yves, *Alexandr men*. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 221 pp., 23 €

Estamos ante la biografía de un sacerdote de la Iglesia Ortodoxa Rusa, hijo de padre judío y de madre convertida a la Ortodoxia. Estudió Biología en la universidad antes de ser ordenado sacerdote. Armonizaba de manera especial el amor a su propia Iglesia con la apertura al ecumenismo y al diálogo interreligioso, aunque siempre fue de la opinión de que convertirse de una Iglesia a otra no tenía ningún sentido, porque él veía la Iglesia (o sea el conjunto de las Iglesias cristianas) como una unidad indivisible, por encima de las diferencias y separaciones. Tuvo amistad personal con el cardenal Jean-Marie Lustiger y su influjo, desde una parroquia corriente, fue tan imponente, que se hizo sospechoso a los servicios secretos de la Unión Soviética. Precisamente cuando se iniciaba el deshielo religioso fue asesinado a hachazos camino de su parroquia por quienes no toleraban su testimonio cristiano. Es especialmente importante su manera de concebir a los humanos como ese producto divino-humano, tan enraizado en la tradición oriental cristiana, sobre la divinización de la humanidad, que ha venido a realizar Jesucristo con su encarnación.- A. NAVAS.

IGLESIAS, Ignacio, *Misionero. Breve semblanza de Pedro Arrupe*. Sal Terrae, Santander 2010, 216 pp., 11 €

Cuando murió el P. Ignacio Iglesias en septiembre de 2009 se encontró entre sus papeles esta biografía del P. Arrupe, que parece tenía preparada para su publicación. El que fuera colaborador estrecho de Arrupe en sus nueve últimos años de Generalato activo de la Compañía de Jesús, había reunido muchos documentos para elaborar esta semblanza. Pero Iglesias no pretendía una biografía muy erudita, sino más bien adentrarse en el alma de su biografiado. Por eso ha utilizado casi exclusivamente los escritos del P. Arrupe: algunos que tenía personales, y muchas intervenciones públicas orales o escritas. El resultado es una semblanza más interior que externa: no se detiene mucho en los hechos externos, sino solo en cuanto son ocasión para que Arrupe exprese sus sentimientos y sus re-

flexiones. Son muchas las páginas donde abundan las cursivas, que recogen textos del mismo Arrupe. Iglesias ha sabido seleccionar y sistematizar, porque él fe testigo muy directo de la vida del que fuera General de la Compañía de Jesús desde 1965 hasta 1983. En este sentido también estamos ante un testimonio de primera mano.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ OLIVERAS, Carlos, *Católicos y anglicanos. ¿Hacia la comunión o el distanciamiento?* Universidad Pontificia de Salamanca, 2010, 624 pp., 45 €

Los obispos de la Comunión Anglicana se reúnen en asamblea cada diez años. La de 2008 (Conferencia de Lambeth) fue especialmente relevante porque en ella se puso de manifiesto la crisis interna en que dicha Iglesia se encuentra. Son disensiones a primera vista morales (ordenación de la mujer, matrimonio de homosexuales, ordenación de homosexuales...), pero con un innegable trasfondo eclesiológico. Este libro se hace eco de esa problemática en el marco del diálogo anglicano-católico, y recopila documentos de instancias anglicanas, católicas y mixtas. En la primera parte se recogen documentos oficiales del diálogo interconfesional. La segunda parte está consagrada a la crisis interna anglicana y contiene documentos de la propia confesión así como otros de la Iglesia católica que han intentado aportar luz sobre algunos aspectos de la crisis. La tercera parte se detiene en un problema particular, el de la ordenación de la mujer: también aquí se recogen documentos de origen anglicano y otros católicos (por ejemplo, la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de 1988 o la encíclica *Ordinatio sacerdotalis* de 1994). El libro está concebido desde la intención de contribuir al diálogo y al acercamiento, lo que constituye un reto no solo de carácter doctrinal sino también práctico.- B. A. O.

NEWMAN, John Henry, *Sermones parroquiales - 4*. Encuentro, Madrid 2010, 352 pp., 28 €

De la importancia del pensamiento de John Henry Newman (1801-1890) nadie duda. Su reciente beatificación lo convierte además en modelo para los creyentes, en cuanto persona que buscó la verdad a través de una compleja trayectoria de vida. Estos sermones son reflejo de una de las etapas de ese trayecto: cuando todavía pertenecía a la iglesia anglicana, y vivía intensamente la preocupación de criticar el racionalismo liberal de los protestan-

tes, del que él mismo participó hasta 1830, pero que ya había comenzado a considerar una amenaza para la fe y para el anglicanismo reformado que deseaba promover. Él afirmaba en estos sermones su pretensión de que tuvieran un sentido práctico. Son piezas oratorias pronunciadas entre 1835 y 1838 en la iglesia de Santa María, que era la parroquia de la Universidad de Oxford, de la que fue vicario desde 1828. Cada uno de los 23 sermones comenta un pasaje bíblico del Antiguo o del Nuevo Testamento: no hay un enfoque sistemático en la serie, pero se publican en un orden, el mismo de la edición inicial de 1907, que no es tampoco cronológico.- B. A. O.

RUBIO FERNÁNDEZ, Juan, *Tolerancia cero. La cruzada de Benedicto XVI contra la pederastia en la Iglesia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 200 pp., 14 €

Un tema que tanto se presta, y se ha prestado de hecho, al morbo era conveniente que se abordase alguna vez de forma sistemática y rigurosa. Es lo que ha hecho Juan Rubio, sacerdote de la diócesis de Jaén y Director del semanario "Vida Nueva". El libro está escrito con la agilidad de un periodista, pero rehúye siempre la tentación sensacionalista en la que tantas veces caen los medios. Por otra parte, el autor ha pretendido algo más que ofrecer una crónica de lo ocurrido: se esfuerza en mostrar que Benedicto XVI abordó el tema con todo rigor y tolerancia cero, y no solo como Papa, sino desde que Juan Pablo II lo pusiera en sus manos cuando era todavía Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Los problemas de pederastia entre los sacerdotes comenzaron a conocerse y a denunciarse en la década de 1980 en Estados Unidos (a ello se dedica el primer capítulo), pero fue en 2002 cuando la tormenta se desató con todo su estruendo hasta llegar al Vaticano, que se vio obligado a intervenir poniendo el seguimiento de los casos denunciados en manos del Cardenal Ratzinger (capítulo 2). El capítulo 3º presenta una breve panorámica muy bien documentada de lo ocurrido en países como Australia, Austria, Canadá, Alemania, Bélgica, Irlanda y España (en nuestro país los casos denunciados son muy contados). Una atención especial merece la ofensiva de los medios de comunicación queriendo acusar a Benedicto XVI de negligencia y de resistencia a afrontar el problema. Y tampoco se olvida lo que se considera un

caso "paradigmático": el de Marcial Maciel. Los aspectos canónicos y psicológicos ocupan los dos últimos capítulos, que están seguidos por un largo apéndice documental. El libro ayudará, no a minimizar el problema, pero sí a valorarlo en sus justas dimensiones y a precisar las responsabilidades de las instancias implicadas.- I. CAMACHO.

SICCARDI, Cristina, *Madre Teresa. Todo comenzó en mi tierra*. San Pablo, Madrid 2010, 231 pp., 15 €

Estamos ante una biografía de la madre Teresa de Calcuta, realizada en estilo periodístico, sin dejar por ello de ser amena y precisa en cuanto a su contenido y que aporta como novedad importante un conjunto de cartas a su familia, inéditas hasta ahora. El relato viene apoyado por una bibliografía selecta que avala el contenido del volumen. Toda la vida de la madre Teresa está presentada en brochazos, bien rotulados a través de sus títulos y que nos dejan la sensación de haber convivido con ella al llegar al final de estas páginas. Todo el texto está salpicado de citas literales que le dan mayor viveza aun, si cabe, al decurso de los acontecimientos. Tenemos por tanto una biografía dedicada al gran público, que no abandona la precisión en aras de la amenidad ni de la loa fácil. Se asiste de este modo a la influencia en su vida de la educación familiar recibida en sus primeros años, contando con un modelo inigualable, su propia madre, volcada en todo lo que pudiera suponer caridad y generosidad para los necesitados. En ella nace un amor a Cristo que busca sobre todo compensarlo en las personas más desvalidas de este mundo, empezando por Calcuta, para luego extender su influjo y su acción bienhechora y evangelizadora a un montón de países. No se sintió redentora del mundo, sino colabora del amor de Jesús por la humanidad, aliado inseparable del que sentía por el propio Jesús la madre Teresa.- A. NAVAS.

ESPIRITUALIDAD

BARRY, William A., *Buscad mi rostro. La oración como relación personal en la Escritura*. Sal Terrae, Santander 2010, 134 pp., 14 €

Creo que el autor consigue de lleno el intento que lo ha movido a escribir este libro y que no es otro

que el de animar a la relación personal de cualquiera de nosotros con Dios. Y ha elegido un camino muy acertado, que es el de pasear al lector por la Sagrada Escritura, para que aprenda a relacionarse con Dios fijándose en los ejemplos que nos dejaron gran cantidad de protagonistas de esas páginas sagradas. Arrimado a tan buenos valedores el autor subraya la importancia de relacionarse con Dios reconociendo de entrada que su presencia nos atrae y nos repele al mismo tiempo. Y, a partir de ahí, desgrana aspectos tan importantes como los de sentirse aceptado por Dios, aprender a oírlo, desahogarse con Él, reconocer nuestro pecado y aceptar su perdón o vivir la gratitud que suscita todo lo que Dios nos da en la vida personalmente y a través de los demás. Al final de estas páginas se aborda la relación específica con Jesús, con la importancia que tiene conocerlo a fondo, saber cómo es y saber lo que Jesús aprecia y valora más, para así aprender a relacionarnos mejor con Él. Como decía antes, me parece que este libro tiene una gran dosis de pedagogía, con la que puede ayudar a muchas personas a solucionar problemas personales de oración, que pueden alimentarse precisamente de fantasmas que el autor intenta despejar.- A. NAVAS.

BERZOSA, Raúl, *Donde el Viento y el Espíritu hablan. Parábola de luz y libertad para despertar*. Ediciones Khaf, Madrid 2010, 103 pp., 12,80 €

El subtítulo del libro revela con claridad la intencionalidad del autor: ayudar a despertar del letargo en que suelen hallarse los humanos cuando no cuestionan a fondo el mundo en el que viven. Todo el libro es una pura parábola, en la que se sugieren enfoques, comportamientos, modos diferentes de entender la vida. El Viento, la Luz y el Espíritu son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de la Trinidad cristiana. De ella se toma la inspiración necesaria para que los humanos volvamos a nuestras mejores raíces (las raíces divinas) para no acomodarnos a modos de convivencia humana que no tienen nada que ver con el plan divino inicial sobre la humanidad. Todo el libro, por tanto, es una completa parábola para ayudar a ese despertar, pero con un detalle que puede llamar la atención para el lector en un momento dado: una cierta acumulación de consejos prácticos que podrían condicionar en exceso ese despertar que postula el autor, a partir de Dios y de la propia autenticidad personal. Y no quiero dejar de citar una

frase con la que no estoy de acuerdo (pág. 43): “A Dios solo se llega cuando le preparamos el camino para que Él se manifieste”. Felizmente Dios tiene la buena costumbre de *llegarse hasta nosotros* constantemente, aunque no le preparemos el camino, aguardando esperanzado nuestra correspondencia a su iniciativa de amor.- A. NAVAS.

BOIX LLAVERIA, Sara, *La sabiduría del cristianismo*. José J. de Olañeta Editor, Palma 2010, 286 pp., 14 €

Estamos ante una recopilación de sabios y santos cristianos –dentro de la serie de “Los pequeños libros de la sabiduría”– con el criterio de moverse en el ámbito del “esoterismo cristiano”, que es asequible a cada cristiano en virtud del sacramento del bautismo. El mensaje cristiano es “esotérico” en el sentido de que es un mensaje dirigido a la interioridad, a diferencia del legalismo judío. Con este criterio la editora estructura los textos recopilados en tres capítulos que describen el inmenso círculo que nace en Dios y regresa a él: “Irradiación”, “Reflujo” y “Unión”, los llama respectivamente. En ese marco se incluyen textos, por lo general muy breves (a veces solo frases), de muchos autores, todos ellos en la línea de un cristianismo sapiencial y contemplativo, entre los que se cuentan no solo los grandes místicos más conocidos, sino otros autores de menos renombre (por ejemplo, de los llamados místicos renanos o de pensadores de inspiración platónica).- B. A. O.

CENTRO ESPIRITUALIDAD “SAN IGNACIO”, *Profundización en la experiencia de Dios. Itinerario 3: Ejercicios espirituales de Primera Semana*. Sal Terrae, Santander 2010, 164 pp., 20 €

El Centro de Espiritualidad “San Ignacio” de Salamanca viene editando desde hace años un material de trabajo para ayudar a abrirse a la experiencia de Dios. Los dos primeros materiales, llamados itinerarios, se titularon “Iniciación a la experiencia de Dios”. Se trataban de unas fichas, basadas en las claves de la espiritualidad ignaciana, con las que las personas podían comenzar de una manera progresiva y pedagógica a tener una experiencia de encuentro con Dios a través de la oración. Los dos primeros itinerarios se han utilizado en estos años en grupos de muchos centros de espiritualidad, parroquias y templos, con un gran fruto apostólico. El tercer itinerario, que co-

mentamos aquí, es un paso más en este proceso. Se trata no tanto de una iniciación, sino de una profundización en la experiencia de Dios. Un complemento a los materiales anteriores. En este caso, se ofrece la primera semana de Ejercicios Espirituales de San Ignacio, incluido su prólogo, el principio y fundamento. La estructura de los materiales es similar a los anteriores, un conjunto de fichas sueltas, que facilita el ir trabajándolas de una en una. El conjunto se estructura en torno a dos partes. La primera se corresponde con el principio y fundamento, en la que el ejercitante se descubre ante Dios y el proyecto que éste tiene para él. La segunda corresponde al conjunto de fichas en la que se trabaja la primera semana, una experiencia de encuentro con Dios a través de nuestra participación en la ruptura de su proyecto y la reconciliación ofrecida por Dios. A estas dos partes se le añade un anexo con unas fichas para la celebración o la reflexión propia de este momento espiritual, como son reglas de discernimiento, el examen ignaciano, la oración o la celebración de la reconciliación. El conjunto es un excelente material, cercano y pedagógico accesible a toda persona que desee encontrarse con Dios. Hay que felicitar y agradecer al Centro de Espiritualidad de Salamanca por este magnífico trabajo y animarles a que lo continúen.- P. RUIZ LOZANO.

EJIDO, Aurora, *El águila y la tela. Estudios sobre santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz*. José J. de Olañeta y Edicions Univ. Illes Balears, Barcelona - Palma 2010, 295 pp., 19 €

La autora confiesa desde el principio su admiración por san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, admiración que proviene de toda una vida, ya que se asomó a las obras de los dos grandes místicos en edad juvenil. Los artículos recogidos en este volumen fueron publicados entre 1982 y 1996, a excepción del último, que trata sobre la admiración. Al adjudicar el águila a san Juan de la Cruz y la tela de encuentro a santa Teresa de Jesús, ya está indicando que, siendo místicos los dos, hay entre ellos profundas diferencias, que no están reñidas con los numerosos paralelos que se pueden encontrar en sus obras respectivas. La forma estilística y el género utilizado es diferente en cada uno de los dos, pero no solamente como un recurso literario peculiar de la personalidad tan diferente que los animaba, sino también

como instrumento especialmente adecuado para la transmisión de lo que querían comunicar. De esta manera los estilos de ambos pasan a ser parte integrante del contenido y ayudan eficazmente a su expresión. El lector aficionado a los dos grandes místicos españoles gozará con el contenido de estos artículos, que no pretenden desentrañar el misterio de sus vidas, sino colaborar algo a una mejor admiración y asimilación de cuanto nos legaron.- A. NAVAS.

