

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XL III



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2008

SUMARIO

ARTÍCULOS

NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>El acompañamiento personal como relación interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber. Directividad o no directividad en el Counselling</i>	5
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El auge del cristianismo en el imperio romano</i>	87
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>¿Hay crecimiento y disminución en la fe sobrenatural e infusa? Enseñanza de fray Pedro de Aragón (1584)</i>	127
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI</i>	155
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín</i>	163
LIBROS	205

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XL III



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2008

S U M A R I O

ARTÍCULOS

NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>El acompañamiento personal como relación interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber. Directividad o no directividad en el Counselling</i>	5
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El auge del cristianismo en el imperio romano</i>	87
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>¿Hay crecimiento y disminución en la fe sobrenatural e infusa? Enseñanza de fray Pedro de Aragón (1584)</i>	127
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger–Benedicto XVI</i>	155
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín</i>	163
LIBROS	205

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Ramón Sala González**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Pío de Luis Vizcaíno**
José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: edestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2008
España: 45,00 Euros
Otros países: 62,00 Euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2008

El Acompañamiento Personal como Relación Interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber.

Directividad o no Directividad en el Counselling

“Nada se conoce plenamente si no se ama plenamente”:
S. Agustín, *Diversis quaest.* 83,35,2.

“En la posibilidad de ser *yo*, la vida conserva su aliento
y su vitalidad de fuerza que avanza”:
E. Levinas.

INTRODUCCIÓN

El problema de si en la relación de ayuda se ha de ser muy directivo, muy poco directivo o nada directivo es un debate apasionante. Esta discusión ha estado latente y, a veces, patente en los cursos del Master realizado en el CEHS de Madrid, 2004-2006.

A primera vista parece que lo normal sería proceder de un modo bastante directivo puesto que, la persona que pide ayuda lo hace porque se encuentra con un problema en el que otra persona llamado consejero, asesor, terapeuta, ayudante o con otros términos, tendría la misión principal de ayudar a solucionar el problema de que se trata y, de otra parte, tenemos a una persona a la que suele designarse con el nombre de aconsejado, asesorado, enfermo, persona ayudada, cliente, consultante o con otros términos que indicarían cierta pasividad.

Sin embargo, como iremos viendo, poco a poco, a lo largo de este trabajo, las cosas no son tan claras como pueden parecer al mero sentido común.

De hecho, a primera vista, es fácil distinguir entre terapias directivas y no directivas pero en una segunda lectura las cosas no son tan claras.

Porque, las terapias más directivas no presuponen nunca un efecto directo sobre el problema. “Por el contrario, incluso las psicoterapias menos directivas imponen, sin embargo, el marco y dan discretos golpes de timón para modificar el curso del proceso, aunque no siempre de manera voluntaria o consciente”¹. Así, podemos verlo en un video grabado por Grinder y Bandler de una escena en la que Rogers, según ellos, señala indirectamente la decisión a tomar.

Como cuenta J. Segura, buen conocedor de Rogers, asistente a un curso de psicoterapia infantil, del método rogeriano, que no quería condicionar para nada a los niños: “Precisamente este era uno de los temas que más polémica levantaba en las tertulias del curso: el terapeuta, ¿inflúa o no en el paciente?”². Anthony de Mello, admirador de Rogers, reconocía en su método una especial habilidad para “dirigir-sin-dirigir”, nos dice Domínguez Prieto en el *Prólogo* a la obra sobre terapia personalista antes citada.

Es cierto que, por ejemplo, en referencia a la Educación, a veces, se oye decir contundentemente: Se tolera todo, no se hace nada, se necesita más dureza, y cosas por el estilo. Pero, por otra parte se afirma, con no menor contundencia, que hay que respetar al educando y que nada se consigue que valga la pena por medio de la fuerza y que no basta vencer o imponer sino que hay que convencer...

Para otros, el psicólogo parecería como un profesional a la deriva, y un tanto pasivo, que se movería según el espíritu y el clima de los tiempos, y se adaptaría, en exceso, al cliente que viene a su consulta y al que, al parecer, suele darle la razón, entre otras cosas, porque tampoco hay que perder clientela. Sin embargo, esto no es nada claro ni evidente. De hecho, un número importante de personas abandonan la consulta del psicólogo por desacuerdo con sus propuestas, o porque, sencillamente, no les da lo que ellas quieren. Lo expresan muy bien Carkhuff y W. A. Anthony, en *The Skills of Helping*: “Contrariamente a lo que la gente popularmente cree, la mayor parte de los asesorados o bien nunca aparecen a la sesiones de ayuda o abandona el proceso prematuramente. O no han estado nunca comprometidos con dicho proceso o abandonan el compromiso”³.

¹ N. SINELNIKOFF, *Las Psicoterapias*. Inventario crítico, Herder, Barcelona 1999, p. 133.

² J. SEGURA, “Carl Rogers”, en X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO, J. SEGURA BERNAL, A. BARAHONA PLAZA, *Personalismo terapéutico*. Frankl, Rogers, Girard, Fundación E. Mounier, Madrid 2005, p. 86.

³ Cf. M. MARROQUÍN, *La relación de ayuda en Robert R. Carkhuff*, Mensajero, Bilbao 1991², p. 323.

Otros, por su parte, parece que se preguntan: ¿Seguimos en un existencialismo subjetivista trasnochado que no responde, realmente, para nada, a la situación actual de la gente? Hoy se tiene la impresión de que el esquema existencialista de los años 60 y 70 era demasiado permisivo. Es decir, parece que hemos llegado a una situación en que es preciso marcar con claridad los límites y señalar el camino que es preciso, hoy, emprender y recorrer para educar en una personalidad auténtica capaz de asumir, de verdad, sus responsabilidades actuales y necesarias en nuestro mundo.

Y sin embargo, esto tampoco está claro. En primer lugar, ya, en su tiempo, Sartre denunciaba que la educación burguesa avasallaba al individuo, y le privaba de su propia vida hasta dejarle sin identidad, sin capacidad de emociones ni afectos propios hasta convertirlo en pura transparencia vacía.

Ahora bien, el hombre no tiene por qué vivir así: dominado, dependiente y sometido a los otros. Pues, aunque es cierto que existe el mal y la violencia, que rompe el equilibrio relacional entre el yo y el mundo, la naturaleza humana es “creación amorosa” y “originariamente bondadosa”, según la sabiduría más antigua y actual. Por eso, como dice Marina: la conciencia de ser “autores de la propia acción”, nos demuestra la capacidad de alterar “la rueda del destino” y ejerce “una influencia definitiva en todo proceso de cambio”.

De ahí, que Fromm maldijera a los tiranos, que propalaban la falsa especie de “la pereza innata” del ser humano. Porque cuando “quieren dominar al hombre, su arma ideológica más eficaz será convencerle de que no puede confiar en su propia voluntad y entendimiento”⁴. El propio menosprecio es el comienzo de la sumisión y de toda desorientación.

Una primera respuesta a todos estos interrogantes, sería: ¿pero es que puede hacerse algo por la persona sin respetar la dignidad de la persona y sin contar con ella ni valorarla? Como ha dicho, contundentemente, Javier Martín Oterino: “El sujeto es el que sabe lo que le pasa. No hay que presuponer nada hasta que no lo diga”. O como lo dice Rogers: es el “cliente quien sabe qué es lo que le afecta, hacia dónde dirigirse, cuáles son sus problemas fundamentales y cuáles sus experiencias olvidadas. Comprendí que, a menos que yo necesitara demostrar mi propia inteligencia y mis conocimientos, lo mejor sería confiar en la dirección que el cliente mismo imprime al proceso”⁵.

Así, abandonó Rogers el enfoque directivo, un tanto agresivo y coercitivo, de la entrevista personal. No lo hizo por motivos filosóficos sino porque

⁴ J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona 2001³, pp. 218-9.

⁵ C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona 1989⁶, p. 22.

tales métodos “nunca pasan de ser sólo superficialmente eficaces”. Luego, también se dio cuenta de que eso mismo vale también para todas las relaciones humanas de la vida de cada día. Y, así, se convenció, también, de que “*no me resulta beneficioso comportarme como si yo fuera distinto de lo que soy*”, y de que la persona es más eficaz cuando puede escucharse con tolerancia y ser ella misma, sin fachadas ni defensas superficiales, con sus imperfecciones y límites, sin pretender “*arreglar las cosas*” de forma angelical.

Después, también descubrió Rogers el valor y la satisfacción de poder aceptar y tratar de comprender a otras personas tal como son, sintonizando con ellas en profundidad y abriendo canales para que puedan comunicar sus sentimientos y su mundo privado. Por mucho que, a veces, pensemos que lo mejor sería que todos debieran “sentir, juzgar y creer” como yo lo hago, cuando acepto los sentimientos, las actitudes y las creencias vitales del otro le estoy ayudando a ser él mismo y a convertirse en persona.

Finalmente, Rogers nos descubre que él, como toda persona, puede “*confiar en su experiencia*”, recorrer el propio camino sin sentirse “solo o tonto”. Que soy yo mismo, el primero que puedo saber si soy honesto, cabal, coherente, falso o hipócrita conmigo mismo. Y que “esa persona soy yo”. Así, mi experiencia es mi “*máxima autoridad*” y “*gozo al entrar en armonía en la experiencia*”. Además, Rogers se da cuenta de que los hechos nunca son hostiles, por contradictorios que parezcan, porque nos acercan a la verdad y a la solución del problema.

En efecto, la relación de ayuda es un juego de insinuaciones, silencios y verdades, más o menos directas o indirectas, para conseguir que la persona ayudada “elabore su propia realidad”. De hecho, según J. Martín Oterino, cuando la persona ayudada siente que ‘conduce’ su proceso, aumenta enormemente su implicación en los acuerdos y decisiones, y crece, por tanto, la probabilidad de un cambio de conducta verdadero y duradero.

Una experiencia muy definitiva, para Rogers, fue que las personas se orientan siempre, fundamentalmente, con un movimiento constructivo, hacia la autorrealización, el crecimiento, la maduración y la socialización, y abandonan, poco a poco, sus mecanismos de defensa. Esto no quiere decir que los seres humanos no seamos, a veces, crueles, regresivos, destructivos o antisociales. Pero, en palabras de Rogers: “*La experiencia me ha enseñado que las personas se orientan en una dirección básicamente positiva*”⁶. Se trata de un “impulso hacia la auto-realización” o de “una tendencia direccional progresiva” que es “el factor del que depende toda psicoterapia”.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

De ahí que, según Rogers, la cuestión definitiva y más importante no es cómo curar o cambiar a una persona, sino que la pregunta que debe hacerse el counsellor es: “¿Cómo puedo crear una relación que esta persona pueda utilizar para su propio desarrollo?”. Entonces, según Rogers, es cuando somos capaces de crear una relación auténtica y transparente con una valoración cálida de la otra persona y una sensibilidad para ver al otro y su mundo tal como él lo ve. Y, así, la persona ayudada experimentará aspectos de sí mismo antes reprimidos, logrará una mayor integración personal, será más eficaz, y se volverá más original y expresiva, emprendedora y confiada.

Además, la persona se volverá más comprensiva y aceptará mejor a los demás y podrá enfrentar los problemas de su vida de una manera más fácil y adecuada. Así es cómo se promueve un desarrollo más maduro y apropiado de la personas.

Y, en definitiva, Rogers piensa que “el núcleo de la naturaleza humana es esencialmente positivo”, y que en una terapia exitosa “los clientes parecen llegar a sentir verdadero afecto por ellos mismos”. Además, cree que ambas hipótesis han sido “confirmadas por mi experiencia”. Hay, pues, una tendencia fuerte en los seres humanos hacia su desarrollo y plena actualización que facilita el proceso.

Según Rogers, la verdadera relación de ayuda es aquella en la que se intenta hacer surgir, de una o ambas partes, una mejor apreciación y expresión de “los recursos latentes en el individuo, y un uso más funcional de éstos”. Y eso ocurre así porque, como es sabido, por la experiencia familiar: un rechazo activo de los padres facilita la rebeldía, la agresividad y la pelea, mientras que ser afectuosos y respetuosos facilita la autorrealización y la sensación de confianza e independencia.

En este escrito, que he presentado como **Proyecto** final del Master en Counselling, he querido hacer un estudio sobre el tema de la directividad o la no directividad que considero un tema apasionante y muy discutido. Desde hace bastante tiempo me ha interesado el tema de las Relaciones Humanas y leí algunas cosas sobre él. Pero al llegarme el programa del CEHS, sobre el Master en Counselling, pensé que debía aprovechar la ocasión. Creo que ha sido un gran acierto pues me ha servido también mucho a nivel personal.

En el caso de Rogers la apuesta por la no directividad ha sido un propuesta muy nueva y con una difusión espectacular, aunque también ha tenido críticas y reparos, como veremos más adelante.

Al comenzar este trabajo, pensaba llegar a una posición muy clara sobre el problema, pero, al elaborarlo, he notado que, aunque ciertas acti-

tudes a evitar son muy claras, luego decidir qué nivel de no directividad es aceptable o el mejor, en cada caso, es bastante más difícil.

De hecho, las principales dificultades que he encontrado al elaborar este trabajo, me han venido del problema de definir, adecuadamente, el tema mismo estudiado. Es decir, el concepto preciso, e incluso la experiencia básica de directividad y no directividad, parece, en principio, bastante clara, pero luego, al ver cómo la entiende y vive cada uno de los autores no es nada fácil de precisar...

No obstante, puedo decir que estoy bastante contento del resultado, y aunque no he encontrado esa postura definitiva que creía se podía establecer con toda claridad al principio, sí he encontrado orientaciones y señalizaciones muy importantes que aparecen recogidas en las conclusiones y a lo largo de este estudio.

Así, este trabajo, después de esta *Introducción*, tiene una Iª parte, en la que se exponen las críticas y quejas contra la directividad y sus peligros, que son bastante importantes, frecuentes y no poco conocidas. En la IIª parte se trata de mostrar que la no directividad no es una dimisión moral, del compromiso ético con el otro, ni una postura anti-evangélica hacia el prójimo, en el caso de los creyentes cristianos.

La IIIª parte intenta definir un poco más concretamente lo que es la directividad y la no directividad. En la IVª parte se expone, brevemente, el método de Rogers, se reconocen algunas críticas que ha recibido y se presenta su apuesta por la no directividad.

En la Vª parte se expone el método de Carkhuff que da especial importancia al counsellor y a su preparación, así como a algunas técnicas o variables no aceptadas por Rogers, como es el caso de la confrontación, que suponen una modificación bastante importante del método no directivo de Rogers. Finalmente, en la Conclusión se resumen los hallazgos más señalados que he recogido en el estudio y el tratamiento del tema.

Quiero agradecer al CEHS, a las Profesoras y Profesores de este Master en Counselling, patrocinado por la Universidad R. Lulio de Barcelona, por lo mucho que nos han enseñado profesionalmente, y por el buen ambiente que nos han procurado siempre. En este último apartado es preciso nombrar también a las Compañeras y Compañeros de curso, y demás Personal del Centro que nos han hecho todo más fácil y agradable.

Pero especialmente quiero dar las gracias al profesor José Carlos Bermejo que me ha orientado tanto al indicarme el camino para recoger los materiales básicos del mismo como al ofrecerme, también en sus cursos y en sus libros, algunas líneas fundamentales del tratamiento del tema, y ha supervisado la redacción de este trabajo.

I. ADVERTENCIAS CONTRA LA DIRECTIVIDAD Y PRIMERAS APROXIMACIONES A LA NO DIRECTIVIDAD

Cuando hablamos de directividad o de no directividad, nos referimos a dos maneras bien diferentes de practicar la relación de ayuda o el consejo psicológico. Las críticas a la directividad, en diversos ambientes, han sido siempre muy notables y abundantes, por eso comenzamos por constatar esas advertencias contra la directividad, para dar cuenta de cómo algunos autores se acercan a la no directividad.

Según las teorías que parecen más certeras sobre el counselling, es necesario respetar y promover el valor de la persona, su conocimiento y convencimiento autónomo como un elemento decisivo en la relación de ayuda, porque el counselling es un proceso de apoyo a la persona, y no de suplencia ni de suplantación de la misma. En otro caso, el acompañamiento personal puede llevar a propiciar una sumisión inhumana e inauténtica que invita a la rebeldía más que a la verdadera objetividad o correcta obediencia⁷.

Como lo dice Giordani: No se puede sucumbir a la tentación de marchar por caminos errados como puede ser el del *directivismo*, asumiendo la iniciativa de exponer un plan de acción y de iniciar los pasos a dar, o el otro del *laxismo*, dejando todo a la elección de la persona y renunciando a valorar la propuestas y a “verificar el camino recorrido”.

Este *directivismo* cae en una serie de trampas importantes que pueden resumirse en el *egocentrismo*, la *embriaguez* del poder sobre otra persona, la *excesiva satisfacción* por el aprecio y la confianza recibida, la *curiosidad* por la vida ajena y unas relaciones *confusas*, y la *proyección* de los propios problemas en el proceso de acompañamiento que lo dañará gravemente todo.

Todas esas actitudes conducen inevitablemente a sistemas de relación muy directivos, que en nada ayudan a la persona, como pueden ser: el juicio moralizante, la respuesta interpretativa, el mostrar apoyo-consuelo porque sí, hacer preguntas inquisidoras, o a tratar de solucionar, rápidamente, los problemas sin contar con la persona⁸.

La tendencia a ser directivos, autoritarios y protectores, está muy arraigada aún en nuestra cultura. “Un análisis diferencial entre diversos grupos

⁷ B. GIORDANI, *Encuentro de ayuda espiritual*. Adaptación del método de R. R. Carkhuff, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1985, p. 81.

⁸ J. C. BERMEJO, *Apuntes de relación de ayuda*, Sal Terrae, Madrid 1998⁶, pp. 47-8 .

ha puesto de manifiesto un hecho particularmente interesante: en el clero, la tendencia al directivismo resulta mucho más acentuada que en otros grupos humanos⁹. Y esta orientación directiva no solamente se ejerce con *prohibiciones e imposiciones* sino también con *exhortaciones y consejos* agobiantes, con intentos excesivos de *persuadir* en una determinada dirección, con *explicaciones e interpretaciones* fáciles y apresuradas e incluso con *sugerencias y sugerencias* persistentes.

Así, la necesaria “aceptación incondicional” y la “consideración positiva de la persona”, tan importantes y propias del acompañamiento personal, con frecuencia, se ven bloqueadas, “especialmente en el mundo eclesiástico” por una educación moralizante y un “mal entendido sentido de responsabilidad” que lleva a actuar con esquemas rígidos, juzgar la conducta ajena de forma apresurada, proponer soluciones rápidas e imponer esquemas éticos sin dejar espacio al debate ni a una “libre confrontación de ideas”. Pero, sin la aceptación incondicional y el respeto debido a la persona, el acompañamiento deja de serlo y se queda en pura y “simple instrucción”.

Con frecuencia, las posturas directivas vienen propiciadas por: “el deseo de lograr rápidamente un resultado”, la convicción de poder dar una explicación segura al problema, el “celo” de dar el máximo en sagacidad y en frutos de experiencia, la conciencia excesiva del papel de “director” espiritual, y, en algunas ocasiones, la petición explícita e insistente que muchas personas hacen para recibir un “consejo”.

También la actitud *egocéntrica* es un socio muy relevante de las posturas directivas. Esta actitud egocéntrica se muestra en que el consejero se presta más atención a sí mismo, a sus pensamientos y reacciones que a los del acompañado, y se centra más en sí mismo que en la persona ayudada.

Las causas más comunes de la actitud egocéntrica son: la preocupación excesiva por el éxito y la propia imagen, la falta de interés por la persona acompañada, la ansiedad ante los problemas que se presentan, la inseguridad en el coloquio y las preocupaciones excesivas por responder, ya, a lo que expone la persona.

Se puede decir que a la persona egocéntrica le falta amor verdadero y, sobre todo, amor incondicional, fraternal, generoso y gratuito. Por eso, cae, fácilmente, en el paternalismo o el maternalismo al ejercer la relación de ayuda. El amor gratuito y generoso es el que facilita la consideración positiva y la aceptación incondicional de la persona, crea confianza y diálogo abierto, y permite ahondar en el conocimiento del otro y sus propios recursos.

⁹ B. GIORDANI, *op. cit.*, p. 110.

La actitud directiva se puede expresar de muchas maneras, pero algunas de ellas son: orientar la conversación a donde quiere el acompañante y no hacia donde pide el acompañado, expresar, en seguida, el propio parecer sobre el problema, de modo que condicione las valoraciones que debe hacer la persona acompañada, desviar o bloquear un tema que disgusta o crea dificultades o ansiedad al acompañante, y, también, la tendencia, constante, a juzgar lo expuesto por el acompañado y calificarlo de bueno o malo, hacer demasiadas preguntas, y orientar a la persona acompañada hacia una meta preconcebida, por el terapeuta, con falta de confianza en los recursos de la persona.