EIZAGUIRRE, José, *Una vida sobria, honrada y religiosa. Propuesta para vivir en comunidad*. Narcea, 2010, 161 pp., 13 €

El autor aspira a colaborar para que nazca un tipo de comunidad fraterna de buscadores de Dios que pueda ser una alternativa al consumismo de nuestra sociedad y a la depredación que sufre nuestro mundo, con vistas a alumbrar otro tipo de mundo, mejor que el que vivimos. Se trata por tanto de una propuesta de vida "sobria, honrada y religiosa" al estilo de lo que dice San Pablo. El modelo concreto en el que inspirarse lo encuentra en la vida religiosa consagrada (el autor es religioso marianista), en la que ha encontrado la realización efectiva que soñaba en su interior. Pero el libro no va dirigido a los religiosos sino a todo tipo de cristianos, sea cual sea su vocación. Porque se considera que hay muchas personas deseando vivir de forma solidaria y sostenible, tanto por ellos mismos como por el mundo y su futuro. Estas páginas van especialmente dirigidas a quienes se interesan profundamente por Dios y por el mundo, ya que ambos están intrínsecamente unidos. El capítulo último es programático y fue escrito a instancias de quienes conocían la obra antes de ser impresa. Y es precisamente este último capítulo el que puede estimular más al lector a unirse a una propuesta tan hermosa como necesaria.- A. NAVAS.

GARRALDA, Jaime, *Desenterrar y vivir el evangelio*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 256 pp., 15 €

Resulta muy agradable, y muy provocativa también, la lectura de este libro escrito por un jesuita a sus 89 años, el cual se propone comunicar a los lectores lo que es la fe. Lo hace a partir de una larga experiencia que comenzó en el frente militar siendo joven y desarrolló después en tareas sacerdotales y

asistenciales con los que el evangelio le enseñó que eran los preferidos del Señor (enfermos de SIDA, drogadictos, sin papeles, presos...). Para el P. Garralda creer es “quedar tan impactado con lo que crees que eso te haga orientar profundamente tu vida” (pág. 18). Y esto es para él el resultado del encuentro con Jesús. Desde esta experiencia ofrece sus reflexiones sobre temas evangélicos variados. Están escritas con pasión y al mismo tiempo con frescura. No se buscan elaboraciones teológicas ni consideraciones exegéticas: se deja hablar más bien a una fe viva y contagiosa.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *El camino a través del desierto. 40 dichos de los Padres del desierto*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2010, 116 pp., 9 €

El monaquismo, que floreció entre los siglos III y VI sobre todo en los desiertos de Siria y de Egipto, es un intento de buscar a Dios en la soledad y lejos del mundo. Podría pensarse entonces que es una espiritualidad bastante ajena a nuestra realidad actual. Grün quiere mostrar lo contrario con esta selección de dichos. Los 20 primeros están tomados de los *Apophthegmata Patrum*, que recogen respuestas de los monjes, primero transmitidas oralmente, a las preguntas de los visitantes (esas sentencias son las que se conocen con el nombre de “apoteomas”). Los otros 20 dichos proceden del *Tratado práctico* de Evragio Póntico, el autor espiritual más significativo del siglo IV. Grün comenta brevemente cada uno de los dichos, subrayando sobre todo su validez para el hombre de hoy.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *La experiencia de Dios a través de los sentidos*. Sal Terrae, Santander 2010, 159 pp., 14 €

El autor, experto en espiritualidad, tanto monacal como contemplativa, es una de esas personas que saben transmitir lo que llevan por dentro. En estas páginas intenta responder a la inquietud de tantas personas como creen en Dios, pero que no se sienten satisfechas con una fe que no les llena la vida, por parecerles Dios una especie de abstracción sin relación con los afectos. Dice Anselm Grün que se ha encontrado con muchas personas que, crean o no en la existencia de Dios, lo que querrían es experimentarlo, si realmente existe. Y aquí es donde él se esmera en dar pistas para que los lectores tengan “experiencia” de Dios en su vida, tal y como la ha tenido él, desde hace tan-

to tiempo, pero advirtiendo que lo que él ofrece no tiene por qué funcionar exactamente igual en cada persona, ya que Dios se acomoda a la percepción y a la sensibilidad diferentes de cada uno de los seres humanos. Eso sí, deja bien claro que el camino por el que se experimenta a Dios, además de ser un camino fundamentalmente sensorial (ya que todas nuestras percepciones las recibimos por los sentidos), se deja sentir en el interior de la persona en forma de vivencia o afecto, que no aclara nada sobre la divinidad, pero que permite conectar con ella en la intimidad, hasta el punto de percibirla en cualquier tipo de realidad de las que nos rodean. Advierte que la experiencia de Dios no es algo que se da siempre de la misma manera y con la misma intensidad y pone en guardia sobre no tomar demasiado al pie de la letra las experiencias tenidas, como si siempre fueran a ser esas mismas experiencias las que Dios utilice para comunicársenos. Creo que el autor da pistas muy válidas para todo ese conjunto de personas que ansían experimentar a Dios y no se explican cómo es posible vivir esto en este mundo.- A. NAVAS.

GRÜN, Anselm, *Verdad y veracidad. Propuestas para vivir con autenticidad*. Sal Terrae, Santander 2010, 134 pp., 10 €

Bien conocido por sus muchos escritos. Anselm Grün se pregunta en este nuevo libro por el sentido de la verdad. Lo hace desde la constatación de que la verdad hoy interesa menos, se la instrumentaliza, se la relativiza. Por eso comienza investigando el concepto de verdad en la filosofía, en la teoría del lenguaje, en la Biblia. Y se pregunta luego por la veracidad como actitud humana que consiste en decir la verdad y en hacer la verdad, cosas tan importantes para vivir con otros. Pero el objetivo último de la obra se concreta en la segunda parte: ¿cómo vivir la verdad y la veracidad en los distintos ámbitos de la vida? De forma breve y sugerente se pasa revista a las relaciones consigo mismo, a las relaciones con otros, a la política, a la economía, a las relaciones con el enfermo, etc.- B. A. O.

MCGREAL, Wilfrid, *Juan de la Cruz*. Herder, Barcelona 2010, 109 pp., 13 €

El autor indica en su introducción su propósito de subrayar la validez de las enseñanzas de San Juan de la Cruz para nuestro tiempo, como un

servicio a cuantos buscan los caminos de la espiritualidad más profunda. Recuerda cómo en su tiempo fue incomprendido y perseguido, lo que podría corresponder en cierto modo en nuestros días con la actitud de quienes piensan que San Juan de la Cruz es una antigualla, de imposible aplicación en nuestros días. Al tomar a San Juan de la Cruz como guía, este pequeño libro va a ayudar sin duda alguna a todas las personas convencidas de que el único lugar donde su corazón puede encontrar la satisfacción interior que buscan es precisamente Dios, solo Dios. Se añade una pequeña biografía del santo, ya que el autor reconoce que en nuestros tiempos su vida puede no ser muy conocida, sobre todo en ámbitos culturales que no sean de lengua hispana. El autor se manifiesta impresionado por la cantidad de maestros espirituales contemporáneos que han demostrado ser auténticos fraudes y por eso propone a San Juan de la Cruz como un auténtico gurú para nuestros tiempos, pero no uno cualquiera, sino uno realmente válido para tanta gente defraudada por quienes se presentan como maestros sin serlo.- A. NAVAS.

RODENAS CILLER, Elvira, *Thomas Merton. El hombre y su vida interior*. Narcea, Madrid 2010, 195 pp., 16,50 €

No puede negar Elvira Rodenas que siente pasión por Thomas Merton. Y, aunque hay que reconocer que Merton es una figura apasionante por sí misma, a la autora se le nota que le ha llegado de verdad al corazón. Muchas personas conocen el legado espiritual de Thomas Merton, pero no muchas conocen las vicisitudes de su vida, que son las que enmarcan adecuadamente su legado y nos hacen comprender mejor el itinerario interior a través del cual llegó a encontrarse en la intimidad con Dios, con sus aspectos atrayentes y con sus aspectos desconcertantes. De las cuatro partes en que se divide el libro, la primera, titulada *Un monje para el mundo*, así como el *Epílogo* final, son fundamentales para asimilar el resto de la obra. Porque en esas páginas la autora nos ofrece una biografía sucinta, pero muy bien articulada, de nuestro contemplativo. Biografía en la que aparecen también algunas de las paradojas de la vida interior y de la soledad que le hicieron dudar en ocasiones sobre si iba por donde Dios quería que fuese. Asimilada esa biografía básica,

todo el mensaje espiritual que ocupa el resto del libro nos desvela lo mejor de la espiritualidad de su autor. Habría que reconocer que Thomas Merton es un contemplativo de raza, un enamorado de la soledad. Pero, incluso una persona como él, hubo momentos en que no sabía si la soledad que él buscaba era la soledad que Dios quería para él. De esta manera, el propio Thomas Merton se puede convertir (a través de este libro) en alguien capaz de iluminar el camino de personas que se encuentran con las ansias y las encrucijadas que abundaron en su vida.- A. NAVAS.

TRIVIÑO, M^a Victoria, *Orar con... San Francisco de Asís*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2010, 158 pp., 9 €

En seguida se percibe cómo la autora de este libro, religiosa clarisa del convento de Balaguer, no solo posee un conocimiento amplio de la obra de San Francisco de Asís, sino que ha penetrado profundamente en su espíritu. Por eso no se limita a recoger y reproducir textos de San Francisco, como el título del libro pudiera sugerir, sino que los contextualiza y los comenta. Puede decirse que prolonga la oración de Francisco, la actualiza, la proyecta sobre nuestra realidad. Eso hace con cada uno de los textos que selecciona en las 32 propuestas de oración que componen la obra. Por eso este librito puede considerarse un instrumento muy útil, no solo para orar, sino también para iniciarse en la oración.- B. A. O.

PASTORAL

BROWN, Raymond E., *Cristo en los evangelios del año litúrgico*. Editado por Ronald D. Witherup. Sal Terrae, Santander 2010, 549 pp., 31,95 €

Con motivo de la celebración del décimo aniversario de la muerte del conocido exegeta americano, Raymond E. Brown (+1998), se publica la presente obra, que ahora conoce la traducción al castellano. En ella, se recogen seis libros que Brown, había ido publicando a lo largo de veinte años (1978-1998) con el objetivo de ofrecer un comentario bíblico a los textos de las Escrituras que articulan el transcurso del año litúrgico. De esta manera, se hace patente la vocación de este

brillante biblista que, junto a la investigación y la publicación científica, nunca descuidó la exposición divulgativa y sencilla, dirigida a un público más amplio. El texto se articula en dos partes, claramente diferenciadas. La primera de ellas consta de tres capítulos donde el lector puede encontrar una presentación del talante exegético de Brown y su particular modo de acercarse a la Biblia. Dichos capítulos llevan por título, respectivamente: *La hermenéutica de Raymond E. Brown*, por Ronald D. Witherup; *La unión de la erudición bíblica y la predicación litúrgica, en deuda con Raymond E. Brown*, por John R. Donahue; y, específicamente en esta publicación española, *Recursos para el ministerio de la homilía durante el año litúrgico*, por Lino E. Díez Valladares. La segunda parte, hasta el capítulo trigésimo sexto, recoge los comentarios de Brown a los textos del año litúrgico, comenzando por el Adviento, pasando por Navidad, Cuaresma, Pascua, Pentecostés y terminando con cuatro capítulos a propósito de cada uno de los evangelios y las claves adecuadas para su uso litúrgico y homilético.- S. BÉJAR.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE BÉLGICA, *Hacerse adulto en la fe. Catequesis y signos de los tiempos*. Sal Terrae, Santander 2010, 149 pp., 13,50 €

En la presentación del libro la editorial Sal Terrae recuerda que el cristiano de hoy “no nace, se hace”. Esta convicción es la que desde hace años ha llevado a la editorial a publicar aquellos documentos de interés que pueden ayudar al creyente en su crecimiento. El presente libro recoge tres textos de la Conferencia Episcopal belga en los que se reflexiona sobre el proceso de incorporación y asunción de la fe en un contexto secularizado como es el de Bélgica, y el de gran parte de Europa. Los dos primeros documentos están estrechamente relacionados. El primero, “Hacerse adulto en la fe”, es una propuesta sobre el proceso de catequesis en una sociedad en la que ser cristiano no es algo evidente. El segundo es un complemento al documento anterior, en el que se invita a trabajar el anterior documento y se señalan caminos para realizarlo. Estos dos textos se complementan con una última reflexión, “¿No sabéis interpretar los signos de los tiempos?, en la que se mira la belleza de la aportación cristiana a los valores y a la sociedad en la que vivimos.

Estos documentos no sólo son una adecuada ayuda para la integración de la fe de cualquier cristiano, sino también un material de trabajo para cualquier comunidad que desea seguir creciendo en la fe. Hay que felicitar a la editorial por esta aportación que enriquece el camino de todo cristiano, especialmente en el panorama de nuestro país en el que se vive con demasiada frecuencia una relación de enfrentamiento entre sociedad y fe.- P. RUIZ LOZANO.

CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Carta a los buscadores de Dios*. Católica, Madrid 2010, 112 pp., 9 €

Esta es una iniciativa de la Comisión episcopal para la doctrina de la fe, el anuncio y la catequesis, de la Conferencia Episcopal Italiana, en la que han participado obispos, teólogos, especialistas en pastoral y catequesis, expertos en comunicación. La carta se divide en tres partes. Se toman como punto de partida las principales preguntas que se hace el hombre de hoy sobre la felicidad y el sufrimiento, el amor y los fracasos, el trabajo y la fiesta, la justicia y la paz, para desembocar en la pregunta sobre Dios. La segunda parte quiere ser testimonial explicando cuál es la razón de la esperanza cristiana: se presenta ordenadamente la doctrina sobre Jesús, Cristo, la Trinidad, la Iglesia, la vida según el Espíritu. Aquí el lenguaje más existencial de la primera parte se torna más doctrinal, esforzándose por ofrecer una síntesis apretada de la fe cristiana. La tercera parte ofrece pistas para quien busca un encuentro con el Dios de Jesucristo. Se concretan en: la oración, la Palabra de Dios, los sacramentos, el servicio a los demás, la vida eterna. El texto constituye un esfuerzo digno de consideración de diálogo con los buscadores de Dios. Su lectura no será estéril para los creyentes, a los que dotará de elementos para el diálogo con los otros, pero al mismo tiempo les permitirá profundizar en su propia fe.- B. A. O.

PAGOLA, José Antonio, *El camino abierto por Jesús*. Mateo. PPC, Madrid 2010, 318 pp., 15 €

José Antonio Pagola tiene la cualidad de saber usar un lenguaje espontáneo y cercano para expresar las verdades más profundas de la fe y ponerlas en relación con las preguntas y aspiraciones del creyente de hoy, especialmente del que es más inquieto en su vivencia humana y religiosa. Eso explica, entre

otras razones, el éxito de su *Jesús. Aproximación histórica*. El libro que ahora publica, que puede ser el primero de una serie, constituye una nueva muestra de esa cualidad de este autor. Pagola comenta en esta nueva publicación los textos del primer evangelio, concretamente aquellos que se leen en la liturgia dominical y festiva del Ciclo A (Mateo). Y es de desear que se anime a hacer lo mismo con Mc y Lc (Ciclos B y C). El criterio seguido explica que no comente el primer evangelio completo, pero los 42 pasajes seleccionados constituyen una visión más que completa de dicho evangelio, sobre todo si se pretende, no un estudio exhaustivo del mismo, sino un instrumento pastoral al servicio de los creyentes. Aparte de su utilidad para ser leído cada domingo como profundización en el texto de la lectura litúrgica, su lectura completa aprovechará para adquirir una visión completa del mensaje de este evangelio: porque el conocimiento fragmentario de los evangelios o sin distinguir lo que corresponde a cada uno, que es muy común entre los creyentes, impide captar la riqueza específica de cada uno.- B. A. O.