En especial, deben considerarse intervenciones *directivas*, que el asesor proponga a la persona sistemas ideológicos, orientaciones afectivas, relaciones sociales y sentimientos religiosos o morales que el asesor considera como los únicos válidos. Lo mismo ha de decirse cuando el asesor minimiza lo que el aconsejado expone y presenta como grave o amenazante o cerrarse en su propio mundo y pretender integrar lo expuesto por el asesorado en un esquema u orientación propia, solamente del asesor y no del asesorado, y lo mismo ha de decirse cuando se proyectan en la persona ayudada los propios principios, miedos y problemas.

Todas estas posturas son muy malos compañeros de viaje para conseguir un ambiente distendido en el que la persona acompañada se sienta animada a hablar y explorar, tranquilamente, su vida, a hacer un análisis objetivo de sus problemas y a propiciar una empatía adecuada con la persona acompañada que lleve a su integración y a iniciar propuestas de cambio y metas nuevas de esperanza.

Para superar el sentido directivo hay que propiciar, en el asesor, una actitud *hetero-céntrica* que le ayude a no preocuparse más de sí mismo o de su imagen que de la persona ayudada, a cultivar la *apertura* mental y la *empatía* con las personas, a desarrollar la *confianza* en sí mismo y en los demás, y vivir, con la *libertad interior y serenidad*, los distintos problemas que nos presenta la vida y las personas a las que intentamos ayudar. Además, conviene desarrollar la disposición a ayudar, el respeto a las experiencias de los otros, la creatividad, y la capacidad de comunicar los valores y posiciones personales cuando sea necesario.

Por otra parte, es preciso tener muy en cuenta la reflexión que hace Rogers cuando afirma que el único aprendizaje que puede influir de forma significativa en la conducta de una persona "*es el que el individuo descubre e incorpora por sí mismo*". Mientras que los aprendizajes heterónomos, introducidos como desde fuera, tienen muy poca influencia en la conducta de las personas y son como edificios sobre arena.

Por tanto, ya se trate de enseñar o de aprender es necesario abandonar las propias defensas y dejarse envolver por la experiencia e intentar “comprender lo que la experiencia de la otra persona significa para ella”. Pues como dice Quintiliano: “En casi todas las cosas, vale más la experiencia que las normas”(*Institutionis Oratoriae* 2,5,15). Entonces comienza un cambio significativo y eficaz que se caracteriza porque la persona comienza a verse de otra manera, se acepta a sí mismo y sus sentimientos, más plenamente, siente mayor confianza en sí misma y en sus propias orientaciones, se vuelve más parecida a lo que quisiera ser, se hace más flexible y menos rígida, con objetivos más realistas, se comporta de una forma más madura, sus conductas inadaptadas cambian, se vuelve más capaz de aceptar a los demás, de darse más cuenta de lo que pasa, y su personalidad cambia “en un sentido constructivo”.

Ahora bien, según Rogers, este cambio surge de la misma persona ante la dificultad para afrontar a vida. Por tanto, no es directivo ni procede del impulso del ayudante ni de su motivación ni del sujeto ayudado. “Digamos que la motivación para el aprendizaje y el cambio surgen de la tendencia autor-realizadora de la vida misma, de esa inclinación del organismo a fluir en todas las direcciones de desarrollo potencial, en la medida en que estas experiencias sean enriquecedoras”¹⁰.

Rogers y los counsellors no directivos tienen una gran confianza en la persona y sus capacidades, pues es su tendencia auto-realizadora la que primero desea “aprender, crecer, descubrir y crear”. Hay una tendencia fuerte en los seres humanos hacia su desarrollo y plena actualización que facilita el proceso. Pero, si desconfiamos de los seres humanos no les ayudaremos a desarrollar sus potencialidades ni podremos ofrecerles nuestro apoyo a “sus propias maneras de aprender”.

Así, es muy cierto que, el counselor colabora mejor al proceso positivo de la persona ayudada, como veremos más adelante, cuando es una persona coherente, unificada e integrada, acepta incondicionalmente al cliente y tiene con él una buena sintonía empática, de modo que comprende perfectamente los sentimientos de la persona ayudada, se adapta a su situación y comparte sus sentimientos. Y esta actitud es más importante que su capacidad técnica aunque ésta no sea nada desdeñable.

Esta actitud de aprendizaje o acompañamiento “no dirigido” se caracteriza por estar centrada en la atención a la persona, antes de cualquier otra cosa, e intentar ayudar, por encima de todo, y, según una conocida expre-

¹⁰ C. ROGERS, *op. cit.*, p. 251.

sión de J. Dewey, a la “reconstrucción de la experiencia”, dirigida por el amor, de los puntos de vista, actitudes, valores, emociones y conducta de la persona ayudada.

Entonces, la persona se encuentra más directamente y más satisfecha consigo misma, expresa más libremente sus sentimientos, recupera confianza en sí misma y en los demás y la vida se vive desde una base más real, la comunicación se hace más genuina y auténtica en la vida normal, expresando los propios sentimientos más auténticos, positivos o negativos, y, así, se evita que “fermenten” o se envenenen.

Así, cada persona vive su vida desde su propia individualidad e intimidad, pudiendo serse ella misma, andar su propio camino, sin dejarse agobiar por la realidad exterior, ni por los juicios ajenos que provocan la incomunicación y la represión. Entonces uno comprende, también, mejor a los demás, se pone, realmente, en su lugar, siendo “más plena y profundamente él mismo”. Es más, el conocimiento íntimo de cómo la persona se recrea y “se remodela a sí misma en la relación terapéutica infunde confianza en el potencial creativo de todos los individuos”¹¹.

Según Rogers, el móvil de la creatividad no se debe buscar ni en la realidad externa ni en el apoyo terapéutico del counsellor, sino que “la fuerza curativa más profunda” se encuentra en: “*la tendencia del hombre a realizarse, a llegar a ser sus potencialidades*”. Es decir, en el impulso del ser humano a crecer, desarrollarse, expandirse, madurar, y en el esfuerzo constante por ser él mismo en relación y en lucha con su medio.

Esta capacidad creativa supone apertura a la experiencia, confianza en la propia capacidad reconstructiva para poner en juego la propia libertad con todas sus potencialidades. También supone desarrollar al máximo la seguridad y confianza en sí mismo que proviene de una aceptación incondicional de la persona, sin dejarse intimidar ni por los juicios ajenos ni por la evaluación externa.

A este crecimiento de la confianza en sí mismo colabora decididamente la comprensión empática, que eleva al máximo la seguridad psicológica, por la aceptación incondicional del otro, y ayuda a comprenderlo desde dentro, desde “su propio punto de vista” y desde su intimidad, “viéndolo tal como él lo ve”, para poder aceptarlo sin juicios ni prejuicios. Entonces, se pone en libertad el ser más auténtico de la persona para que pueda expresarse en toda su riqueza.

¹¹ *Ibid.*, p. 303.

Así, es posible cultivar la libertad psicológica que, por la aceptación incondicional, según Rogers, deja a la persona una rica y abundante “libertad de pensar, sentir y ser lo que guarda en lo más profundo de sí mismo”, fomenta la apertura y estimula la creatividad y la responsabilidad de modo que la persona llegue a una auténtica auto-directividad. Para Rogers, esa experiencia de llegar a ser una persona “más autónoma, más espontánea y más confiada”, es “la experiencia de la libertad de ser uno mismo”.

Finalmente, quizá sea bueno recordar, que en 1969, después de constatar las dificultades para aceptar un diálogo pastoral católico no directivo, descritas por Godin y Hostie, menos reticentes, o por C. A. Curran, más favorable al mismo, Yves Saint-Arnaud, hace una investigación para establecer las condiciones fundamentales de ese diálogo “que se inspire en los principios de la llamada psicología no directiva”.

Esas condiciones necesarias a esa relación de ayuda no directiva serían:

1. El consejero se desprende “de las funciones que exigen de su parte actividades de estructuración”¹².
2. El consejero se adapta al aconsejado “sin introducir otros objetivos que los del consultante”.
3. Además, en esa relación sólo el aconsejado es el experto en los comportamientos y actitudes que él debe adoptar “aquí y ahora”.
4. El consejero privilegia las funciones de facilitación “únicamente a través de actividades de información”.
5. Además: “En el ejercicio de la función de evaluación, el consultante es el único juez”.
6. Finalmente, en la función de re-orientación, el consejero no toma la iniciativa, acompaña al consultante a “determinar sus propios valores” y procesos.

Curran, que es muy favorable a la no directividad, transmite la impresión de un consultante, en pastoral, ante la aceptación incondicional: “Mire, ahora alcanzo a comprender por primera vez cómo Dios puede realmente amarme”. Lo mismo dicen J. Laplace y L. Beirnaert, al afirmar que no basta hablar del amor de Dios sino que es necesario amar para transmitirlo. Así, la persona: “Sabrá entonces de qué le habláis”. Por eso, algunos insisten, citando a Rogers y Kinget, en que la relación no directiva no es tanto una manera de obrar como “una manera de ser”.

¹² Y. SAINT-ARNAUD, *La consulta pastoral de orientación rogeriana*, Herder, Barcelona 1972, p. 42. Max Pagès, autor de varios escritos sobre la no-directividad, distingue muy bien entre “actividades de información”, a petición del aconsejado, compatibles con la no directividad, y “actividades de estructuración”, que señalarían al aconsejado objetivos, valores, medios concretos de solución, que son incompatibles con el método no directivo: Y. SAINT-ARNAUD, *op. cit.*, pp. 34-35.

R. Elliot, al ver las tensiones de los pastoralistas con el método de Rogers, dice que él invita a: 1°. “Arriesgarme yo mismo a sumergirme con amor en la experiencia viva del otro”. 2°. “Respetar el derecho y la responsabilidad de la otra persona en la dirección de su propia vida”. 3°. “Confiar en las fuentes de curación y de crecimiento que escapan a mi control y al del parroquiano”¹³.

Varias autores como Plé, Gleason, Cavanagh y Clinebell consideran que el método no directivo es incompatible con el sentido profundo del ministerio católico. Pero Hiltner, protestante, y Curran, católico, creen lo contrario. Wilson piensa que el método no directivo refleja muy bien las “actitudes cristianas tradicionales”. Además, Thurian cree que es más eficaz que otros métodos. Y Murphy aprecia la ayuda de la no directividad para poder desarrollar, realmente, un “amor transformante”.

Después de un estudio de la práctica pastoral entre los sacerdotes de la diócesis de Montreal, Y. Saint-Arnaud llega a la conclusión de que, “de suyo, *desde el punto de vista psicológico*, no se advierte ninguna incompatibilidad entre las actitudes básicas de la aproximación rogeriana y el ejercicio de las funciones del diálogo pastoral”.