RELIGIONES

ELLUL, Jacques, *El islamismo y el judeocristianismo*. Katz editores, Buenos Aires – Madrid 2008, 126 pp., 15 €

Sociólogo y teólogo de la Iglesia reformada, Jacques Ellul (1912-1994) fue profesor de la Universidad de Burdeos y es recordado no sólo como intelectual sino como hombre de fe comprometido en la vida social y política, preocupado siempre por cómo hacer realidad una ética de la libertad y de la esperanza en un mundo marcado por la técnica. La obra que aquí se publica, póstuma, se compone de dos escritos diferentes. El primero, *Los tres pilares del conformismo*, fue compuesto en 1991, pero sólo ahora ha visto la luz: con él quiso combatir el entusiasmo de los intelectuales por el islam, criticando tres ideas (los “pilares del conformismo”) que le parecía se aceptaban con demasiada ingenuidad y que dan el título a los tres capítulos en que se divide el texto (“Todos somos hijos de Abraham”, “El monoteísmo”, “Las religiones del Libro”). El segundo escrito es el prólogo que preparó en 1983 para la obra de Bar Ye’or sobre la tolerancia hacia

judíos y cristianos en países islámicos. Jacques Ellul no es optimista respecto al islam: piensa que el islam representa una amenaza para Occidente, y ello a pesar de que hay corrientes islámicas moderadas o incluso pacifistas.- I. CAMACHO.

FILOSOFÍA

ARAMAYONA, Antonio, *¿Dios?* Catarata, Madrid 2010, 140 pp., 16 €

El simple interrogante, ¿Dios?, sirve de punto de partida para un análisis de los conceptos más usuales y cercanos cuando planteamos la pregunta por Dios: infinito, espíritu, sagrado, persona, eternidad, salvación, creación, omnipotencia, ubicuidad y omnipresencia, trascendencia, revelación, mito y magia. Tras una clarificación sobre las pretensiones que se esconden tras estos predicados, se pasa a analizar los argumentos o pruebas de la supuesta existencia de Dios, así como algunas cuestiones claves como los milagros, la providencia, lo bueno y lo malo, la sublimación del sufrimiento y la pregunta de si todo está permitido. Esta reflexión, aterriza en el cristianismo, que ha sido el hilo conductor subterráneo de todo lo anterior, que se ha constituido como la única religión verdadera. Finalmente, el autor concluye con una reflexión sobre el laicismo en España, con pinceladas clarificadoras sobre el nacionalcatolicismo, los integristas, la escuela aconfesional, los valores éticos y la educación para la ciudadanía. El libro pretende ser una divulgación clarificadora sobre los mitos de la religión en general y del cristianismo en particular. Combina géneros muy distintos, reflexiones históricas, planteamientos filosóficos, crítica política y crónica periodística, al servicio de una ilustración coloquial sobre los usos y abusos de la religión. La simplificación y la unilateralidad en el tratamiento de la religión, ya que es difícil encontrar algo positivo sobre ella a lo largo del libro, es el precio que paga el autor por su intento clarificador, escrito en un lenguaje claro y coloquial, que lo hace accesible a todos.- J. A. ESTRADA.

BENJAMIN, Walter, *Crítica de la violencia*. Biblioteca Nueva, Madrid 2010, 122 pp., 9 €
Eduardo Maura Zorita presenta el artículo de Benjamín sobre la violencia, que va precedido de

una amplia introducción de Maura y que se completa con un índice onomástico y una amplia selección bibliográfica sobre Benjamín en español, así como una cronología biográfica de su vida y obra. El estudio se centra en la legitimidad o no de la violencia, en la diferencia entre el derecho natural y el positivo, con distintas formas de articulación de la violencia, la distinción jurídica y política sobre violencia legítima, que cristaliza en el Estado, e ilegítima. También abre la reflexión al análisis de las distintas formas de la lucha de clase y de las huelgas, la regulación pacífica de los conflictos y la diferencia entre violencia mítica y divina. Maura completa esta reflexión contextualizándola con referencias a las teorías de Schmitt, Kafka y Agarben. Pone también el énfasis en la relación entre su concepción de la violencia y la teoría de Benjamín sobre el mesianismo y el papel de la religión respecto del progreso y la filosofía de la historia. La introducción es muy completa y ayuda a captar las líneas nucleares del planteamiento de Benjamín. Es también una breve introducción a líneas fundamentales de su filosofía. Un buen trabajo que presenta un texto no muy conocido de Benjamín, en la colección "Clásicos del pensamiento" de la editorial Biblioteca Nueva.- J. A. ESTRADA.

BURCKHARDT, Martin, *Pequeña historia de las grandes ideas. Cómo la filosofía inventó nuestro mundo*. Ediciones Siruela, Madrid 2010, 197 pp.

Todos algunas vez hemos escuchado a un niño hacer alguna pregunta inoportuna sobre el por qué o el origen de las cosas. Tan sólo una mirada inocente es capaz de cuestionarse por todo aquello que le rodea y que no da por natural. ¿Cuándo aparecieron las ideas del reloj, de la lógica, la idea de Dios Padre, del capital, del ordenador o la idea del cero, etc.? Todas esas pequeñas ideas cotidianas con las que convivimos constantemente y sobre las que no se nos ocurre cuestionarnos, ¿cómo fueron descubiertas? Esta pequeña obra de Martin Burckhardt, ensayista y profesor de la Universidad de Humboldt, pretende responder a estas cuestiones. No se trata propiamente una obra de filosofía, cuanto de un acercamiento divulgativo a la filosofía. El autor enseña cómo la filosofía no es ajena a nuestro mundo. Sin que nosotros lo sepamos, sin darnos cuenta, una buena parte de las

ideas que manejamos en la vida han tenido su origen en la filosofía. El ensayo presenta 35 grandes ideas, sin conexión entre ellas, aunque parecen estar ordenadas según un criterio cronológico. A cada idea se le dedica unas cinco páginas, y tiene siempre un sentido divulgativo. Algunas son sugerentes y otras pueden ser incluso discutibles, por ejemplo la dedicada a la pureza, que más bien debería ser a la Inmaculada Concepción. A pie de página se van acompañando la presentación de las ideas con referencias históricas que tienen que ver con el mismo proceso que cada idea ha tenido. Una obra curiosa, original y de lectura entretenida.- P. RUIZ LOZANO.

DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, *Lógica*. Editorial Católica, Madrid 2010, 417 pp., 18,50 €

Este manual de Lógica de la colección "Sapientia Rerum", que la BAC está publicando desde hace unos años, se titula "La ciencia del logos". En efecto, esta obra no es un simple manual para el estudio de los alumnos de teología o filosofía, sino que va algo más lejos. El tristemente desaparecido profesor Domínguez Prieto dejó esta obra póstuma, en la que presenta una nueva manera sistemática de afrontar la lógica. Una de las grandes dificultades que tiene el estudiante cuando trabaja esta asignatura es la de insertarla en el conjunto de las otras disciplinas filosóficas. A veces siente que la lógica es una disciplina aislada del resto de la filosofía. El autor de esta obra tiene la virtud de afrontar la lógica como ciencia del logos, estableciendo su intrínseca relación con la ontología y con la teoría del conocimiento. Y esto, sin olvidar que la lógica, tal como la pensó Aristóteles, era una propedéutica para las otras ciencias. De este modo, se recoge toda la tradición clásica de la lógica, pero también la lógica proposicional, la de primer orden y otras lógicas no clásicas. En los capítulos dedicados a las lógicas más actuales se presentan las características que las definen, pero no se entra en la resolución de problemas. Algo que se deja para el futuro y que, por desgracia, no se podrá ver. Algo que para una obra que desea presentarse como manual, no deja de ser una laguna. En cualquier caso, hay que reconocer que esta obra es un tratado de lógica que será referente para el trabajo de próximas generaciones.- P. RUIZ LOZANO.

DROIT, Roger-Pol, *Occidente explicado a todo el mundo*. Paidós Ibérica, Barcelona 2010, 101 pp., 15 €

“Occidente” es una de esas palabras que aparece continuamente en el lenguaje común, cuyo contenido resulta difícil de precisar. Aunque literalmente tiene una connotación espacial y geográfica, con ella se designa algo más que una región o un territorio. Roger-Pol Droit, que es catedrático de Filosofía, investigador y colaborador en importantes diarios, ofrece en este ensayo datos históricos y reflexiones muy concretas para dar contenido a la palabra “Occidente”, que para él remite a una idea sin fronteras, gestada a través de los siglos bajo la influencia de tres familias que le han dado su rostro actual: griegos y romanos, judíos y cristianos, científicos e ingenieros. Tres rasgos pueden configurar su perfil: la universalidad, la búsqueda de la novedad, la crítica y la puesta en cuestión. También hay que tener en cuenta las enemistades que ha suscitado. En resumen, Occidente remite a una modernidad en constante evolución, a una dirección del espíritu. El autor desarrolla sus ideas en forma de diálogo, con un estilo sencillo y directo, que hace muy agradable la lectura de estas páginas.- I. CAMACHO.

GIRARD, René, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz editores, Madrid 2010, 306 pp., 23 €

René Girard es uno de los pensadores más originales del panorama actual, considerado por muchos el padre de la Antropología de la Religión. Su pensamiento va más allá de una teoría sobre los orígenes de la religión, para ser una hipótesis que abarca la antropología, la teología, la psicología, la historia, la sociología o los estudios bíblicos. Es un pensamiento omniabarcante que tiene multitud de seguidores en todo el mundo. Aunque también tiene grandes detractores en el campo del pensamiento, especialmente aquellos que se alinean fácilmente con el pensamiento correcto. La obra que aquí comentamos apareció en su lengua original, el francés, hace tres años, y es novedosa en tanto que otras publicaciones recientes del autor han sido recopilaciones de artículos anteriores, que no añadían grandes novedades a su pensamiento. En este caso se trata de un paso más en su reflexión sobre el dinamismo del mecanismo del chivo expiatorio y su revelación,

cuyas consecuencias se están manifestando en estos momentos de la historia de una manera más abrupta. A partir del análisis de “De la guerra”, tratado de Carl von Clausewitz, Girard nos hace una reflexión sobre el mundo actual y el papel de la violencia en él a partir de la teoría mimética y el mecanismo del chivo expiatorio. El libro se presenta, como la gran mayoría de obras del autor, en clave de conversación entre René Girard y Benoît Chantre. Un estilo que acerca el pensamiento de Girard al darle un tono más divulgativo, pero que adolece de sistematicidad, uno de los inconvenientes que se encuentra cualquier estudioso de la obra del francés. Aconsejamos su lectura a todo aquel que desee sorprenderse por la originalidad del pensamiento de Girard o que busque una reflexión distinta sobre nuestra sociedad.- P. RUIZ LOZANO.

LIPOVETSKY, Giles – SERROY, Jean, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*.

Anagrama, Barcelona 2010, 226 pp., 17,50 €

Esta obra conjunta de Lipovetsky y Serroy está consagrada a la cultura en el contexto del proceso actual de globalización. Desde la introducción analiza la era de la cultura-mundo, la desorientación cultural que se da en Europa y los problemas que plantea la nueva fase de la evolución mundial. El análisis de la cultura como mercado y los rasgos del hipercapitalismo, la hipertecnología y el hiperconsumo centran su comprensión de la nueva cultura del individuo, que desestabiliza los mundos privados. El segundo capítulo, el mundo como imagen y comunicación, estudia la industria cultural y la cultura-pantalla, subrayando el papel de los famosos y la universalización del vedetismo, la importancia que adquieren las marcas sobre los mismos bienes de consumo y la crisis de la vida intelectual y artística. El tercer capítulo está dedicado a los mitos y desafíos que plantea un mundo homogeneizado, así como al análisis de la americanización del mundo, la revitalización de lo religioso y la infantilización de los ciudadanos. Finalmente, capítulo cuarto, se centra en la cultura-mundo como civilización, que concreta en el fracaso del sistema educativo, en la necesidad de una nueva cultura histórica y de la inteligencia y en la búsqueda una buena vida, en el contexto urbano predominante. Concluye proponiendo una política de solidaridad para el mundo.

El volumen ofrece abundante información, aunque siempre vehiculada por el filtro de las publicaciones en lengua francesa. Predomina el lenguaje descriptivo y explicativo, más propio de una presentación sociológica que de una reflexión crítica, más cercana a la filosofía, como la de obras anteriores. Es un buen estudio de los problemas actuales de la globalización, vistos desde la perspectiva cultural.- J. A. ESTRADA.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*. Trotta – UNED, Madrid 2010, 427 pp., 28 €

José Luis López Aranguren fue uno de los más importantes pensadores españoles del siglo pasado. Probablemente, fue el más destacado en el campo de la ética. En el año 2009 se conmemoró el centenario de su nacimiento. Con motivo de tal ocasión el editor de esta obra, Carlos Gómez, nos ofrece una selecta antología de los mejores textos del pensador Aranguren. El objetivo es acercar el pensamiento de este filósofo español a las nuevas generaciones, para quienes Aranguren resulta ser alguien del pasado. Un primer acercamiento que puede despertar el interés al conjunto de toda la obra del autor, la cual fue editada por esta misma editorial entre los años 1994 y 1996. Pese a ser una antología es de reseñar que la selección de textos es lo suficientemente amplia y cuidada como para ofrecer una visión completa del pensamiento del Aranguren, incluso de su evolución. La selección se articula en torno a tres grandes temas: la reflexión en torno a la religión, la ética y la política. Sin embargo, ofrece otros capítulos con escritos autobiográficos; escritos de compromiso público o de posicionamiento político; y otro capítulo en donde se incluyen ensayos sobre obras literarias, filosóficas, cuestiones sociológicas etc. La antología está comienza con un capítulo de introducción del editor en el que hace una presentación muy interesante sobre Aranguren y el contexto filosófico y social de su época. Aunque el libro pretende acercar a José Luis L. Aranguren a las nuevas generaciones, ofrece también una oportunidad para descubrir la singularidad de este hombre fiel a sus convicciones religiosas y muy abierto en sus posiciones ideológicas. Algo que en los tiempos en que vivimos parecería casi un imposible.- P. RUIZ LOZANO.

MACEIRAS FABIÁN, Manuel – MÉNDEZ FRANCISCO, Luis, *Ciencia e investigación en la sociedad actual*. San Esteban, Salamanca 2010, 308 pp., 20 €

El heterogéneo conjunto de estudios de este volumen, recoge el trabajo de los autores en la República Dominicana, en el 2009, en el marco de la Agencia Española para la Cooperación Internacional y el Desarrollo (AECID). Los primeros ensayos están dedicados a la metodología y epistemología científica: “¿Cómo se hace la ciencia?” (J. Fernández Pérez), “La investigación científica y la bioética” (M. Maceiras Fabián), “El desarrollo de la mente” (E. García García) y problemáticas más especializadas como “El abordaje multidisciplinar a las micotoxinas” (C. Vázquez Estévez) y “Las bases moleculares de las nuevas biotecnologías” (Julián Perera). A continuación se ofrece un estudio sobre “El contractualismo en M. Salamone y la Escuela de Salamanca” (M. A. Salamone), “La universidad como ‘autoritas’ en la globalización” (F. Fernández Vallina) y “El papel de la universidad en la sociedad global” (L. Méndez Francisco). Finalmente, J. Adarberto Martínez ofrece un ensayo sobre “Una aproximación a la escuela dominicana” y A. Miguel Alonso, “Nuevos retos para la biblioteca universitaria en la sociedad del conocimiento”. La disparidad y especialidad de las distintas contribuciones imposibilitan una presentación de conjunto del volumen, que simplemente testimonia la actividad de la AECID en América Latina y la voluntad de ofrecer información sobre las distintas actividades.- A. SÁNCHEZ.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*. Gredos, Madrid 2010, 256 pp., 13 €

Marco Aurelio (121-180) es considerado el último emperador de la Edad de Oro del Imperio romano. Es conocido además como el “emperador filósofo”. El reflejo más expresivo de esta faceta de su vida lo encontramos en estas “Meditaciones”, que ha sido la traducción que ha escogido el editor de entre las muchas que se han venido empleando para estas notas personales. Porque esto es lo que contienen los 12 libros en que el autor dividió el libro, sin que sea posible encontrar un orden más o menos sistemático en su contenido. Son, por tanto, apuntes personales, escritos con un estilo espontáneo y a la vez austero, ajeno a toda

retórica; están redactados a partir de experiencias concretas, de las cuales solo en muy pocos casos quedan datos en el texto para poder identificarlas. En lo que sí coinciden todas las reflexiones es en el trasfondo estoico que las inspira. Esto explica que el discurso filosófico derive con facilidad en reflexión ética y que aparezcan los lugares comunes de la ética estoica: el recurso a la inteligencia (*nous*) como la mejor vía para controlar las pasiones o la adaptación al *cosmos*, al que se considera dirigido por un designio racional y divino.- F. L.

Roy, Olivier, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Península, Barcelona 2010, 336 pp., 23,90 €

El subtítulo de la obra es el que mejor expresa el contenido del volumen. En la Introducción ya se plantean los núcleos de la problemática estudiada, modernidad y secularización, la desterritorialización y deculturación de lo religioso, el concepto de lo religioso puro y la problemática de los nuevos conversos. El volumen consta de dos partes, la primera estudia la inculturación de lo religioso, en la que analiza la diferencia entre las misiones católicas y protestantes porque hay dos conceptos sobre las relaciones entre religión y cultura, de la que forma parte la primera, mientras que los segundos subrayan su carácter extrínseco. Luego se analiza el multiculturalismo, en el contexto de la globalización y de las crisis de civilización, para estudiar finalmente los marcadores religiosos y culturales, así como la relación entre ambos, en el capítulo dedicado a religión, etnia, nación. Concluye la primera parte estudiando la ruptura entre cultura y religión, la cultura como neopaganismo y como olvido de lo religioso y la participación de creyentes y los que no lo son en la misma cultura. La segunda parte, "La globalización y lo religioso", se centra en el concepto de mercado, libre o dominación impositiva, la aculturación como forma religiosa y cultural de dominación y el carácter occidental del cristianismo, hoy cuestionado por la globalización. Un segundo capítulo se consagra al mercado de lo religioso, el bazar de ritos y signos que genera una homologación de todas las religiones bajo la doble presión del mercado y del referente occidental de religión. El tercer capítulo saca las conclusiones, la estandarización de lo religioso y el formateo de las religiones, que las homogeneiza,

así como el papel del Estado como definidor de lo religioso y las uniformidades que genera la institución y la práctica social. Una breve conclusión y las notas finales cierran el volumen. Se trata de una reflexión sociológica con amplia información e interesantes anotaciones sobre los problemas actuales de las religiones, así como la relación entre cultura y religión, que aporta nuevos elementos tras la clásica sistematización de Durkheim. Está escrito de forma ágil, se lee con facilidad y aporta reflexiones sugerentes. Por eso es recomendable su lectura.- J. A. ESTRADA.

RUSSELL, Bertrand, *El poder. Un nuevo análisis social*. RBA Libros, Barcelona 2010, 285 pp., 20 €

Las distintas formas del poder, con especial énfasis en el poder sacerdotal y el real, así como el poder económico, revolucionario, sobre la opinión pública y el poder en sí mismo, constituyen el objeto de este volumen. La doble ambición de poder y prestigio están vinculadas en el hombre, y han sido objeto de la reflexión doctrinal, una fuente del poder, de las formas de gobierno y de la biología de las organizaciones. Russell deriva el poder de la naturaleza del hombre, ya que es un rasgo constitutivo y no coyuntural de la lucha por la supervivencia. Las filosofías, las éticas y la doma del poder son objeto de sus análisis antropológicos y sociológicos, teniendo especial relevancia el estudio de la competencia y la de los códigos morales. Es un estudio completo sobre el poder, en el que se echa de menos una valoración de la psicología de Adler, que hubiera iluminado algunas de las temáticas analizadas. Por lo demás, el libro se lee de un tirón, escrito con la claridad y pedagogía acostumbrada en las obras de Russell. Es un ensayo, con apenas alguna nota y referencia bibliográfica, que posibilita un acercamiento al significado del poder para el ser humano, desde una perspectiva divulgadora y clarificadora.- J. A. ESTRADA.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Senilia. Reflexiones de un anciano*. Herder, Barcelona 2010, 464 pp., 25 €

La editorial Herder ha publicado recientemente varias novedades relacionadas con la obra de Schopenhauer coincidiendo con el 150 aniversario de su muerte. Una de ellas fue *El arte de*

ser feliz, reseñada en esta revista (Cf. Proyección 234). *Senilia*, obra póstuma y hasta ahora inédita en castellano, es la otra novedad que la editorial ofrece del mismo autor. Se trata de un conjunto de anotaciones realizadas por el pensador alemán al final de su vida, entre 1852 y 1860. Con un estilo similar al de *Parerga y paralipómena*, a la que de alguna manera continúa, *Senilia* recoge múltiples pensamientos sueltos sobre los más variados temas: desde recuerdos y reflexiones, reglas sobre modales o esbozos de prólogos para diversas obras, hasta cuestiones filosóficas como comentarios sobre Platón, Leibniz, Kant, etc. Y dando razón al subtítulo, “Reflexiones de un anciano”, también ofrece algunos comentarios sobre la vejez, aunque no es ni lo principal ni lo más extenso. El original manuscrito, con anotaciones al margen y tachaduras, dificultó durante muchos años su publicación. Por eso es necesario alabar la labor de Franco Volpi y Ernst Ziegler, quienes en la edición original alemana, que aquí se traduce, han hecho un excelente trabajo de reconstrucción y edición del manuscrito. La obra se completa con una introducción sobre el autor y con muy útiles índices de nombres y de contenidos.- P. RUIZ LOZANO.

SPIERLING, Volker, *Arthur Schopenhauer*. Herder, Barcelona 2010, 246 pp., 14, 90 €

Además de algunas obras de Schopenhauer, la editorial Herder ha publicado, con motivo del 150 aniversario de su muerte, otras dos obras dedicadas al pensador alemán: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad* de Manuel Suances Marcos y este *Arthur Schopenhauer* de Volker Spierling, que reseñamos aquí. Se trata de una obra aparecida en Alemania en 2002 y traducida para Herder por José Antonio Molina Gómez. El texto es una presentación del pensamiento del filósofo alemán a través de sus obras. El libro comienza con una deliciosa introducción del mismo Spierling, uno de los mayores expertos en Schopenhauer, en la que ofrece un recorrido por su vida y un primer acercamiento a los fundamentos de su pensamiento. A partir ahí, Spierling ordena el texto en cuatro capítulos según las obras del pensador alemán: escritos preparatorios, la obra capital (*El mundo como voluntad y representación*), escritos complementarios y escritos inéditos. Para acabar añade unas consideraciones

sobre los grandes temas del filósofo alemán. Al final del libro se ofrecen una cronología, una selección bibliográfica, con las referencias al español cuando corresponde, algo que es de agradecer a la editorial. Por último, el traductor añade un breve, pero muy interesante, capítulo sobre la presencia de Schopenhauer en el pensamiento español. Esta pequeña obra es recomendable para todos aquellos que deseen entrar en contacto con la obra de este pensador por primera vez.- P. RUIZ LOZANO.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

DRAPER, Brian, *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*. Sal Terrae, Santander 2010, 264 pp., 18 €

Este libro está dedicado a lo que viene presentado como la “inteligencia espiritual”, que sería la “parte central” de nuestra inteligencia, en la que “se alimentan nuestros valores y nuestras creencias y en la que podemos trabajar por la realización de nuestro pleno potencial de seres creados”. He preferido citar este párrafo del autor, porque me parece que refleja muy bien a qué va dedicado el contenido del libro. Con el objeto de desarrollar la inteligencia espiritual, se presentan cuatro partes, cada una de las cuales está dedicada a un itinerario, con los siguientes epígrafes que los distinguen: “Estamos donde estamos”; “El falso yo”; “El verdadero yo”; “Vivir *fuyendo*”. Siguiendo estos itinerarios, la persona saldría de su realización pobre o nula, hasta convertirse en alguien más plenamente presente a ella misma y a quienes la rodean. Ganaría en vivacidad ante las tareas a asumir. Sería más observadora, más equilibrada, más dispuesta a la acción. El resultado de todo sería un nuevo modo de ser, más integrado y más realizado en las diferentes facetas de la personalidad propia.- A. NAVAS.

GARCÍA ROCA, Joaquín – TORREGROSA, Rubén, *Jóvenes en la era de las migraciones. Una experiencia de liderazgos comunitarios*. Khaf, Madrid 2010, 164 pp., 12,80 €

Es bien conocida y valorada la experiencia que comenzó hace quince años Joaquín García Roca en el Colegio Mayor de La Coma en Valencia con la intención de proporcionar una oportu-

nidad de estudio en la Universidad a jóvenes de ambientes marginados, a los que se les ofrecía, no solo becas, sino un espacio para la convivencia y el estudio. Posteriormente se han integrado en la experiencia jóvenes inmigrantes, lo que permite que un grupo de jóvenes de diversos países construyan, desde la solidaridad, un proyecto de igualdad. Cinco partes tiene el libro: la responsabilidad social de la universidad; la contextualización del proyecto; la arquitectura del programa; las opciones educativas; las necesarias transacciones. Las características de la experiencia, no solo condicionan y enriquecen el sentido del estudio, sino que permiten poner en práctica elementos esenciales de una ciudadanía activa en el marco de la interculturalidad. A exponer la experiencia liderada por García Roca contribuye uno de los protagonistas directos del proyecto.- I. CAMACHO.

KOWALSKI, Robin – LIMBER, Susan – AGATSTON, Patricia, *Cyber Bullying. El acoso escolar en la er@digit@l*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 318 pp., 21 €

Tres psicólogas norteamericanas son las autoras de este libro, donde ofrecen los resultados de sus estudios de los últimos años sobre el acoso cibernético entre adolescentes, un problema que en su país se viene presentando en proporciones alarmantes. La base del libro es la investigación de campo realizado sobre una muestra de 3.700 estudiantes de primer ciclo de secundaria de todo aquel país, así como otros estudios con grupos de discusión. La presentación de los resultados de estos estudios va precedida de dos capítulos sobre el acoso tradicional entre adolescentes y el acoso cibernético y sus tipos más frecuentes. Pero la parte más extensa del libro corresponde a los dos capítulos dedicados a los padres y a los educadores, con muchas sugerencias sobre lo que pueden hacer para combatir y para prevenir el acoso. No hay duda que internet ofrece posibilidades incalculables, también a los adolescentes: esto desaconseja impedir el acceso a él, pero obliga a controlar con prudencia su uso por parte de los más jóvenes para evitar consecuencias deplorables (se ha dado el caso de suicidio de adolescentes por efecto del acoso, como muestra el testimonio de un padre de familia con que se abre el libro).- I. CAMACHO.

MARGENAT, Josep M^a, *Competentes, conscientes, compasivos, comprometidos. La educación de los jesuitas*. PPC, Madrid 2010, 206 pp., 14,20 €

Los cuatro adjetivos escogidos para el título pretenden sintetizar los objetivos de la educación jesuita: están inspirados en varios discursos del anterior P. General de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenbach. Con este libro ha querido responder el autor, jesuita con una amplia experiencia en educación no universitaria y universitaria, a la petición de la editorial PPC de hacer una presentación de conjunto de lo que es la educación jesuita para un lector no especialista. El libro se divide en cinco capítulos, que analizan la educación jesuita desde perspectivas complementarias avanzando en una doble dirección: desde los orígenes de la educación de los jesuitas en tiempos del fundador hasta la actualidad de la misma; de la educación en general a la educación universitaria. Los cinco capítulos se completan con un anexo que incluye tres documentos de los tres últimos PP. Generales de la Compañía de Jesús. A lo largo de la obra queda claro que estamos ante una tradición de siglos donde es determinante la inspiración de la espiritualidad ignaciana tal como quedó expresada en el libro de los Ejercicios: el centro es la persona concreta, a la que hay que potenciar para que encuentre su propio camino, espiritual y humano. Pero además esta tradición se revaloriza en el contexto de la actual reforma europea de los estudios universitarios (proceso de Bolonia): no solo porque algunas de las novedades que introduce Bolonia pertenecían desde hace siglos a la tradición educativa jesuita –por ejemplo, el hacer del alumno el centro de la enseñanza–, sino además porque en esta tradición secular hay elementos de peso para corregir el sesgo tecnológico de la reforma en curso, que parece necesitada de una mayor inspiración y formación humanista.- I. CAMACHO.

SANTAMARÍA, Consuelo, *El duelo y los niños*. Sal Terrae, Santander 2010, 197 pp., 12 €

La temática del duelo adquiere gran relevancia en la literatura psicológica actual. El duelo merece, sin duda, esta atención en razón de constituir un conjunto de procesos psíquicos de gran relevancia para el desarrollo personal y la salud psíquica. Del modo en que se lleve a cabo

la elaboración de las pérdidas que marcan toda vida humana dependerá en buena medida la capacidad para enfrentar el presente y el futuro. De particular interés es el tema del duelo de los niños. Ellos se encuentran en una situación en la que la necesidad de acompañamiento es más indispensable para la elaboración correcta de las pérdidas, sobre todo, de seres queridos. Y no es un asunto fácil. La tendencia a preservarles de sufrimiento puede entorpecer el correcto acompañamiento que necesitan. De ahí la enorme utilidad de esta obra en la que, de modo profundo y claro a la vez, se dan orientaciones de gran utilidad para enfrentar esa difícil tarea. La autora, experta en el campo de la humanización de la salud, posee una extensa práctica con niños y adolescentes que se deja ver en este pedagógico y esclarecedor asesoramiento que nos brinda con gran profundidad teórica y un enorme sentido práctico.- C. DOMÍNGUEZ.

SANZ DE ACEDO, María Luisa, *Competencias cognitivas en educación superior*. Narcea, Madrid 2010, 159 pp., 19,50 €

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, M^a Paz (coord.), *Técnicas docentes y sistemas de evaluación en educación superior*. Narcea, Madrid 2010, 123 pp., 15,60 €

RUÉ, Joan – LODEIRO, Laura (eds.), *Equipos docentes y nuevas identidades académicas en educación superior*. Narcea, Madrid 2010, 215 pp., 19,50 €

Ediciones Narcea en su colección *Universitaria* ha publicado recientemente tres títulos que han de ser muy tenidos en cuenta por los docentes de la educación superior que se encuentran inmersos de lleno en el *Proceso de Bolonia: Equipos docentes y nuevas identidades académicas en educación superior; Técnicas docentes y sistemas de evaluación en educación superior; y Competencias cognitivas en educación superior*. Los dos primeros son obras en colaboración que han nacido de los ensayos y experiencias *piloto* de docentes en activo no necesariamente pertenecientes al mundo de la didáctica o la pedagogía. El último, es fruto del trabajo de investigación de M^a Luisa Sanz de Acedo, Profesora Titular de Psicología Básica del Departamento de Psicología y Pedagogía de la Universidad Pública de Navarra.