Pero eso no quiere decir que el modelo no directivo haya sido ya aceptado. Al contrario siguió suscitando muchas reticencias. Algunos consideraban “paralizante el método no directivo”, otros no parecen renunciar a diferir, en lo posible, las “actividades de estructuración” para dejar expresarse a la persona, e insisten en la importancia de la relación o interpersonal y las actividades de facilitación. Bastantes aceptan una cierta influencia rogeriana pero sin “orientarse hacia un modelo centrado en el consultante”. Con palabras de K. Lewin, se puede decir que algo se está moviendo y deshelando...

Mientras tanto, unos hablan de la terapia centrada en el orientador o autoritaria, y otros de la centrada en el orientado o democrática, auto-directiva o no directiva.

¹³ Y. SAINT-ARNAUD, *op. cit.*, p. 64.

II. LA NO-DIRECTIVIDAD, SU FILOSOFÍA DEL AMOR Y LA EXPERIENCIA AGUSTINIANA

Como ya hemos podido ver, la no directividad, no es sino la consecuencia de respetar la dignidad y los valores de la persona en el counselling, sin moralizar, ni culpabilizar en exceso, ni solucionar los problemas con olvido de la persona a la que queremos ayudar. Se trata de afirmar el valor de la persona y sus posibilidades por medio del amor. No estamos, por tanto, ante ninguna dimisión ética ni nada por el estilo sino ante el recorrido de un camino marcado por el amor.

A pesar de todo eso, algunos asesores se preguntan con preocupación: “¿No disimulará la no directividad un profundo laxismo por detrás de un tinglado de “teorías” psicológicas?”¹⁴. Vamos a ver con más detalle esta cuestión.

Algunos creyentes, que intervienen en relaciones de ayuda, sienten un cierto temor a que la no directividad se salte algunas exigencias evangélicas. Tampoco faltan los que, precipitadamente, ven en los diálogos de Jesús, con la Samaritana o con Nicodemo, “una actitud no directiva”. Pero no hay que ir demasiado de prisa.

Es cierto que la Buena Nueva del cristianismo permite afirmar que el mal y la alienación humana no son un destino inevitable y que cada uno puede “reconstruir su campo relacional” con Dios y con el prójimo “como infinitamente digno de ser respetado”. Es, igualmente cierto que un optimismo ingenuo tampoco nos conduce a ninguna parte.

Pero, también es importante confiar en el ser humano. Como lo dice Rogers: “La naturaleza fundamental del ser humano, cuando funciona libremente, es constructiva y digna de confianza (...) No hemos de preguntarnos quién controlará los instintos de agresividad (del individuo), ya que, a medida que se vaya haciendo más abierto a todos sus instintos, su necesidad de ser amado y su tendencia a dar afecto a los demás serán tan fuertes como los instintos que le impulsan a golpear y a robar”.

Así que el cristianismo nos libera de un optimismo ingenuo, pero también nos asegura que podemos orientar positivamente nuestras relaciones con los demás y con nuestro mundo. Ahora bien, esta será “una dura batalla contra las fuerzas egocéntricas” que nos enseña a descentrarnos a nosotros mismos para ponernos en el lugar del otro, *reconocer su dignidad*, y a

¹⁴ X. THÉVENOT, “La ayuda no directiva: ¿una dimisión ética?”, en X. THÉVENOT, *Pautas éticas para un mundo nuevo*, Verbo Divino, Estella 1988, p. 151.

ser *humildes*, para no creernos liberadores de nadie, sino adoptar una “actitud de no-omnipotencia que intenta establecerse en toda relación no directiva digna de tal nombre”¹⁵.

Además, también hemos de ser *auténticos*, para no atribuir a los demás nuestras propias limitaciones. Pues es propio de las personas maduras reconocer sus condicionamientos así como la propia tendencia a condicionar.

También podemos tener dudas sobre si nuestro deber profético de denuncia no queda abortado por nuestro silencio en “una relación centrada sobre el interlocutor”. Ahora bien, esa capacidad de denuncia profética ha de ser *modulada* por el amor. Así lo vemos en Jesús, que es muy duro con los fariseos pero también muy comprensivo con los pecadores, y, así, abre sus personas a “un porvenir nuevo”.

Y es que todos los diálogos de Jesús están informados por el amor (la *ágape*). Toda denuncia profética ha de ser “expresión de ese amor” que es paciente, no lleva cuenta del mal sino que lo excusa todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo (1Cor 13, 4-7). Porque si nos falta el amor no somos nada, y toda relación de ayuda deber ser “la expresión de una relación conforme con la *ágape*”.

En la relación de ayuda la persona busca reconstruir sus evidencias interiores para salir de sus problemas y su angustia de vivir. Es un proceso de humanización en relación con consigo mismo y con los demás, y es una búsqueda y una voluntad de apertura que está presente en toda relación de ayuda.

Pues, a veces la persona tiene la impresión de que ha quedado enredada y encerrada, en sus convicciones morales por un duro super-yo, en una mala idealización que le ha llevado a decepciones continuas, a falsas culpabilidades e incluso al auto-desprecio. O, por el contrario, se encuentra ante un “vacío normativo” que le conduce a la falta de sentido y a la agresividad contra todo.

Así que, los asesores tenemos muchas cuentas que arreglar, con nuestro inconsciente arcaico, tal como aparece en las experiencias de *transferencia* que todo ser humano experimenta. Por eso, no basta callarse para evitar que la persona se sienta olvidada, con una “permissividad perversa” del asesor que puede sonar también a una actitud un tanto sádica, y que deja “voluntariamente a la persona en su propia angustia”.

De ahí que, en casos concretos, no estará de más “atreverse a recordar ciertas exigencias éticas y a solicitar la responsabilidad del sujeto”. Pero

¹⁵ *Ibid.*, p. 156.

esta práctica necesita de algunas condiciones para que no lleve a la repetición de reproches alienantes o a una reactivación de los “temores infantiles arcaicos” de la persona que falsearán la verdad del deseo y la conducirán a actitudes regresivas que agravarán “su malestar interior y hasta su inadaptación social”.

Para evitar todo eso, el asesor necesita conocerse a sí mismo, aceptarse, con sus contradicciones, tener claras sus motivaciones para ayudar a los otros, dejarse interrogar por la experiencia de su interlocutor, darse cuenta de las transferencias y contra-transferencias que están en juego, ver con calma las ansiedades y deseos que provoca la relación de ayuda, reconocer el poder que representa la interpelación ética, juzgar con libertad su propia formación moral, y, sobre todo, “procurar tener una empatía real”.

Todos estos procesos suponen una ascesis muy profunda, una gran voluntad de verdad, “un descentramiento de sí mismo para dar sitio al otro”, que se fundamentan en un gran sentido humano y un fuerte espíritu evangélico, lo que demuestra que la verdadera no-directividad está muy lejos de ser “una dimisión ética”. Pues, lo que, en definitiva, se le pide al que ayuda no es, simplemente, tener unas buenas técnicas, “por muy preciosas que sean, sino una verdadera forma de *ser* que sea una realización de la *ágape*”.

Así pues, el asesor necesita tener paciencia, “poner su gozo en la verdad”(1Cor 13,6), y actuar con madurez, para abrir un porvenir auténtico a la persona ayudada. Porque sólo cuando una persona experimenta que “es infinitamente digna de ser respetada” siente a su vez la necesidad de respetar a su prójimo. “Es la *experiencia* del amor la que provoca *al* amor”¹⁶. Esto vale para la vida individual y personal pero también para el compromiso social de transformar el mundo. Pues, como dice un lema de compromiso solidario: “Si quieres cambiar el mundo, comienza por cambiarte a ti mismo”.

Y esto es exactamente así, porque, como dice Rogers, “*nada* (en la vida humana) *está congelado*”, y, por eso, el fin de toda relación de ayuda, habi-

¹⁶ *Ibid.*, p. 164. O como lo dice Rogers, el counselling de orientación autodirectiva: “Supone un amor por el cliente como es, suponiendo que consideramos la palabra amor como equivalente al término teológico ‘agapé’ y no con su significación usual romántica y posesiva. No me refiero a un sentimiento paternalista, ni sentimental, ni superficialmente social o agradable. Respeta a la otra persona como un individuo distinto, y no lo posee. Es una clase de inclinación que tiene fuerza, pero no es exigente. Nosotros la hemos puesto el nombre de consideración positiva”: C. ROGERS, *The Interpersonal Relationship: The Core of Guidance*, *Harvard Educational Review*, 1962, 32,420, trad. M. MARROQUÍN, o.c. 52.

litadora, conducida por un amor autentico y no directiva, consiste, precisamente, en:

“Desatar los nudos que bloquean la voluntad, cicatrizar las discordias, quitar el peso del pasado, permitiendo que cada uno reformule y reinicie desde el principio la propia vida: ésta es –también– la tarea del amor (...) Lo ya acontecido que, en su irreversibilidad, continúa oprimiéndonos y haciéndonos infelices, no se opone ya a la fe en la posibilidad de re-inicios repetidos. De acuerdo con la buena nueva, para la que ‘pasó lo viejo’ y ‘todo es nuevo’ (2 Cor 5,17), ha sido derrotada la antigua figura del destino”¹⁷.

Así, el sufrimiento y el pasado encuentran su rescate, y se impide que el dolor se petrifique en rencor o remordimiento. Ahora bien, el amor no elimina el pasado ni lo olvida pero reduce y rectifica su presión paralizadora y deformante. Como lo dice Bodei: “La fuerza curativa del amor -al fluidificar el pasado viscoso, repesado o endurecido y reconvertirlo en fresca energía disponible- condona las culpas y las penas que podían parecer inexpiables. Reinicia así, al menos provisionalmente, la vida: se recosen sus jirones, pierde ponzoña la hostilidad, se aplaca la angustia”.

De esta forma, se resucita el pasado muerto y se integra en la construcción de la propia identidad, es la *cura sui, le sousi de soi* de Foucault que hace real el *ego absconditus* y alimenta el yo deseado. Según Conn, G. Egan y otros, los cambios hacia este yo deseado, por la auto-superación y la auto-trascendencia, conducen inevitablemente:

1.- A una nueva autoconciencia, 2.- a una mayor libertad y responsabilidad, 3.- a un nuevo compromiso, 4.- a vivir desde una elección y decisión propia, 5.- a descubrir la propia identidad y unas relaciones interpersonales significativas, 6.- a buscar nuevo sentido a la vida con nuevos valores, propósitos y metas, 7.- al respeto auténtico a las personas, 8.- a la actualización del crecimiento interior para ser una persona auténtica, 9.- a una lucha esforzada para un continuo crecimiento en madurez, dirección interior propia y relación autónoma, 10.- y, en definitiva, a la auto-creación¹⁸.