En el primero de los tres resulta iluminador el capítulo titulado “Los equipos docentes en el EEES”, probablemente por las experiencias docentes que expone. El segundo título, *Técnicas docentes y sistemas de evaluación en la educación superior*, resulta de muy recomendable lectura para todos los implicados en la docencia universitaria. De manera clara y sucinta se van presentando distintas técnicas docentes: unas más “clásicas” (lección magistral, trabajos en grupo, elaboración de supuestos prácticos...); otros más “novedosos” (foros de debate virtuales, *one minute paper*...). También se desarrollan con precisión las distintas técnicas docentes. El trabajo sobre competencias cognitivas es denso y maneja vocabulario propio del mundo de la didáctica.

De muy recomendable lectura para todos los implicados en la docencia en el marco del EEES.- J. GUEVARA.

YUSTE, Francisco, *Herramientas de coaching personal*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 389 pp., 19 €

El *coaching* es una práctica que se extiende progresivamente, sobre todo, en los ámbitos de la industria, la empresa y diversos tipos de instituciones. Del inglés *coach* (entrenar), hace referencia a un proceso interactivo en el que un “entrenador” favorece en otra persona todas sus potencialidades y el desarrollo de los recursos de los que, de hecho, dispone. De clara inspiración en la psicología humanista y en las referencias socio-culturales estadounidenses, el *coaching* se sitúa en un espacio cercano al de la psicoterapia, aunque diferenciándose también de ella. No se trata en el proceso de encontrar claves para la solución de trastornos mentales, sino tan sólo de asegurar el buen funcionamiento de las habilidades y potencialidades personales. En esta obra, concebida como la primera parte de tres volúmenes, encontramos una excelente y amena presentación e introducción al *coaching* y una buena información de sus herramientas de aplicación. Como apéndice encontramos una filmografía particularmente ilustrativa de la práctica de este instrumento de desarrollo personal. El autor, coordina un Máster de *coaching* en la Universidad Camilo José Cela de Madrid.- C. DOMÍNGUEZ.

HISTORIA

ASTORGANO ABAJO, Antonio, *Lorenzo Hervás y Panduro [1735-1809]. El abate Hervás y Panduro, sabio polígrafo*. Almud Ediciones, Ciudad Real 2010, 297 pp., 18 €

El aspecto externo de este libro puede engañar a un lector superficial por la apariencia inicial de libro de bolsillo sin mayores pretensiones. Sin embargo los libros eruditos de investigación, las fuentes y la bibliografía citadas indican que estamos ante un estupendo trabajo de síntesis, con la seriedad de un estudio bien hecho. Esta biografía de Lorenzo Hervás y Panduro ha tenido que prescindir del análisis pormenorizado de la obra del polígrafo español, por salirse claramente de los límites editoriales impuestos al autor. Pero su lectura cumple con el objetivo de presentar una biografía sintética pero bien fundamentada, con abundantes citas literales que hacen todavía más viva la narración. Es altamente aconsejable que, quien desee entrar a conocer de primera mano la extensísima obra de Hervás y Panduro, se lea antes esta biografía, con la que tendrá un instrumento excelente para aprovechar luego en la lectura de sus escritos, sin perderse en su riqueza y variedad casi inimaginables. En suma, esta biografía cumple con creces su cometido de darnos a conocer mejor al ilustre conquinense Lorenzo Hervás y Panduro.- A. NAVAS.

AVENDAÑO, Diego de, *Privilegios de los Indios. Thesaurus Indicus: vol. II, Tit. XII, c. I-X*.

Introducción y traducción de Ángel García Muñoz. Eunsa, Navarra 2010, 436 pp., 24 €
Diego de Avendaño nació en Segovia en 1594 vivió casi toda su vida en América Latina (Perú) como jesuita. Se ocupó en sus diferentes obras de temas tan diversos como los teológicos, los históricos y los jurídicos y políticos. Pero su obra más importante es, sin duda, el *Thesaurus Indicus*, cuya edición castellana está siendo tarea del académico hispano-venezolano Ángel Muñoz García (van ya publicados cinco tomos en las Ediciones Universidad de Navarra, 2001-2010). Si la primera parte de la obra (libros I-XI) se ocupaba del gobierno de las Indias en lo referente a lo temporal, en la segunda parte (que comienza con el libro XII, cuya primera mitad se edita ahora) pasa a tratar los aspectos espirituales: concretamente se inicia

estudiando los “privilegios” de los indios, entendiéndose por tales a leyes que tienen a estos por objeto. Se dedica una especial atención a aquellos “privilegios” que se refieren a los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía. Sin embargo, Avendaño incorpora a su texto algunos otros temas que tienen poco que ver directamente con los “privilegios”, aunque no carezcan de interés para el lector actual y para el estudioso, como son algunos relativos a intervenciones de la Santa Sede en relación con la Compañía de Jesús, orden religiosa a la que él pertenecía.- I. CAMACHO.

AYASO, José R., *Dos mil años de historia del pueblo judío. Entre la tierra de Israel y la diáspora*. El Almendro, Córdoba 2010, 237 pp., 17 €

El profesor J. R. Ayaso, profesor titular de historia de Israel y del pueblo judío en la Universidad de Granada, presenta este pequeño “ensayo” que tiene su origen en una conferencia –Entre la tierra de Israel y la diáspora– leída en septiembre 2008 en la Universidad de Pamplona. El libro se abre con una interesante introducción donde se reflexiona sobre los términos *diáspora* y *galut*, los dos términos que, sin ser sinónimos, se han utilizado tradicionalmente para referirse al proceso de dispersión de las comunidades judías por el mundo conocido. El profesor Ayaso hace notar cómo *Galut* siempre tiene matiz negativo, doloroso (desarraigo, alienación, persecución...), mientras que *diáspora*, refiriéndose también a la dispersión, admite una amplia gama de colores, matices y situaciones, que no han constituido necesariamente una situación traumática para Israel. La obra, suponiendo las precisiones de la introducción, se desarrolla en cuatro capítulos: *galut*, el judaísmo tradicional; *diáspora*, el judaísmo moderno; *sionismo*, la solución moderna a un viejo problema; y la historia continúa. En un apéndice se incluye la declaración de independencia del Estado de Israel y se cierra la obra con un breve vocabulario en hebreo y yiddish. No es un texto que presente sucintamente la historia de Israel en los últimos dos mil años, sino, como hace notar el autor: “una reflexión sobre la vida y la identidad judías en la Diáspora desde la fecha mítica del año 70 d.C., cuando los romanos destruyeron el Segundo Templo, hasta nuestros días” (p. 12). De muy agradable lectura, instructiva y, desde luego, una invitación a la reflexión.- J. GUEVARA.

AZARA, Félix, *Descripción e historia de Paraguay*.

Red ediciones, Madrid 2010, 355 pp., 16 €

Con este volumen se inicia la colección *Biblioteca histórica colonial*, con la que la editorial intenta difundir el pensamiento y la obra de los escritores, historiadores y hombres de ciencia hispanoamericanos que actuaron en el período de la colonización. En estas páginas se reedita el libro de Félix de Azara, considerado como uno de los principales estudiosos de finales del siglo XVIII. Fue historiador, geógrafo, naturalista, etnógrafo, y alguna cosa más. Toda su obra está centrada en el Paraguay y el Río de la Plata. Hay que recordar que Félix de Azara reconoce que no tenía ninguna preparación profesional para las observaciones de historia natural que aporta en sus escritos, aunque su calidad de observador directo de las especies que describe le da una ventaja considerable sobre los autores naturalistas europeos, que trabajaban sobre descripciones ajenas. Esta obra era conocida en América a través de una traducción de un compendio de la misma realizado en francés. Por eso el descubrimiento de un manuscrito español original fue un gran hallazgo para la historiografía del continente. El valor histórico de la obra no ha obtenido la unanimidad de los historiadores posteriores, pero sigue siendo un punto de referencia importante a la hora de abordar la historia de América.- A. NAVAS.

BEAUMONT, Keith, *15 días con el cardenal Newman*. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 121 pp.

El autor de esta cita de quince días con John Henry Newman tiene en común con él el haber sido anglicano, haberse convertido al catolicismo y ser sacerdote del Oratorio como el propio cardenal. El libro se abre con una breve cronología, así como con una biografía básica, que orientan al lector sobre Newman, antes de asomarse a los aspectos tan interesantes de su vida que nos ha seleccionado el propio autor. A continuación se nos muestra su itinerario espiritual, basado en tres puntos fundamentales: su experiencia de Dios, el conocimiento íntimo de la Escritura y la familiaridad profunda con los Padres de la Iglesia. Del contenido de estos quince días con Newman vale la pena destacar la importancia de Dios en su vida, que es la propia de un gran contemplativo; su sentido realista de cómo vivir la fe; su aprecio del humanismo, como el camino que Dios usa para llegar a nosotros; su admiración por san Felipe Neri, que es una especie

de musa inspiradora a la hora de seguir los impulsos interiores con que Dios lo mueve; dejarse llevar internamente por Dios para poder ser luz de Cristo para el mundo. Dejarse llevar por el Espíritu le proporcionó a Newman más de un disgusto en el seno de la Iglesia Católica, pero al final el propio Espíritu consiguió que León XIII reconociera su servicio a la Iglesia haciéndolo cardenal. Libro este breve, pero muy sugerente, completado con una selecta biografía para ayudar a quien desee profundizar más en la vida del beato John Henry Newman.- A. NAVAS.

BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Sílex, Madrid 2010, 348 pp., 24 €

Una cosa que llama la atención hoy es el interés que despierta la historia de la Compañía de Jesús recientemente entre estudiosos no jesuitas. Este libro es una buena muestra de ello: ha sido redactado a partir de un seminario realizado por el Grupo de Investigación de Historia Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona (octubre 2008). Su objetivo es estudiar cómo los jesuitas se valieron de la comunicación mediática para construir una imagen propia, muchas veces demasiado triunfalista, con la que oponerse también al fuerte antijesuitismo de la época. “Comunicación mediática” se entiende aquí en un sentido muy amplio porque incluye, no sólo la letra impresa, sino también el teatro, la educación, la predicación y las artes. El periodo estudiado es asimismo amplio: los siglos XVI a XVIII, lo que permite indagar cómo la Compañía de Jesús introdujo categorías modernas precisamente en los primeros tiempos de la Edad Moderna. En total son nueve los estudios que aquí se reúnen: en ellos se puede conocer, en ámbitos diferentes, lo que fueron las luces y sombras de la Compañía en estos tres siglos. Son una buena contribución para una comprensión equilibrada de la historia de esta orden religiosa.- I. CAMACHO.

KRIWACZEK, Paul, *Babilonia. Mesopotamia: la mitad de la historia humana*. Ariel, Barcelona 2010, 352 pp., 29 €

Mesopotamia, el espacio geográfico que se localiza entre los dos grandes ríos Tigris y Eufrates, y su historia “desde su misterioso y oscuro comienzo hasta

su final, actuó como una especie de laboratorio experimental para la civilización, ensayando, con frecuencia hasta la destrucción, muchas formas de religión” (p. 25). Son palabras de P. Kriwaczek, escritor, guionista y productor de series de televisión, que se embarca en esta obra en un estudio de la historia de este espacio, cuna de civilizaciones, desde la revolución urbana antes del 4000 a.C. y hasta el 1 de octubre del 331 a.C., –victoria de Alejandro Magno sobre los persas–, “día en que la primera mitad de la historia acabó y la segunda mitad comenzó, en que la idea original de cómo debería vivir la humanidad urbana fue suplantada por una visión nueva y diferente, en que la primera civilización, que se expresó por medio de escritura cuneiforme, fue dominada por una segunda, que se expresaba a través del alfabeto” (p. 343). De lectura agradable, invita a adentrarse en ella por su interés y actualidad, por las referencias a lecturas complementarias que propone (lectura *adicional* p. 349) y porque interroga e inquieta a quien se pregunta por las claves de la política internacional o del desarrollo de las civilizaciones. De apasionante lectura, además, para quien está interesado en contextualizar el Antiguo Testamento que nace, en buena parte en Mesopotamia, y que no se entiende sin situarse en el espacio geohistórico del llamado *Creciente fértil*.- J. GUEVARA.

Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real (Badajoz). Manuscrito 20509 de la BNE. Transcripción y notas de Juan Alfonso López Fuentes. Ayuntamiento de Higuera la Real (Badajoz), 2010, 453 pp.

En esta ciudad del suroeste de Extremadura fueron fundados para la Compañía de Jesús una iglesia y un colegio por D. Francisco Fernández Dávila y su esposa, D^a Luisa Fernández de Córdoba: la construcción de la iglesia se inició en 1668 y solo estuvo concluida en 1695; la construcción del colegio se prolongó desde 1694 hasta 1723. Los jesuitas desarrollaron allí una importante labor apostólica y educativa –en los difíciles años del tránsito hacia el siglo XVIII español con el advenimiento de la casa de Borbón–, hasta que fueron expulsados de España y de todos sus dominios: concretamente de Higuera la Real tuvieron que salir la madrugada del 2 al 3 de abril de 1767. Fue el P. Matías Sánchez con toda probabilidad el autor de esta historia, que murió precisamen-

te en Higuera en 1762. Ahora podemos acceder al texto de la obra gracias a la labor editorial de Juan Alfonso López Fuentes, que se ha servido del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional. El texto va acompañado de numerosas notas, que representan una inestimable ayuda para el lector; además se completa con algunos anexos, que ponen de manifiesto el espíritu investigador del editor, reconstruyendo por ejemplo los datos de todos los jesuitas que vivieron en Higuera durante el periodo reseñado.- F. L.

LABAJOS ALONSO, José, *Proceso contra Pedro de Osma*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2010, 211 pp., 20 €

Se expone con todo detalle en este volumen el proceso y condena de este profesor de la Universidad de Salamanca por parte de la Inquisición en los años 1478-1479. Se reconstruyen los escritos de Pedro de Osma afectados por la condena, con atención especial a su estructura y contenido, a base de otros escritos, puesto que los originales no se conservan. Se transcriben las actas del proceso, que se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid. Como apéndices se adjuntan los escritos de los impugnadores, que influyeron decisivamente en la condena final. El propio autor de este estudio subraya en el prólogo que se trató de una condena muy dura. Perdió la cátedra, sus obras fueron quemadas en público, se vio obligado a abjurar de sus errores, a hacer penitencia pública y se le prohibió volver a Salamanca. Se libró de la cárcel y de ser quemado en la hoguera. La verdad es que, desde nuestro punto de vista, el ensañamiento que sufre Pedro de Osma en su persona, nos resulta exagerado a todas luces y en cierto modo incomprensible. Pero aquellos eran otros tiempos.- A. NAVAS.

LUENGO, Manuel, *Diario de 1808: El año de la conspiración*. Edición a cargo de Enrique Gómez López e Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante, 2010, 548 pp., 28 €

Las teorías conspirativas se habían difundido ampliamente en la España del siglo XVIII: francmasones, jansenistas y filósofos se habían conjurado para luchar contra la religión cristiana, para lo que habían contado con el apoyo ingenuo de los soberanos regalistas. La Compañía de Jesús participó de lleno en esta visión contrarrevolucionaria de la

historia: es más, consideró la expulsión de los jesuitas de España en 1767 y la posterior extinción de la orden en 1773 como parte de una estrategia contra quienes eran tenidos como uno de los principales baluartes de la religión. Expulsados de España, un grupo de jesuitas entre los que se encontraba el P. Manuel Luengo se estableció en Italia. Luengo siguió desde allí lo que ocurría en España, y lo vio desde la mentalidad contrarrevolucionaria, enmarcada además en la experiencia de una Italia también invadida por Napoleón Bonaparte (desde 1796). Fiel testimonio de esta visión son las páginas que ahora se publican del diario de Luengo referente al año 1808, que constituye el tomo XLII del *Diario de la expulsión de los jesuitas de España*, conservado en el Archivo Histórico de Loyola de la Compañía de Jesús. La obra es, ante todo, historia de los jesuitas dispersos, que mantienen como vínculo de referencia la Compañía establecida en los territorios donde la supresión de la orden no se consumó (Rusia y Sicilia). Pero esta historia "interna" de la orden es el prisma desde el que nos asomamos a la historia de España vista desde la clave conspirativa a que nos hemos referido. De especial interés son las últimas páginas de volumen, donde Luengo con fecha 31 de diciembre hace un balance de la situación de la Compañía y de las cortes y Estados que más relación tienen con la orden (pp. 499-534).- I. CAMACHO.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *El Islam y España*. Rialp, Madrid 2010, 250 pp., 14,50 €
El Mediterráneo fue durante siglos puente de unión entre diversos pueblos, pero desde la expansión del islam en el siglo VIII se convirtió en una línea divisoria de culturas. Con esta afirmación abre el propio autor, sacerdote y miembro de las Academias de Historia Eclesiástica de Sevilla y Valencia, la Introducción de este libro, que pretende facilitar el conocimiento de los musulmanes, cuya presencia se multiplica entre nosotros. Para ello se comienza con una explicación sintética de lo que es el islam. Luego se recorre la historia del islam, con una especial atención al problema morisco en España. Sigue a continuación el estudio de islam en la actualidad desde la decadencia del Imperio Otomano en Europa. El libro se cierra con el análisis de los principales problemas que el islam plantea hoy a

Occidente, pero sin perder de vista el pluralismo que siempre existió en sus filas e insistiendo en el choque que un mundo tan religioso significa para nuestras sociedades tan débiles religiosamente.- F. L.

MARTÍNEZ LAÍNEZ, Fernando, *La guerra del turco. España contra el Imperio Otomano. El choque de dos gigantes*. Editorial Edaf, Madrid 2010, 254 pp., 25 €

Este estudio sobre la guerra del turco, entre España y el Imperio Otomano, es un libro de alta divulgación histórica, en el que por tanto no hay que buscar citas a pie de página, ya que no es un libro para eruditos. Sin embargo esto no le quita nada de solidez a su contenido, que está expuesto en un modo pedagógico de alta calidad, con abundancia de ilustraciones que enriquecen extraordinariamente el relato, con un glosario especialmente útil para quien no domine los términos propios de la época, con una presentación sucinta de cada uno de los personajes presentes en esta historia, con una cronología que ayuda a no perderse en la sucesión de los diversos acontecimientos y con una bibliografía selecta, que fundamenta adecuadamente el contenido del relato. Tiene razón el autor en subrayar la poca importancia histórica que se da a esta lucha titánica contra el turco, que supuso a España un esfuerzo inmenso, tanto defensivo como ofensivo, hasta el punto de ser uno de los elementos más agotadores de la política española en esos años. El libro anima a ser leído de un tirón, tanto por la calidad y el interés de su relato como por la amenidad que aportan las ilustraciones, muchas de ellas originales de la época que se narra.- A. NAVAS.

MORENO ALONSO, Manuel, *El nacimiento de una nación: Sevilla 1808-1810. La capital de una nación en guerra*. Cátedra, Madrid 2010, 568 pp., 25 €

1808 fue para España lo que 1789 había sido para Francia: en ambos casos la soberanía de la nación sustituyó a la soberanía dinástica. Ocupada Madrid por Napoleón, fue en Sevilla donde se estableció la Junta Suprema Central y desde allí condujo la Guerra de la Independencia entre 1808 y 1810. Se considera la victoria en la batalla de Bailén (19 de julio de 1808) como el estímulo que llevó a los españoles a levantarse

contra las fuerzas napoleónicas hasta hacer resurgir a la nación de sus cenizas. Porque fue en la Guerra de la Independencia donde por primera vez se luchó por la nación y por la patria. Ahora bien, resulta que el bienio 1808-1810 es tan importante como desconocido: en él se llevó a cabo la transición desde el absolutismo hasta el nuevo régimen y se pusieron las bases políticas y constitucionales del nuevo Estado; y fue desde Sevilla desde donde, tras una primera consulta electoral, se convocó a las Cortes que se reunirían en Cádiz. Lo que el autor se propone en esta obra es recrear la atmósfera política y social de la Sevilla que fue cuna de la nación española antes de que la capital se trasladara a la Cádiz de la Cortes. Manuel Moreno Alonso, que es profesor de Historia Contemporánea de la Universidad de Sevilla, ha hecho un concienzudo estudio de los documentos conservados en importantes archivos para analizar la historia de este bienio trascendental desde la capitalidad sevillana.- I. CAMACHO.

MOSTERÍN, Jesús, *Los cristianos. Historia del pensamiento*, Alianza Editorial, Madrid 2010, 554 pp., 11,50 €

Escribir una historia del cristianismo desde la perspectiva de la historia del pensamiento exige una capacitación muy compleja, como historiador, como filósofo y también teólogo, ya que las doctrinas cristianas se han desarrollado a partir de ambas materias. A esto hay que añadir un sólido conocimiento de la exégesis y hermenéutica bíblica. Mosterín carece de estas competencias, a pesar de su conocimiento de la filosofía, y se lanza a la aventura, como ya hizo con el judaísmo, con el refrendo del consejo de algunos colegas que han leído parte de sus escritos. Si a esto se añade su inequívoca toma de postura, no sólo atea, sino que ve al cristianismo como una superstición que ha dañado a Occidente, se puede adivinar la lectura que hace de dos mil años de historia, aunque el libro se centra en el desarrollo hasta la Reforma y la Contrarreforma, con un capítulo final sobre los dos últimos siglos. Parte del estudio de Jesús, un mesías apocalíptico, iluso y fracasado que se reveló contra el imperio romano, al que dedica 21 páginas, incluidas las que debate si realmente existió Jesús o es una invención histórica. Prosigue con un capítulo so-

bre los "jesuitas" de Jerusalén, que siguieron al profeta judío pero nunca a un Cristo divinizado. Esto es una invención de Pablo, capítulo tercero, que puso las bases no sólo del pecado original de San Agustín, sino también de la teoría anselmiana de la satisfacción. Analiza en un cuarto capítulo los distintos escritos del Nuevo Testamento, sin dudas ningunas sobre la cronología y teología que representan, y sin valorar ideológicamente las fuentes cristianas no paulinas que hay en el canon, ya que, para Mosterín, Pablo es, sin más, el fundador del cristianismo. A partir de ahí relata la situación de los cristianos en el Imperio, la apología cristiana, y su doctrina y concilios ecuménicos, sobre todo el concepto de trinidad y las disputas cristológicas. Luego se centra en San Agustín y el monacato, que resumen su historia del primer milenio cristiano, para concluir en el gran cisma y el cristianismo ortodoxo griego. La santificación de la violencia con las cruzadas, el apogeo de la Iglesia católica medieval, un capítulo dedicado a los filósofos cristianos (Juan Filópono, Escoto Eriúgena y Anselmo de Cartebury), otro a la universidad, teología y filosofía cristiana y el dedicado a Tomás de Aquino completan su visión del medioevo. Finalmente, dedica un capítulo a Martín Lutero, otro a la Reforma Protestante y un tercero a la Contrarreforma católica, más centrada en los hechos históricos que en la discusión ideológica y doctrinal que supuso. Un capítulo final sobre el cristianismo contemporáneo cierra el estudio. Se completa con las notas, una bibliografía y un índice onomástico. En ellos llama la atención no las obras que cita, sino las importantes de cada época que no aparecen. Las aportaciones de los grandes historiadores y teólogos cristianos brillan, en general, por su ausencia. Como es lógico una religión vieja como el cristianismo tiene muchas páginas negras en su historia y doctrina. El problema es cuando un autor se centra en esto, obviando todo lo demás, y cuando se afirman medias verdades, por incompletas y unilaterales. No hay un esfuerzo por entrar en la complejidad ideológica y de las épocas históricas que se analizan. La claridad y la pedagogía de la obra se pagan con la simplificación de los problemas y el silencio, que a veces puede ser ignorancia, sobre las grandes discusiones y diversas interpretaciones que se han dado de los

problemas estudiados. Se echa de menos a los grandes pensadores críticos con el cristianismo que, sin embargo, anteponen la complejidad de la verdad histórica y doctrinal a las propias preferencias personales.- J. A. ESTRADA.

NOGUERA CELDRÁN, José Miguel (ed.), *Poblamiento rural romano en el sureste de Hispania. 15 años después*. Universidad de Murcia, 2010, 522 pp., 36 €

La actual región de Murcia fue un territorio intensamente romanizado, y hoy abundan en él las huellas de aquel proceso. Esto explica que la Universidad de Murcia y la Consejería de Cultura y Turismo de aquella comunidad autónoma dediquen recursos y esfuerzos a investigar estas huellas. Ya en 1995 se organizaron unas Jornadas sobre Poblamiento rural romano en el sureste de Hispania. En noviembre de 2009 se han celebrado las II Jornadas ("15 años después"). Los 13 estudios que se recogen en este volumen fueron presentados en esta ocasión, y se extienden al periodo que va del siglo II a. C. a la llamada Antigüedad tardía. En general los estudios son más bien analíticos, se centran en localidades concretas para exponer sistemáticamente los trabajos, sobre todo arqueológicos, realizados. El conjunto aporta datos de interés para conocer mejor las formas de ocupación y de explotación económica del medio rural en aquellos siglos bajo la cultura romana.- F. L.

O'MALLEY, John W., *Historia de los papas. Desde Pedro hasta hoy*. Sal Terrae, Santander 2011, 375 pp., 24,95 €

Hace falta ser muy buen historiador para escribir una historia de los papas como la que nos ofrece John O'Malley. Ya los títulos de cada una de las seis partes en que se divide el libro son sugerentes al mismo tiempo que sintéticos: *De los márgenes al centro del mundo romano. Del caos al orden. Desarrollo, declive, caos. Renacimiento y Reforma. La era moderna. El papado como institución global*. Pero es que, si nos fijamos en los títulos de cada capítulo nos encontramos con esta misma virtud, que consiste en dar en una frase breve el anticipo de lo que contiene ese capítulo. Respecto a la redacción, fluye con un relato sintético, pero en el que se van abordando de manera resumida y certera todos los problemas serios que ha planteado

y plantea la historiografía pontificia. Como dice el propio autor, pretende aclarar la línea histórica básica de la serie de los papas, de modo que sea asequible al lector medio. Y a fe que lo consigue. Consciente de que se deja muchas cosas en el tintero, que según propia confesión le habría gustado incluir, ha preferido dejarlas de lado para que la línea más escueta, que ha seguido en el relato, ayude al lector a no perderse en la complejidad real de los hechos históricos que narra. Resumiendo: nadie que lea este libro se va a aburrir, ni se va a perder. Y, desde luego, va a incorporar a su cultura un conocimiento básico de la historia de los papas, de indudable calidad y fiabilidad.- A. NAVAS.

PALOMARES SÁNCHEZ, Bárbara, *Antigua sinagoga de Santa María la Blanca. Teoría y práctica de la restauración (1844-1930)*. El Almendro, Córdoba 2010, 260 pp., 29 €

El siglo XIX estuvo marcado por el rechazo de los planteamientos clasicistas en el arte, que dominaron en la centuria anterior: la mirada se vuelve ahora al Medioevo y a las civilizaciones orientales, lo que convierte al arte gótico y al árabe en objeto de máxima admiración durante este nuevo siglo. Este contexto es el que enmarca el presente estudio de las restauraciones que se hacen en la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo entre 1844 y 1930. El estudio se inicia recogiendo testimonios de los viajeros decimonónicos, que ponen de manifiesto ese gusto por lo árabe, hasta el punto de que Toledo es recuperada del olvido desde que comienza a considerarse como una de las ciudades más representativas de la España árabe. En este ambiente las sucesivas restauraciones de la sinagoga se hacen tan de acuerdo con los moldes artísticos árabes que esta termina siendo considerada una mezquita. Todo ello hay que relacionarlo además con las iniciativas de las recién creadas Comisiones de Patrimonio, que quieren conservar los bienes inmuebles procedentes de los procesos desamortizadores. No puede olvidarse, por fin, que todas estas iniciativas se inspiran en el estilo que en estos años se está imponiendo desde Francia. Para el estudio de la historia de la cultura y el arte esta investigación constituirá un interesante análisis histórico de la teoría y la práctica de la restauración artística.- F. L.

PARKER, Geoffrey, *Felipe II. La biografía definitiva*.

Planeta, Barcelona 2010, 1.383 pp., 39,50 €
Estupenda biografía de Felipe II, que será de gran interés para los lectores por varios motivos. Su autor ha sabido navegar entre el mar inabarcable de documentos que se relacionan con el rey, sin perderse en él a pesar de resultar casi inabarcable, al mismo tiempo que ha sabido integrar en el relato la tendencia a la minuciosidad que tenía el monarca, y que lo distraía con gran frecuencia de los grandes asuntos de Estado, sin perder el hilo de la historia. Ha sabido aprovechar los testimonios de los embajadores que lo conocieron personalmente y ha tenido la paciencia de consultar una innumerable cantidad de documentos menudos ("billetes"), tan importantes a la hora de precisar o enriquecer una visión de conjunto de este reinado tan controvertido a los ojos de los historiadores, consiguiendo superar una dicotomía histórica generalizada entre quienes lo han admirado y quienes lo han detestado. El análisis de su personalidad me parece muy acertado cuando lo sitúa entre los caracteres obsesivos. Esto explicaría al mismo tiempo la ceguera del rey en determinados asuntos decisivos, en los mismos en los que no se vería comprometida su conciencia, amparada precisamente por estos rasgos de su carácter. La obra está completada con una cronología básica que orienta al lector sobre el momento de la historia que se está viviendo en cada momento, así como con una excelente bibliografía que apoya los logros de esta investigación y abre las puertas a posibles ampliaciones de los entendidos o de los interesados en el crucial reinado de Felipe II.- A. NAVAS.

PAYNE, Stanley G., ¿Por qué la república perdió la guerra? Espasa-Calpe, Madrid 2010, 297 pp., 19 €

No es preciso ponderar la figura del prestigioso hispanista estadounidense Stanley G. Payne ni su conocimiento de la España que rodeó a la guerra civil. Ahora vuelve sobre el tema con un estudio que sitúa nuestra contienda en el marco europeo y la compara con otras guerras civiles que se dieron en el continente en la primera mitad del siglo XX y hasta la segunda guerra mundial. Eso le permite poner de relieve las peculiaridades de la guerra que asoló nuestro

país entre 1936 y 1939. Y la primera de ellas es que no fue el resultado de un levantamiento revolucionario: las que la iniciaron fueron las fuerzas más conservadoras. Analiza distintos aspectos que ayudan a comprender estas notas específicas: los antecedentes inmediatos, el papel de la religión, la diversidad de la izquierda, la intervención exterior, el comercio de armas, etc. A la pregunta con que titula su estudio responde tajantemente: son muchos los factores que pueden dar respuesta (cf. capítulo 14), pero el principal fue la desunión de la izquierda y la desastrosa dirección de los partidos que la representaban. Para Payne la solución hubiera sido un gobierno de centro, pero la izquierda socialista nunca quiso pactar con los republicanos de izquierda, a los que consideraba burgueses. Esa izquierda en el poder construyó una democracia excluyente, donde no se respetaban las reglas del juego democrático: a Franco se le puede acusar de muchas cosas, pero no de rebelión contra un régimen democrático, porque este hacía tiempo que había desaparecido de España cuando la guerra estalló.- F. L.