Como es hoy bien sabido, el hombre no es sólo animal racional sino también “animal deseante”, dejarlo en la pura racionalidad sería mutilarlo. La historia humana es realidad y utopía, presente y proyecto. “Este modelo niega que la conciencia esté aislada respecto del mundo; la invita, por el

¹⁷ R. BODEI, *Ordo amoris*. Conflictos terrenos y felicidad celeste, Cuatro, Valladolid 1998, p. 9.

¹⁸ W. E. CONN, *The desiring Self*. Rooting pastoral counselling and spiritual direction in self-transcendence. Paulist Press, New Jersey 1998, p. 153: *Appendix: Self-Transcendence in Counseling*”.

contrario, a alejarse de su embalse espiritual, a perder su rigidez y a fluidificarse, arrojándose a la corriente tonificante de la ‘fuerza de las cosas’, para descubrir su propio equilibrio a través de los conflictos y los ajustes continuos, a aclimatarse, en fin, a sus contradicciones”, dice Bodei. Este es el proceso integrador del hombre y su historia.

San Agustín tiene el mérito de haber planteado el problema del sondeo integrador del abismo humano, “por el método del interrogante indagador, por el *quaerere* más que por el simple y protervo *afirmare*” (*Conf. X,17,22*). Así, para el santo: “Pecar no significa sino demostrarse indisponibles para la renovación, autoexcluirse de los dolores de parto a que todos los seres se someten en su esfuerzo por renacer rescatados (Rom 8,22-23)”. De hecho, nuestra vida no pertenece ni al fatalismo estoico ni a la libertad humana, demasiado humana, vanamente creída e idealizada.

De ahí que, a cada uno le mueve su amor (*trahit sua quemque voluptas*: Virgilio, *Églogas*, II, 65). Pero el amor no es una falsa exaltación ni una simple sumisión o confusión. “Con el amor crecen juntos el que da y el que recibe, el ofendido que perdona y el ofensor perdonado. Desbloquea la rigidez inelástica de la ley, de la voluntad, del puro control, del *hegemonikon*. Incluso en su etapa de máximo extravío, el deseo más vivo y ardiente de Agustín era amar y sentirse amado” (*Conf II,2,2*).

El amor es un antídoto para la falsa obediencia y el temor. En ese sentido, está tan lejos de la pura sumisión como de la parálisis inactiva. Así, “la llama del amor consume y supera los conflictos, extrayendo de ellos su propio alimento en el mismo momento en que los destruye y transformando en inquieto ímpetu hacia lo alto su tendencia a permanecer atrapados en el cuadro de una lógica de perpetuo aplazamiento y multiplicación inane de los esfuerzos (...) El amor –sinónimo a veces de *memoria*– perdona, **reformulando** el sentido de los recuerdos a través de una mayor comprensión del presente y un más audaz encauzamiento de la voluntad hacia el futuro”¹⁹.

Esto puede verse, muy bien, en los estudios de H. Arendt, R. Canning, T. van Bavel, sobre Agustín, donde se muestra que al liberarse la voluntad de sus antiguas cadenas se convierte en un amor que es un *novum*, un nuevo comienzo total, un principio de amor dinámico “que mueve todas las cosas hacia un fin, que articula lo múltiple en lo uno y especifica lo uno en lo múltiple”. Es el amor que mueve el mundo y lo renueva, y se muestra en las estaciones anuales como un poema de muerte y resurrección presente siempre entre el invierno y la primavera.

¹⁹ R. BODEI, *op. cit.*, p. 75. Remarcado nuestro.

Entonces, el amor es constancia, esfuerzo, determinación, paciencia, generosidad, pero también *memoria sui*, acordarse de sí mismo: “Pero, sobre todo, el amor intenta recuperar la memoria de la felicidad entrevista para re-actualizarla y para romper el envoltorio de un pasado congelado, para desatarlo y encauzarlo hacia un futuro abierto”²⁰. Así, retira a los hombres el peso de su pasado, los regenera y los restaura en su presente (Baudelaire). Y, en este proceso, como dice el mismo Bodei, memoria, perdón y amor: “Son producción repetida de un *initium*, incesante inauguración de lo nuevo que todo hombre es capaz de producir”.

De este modo, la memoria no es sólo un amor anticuario del pasado sino que crea futuro y nueva esperanza. “Se transforma al compás de nuestros propios cambios y se articula con nuestras propias concatenaciones según esquemas reformulables, referidos simultáneamente a nosotros mismos tal como fuimos, como somos y como proyectamos ser (...) De este modo se cumple y se renueva, a cada instante, una misión confiada por Dios al hombre: para que hubiera un *initium*, justamente para eso, *creatus est homo* (San Agustín, *civ. Dei*, XII,10 s.)”²¹.

A través de esta *anamnesis* renovadora, volvemos al núcleo de nuestra vida, y hacemos memoria del pasado, del presente y del futuro. Es la vuelta a la propia casa para tomar posesión de nosotros mismos. Así, la memoria es nuestro horizonte vital, y el amor un *ars inveniendi* de soluciones nuevas que se renueva como un hontanar perenne, pues: “El amor, en cuanto *memoria*, constituye la resurrección continua en el tiempo de aquella eternidad ya conocida y olvidada, antigua y nueva, que trabaja dentro de nosotros y que lleva la inquietud a nuestros corazones”.

Y, es muy consolador saber que “el amor nunca se acaba” (1Cor 13,8), pues: “hay enclaves de amor que permanecen tenazmente polarizados hacia el bien, incluso cuando están rodeados y envueltos por el mal. El peor bandido, que, sometido al tormento, se niega a revelar los nombres de sus cómplices, no podría actuar así si no estuviera iluminado por la luz del amor (San Agustín, *Sermón* 169,14)”.

Así, podemos reconocer y recuperar nuestra identidad, al menos momentáneamente, y nos consuela la esperanza de rescatar y articular nuestro ser y el de nuestros prójimos. Entonces: “El reconocimiento o la agnición constituye un doble conocimiento y una doble felicidad: significa rescatar y recuperar la pérdida de nosotros mismos y de nuestros seres queridos y, a la

²⁰ *Ibid.*, p. 90.

²¹ *Ibid.*, pp. 92-3.

vez, la de lo divino, significa salir, en el *ekstasis*, de la concentración del yo en sí mismo para reencontrarlo, más tarde, intensivamente potenciado en Dios”(....) “En este sentido, el amor es un “principio del devenir” que empuja a los hombres a generar en sí mismos **un Sé mejor** y a descubrir en el mundo un orden más satisfactorio”²².

El amor es una lanzadera que teje y reteje la trama, deseante y animosa, de la memoria de la vida en relación con el logos. Así Eros y logos se complementan. “Eros se ve, pues, inducido a desdoblarse el alma en sí misma y a incitarla, sin concederle tregua, a renovados escudriñamientos de sí a través de los otros y de los otros a través de sí”. Y sólo la autoafirmación infantil, prisionera de la envidia, excluye, siempre, a los otros.

Así pues: En la búsqueda de la felicidad se revela la existencia de una ‘trinidad humana’ compuesta de *intelligentia*, *voluntas* y *memoria* (concepto que a veces se superpone al de *amor*) que dialoga entre sí y con Dios. Y ese diálogo, no es vana curiosidad, ya que es un “conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo”.

Además, Agustín rechaza el primado del conocimiento como forma de dominio de sí y del mundo, pero tampoco el hombre es mera voluntad de poder o *libido dominandi* ni es solamente deseo y amor como en Spinoza. Como dice el mismo Bodei: “Es la estructura relacional y unitaria constitutiva del hombre la que prohíbe separar al entendimiento de la afectividad y la decisión, la que guía sapientemente la voluntad hacia su objeto y la que transforma el amor en perspicacia intelectual y actividad transformadora”.

El niño, el artista y el buen salvaje, “campeones de una genuina humanidad”, no deteriorada por la civilización, simbolizan los movimientos espontáneos del corazón y los sentimientos, la vida en todo su esplendor. “De este modo, el yo se prepara para la agnición final, en la que el misterioso núcleo de la alteridad cerrada en sí se abrirá de improviso en el fulgor de una revelación, de una *apokalypsis*, cuando todas sus facultades, comprimidas en esta vida, florecerán plenamente en la otra”²³. Ese núcleo misterioso es el verdadero yo que siempre intentamos buscar, encontrar y desvelar.

Agustín descubrió, en la memoria y la interioridad, el camino del *renacimiento personal* y el rescate de *los vínculos de la vida en sociedad* (*socialis est vita sanctorum*). Como lo dice Bodei: “La memoria es la tradición del individuo, el hilo conductor de su identidad auto-renovadora, mientras que la tradición es, por su parte, la memoria colectiva”.

²² *Ibid.*, pp. 106, 112-113. Remarcado nuestro.

²³ *Ibid.*, p. 134.

P. Ricoeur, intenta dar estatuto filosófico al reconocimiento humano, para liberarnos de la marea mercantilista e imperialista, y mostrarnos que todo persona sana le hace siempre bien a la otra. En todo este proceso nos ayudará, sin duda, mucho, la experiencia de Rousseau, cuando dice: “*Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sentiente, pensante y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios para ello*”²⁴.

III. QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA DIRECTIVIDAD

Una vez conocido el problema de la directividad y el verdadero sentido y valor de la no directividad, vamos a tratar de precisar un poco más estos conceptos, sobre todo teniendo en cuenta su experiencia práctica y su desarrollo en la relación de ayuda.

Desde el punto de vista *metodológico*, “la no-directividad se traduce en una postura en base a la cual el terapeuta se niega a orientar al cliente en una determinada dirección, y evita llevar al individuo a pensar, sentir y actuar según un esquema determinado”²⁵.

Desde el punto de vista *psicológico*, la no directividad es la consecuencia concreta de la teoría de la personalidad de Rogers y los psicólogos humanistas. Para ellos, en unas condiciones favorables, al proceso de crecimiento y desarrollo, la energía orgánica de la persona se activa y “opera de manera constructiva” su propia autorrealización, que valora como decisivo el componente afectivo, el presente frente al pasado y la persona sobre la enfermedad. Por eso, no necesita de estructuras psicológicas ni condicionamientos impuestos desde fuera.

Pero, según Rogers, la no-directividad no puede ser eficaz sino como parte integrante de una filosofía de la persona, que no puede reducirse nunca a pura técnica ni ser un mero utensilio sino que da plena confianza a la persona para conocerse a sí misma, asumir su propia experiencia, y ejercer su capacidad de recuperación y crecimiento.

Una forma concreta de entender todo esto es el convencimiento de que la persona es el único ser experto en su propia vida. De ahí que Saint-

²⁴ P. RICOEUR, *Caminos del Reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005, p. 157.

²⁵ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 103-4.