PLUTARCO, *Alejandro-César. Vidas paralelas*. Gredos, Madrid 2010, 208 pp., 13 €

Griego de origen pero viajero incansable por toda la cuenca del Mediterráneo, Plutarco vivió aproximadamente entre los años 45 y 120 d. C. Sus escritos de juventud se han agrupado bajo el título de *Moralia*. Pero su obra más conocida son las *Vidas paralelas*: se trata de cincuenta biografías, que presenta emparejadas, normalmente de un personaje griego y otro romano, con la intención de comparar las virtudes y los vicios, las cualidades y las limitaciones de ambos. Por eso, la intención va más allá de la del historiador que escribe biografías: tiene, más bien, mucho de moralista. En el caso que nos ocupa, se trata de dos personajes de gran relieve: Alejandro Magno, forjador del gran imperio macedonio, y César, el primer emperador romano. Pero Plutarco no busca idealizar ambas figuras, sino que ofrece unas imágenes de ellos no exentas de ambigüedad, probablemente más acordes con la realidad. En todo caso, estamos ante dos textos clásicos, cuya reedición hay que agradecer a Jorge Bergua Cavero, autor también de la Presentación y de las notas al texto. F. L.

PRADA RODRÍGUEZ, Julio, *La España masacrada. La represión franquista de guerra y posguerra*. Alianza, Madrid 2010, 456 pp., 24 €

En el evangelio nos dice Jesús que “la verdad nos hará libres”. Creo que ha sido el mejor libro que ha llegado a mis manos sobre la represión franquista en la guerra y la posguerra, así como sobre la ideología subyacente que la hizo posible. El título del libro podría inducir a pensar que está escrito con espíritu de revancha. Incluso la misma exposición de la investigación a través de sus páginas deja a veces la sensación de que los rebeldes (injustificables desde cualquier punto de vista) se sublevaron contra un estado legal republicano, que se habría visto asaltado injustamente sin nada que justificara el golpe militar de los sublevados. Dado que el autor confiesa su deseo de colaborar a que no se pierda la memoria histórica, pero no por motivos de resentimiento, sino para recuperar definitivamente la concordia entre los españoles, la lectura del libro puede dar al principio la idea de que exponía esa intención suya más como una tapadera de sus intenciones, que como su verdadera actitud interior. Sin embargo el capítulo 9, titulado *A modo de balance*, da la razón al autor del libro. A la hora de sintetizar la historia de los horrores del bando nacional, se sintetizan también los que se produjeron en el bando republicano, con lo que queda claro que ni unos ni otros obraron sin motivos de peso desde su particular modo de pensar, aunque posiblemente ambos bandos erraron en el camino que buscaron para la solución de los problemas de fondo de la España de entonces.- A. NAVAS.

SÁNCHEZ HERRERO, José, *La diócesis de Sevilla en la Edad Media*. Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones, 2010, 272 pp., 20 €

La edición de este volumen ha sido una iniciativa del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, que ha querido homenajear con él al Prof. José Sánchez Herrero en el momento de su jubilación. El citado profesor, que ha pasado los últimos años de su vida activa en la universidad sevillana, ha dedicado su vida a la investigación histórica, sobre todo de los siglos XI a XVII; además en estos últimos años de su carrera profesional ha estudiado diferentes aspectos de la historia de Andalucía Occidental, y concretamente de la historia religiosa de Sevilla.

A esta área pertenecen los ocho trabajos que se han recogido en el presente volumen: se estudian personajes relevantes en la historia de la diócesis hispalense (los arzobispos D. Pedro Alonso de Toledo, del siglo XIII, y D. Rodrigo de Castro y D. Fernando Niño de Guevara, de finales del XVI y comienzos del XVII) o aspectos del a vida religiosa y de la religiosidad popular de núcleos tan importantes como Carmona, Écija, Lebrija y Osuna. En apéndice se incluye una extensa relación de las publicaciones del Prof. Sánchez Herrero entre 1973 y 2006 (págs. 253-268).- F. L.

SYME, Ronald, *La revolución romana*. Crítica, Barcelona 2010, XVIII + 716 pp., 34,90 €

Estamos ante uno de esos libros cuya traducción al español está plenamente justificada. Ronald Syme es un experto indiscutible en todo lo referente a la historia del Imperio Romano y en este volumen se centra en los años del fin de la República y los comienzos del Imperio, estudiando especialmente la transformación del estado y la sociedad en un momento en que el poder y la propiedad sufrieron un proceso violento de transformación. No le gusta al autor centrarse en el protagonismo de una sola persona y así, aunque indudablemente Augusto está implicado en todo lo que se narra en el libro, a Syme le interesa especialmente seguir la pista a sus seguidores y partidarios. Piensa más en un gobierno de tipo oligárquico que en el protagonismo de un solo personaje, por importante que éste sea. Además, sin abandonar las virtudes de la historiografía clásica, en estas páginas encontramos (como se nos dice en el prólogo) historia comparada, historia militar o historia de las mentalidades, con atención a campos tan interesantes y complementarios como son la administración, lo social, el derecho, la familia o la mujer. Todo ello con un estilo narrativo que fluye con tal soltura, que el lector se engancha al relato como si se tratara de una novela, a pesar de estar ante historia de la mejor calidad.- A. NAVAS.

THIESSE, Anne-Marie, *La creación de las identidades nacionales*. Ensenada de Ézaro Ediciones, Madrid 2010, 309 pp., 18 €

Este libro, en mi opinión, es altamente recomendable para todas las personas que idolatran las identidades nacionales, sin tener en cuenta la cantidad de falsedades sobre las que se asientan

en muchos casos. La autora tiene el desparpajo de destapar ante los ojos del lector la manipulación sistemática de la que han sido objeto las identidades nacionales que, según ella, no superan en antigüedad al siglo XVIII. Una primera parte del estudio está dedicada a la identificación de los ancestros, realizada a base de una auténtica revolución estética, y apoyándose en una lengua común y una cultura nacional, tantas veces inventada o reinventada en pugna con naciones competidoras en el terreno del prestigio internacional. En la segunda parte se analiza la importancia que ha tenido el folklore en la creación de estas identidades nacionales tan artificiosamente construidas. Las colecciones de cuentos, las melodías populares, las costumbres tradicionales, los museos patrióticos, el arte nacional, los sellos de correos, todo ha contribuido a reforzar la identidad nacional como absolutamente original frente a cualquiera otra diferente de la propia. Por último analiza la importancia para todo el proceso de la cultura de masas. El libro se lee con auténtico interés, tanto más cuanto que un posible escepticismo inicial se va convirtiendo poco a poco en curiosidad que llega a intrigar, al descubrir cuánto hay de falso en lo que se considera por tantos tan sagrado como una identidad nacional.- A. NAVAS.

CIENCIAS SOCIALES

CACCIARI, Paolo, *Decrecimiento o barbarie. Para una salida no violenta del capitalismo*. Icaria, Barcelona 2010, 149 pp., 14 €

El decrecimiento hay que entenderlo como “revolución cultural”, como “descolonización de las mentes”, como “una utopía, eso es, una fuente de esperanza y de sueño”: este es el fondo de la propuesta de Cacciari, en expresiones que toma prestadas a Serge Latouche, un economista francés que lleva tiempo trabajando sobre economía del decrecimiento. Paolo Cacciari es periodista, y ha desarrollado actividades en el campo sindical y político (con una orientación comunista). Como periodista sabe seleccionar información y presentarla con un estilo directo y cuestionador. Porque el libro que escribe ante todo hace pensar al lector desapasionado que encuentra en sus páginas no grandes desarrollos económicos, sino reflexiones

de carácter antropológico y cultural, reflexiones éticas. Estamos ante una llamada de atención frente al modelo de desarrollo en que se basa, no solo la economía, sino también la sociedad y la vida de los que formamos parte de esta. Seguir aferrados a esa idea de crecimiento solo puede conducirnos a una catástrofe (a la barbarie). La alternativa del decrecimiento es el mejor antídoto a la crisis en que nos encontramos y supone: desmaterialización, desmercantilización, un proyecto de autogobierno y una decidida acción política; en resumen, una ética que no solo considere el fin, sino también los medios, y que supere la dicotomía weberiana entre convicción y responsabilidad.- I. CAMACHO.

GALLI, Carlo, *La humanidad multicultural*. Katz editores, Buenos Aires – Madrid 2010, 78 pp., 11 €

Carlo Galli es profesor en Bolonia y trabaja en la actualidad sobre la relación entre guerra y política. Este ensayo, que fue en su origen una conferencia pronunciada en el Festival de Filosofía de Módena en 2006, tiene de fondo esa preocupación porque el autor piensa que el proceso de globalización concluiría en una guerra perpetua y global, en una guerra sin fronteras, si no se conduce el proceso hacia una humanidad multicultural. Una humanidad multicultural exige apartarse por igual de los universalismos no críticos y de los particularismos tribales. No podemos vivir como si no sucediera nada. La globalización es un proceso imparabile e irreversible, aunque gobernable. Una humanidad multicultural exige aceptar que las culturas deben entrar en diálogo aun aceptando que son diversas, y que ninguna de ellas, ni siquiera la occidental, puede imponer sus criterios como indiscutibles para todos. En todo caso, no podemos prever cuáles serán las fórmulas políticas que se impondrán para la paz en el mundo: por eso la búsqueda es irrenunciable como tarea de esa humanidad multicultural. - I. CAMACHO.

GEORGE, Susan, *Sus crisis. Nuestras soluciones*. Icaria – Intermón-Oxfam, Barcelona 2010, 272 pp., 19 €

Conocida por su actitud crítica, expresada en diferentes escritos de gran difusión, Susan George es hoy presidenta del Consejo del Transnational

Institute. Ahora aborda la crisis actual y el marco en que se ha producido: la globalización neoliberal. Utiliza la imagen de una prisión para explicar la crisis y las soluciones que ella propone. En esa prisión en que se encuentra encerrado nuestro mundo hay tres muros que nos impiden la libertad y que hay que derribar: el primero es el financiero, que domina hoy e impone su ley por doquier; el segundo es la reciente desigualdad y pobreza; el tercero es el acceso, cada vez más difícil, a las necesidades humanas vitales (en especial, alimentos y agua); el cuarto es el conflicto, que la autora relaciona con el medio ambiente y el cambio climático. El capítulo más extenso, el último, se dedica a unas propuestas de soluciones. En él se huye de tópicos como el “final del capitalismo” o la “abolición del mercado”. Se ofrecen, en cambio, medidas más concretas, variadas y no carentes de imaginación, que tienen muy en cuenta la realidad de la globalización y las posibilidades de la sociedad civil mundial organizada.- I. CAMACHO.

GLYN, Andrew, *Capitalismo desatado. Finanzas, globalización y bienestar*. Libros de la Catarata, Madrid 2010, 302 pp., 20 €

Glyn, economista marxista que ha ejercido la docencia en la Universidad de Oxford, pretende explicar los cambios más relevantes de la economía mundial desde los años 1970 hasta la actualidad. El autor piensa que el conflicto capital/trabajo ya no es el problema principal de las economías ricas. Si hasta los años 1980 la fuerza del factor trabajo era considerable, hoy esa amenaza ha desaparecido. El auge de las privatizaciones y de las desregulaciones, la explosión del sector financiero, el fenómeno de la globalización y el crecimiento económico de China son factores que han contribuido a modificar de raíz el escenario, provocando el declive de las fuerzas sindicales y las contradicciones del crecimiento económico. La clase capitalista buscó cómo debilitar al factor trabajo: por eso presionó a favor de las políticas que se impusieron ya a partir de la década de 1980 (por ejemplo, en el Reino Unido con Margaret Thatcher) y que aceptaron la primacía del poder del mercado sobre el poder sindical como referencia para determinar los salarios. Y hoy la creciente influencia y complejidad del mundo financiero, la globalización productiva y las nuevas

tecnologías impactan sobre la clase trabajadora, debilitando especialmente a los trabajadores menos cualificados.- I. CAMACHO.

GUERRA, Alfonso – TEZANOS, José Félix – TEZANOS, Sergio (eds.), *La lucha contra el hambre y la pobreza. VIII Encuentro Salamanca*. Editorial Sistema, Madrid 2010, 504 pp., 42 €

Desde el año 2002 se vienen celebrando estos encuentros, en los que colaboran la Fundación Sistema y la Obra Social de Caja Duero. Esta octava edición tuvo lugar los días 2 a 4 de julio de 2009. No es necesario ponderar el interés del tema escogido para esta edición, interés que se incrementa cuando se constatan las personalidades que se dieron cita en él: profesores universitarios e investigadores, expertos de la FAO y del PNUD, funcionarios de la Administración española. La primera parte se ocupa de analizar la situación: la realidad, las teorías, los escasos resultados de las estrategias empleadas. En la segunda parte se adopta una perspectiva más genérica, que tiene como centro la revisión de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, entre los que se incluía la reducción de la pobreza. La tercera parte es una mirada al futuro proponiendo líneas para las políticas públicas y privadas en el marco de la cooperación internacional. La crisis que atravesamos aumenta el interés del tema, pero el problema de la pobreza y el hambre desborda el horizonte temporal de la crisis, aunque con esta se haya agravado. Porque la experiencia viene demostrando que los grandes progresos tecnológicos y económicos no se han traducido en una reducción sustancial de las desigualdades, las cuales, además de ser un escándalo para la humanidad, actúan como factores de disfuncionalidad para el desarrollo de los pueblos.- I. CAMACHO.

HAYEK, Friedrich August von, *Ensayos de teoría monetaria I (Obras completas – Volumen 5)*.

Unión Editorial, Madrid 2010, 349 pp., 20 €
Unión Editorial ha emprendido una completa edición de las obras de Hayek (ya han visto la luz 8 volúmenes), de la que forma parte este, que aparece ahora en su segunda edición. Y es que Friedrich A. Hayek (1899-1992) se cuenta entre los economistas más relevantes del siglo XX. Vienés de nacimiento, fue en su juventud socialista fabiano. La influencia de la Escuela de Viena, y más

concretamente de Ludwig von Mises, le orientó en una línea de crítica de las teorías dominantes sobre el dinero y los precios (sobre todo de Irving Fisher); más tarde también hacia la crítica del socialismo en su versión socialdemócrata. Precisamente los siete ensayos que se recogen en este volumen, publicados entre 1925 y 1937, corresponden a esa etapa en que se había abandonado el patrón oro y se debatía la relación entre los tipos de cambio y el control de precios. Pero estos ensayos representan además los primeros estudios económicos consistentes de Hayek. En su génesis está una visita que hizo el autor en 1923 a Estados Unidos, a partir del cual investigó en torno a la política monetaria que se aplicaba en aquel país. Este volumen es, por consiguiente, fundamental para conocer el pensamiento económico de Hayek en sus orígenes, donde se manifiesta ya la inspiración liberal que caracterizaría después a toda su producción científica y a toda su actividad.- I. CAMACHO.