Arnaud proponga que el estilo no directivo consiste en asumir una postura de “docta ignorancia” ante las vivencias propias de cada persona, para que sea ella la que oriente y dirija su propio proceso de conocimiento, comprensión y cambio.

Esto no impide, sino que supone, que el asesor es experto en la dinámica de relaciones interpersonales, en el método adecuado para abordar los problemas que se presentan y en la posibilidad de su orientación más apropiada.

De ahí que, según B. Giordani, que recoge ideas de Rogers, la no directividad no consiste en “evitar ejercer cualquier influencia”²⁶, sobre la persona asesorada, sino en que el orientador prescinda de prejuicios y modelos prefabricados de valorar y orientar a la persona. Pero supone también que invita a “estimular activamente” a la persona para que pueda aclarar su situación interior y tomar decisiones constructivas.

Tampoco se deber equiparar, la no directividad, a la idea de *laxismo* o un modo de “*laisser faire*”. Por tanto, no se trata de aceptar cualquier capricho de la persona, pues aceptarla incondicionalmente no es convalidar toda conducta, sea moral o inmoral, constructiva o destructiva.

Tampoco es no directividad, una postura arbitraria en la que el asesor “*no se involucra*” en el apoyo al cliente. Y, así como no es adecuado confundir empatía con simpatía, es también impropio del counsellor “remitir al cliente a sí mismo” o no hacer caso a la persona, escondiéndose detrás del aparato técnico o simplemente detrás de la desidia.

Un última forma errónea de entender la no directividad es considerarla como un “*fin en sí misma*”, o como una valor absoluto. Con esta manera de actuar, el asesor se vuelve cada vez más directivo y autoritario y el asesorado abandona su proceso de crecimiento. Por eso, precisa Rogers: “*lo importante, no es la ausencia de directrices, sino la presencia en el terapeuta de ciertas actitudes respecto al cliente y de una cierta concepción de las relaciones humanas*”²⁷.

Una manera acertada de presentar la no directividad es la idea de que el counsellor es **padre y madre**, porque la intervenciones formadoras de ambos son entre sí complementarias y producto del amor. Así la mujer ayuda a dar vida, conservarla y promoverla, con una gran sensibilidad y capacidad receptiva sin ser meramente pasiva ni posesiva. Y el hombre maduro es muy capaz de animar con energía y de proponer una ley y orden

²⁶ *Ibid.*, pp. 103-4. J. C. BERMEJO, *op. cit.*, pp. 63-4.

²⁷ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, p. 108.

que orienta hacia la acción y la iniciativa, sin imponer su propia ley ni la propia iniciativa que ahogaría al hombre nuevo.

Por tanto, no se trata de elegir entre un asesor muy maternal o un padre autoritario que son dos modos excesivos del ser humano, sino de integrar lo mejor del hombre y de la mujer tal como hoy los entendemos. Hacia ahí parece apuntar también R. Carkhuff cuando dice: *“Es evidente que el consejero eficaz podrá asumir según el caso el rol de una mujer y un hombre, masculino y femenino, y más precisamente según esta modalidad: asume el papel materno generalmente con aquellos que han sido suficientemente nutridos a nivel afectivo; y hace de padre, especialmente con aquellos que tuvieron ya en su infancia modelos adecuados para una acción claramente orientada; será según el caso madre y padre con los clientes -muy numerosos- los que resultan con falta de una y de otra experiencia”*²⁸.

Al principio, el asesor deberá hacer ver a la persona ayudada que es acogida, (escuchada), comprendida, respetada en toda su forma de ser y situada en el centro mismo de la relación de ayuda. Pero, poco a poco, el asesor orientará a la persona a medirse personalmente con sus problemas (personalización) y, por tanto, a tomar decisiones y compromisos y asumí-los con responsabilidad propia (iniciar). En otro caso, la persona ayudada sería como un niño cogido a la falda de su madre, en infancia permanente.

En ese sentido, Carkhuff caracteriza como femeninas las intervenciones de respuesta empatía y respeto mientras que considera masculinas las de iniciativa, en las que aparecen la confrontación y la relación de inmediatez. Y piensa que, en un proceso de ayuda eficaz, han de estar siempre representadas tanto la dimensión femenina como la masculina del ser humano. El grado de intensidad de una y otra dependerá de las necesidades del cliente. Las tres cualidades de concreción, confrontación e inmediatez, según Repetto, pueden considerarse más bien masculinas mientras que la aceptación, la congruencia y la empatía serían, más bien, femeninas. Pero como lo recoge B. Giordani: *“El verdadero terapeuta es a la vez madre y padre”*.

O como lo dice Rogers: todo aquel que actúa de una manera expresiva, afectuosa y respetuosa, y cuida de las personas, sin ser posesivo, “facilita la autorrealización de la misma manera que los padres”. Se trata de personas que crean confianza, sentido de comprensión y impulsan la independencia y la madurez libre en la persona ayudada.

Según J. C. Bermejo, la relación de ayuda directiva es autoritaria, paternalista, centrada en el problema, hace cosas por el otro pero sin contar con

²⁸ *Ibid.*, p. 221.

él, mientras que la relación de ayuda facilitadora, no directiva, crea un estilo democrático, cooperativo, participativo y empático, centrado en la persona y en todas sus dimensiones, recursos y valores²⁹.

Según José Parra, el counselling puede considerarse no directivo cuando:

“1. Tiene su centro en el aconsejado, 2. La persona se vuelve el centro del proceso, 3. (el) énfasis está en aprender. 4. pone su énfasis sobre la dimensión de lo afectivo que es la de los sentimientos y la emoción, 5. el proceso se hace con el individuo, 6. la actitud es democrática. 7. asume poca responsabilidad por el tema de la conversación”³⁰.

A su vez, el counselling es directivo, según el mismo J. Parra, cuando:

“1. Se centra en el consejero, 2. el problema es el centro, 3. se da el énfasis a la enseñanza, 4. énfasis a lo cognoscitivo, que tiene que ver con el proceso de percibir y saber, 5. el proceso de consejo es *para* el individuo, 6. actitud de autoridad y 7. asume mucha responsabilidad en ello”.

Según las investigaciones de W. U. Snyder y de J. Seeman pueden señalarse, como características de un modo de proceder directivo, ciertas posturas que identifican al asesor como tal. Así ocurre cuando el consejero:

1. Establece la situación (con firmeza), 2. Fuerza la elección y el desarrollo de la conversación, 3. Hace preguntas directas, y 4. Lleva la dirección de un modo indirecto. Mientras que pueden considerarse como propias del método no directivo: 1. Simple aceptación, 2. Repetición de contenido, 3. Clarificación de sentimientos³¹.

En este último caso, según Rogers, queda claro que “el cliente es el que ha de resolver su problema, aun cuando el counselor procurará ayudarle en ello”. No se trata de hacer algo “para” la persona ayudada, sino de pensar, desarrollar y vivir un proceso, juntamente, “con” ella.

Ahora bien, según el mismo José Parra: “No se sabe por adelantado qué tan directo o indirecto debe ser el consejero en un caso dado”. Para Parra, la literatura de este campo, sugiere que las personas más jóvenes, menos maduras y con menos conocimientos recibirán mejor ayuda con un asesoramiento más directo, mientras que las personas con más madurez, edad o educación responderán mejor a un método menos directivo.

²⁹ J. C. BERMEJO, *op. cit.*, pp.15-23.

³⁰ J. PARRA, *Modelo práctico de técnicas de counselling: counselling Pastoral*, (Apuntes), Centro de Humanización de la Salud, Madrid 2005, p. 6.

³¹ H. ITO, *Introducción al counselling*. El pensamiento de Carl R. Rogers, Fax, Madrid 1971, p. 159.

“Sin embargo, todo consejero con experiencia sabe que esta teoría no siempre da buen resultado”. Y que es la relación interpersonal, que precede a la técnica, la que, en la sesión misma de consejo, dirá cuál es la mejor técnica con una persona determinada en un momento dado. Según Rogers, la “no directividad” sólo “puede ser eficaz” si forma parte de una filosofía fundamental de la persona que supone confianza firme y una consideración positiva y afectiva, es decir, un verdadero amor a la persona ayudada.

La manera concreta de afrontar la situación, en que se encuentra una persona, depende también de la naturaleza de los estresores y las circunstancias en que se produce. Concretamente, en una situación especial, como es la intervención en crisis: “En términos generales, las situaciones en las que se puede hacer algo constructivo favorecen estrategias focalizadas en la solución del problema, mientras que las situaciones en las que lo único que cabe es la aceptación favorecen el uso de estrategias focalizadas en las emociones (Forsythe y Compas 1987)”³².

E. Repetto, insiste en recordar que el orientador es el que presta ayuda y el aconsejado el que la pide. Pero, según C. Rafael Cabarrús, quien hace de *pedra de moler* debe ir al ritmo de la persona acompañada, ayudarle a profundizar en su experiencia personal, en sus propias sensaciones, y animarle a potenciar su propio manantial, “sin adoptar una postura directiva”. “Esta destreza, es lo que hace que quien acompaña sea realmente un(a) *Pigmalión*, porque es capaz de recoger las fuerzas positivas que la misma persona acompañada no reconoce”³³.

Según Rogers, la experiencia para determinar los elementos más útiles para la modificación constructiva de la personalidad le ha llevado poco a poco a elaborar un enfoque de la psicoterapia que ha sido denominado “no directivo” o “centrado en el cliente” que se basa en la confianza en la persona y sus capacidades para avanzar en el concepto y aceptación de sí misma y su integración con los demás.

En ese sentido, *lo que es* el consejero es más importante que *lo que hace*, pues sólo así podrá aportar autenticidad, aceptación incondicional y verdadera empatía a la relación de ayuda, con “una gran confianza en la evolución decidida por el consultante”. En todo caso, la relación de ayuda no directiva no se centra en el consejero ni tampoco en el problema sino en la persona ayudada.

³² J. MARTÍN OTERINO, *Counselling en situaciones de Crisis*, (Apuntes), Centro de Humanización de la Salud, Madrid 2006, p. 24.

³³ C. R. CABARRÚS, *Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes*. Guía psico-histórico- espiritual, Desclee de Brouwer, Bilbao 2001³, p. 132.

De ahí, la importancia especial que tiene en este proceso la actitud de empatía, por la que el consejero, como dice Y. Saint-Arnaud: “procura penetrar en el mundo subjetivo de su interlocutor, con la intención de ver las cosas tal como el otro las ve, sin añadir nada, privilegiando sin embargo las resonancias afectivas y emotivas que suscita”. Así el aconsejado “es quien aparece como el responsable de la consulta”.

Entonces: “la denominación “no-directiva” expresa el propósito de considerar al “cliente” más importante que al terapeuta y la intención de no dirigir el proceso terapéutico”³⁴. O como dice V. Frankl: “El terapeuta no impone nada. Antes bien, “el enfermo debe avanzar por sí mismo hacia el sentido concreto de su existencia personal”.