LEROY, Aurélie (coord.), *Trabajo infantil. ¿Explotación o necesidad?* Editorial Popular, Madrid 2010, 242 pp., 19 €

La coordinadora de esta obra, que trabaja en el Centro Tricontinental de Louvain-la-Neuve (Bélgica), expone cuál es el estado de la cuestión en una amplia Introducción. El título escogido para ella (“¿Contra el trabajo infantil? Una suposición controvertida”) anuncia, no solo la gravedad del problema, sino también su complejidad, que invita a no abordar el trabajo infantil como un hecho homogéneo. Fue en los años 1990 cuando comenzó a tomarse conciencia del problema. Fruto de ello es la Convención 182 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre las peores formas del trabajo infantil (aprobada en 1999). Surgen en este tiempo diversos movimientos contra el trabajo infantil, pero también algunos otros que pretenden controlarlo y someterlo a normas. Estos últimos van a estar protagonizados por niños y adolescentes implicados en el problema. En la presente obra se han recogido estudios de diversa procedencia, algunos ya publicados con esta u otra versión anterior, que se organizan en dos series: la primera analiza distintas concepciones del trabajo infantil y los debates surgidos en torno a ellas; en la segunda se pasa revista a la situación en diversos lugares, con análisis concretos sobre

India, Camerún, Perú o el conjunto de los países latinoamericanos.- I. CAMACHO.

MONTERO, Daniel, *La casta. El increíble chollo de ser político en España*. La Esfera de los Libros, Madrid 2009, 288 pp., 14 €

Daniel Montero, colaborador del diario *El Mundo*, ha dedicado gran parte de su actividad al periodismo de investigación. Este libro es un producto de ello en una de las áreas en que más ha trabajado: la “casta política” y, sobre todo, las muchas irregularidades que los políticos comenten en el uso del dinero público, casi siempre en beneficio de sus intereses personales o de los intereses de su organización. Es llamativa la cantidad de datos que el autor ha recogido: se van agolpando en los capítulos de este libro, a veces de forma algo desordenada y sistematizada, de tal modo que el lector va forjándose una visión muy negativa de la clase política. A quien siga creyendo en la política y en la importancia insustituible de esta en nuestras sociedades modernas es probable que este libro le resulte injusto en la medida en que los juicios que en él se insinúan tienden a aplicarse de forma generalizada a toda la clase política. Bien está denunciar –y hay que agradecerlo al autor–, pero ¿no merece la actividad política una reflexión más constructiva que contrarreste lo que en ella hay de inaceptable? - I. CAMACHO.

VIDAL-BENEYTO, José, *La corrupción de la democracia*. Libros de la Catarata, Madrid 2010, 259 pp., 20 €

Estaba preparando la edición de esta obra cuando le encontró la muerte en marzo de 2010: por tanto, estamos ante una obra póstuma. Este carácter póstumo queda de manifiesto en el hecho que la Introducción está inconclusa (solo da cuenta de cuatro de las cinco partes que constituyen la obra) y que faltan completar muchas notas del texto. Catedrático de Sociología del Conocimiento en la Universidad Complutense, Vidal-Beneyto fue además asiduo colaborador del diario *El País*. Muchos de los artículos publicados en este diario (junto con algunos otros de distinta procedencia) constituyen la materia prima de esta obra póstuma, pero esos materiales estaban siendo sometidos por el autor a una profunda reelaboración. En el punto de partida de la obra está la identificación de las siete parado-

jas de la democracia hoy, el marco desde el que se explica la difusión de la corrupción, que es considerada una “pandemia” por el autor, el cual se confiesa “un incansable demócrata que no se resigna al arrumbamiento de la democracia” y “se ha incorporado al pelotón de los que intentan relanzarla” desde “la conjunción de realismo y exigencias” (págs. 21-22). La causa más honda de esta corrupción está en la deriva de todos los valores públicos, que ha llevado a la quiebra de la política. Las soluciones se buscan hoy por la vía del consenso reformista, lo que explica la consagración del social-liberalismo, que se presenta con vocación de pensamiento único. En su análisis Vidal-Beneyto pasa revisión también a lo que él considera actores importantes (intelectuales, pueblos y naciones, Estados, mujeres) para concluir con unas sugerentes y duras reflexiones sobre los desafueros del capitalismo y el fundamentalismo capitalista.- I. CAMACHO.

VIDELA, Ludovico – GONZÁLEZ FRAGA, Javier (eds.), *Raúl Prebisch. Su vida y su obra*. Unión Editorial, Madrid 2010, 300 pp., 20 €

El marco en el que se ha elaborado este libro es un seminario de investigación en la Pontificia Universidad Católica de Argentina, que trabajó desde 2003, con la colaboración del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria” de Madrid. Hay que alabar que haya sido Raúl Prebisch la primera persona escogida como objeto de estudio de este grupo de investigadores: se trata de un conocido economista argentino (1901-1986), que desarrolló su actividad en su país (en colaboración con distintos gobiernos), pero que es más conocido sobre todo por su presencia en la CEPAL (Comisión para América Latina, de la ONU), de la que fue primer presidente (desde 1962). Los trabajos recogidos en este volumen abordan distintos aspectos de la actividad y del pensamiento económico del autor y han sido elaborados todos por profesores e investigadores de la citada universidad, con excepción de un interesante y documentado estudio de Juan Velarde Fuertes sobre la evolución del pensamiento de Prebisch. El libro se completa con una recopilación exhaustiva de la obra de Prebisch (escritos, conferencias, artículos y otras publicaciones) y de su ubicación en Chile y Argentina (pp. 261-300).- I. CAMACHO.

VARIA

BATAILLE, Georges, *La literatura y el mal*. Nortesur, Barcelona 2010, 219 pp., 18 €

Georges Bataille (1897-1962) fue novelista, poeta y ensayista. Sus obras completas, en 12 volúmenes, fueron publicadas por Gallimard (París) entre 1970 y 1988, y muchas de ellas han sido traducidas al castellano. Estamos ante un autor que pasó muy desapercibido gran parte de su vida, pero que en los ámbitos literarios se le reconoció como un sujeto algo extraño, con fama de escandaloso, inclasificable. Los ensayos que se recogen en este volumen (que apareció en 1957 y fue traducido al castellano ya en 1959) son una buena muestra de su carácter y de sus preocupaciones: se investigan distintos autores que van desde finales del siglo XVIII (Emily Brontë) hasta la mitad del siglo XX buscando en ellos lo que es la parte subversiva y asocial de la realidad (“el mal”). Los ensayos fueron escritos en diferentes momentos y habían ido apareciendo en la revista “Critique”, que el mismo Bataille fundara en 1946. Los otros autores estudiados en estos ensayos son Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet.- F. L.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Comedias* – Vol. V: *Verdadera quinta parte de las comedias*. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2010, XLV + 1.350 pp., 58 €

Este volumen reproduce la edición que se hizo en 1682, un año después de la muerte de Calderón (1600-1681). Las dos primeras partes de las Comedias fueron editadas directamente por su autor en 1636 y 1637. Sólo en 1672 apareció la Tercera Parte, pero ya no bajo su dirección. A partir de la Quinta Parte se hizo cargo Juan de Vera Tassis de Villarreal, que editaría hasta nueve volúmenes. De la Quinta Parte había aparecido una edición anterior en Barcelona en 1677: por eso esta lleva por título *Verdadera quinta parte...* En aquella de Barcelona había comedias que no eran de Calderón: por eso esta de algún modo anula aquella publicación. Vera Tassis es un editor concienzudo, como se ve por la Introducción a este volumen (págs. 5-82), en el que se ha recogido un total de doce comedias. La edición que ahora llega a nuestras manos es obra de José María Ruano de la Haza: se abre con un estudio introductorio

(págs. IX-XLV), donde presenta cada una de las doce comedias, su contenido y las versiones disponibles. Este volumen es una muestra más de la magnífica labor editorial que está llevando a cabo la Biblioteca Castro.- F. L.

Diccionario de americanismos. Asociación de Academias de las Lengua Española – Santillana, Madrid 2010, 2.400 pp., 75 €

La primera propuesta de elaborar un diccionario de americanismos data del último cuarto del siglo XIX, precisamente cuando se constituían las ocho primeras Academias americanas de la lengua. Ha tenido que transcurrir más de un siglo para que el proyecto llegara a término. Y ello ha sido posible gracias a la constitución en 1951 de la Asociación de Academias de la Lengua Española y al trabajo emprendido desde todas las academias americanas y coordinado por dicha Asociación. El equipo de redacción, constituido por lexicógrafos de ambos lados del Atlántico y con sede en Madrid, fue preparando los borradores de las sucesivas letras, borradores que fueron enviados a todas las academias para su revisión. Ha sido un trabajo largo y concienzudo, que hubiera sido casi imposible sin la ayuda de potentes programas informáticos. La “Guía del consultor” explica la estructura del Diccionario: cada artículo comprende una o varias unidades semánticas, con referencia a los países donde el término se usa y las acepciones que tiene. Un complemento importante es el extenso “Índice sinonímico”, al que siguen varios apéndices: etnias indígenas vivas, gentilicios americanos, hipocorísticos más usados, lenguas indígenas vivas, nomenclaturas más usadas (gubernamental, militar, monetaria), siglas de más uso.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- BARGHIGLIONI, E. – BARGHIGLIONI, M. – MEDDI, L., *Adultos en la comunidad cristiana. Guía para la preparación de itinerarios para la evangelización y en el crecimiento en la fe*. Sal Terrae, Santander 2011, 216 pp.
- BARTOLOMÉ, J. J., *Pablo Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*. CCS, Madrid 2010, 576 pp.
- BERMEJO, J. C., *Introducción al Counselling. (Relación de ayuda)*. Sal Terrae, Santander 2011, 184 pp.
- BERMEJO, J. C. – BELDA, R. M^a, *Cómo educar una sexualidad humanizada*. Sal Terrae, Santander 2010, 112 pp.
- BONETE PERALES, E., *Neuroética práctica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 192 pp.
- CEREZO GALÁN, P., *Ética pública*. Biblioteca Nueva, Barcelona 2010, 334 pp.
- FRANCISCO DE SALES, *Obras selectas - I: Introducción a la vida devota / Sermones escogidos / Conversaciones espirituales*. Católica, Madrid 2010, 880 pp.
- GARCÍA CORTÁZAR, F., *Historia de España para dummies*. Planeta, Barcelona 2010, 359 pp.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *La entrevista en los Ejercicios Espirituales*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander 2010, 318 pp.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*. San Pablo, Madrid 2010, 272 pp.
- GRASSO, E., *De Aparecida a Ypacaraí. Reflexión teológico-pastoral sobre el de Aparecida*. Centro Estudios Redemptor Hominis, Asunción (Paraguay) 2010, 95 pp.
- GRASSO, E., *María de Guadalupe en el corazón de la interculturalidad*. Centro Estudios Redemptor Hominis, Asunción (Paraguay) 2010, 65 pp.
- GRASSO, E., *Pautas de espiritualidad misionera*. Centro Estudios Redemptor Hominis, Asunción (Paraguay) 2010, 73 pp.
- HARO SERRANO, R. de, *El afán de cada día. Cartas familiares del beato Manuel Medina Olmos, mártir, obispo de Guadix*. Católica, Madrid 2010, 336 pp.
- HERSHEY, T., *El poder de la pausa. Cómo ser más haciendo menos*. Sal Terrae, Santander 2010, 248 pp.
- KNIGHT, G. – KNIGHT, J., *Llamados por la mente y el Espíritu. Cruzar la frontera de la infancia*. Sal Terrae, Santander 2011, 208 pp.
- KRAEMER, J. L., *Maimónides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Kairós, Barcelona 2010, 666 pp.
- KÜNG, H., *Lo que yo creo*. Trotta, Madrid 2011, 256 pp.
- LÓPEZ GUZMÁN, M. D., *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoá*. San Pablo, Madrid 2010, 376 pp.
- MARTINI, C. M., *¡Remad mar adentro! Eucaristía y dinamismo eclesial*. Sal Terrae, Santander 2010, 136 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de Libros recibidos aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- NUSSBAUM, M., *Sin fines de lucro*. Katz; Madrid 2010, 199 pp.
- ORTEGA GAZO, D., *El Jesús de las parábolas*. San Pablo, Madrid 2011, 288 pp.
- PARDO, R., *Orar con... el Cardenal Newman*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 92 pp.
- RATHBONE, D., *Civilizaciones del mundo antiguo*. Blume; Barcelona 2010, 320 pp.
- RIERA I FIGUERAS, F., *El Evangelio de Mateo. La mirada a Jesús crea el difícil consenso en una Iglesia plural (Mt 21,1-28,20; 1,1-2,23)*. Sal Terrae, Santander 2010, 192 pp.
- SEGURA, M. – MESA, J., *Enseñar a los hijos a convivir. Guía práctica para dinamizar escuelas de padres y abuelos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 192 pp.
- STEIN, Edith, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Trotta, Madrid 2010, 96 pp.
- SVIDERCOSCHI, G. F., *Una papa que no muere. La herencia de Juan Pablo II*. San Pablo, Madrid 2011, 184 pp.
- TREBOLLE, Julio – POTTECHER, S., *Job*. Trotta, Madrid 2011, 254 pp.
- TROLL, Ch. W., *Dialogar desde la diferencia. Cómo orientarse en las relaciones entre cristianos y musulmanes*. Sal Terrae, Santander 2010, 253 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Libertad cristiana en Pablo

La maldición de la ley (Gal 3,13)

“Confundirá la sabiduría de los sabios”. En busca de la sabiduría como criterio de discernimiento paulino

Las tres vocaciones de Pablo: Pablo alcanzado por Cristo, buscado por Bernabé y enviado por el Espíritu

Hugo de San Víctor. "De Verbo Dei"

Crisis financiera. Algunas reflexiones críticas sobre sus orígenes y la manera de analizarla

Espiritualidades y éticas para la justicia global

Nuevos tiempos, nuevas respuestas: El c. 1095.3 y la incapacidad relativa

El signo sensible en el sacramento del matrimonio

Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista

En la Universidad. Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes en el campus universitario

El mundo de los deseos en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en el “Libro de la Vida”:

Esbozos de un regalo único

La expresión orante del cuerpo

El rostro de los oprimidos en el Libro de Job

La teología del ministerio ordenado hoy entre Escila y Caribdis

“Todo es gracia”: gratuidad en tiempos posmodernos

Francisco de Borja y Andalucía

El divorcio en las primeras comunidades cristianas: una invitación al ideal y comprensión frente al fracaso

La utopía jesuítica en las misiones de la Chiquitanía

Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y pastorales

Benedicto XVI y la Biblia

Benedicto XVI: Colaborador de la verdad

Benedicto XVI y el ecumenismo

De Populorum progressio a Caritas in veritate: continuidad y avances

Nota: significado de la afirmación de Benedicto XVI sobre los anticonceptivos

Metáforas eucarísticas en el cine

Aproximación a la objeción de conciencia en el ámbito sanitario

Cruces y cruceros. Antecedentes paganos y cristianización

Bhagavad Gītā (Cantiga al Señor)

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual.
- II. Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en formato digital. Se tratará de trabajos originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.
- III. La colaboración debería tener una extensión promedio de 10.000 palabras DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso por una sola cara y en formato digital.
- IV. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. Este correo electrónico figurará, junto con los datos del apartado b), en la primera página del artículo en su edición impresa o digital. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- V. Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por un censor externo designado por el Consejo de Redacción de la revista. Sus dictámenes serán comunicados al autor. Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo
- VI. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

–Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

–Para los *artículos*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de Enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

- VII. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- VIII. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve resumen del artículo.
- IX. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- X. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel. +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



Prof. Vicente Calluo, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA
Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA
SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559
Correo e: info@teol-granada.com • www.teol-granada.com