Finalmente, la relación de ayuda no directiva se caracteriza por *el silencio* respetuoso que alienta el auto-conocimiento de la persona ayudada, la *reformulación, como dilucidación y clarificación o la simple reiteración* que asegura al aconsejado de haber sido comprendido, el *reflejo del sentimiento* que recoge la carga emotiva que afecta a la persona ayudada en el mismo momento en que se produce, con toda su frescura y significado. Se trata de ponerse en el lugar del otro “como si yo fuera él mismo”, entrando en su intimidad, captando sus sentimientos y los significados de los mismos, para percibirlos desde dentro como lo hace la misma persona ayudada. Así, como dice Y. Saint-Arnaud: “toda mi energía se emplea en acompañar a mi interlocutor en la arriesgada inmersión que debe efectuar en el fondo de sí mismo”.

Es también importante, *la aportación de información* que a petición del consultante hace el consejero, pero sin asumir el papel de experto, pues “nadie es más competente que el sujeto mismo que vive ese problema”. Por esa razón, con frecuencia, se prefiere la expresión de terapia “centrada en el cliente” a la otra, más indefinida y general, de terapia “no directiva”. Pero, en ambos casos, se subraya la importancia de “las motivaciones internas” y la ausencia de “presiones externas”, pues, el proceso y el cambio, “es mucho más fuerte cuando procede de él (asesorado)” aunque sea, también, más largo y lento.

Y, además, porque ser directivo “entorpece el desarrollo del otro”, le impide “madurar”, no se respeta “su libertad”, se corre “el riesgo de usurpar el lugar del otro”, de asumir, en vano, la responsabilidad de la otra persona “y en ese momento sustituirle”. Por eso, aunque Y. Saint -Arnaud no quiere pronunciarse, definitivamente, sobre el tema de fondo, cuando se

³⁴ J. SEGURA, “Carl Rogers”, *op. cit.*, p. 94.

trata de pastoral, deja el tema bien orientado, pues, como dice uno de sus encuestados, al final de su libro: “Creo que la actitud de Dios a nuestro respecto es una actitud no directiva”.

IV. LAS CONDICIONES NECESARIAS Y SUFICIENTES DE LA EFICACIA DEL COUNSELLING SEGÚN ROGERS.

La relación de ayuda o relación terapéutica propuesta por Rogers se ha descrito siempre como una terapia no directiva o centrada en el cliente. Aquí vamos a ver cómo entiende Rogers su método, las condiciones del mismo que él considera fundamentales, su influencia en la eficacia terapéutica, así como su apuesta por la no directividad.

Según los estudios que se han ido realizando parece que se puede afirmar que el cambio positivo de la persona no se debe nunca, exclusivamente, a una escuela o teoría psicológica sino que hay que atribuirlo a un conjunto de elementos capaces de favorecer o dificultar el proceso. Y, hoy puede afirmarse, “con suficiente base científica” que, con independencia de las teorías de cada escuela psicológica, hay, según Rogers, “un núcleo de dimensiones (core conditions) que son cruciales a todo proceso interactivo”³⁵.

Así pues, según Rogers, si tenemos una alianza entre dos personas para la relación de ayuda, en la que una siente cierto *desacuerdo interno*, *vulnerabilidad o angustia*, y la otra o ayudante se encuentra en estado de *acuerdo interno o congruencia*, y experimenta una *consideración positiva incondicional* hacia el ayudado y una *compresión empática de su marco de referencia interno*, de modo que el otro lo perciba, entonces se puede decir, que la eficacia de la terapia está garantizada. Y añade Rogers: “Ninguna otra consideración es necesaria”³⁶.

Estos factores son como la explicación de la mayor parte de los resultados *positivos* de la terapia y poseen, de hecho, una gran fuerza en casi todas las escuelas. Esto es así, porque se ha comprobado que los asesores expertos establecen una relación de ayuda más cercana a la persona y al

³⁵ E. REPETTO, *La personalización en la relación orientadora*, Miñón, Valladolid 1977, p. 151.

³⁶ C. ALEMANY BRIZ, *Evaluación del entrenamiento en destrezas interpersonales del modelo de Carkhuff*, Universidad Complutense de Madrid 1984, t. I, 69.

ideal de relación humana con independencia de su escuela. Todos muestran una especial habilidad para comprender, comunicar y mantener contacto con la persona ayudada. Y parece ya demostrado que la relación interpersonal es la clave del proceso de cambio³⁷.

Más en concreto, la primera condición de una relación de ayuda, sería el interés cálido y auténtico por la persona, la aceptación de su dignidad de ser humano y un gran esfuerzo por comprender sus sentimientos. En este sentido, se trataría, para Rogers, de: “una sensible empatía con cada uno de los sentimientos y expresiones del cliente tal como se le aparece en ese momento”.

La segunda condición sería la “permisividad no punitiva” o respeto a la vida y los sentimientos de la personas para que la persona ayudada pueda hablar con libertad y comunicar sus dificultades sin miedo a ser rechazada. Esta condición, según Rogers consiste en que: “cuanto mayor sea la aceptación y el agrado que experimento hacia un individuo, más útil le resultará la relación que estoy creando”.

La tercera condición, sería la honestidad con las personas o autenticidad en la relación. En este sentido, como dice Rogers: “He descubierto que cuanto más auténtico puedo ser en la relación, tanto más útil resultará esta última”³⁸.

Carkhuff, ha hecho un gran esfuerzo para sintetizar esas cualidades fundamentales de la relación de ayuda, independientemente de que estemos ante la escuela del psicoanálisis, la terapia centrada en el cliente o el conductismo. Y, sus resultados, se pueden resumir así: 1. Importancia de la integración, madurez, genuinidad y autenticidad del terapeuta, 2. Eso vale para la aceptación incondicional, la cordialidad no posesiva, la atmósfera de confianza y amor creado por el asesor. 3. Y la capacidad de empatía, comprensión y sintonía con las dificultades, sentimientos y potencialidades de la persona ayudada.

En realidad, estas claves ya las dio Freud al exponer lo que era una “conversación curativa”, pero hoy son aceptadas por todos los especialistas de las distintas escuelas, incluidos los eclécticos. La exposición detallada y concreta de estas condiciones, la hace Rogers al presentar “las condiciones necesarias y suficientes de la eficacia terapéutica”.

Como lo dice Carkhuff : “Rogers fue, sin embargo, uno de los primeros en darles una especial prominencia al considerarlos como *los* ingredientes

³⁷ M. MARROQUÍN, *op. cit.*, pp. 42-3.

³⁸ C. ROGERS, *op. cit.*, p. 41.

efectivos de la terapia exitosa”. Ese éxito se considera algo medible, por los psicólogos clínicos, en una mayor integración de la persona, menos conflictos internos, más energía vital, y cambios de conductas considerada inmaduras a otras maduras.

Según Marroquín, que recoge el estudio de Rogers, las condiciones de eficacia propuestas por Rogers, más que técnicas, son actitudes en el proceso de ayuda, y se reducen a tres: “La congruencia, la consideración positiva incondicional, y la comprensión empática”³⁹.

En cuanto a la congruencia, transparencia o *autenticidad*, se trata, según Marroquín, de que el terapeuta pueda acceder, verdaderamente, a sus propios sentimientos y esté en disposición de comunicarlos de modo que la relación sea auténtica, sincera y real. Se trata de reconocer los sentimientos propios sin ocultarlos ni falsearlos. Además, es necesario comunicarlos sin enmascararlos tras una fachada que falsearía la relación, le haría perder su autenticidad e invitaría a hacer lo mismo a la persona ayudada.

Se trata de una autenticidad existencial que hace la relación verdadera e impide colgarse de las técnicas sin implicarse en esa relación, con toda la persona entera y su vida personal. Para Rogers, se trata de una cualidad “altamente importante, quizá la más crucial de las condiciones que pienso describir”, pues, como se ha dicho, la autenticidad está íntimamente unida a la eficacia.

La primera implicación de la autenticidad, en la relación de ayuda, según J. C. Bermejo, es “no decir aquello que ni el mismo ayudante se cree o piensa”. Un segundo nivel, de mínimos, de acuerdo con Kübler-Ross, sería aceptar que no tenemos respuestas para todo ni hemos de aparentar lo que no somos. Finalmente, la congruencia o autenticidad es la “integración entre experiencia, conciencia y comunicación”.

Es decir, el núcleo fundamental de la persona, la mismidad de su ser y la expresión de su yo íntimo están en buena sintonía y eso invita a la transparencia. Se trata del proceso por el que cada uno se hace a sí mismo, como dice M. Yela, se ve a sí mismo como es y expresa lo que hace. Así, uno puede integrar bien todas sus experiencias aun cuando parezcan contradictorias.

Esto no quiere decir que se deba proceder con una sinceridad tan espontánea que constituya al ayudante en el centro del encuentro, en sustitución de la persona ayudada. Pero, sí es necesario comunicar los propios sentimientos, aunque no sean muy cómodos, para levantar las barreras en la relación de ayuda. En ese momento de su vida, Rogers ya ha apostado por

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

la terapia existencial y su gran preocupación consiste en entrar, con toda su persona, en la relación para “crear un auténtico encuentro existencial”.

La segunda condición necesaria y suficiente establecida por Rogers es la *consideración positiva incondicional, o aceptación incondicional*. Se trata de una experiencia cálida de aceptación de todos los aspectos importantes de vida de la persona ayudada. Esta cualidad fue una de la más características de “los escritos “no-directivos” de la primera época”. Es una actitud de aceptación plena y total de la persona ayudada y sus sentimientos, de forma incondicional, y se opone a toda evaluación selectiva, positiva o negativa, de la vida de la persona.

Además, la aceptación incondicional lleva consigo una actitud de *respeto* hacia la persona ayudada y a un *interés positivo* por su vida y por ella misma. Según Marroquín, es indudable que esta aceptación incondicional es imposible sin “una profunda convicción filosófica relacionada con la autodirección y autodeterminación del individuo”⁴⁰. En efecto, la acogida total de la persona y la cordialidad supone una confianza positiva, en la misma, que elude toda directividad, le anima a ser ella misma y a entrar en relación con “lo más íntimo de sí mismo y con los demás”.

Como dice J.C. Bermejo, en sintonía con B. Giordani: “el ayudante evita dar órdenes o directrices, exhortar o moralizar, dar consejos y formular soluciones hechas, expresar juicios positivos o negativos, poner en ridículo o ironizar sobre las confidencias del ayudado, utilizar etiquetas, investigar o juzgar el tema en una determinada dirección, imponer el propio criterio sobre lo que es bueno o malo, emitir un veredicto sobre la persona y sus comportamientos”⁴¹.

Según Rogers, este proceso supone un gran amor por la persona ayudada semejante al *ágape* cristiano que, no es romántico ni posesivo, respeta a la otra persona y por tanto no es paternalista ni superficial, y lleva a la *aceptación incondicional* del otro.

Para Rogers, los condicionamientos negativos de los padres dificultan a la persona su vivencia personal. El consejero lo que hace es facilitar el camino de retorno de modo que la persona pueda aceptarse incondicionalmente, con toda su experiencia positiva y negativa, como es y sin verse amenazado. Así, la aceptación del ayudante determina en el ayudado, “una mayor aceptación de sí mismo”, y una nueva convicción de sus posibilidades personales de cambio y éxito en la vida.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52 .

⁴¹ J. C. BERMEJO, *op. cit.*, p. 60.

La aceptación incondicional no supone convalidar todas las conductas, morales o amorales, sino darles un contexto apropiado de explicación para que la persona pueda aceptarlas e integrarlas y, en su caso, rehacerlas.

Sobre la aceptación incondicional, Rogers hizo algunas precisiones, en 1962, pues, algunas personas, especialmente psicóticos, percibían la aceptación incondicional como falta de interés por parte del ayudante, al que todo le daría igual. No obstante esto, Rogers ha reafirmado esta teoría, aunque la haya enriquecido con la idea de respeto, presencia cálida y cercana, a la persona ayudada, con amor no posesivo. Como dice Marroquín: “Esta incondicional aceptación ha sido indudablemente la más antigua de las condiciones necesarias y suficientes por él expuestas”.

La tercera condición, de Rogers, para que se produzca el cambio, en la persona ayudada, es la “*comprensión empática correcta que el cliente tiene de su propia experiencia*”, como si fuera la propia. Pero no hay que confundir empatía con simpatía. Se trata de captar plenamente el punto de vista del cliente, con toda profundidad, tanto en sus planteamientos como en cuanto a sus sentimientos. De este modo nos hacemos capaces de sentir con el otro, conocerle de primera mano, y superar la *sordera emocional* y el *analfabetismo emocional* que, con frecuencia, padecemos, sin darnos cuenta.

Rogers, describe esta 3ª condición de la relación de ayuda o “comprensión empática” así: “Cuando el psicoterapeuta percibe los sentimientos y significados personales que el cliente experimenta en cada momento, cuando puede percibirlos desde “adentro” tal como se le aparecen al cliente y es capaz de comunicar a este último una parte de esa comprensión, ello implica que esta tercera condición se ha cumplido”⁴².

Según, el mismo Rogers, si el asesor es coherente, acepta incondicionalmente al ayudado y “comprende los sentimientos esenciales de este último tal como él los ve, entonces existe una gran probabilidad de lograr una relación de ayuda efectiva”. Bergin y Salomón descubrieron que la empatía cuidadosa estaba relacionada, de forma muy significativa, con los resultados positivos del proceso de ayuda. Cuando la comprensión empática es buena, el ayudado se da cuenta que el ayudante ve lo que él siente, y que es una persona abierta a sus sentimientos. Según van Kaam, entonces el ayudado siente un gran alivio a su soledad y una comunión profunda con el ayudante.

Se trata de desarrollar, plenamente, la inteligencia emocional⁴³. Así, al sumergimos en el mundo del otro, captamos su experiencia, en todas sus

⁴² C. ROGERS, *op. cit.*, p. 65.

⁴³ D. GOLEMAN, *Working with Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1999, pp. 158-9.

dimensiones, percibimos sus propios sentimientos y nos empapamos de ellos, sin dejarnos confundir por ellos. El buen asesor tiene siempre abiertas sus antenas a los sentimientos del otro. Según J.C. Bermejo: es un verdadero “*radar emocional* que nos permite navegar con acierto en el mar de nuestras relaciones”, desarrolla el “crecimiento autónomo” de la persona y la hace dueña de su vida.

Se trata de una “vivencia existencial” que hace al acompañante un verdadero compañero de camino de la persona ayudada, y que, como dice Rogers, “le permite ver el mundo a través de los ojos del cliente”, sin caer en el mecanismo de *identificación*. La empatía es una comprensión cuidadosa (Egan), delicada y sensible del mundo interior y profundo de la persona ayudada, pero sin adelantarnos a sentimientos que ella aún no percibe. Es como dejar de lado el propio yo, para entrar en el extraño mundo del otro, sin miedo a perderse en él, siendo sensible a cuanto siente la persona para captar sus cambios, “momento a momento”.

La actitud empática compromete toda la vida del ayudante a entrar en el campo perceptivo y en la experiencia afectiva de la persona ayudada. Además, es necesario expresar con claridad esa empatía, con el lenguaje hablado y con los para-lenguajes, para que el otro se sienta acogido, escuchado y comprendido en todo el proceso de alianza terapéutica. La comunicación de la experiencia empática “suele concretarse en respuestas no directivas, centradas en la persona y que explicitan lo que se ha comprendido, desvelando sentimientos y significados, trayéndolos a la superficie, poniéndoles nombres y apellidos”⁴⁴.

Finalmente, Rogers quiere dejar claro que las tres condiciones de *aceptación incondicional, autenticidad y empatía* se aplican a todo tipo de personas y terapias, sin excepción, y a toda relación humana auténtica. Además, no es necesario que el ayudante sea un profesional ni que haga unos diagnósticos ni con tests ni por otros medios.

Hoy día, otros expertos han confirmado la teoría de Rogers. Así, muchos psicoanalistas consideran que el terapeuta debe responder, realmente, al paciente y no sólo reflejar sus balbuceos. También se subraya el interés del terapeuta por el paciente y la necesidad de no contaminar la relación terapéutica con sus propios problemas.

Del mismo modo, Whitaker y Malone han destacado la necesidad de no ocultarse tras la fachada del papel profesional, e insisten en que mostrar la

⁴⁴ J. C. BERMEJO, *Inteligencia emocional*. La sabiduría del corazón en la salud y en la acción social. Sal Terrae-CEHS, Madrid 2005, pp. 106-7.

autenticidad de un verdadero ser humano, en una auténtica relación humana, facilita el cambio hacia la madurez de la persona ayudada. Del mismo modo, otros autores han insistido en la importancia de la naturalidad en la relación, con un sentido de amor y encuentro personal profundo. No hay, pues, alternativa a la autenticidad en la relación de ayuda.

En cuanto a la *aceptación incondicional* o “cordialidad no posesiva” no es una actitud admitida de una forma tan universal. Algunos creen que es una forma de suplir “el tremendo déficit de amor experimentado por el paciente”, por la que el ayudado se va a sentir libre y sin temor, mientras que el ayudante permanece siempre cordial, pase lo que pase, en el proceso de ayuda, y así suscita la confianza y la autoexploración del ayudado. En realidad, se trata de que la persona “se sienta amada con ese amor que permite al otro vivir lo que debe vivir” y “hacerse responsable de sí mismo”, de modo que le confirme en su “autonomía”.

Esta aceptación cordial es un elemento fundamental en la teoría psicoanalítica según Truax y Carkhuff. La naturaleza no evaluadora del papel de psicoanalista fue subrayada por Freud, en 1912, y ha sido aceptada por todos los métodos de psicoterapia relacional y expresiva, asegura M. Marroquín.

El valor de la *empatía*, en la relación de ayuda, ha sido subrayado por Kagan y Truax, entre otros, como fuente necesaria de conocimiento y comprensión de la persona. Para Carkhuff es también una clave esencial: “*Sin empatía no existe base para la ayuda*”, recuerdan Marroquín y J.C. Bermejo. En cambio, es menos valorada por los conductistas. Por lo que hace al psicoanálisis, lo considera “una base indispensable para el diagnóstico del cliente”. Th. Reik, al hablar del “tercer oído”, intenta promover la importancia de la receptividad para captar los sentimientos de la persona ayudada. Desde este punto de vista la empatía es, para el psicoanálisis, “algo esencial”.

No obstante, el psicoanálisis defiende que, a veces, además de la empatía, es necesario el conflicto para que la persona “viviendo su propia crisis, se explore a sí misma”, como dice Repetto. Truax y Carkhuff, creen que, en la forma de actuar, las escuelas psicoanalíticas y las centradas en el cliente, son bastante convergentes.

Así pues, según Marroquín, se puede concluir que hay un núcleo de condiciones primarias comunes (*core conditions*), a casi todas escuelas terapéuticas, que fueron defendidas por Rogers como condiciones “necesarias y suficientes” de la alianza terapéutica para el cambio positivo de la persona⁴⁵.

⁴⁵ M. MARROQUÍN, *op. cit.*, p. 61.

Esas tres condiciones fundamentales fueron evaluadas, en relación a su eficacia terapéutica, por Truax y Carkhuff, entre otros. Se vio que, por ejemplo, la comprensión empática es más eficaz desarrollada como “empatía correcta” o cuidadosa y que tiene, a veces, elementos cercanos al psicoanálisis.

También se vio que la *aceptación incondicional* era más eficaz cuando se desarrolla como “cordialidad no posesiva”. En cuanto a la *congruencia*, se vio que es muy importante que el terapeuta no presente una postura defensiva, de pura fachada o de puro engaño. Según Rogers, la autenticidad o coherencia nunca puede llegar a ser total, pero el grado de coherencia será mayor en la medida que el terapeuta logre “aceptar lo que sucede en él” y “*ser sin temor la complejidad de sus sentimientos*”.

Por lo general, todos los autores estuvieron de acuerdo en subrayar la gran importancia de la *empatía* para el buen resultado del proceso terapéutico. Para Rogers: “Nuestra investigación nos ha enseñado que esa comprensión empática –comprensión *con* la persona, no *sobre* ella– es un acercamiento tan efectivo que puede lograr cambios notables en la personalidad”⁴⁶. De ahí la importancia de comprender bien y reflejar correctamente a la persona ayudada para animar la comunicación y la auténtica relación de ayuda en profundidad.

Según C. T. Cochrane, estamos ante una condición necesaria, aunque no suficiente, del proceso terapéutico, y los autores discrepan sobre el modo de medirla. En 1961 Truax logró presentar su Escala de Empatía Correcta.

Ahora bien, no se trata de que el asesor tenga los mismos sentimientos que la persona ayudada, ni de ahogarse en su pozo, sino de ser sensible a sus sentimientos y de conocer al ser humano de tal manera que podamos captar los sentimientos que sólo “parcialmente revela”. Por tanto, la empatía es la sensibilidad del counsellor a los sentimientos actuales de la persona ayudada y la facilidad verbal para comunicar su comprensión en un lenguaje adecuado a los sentimientos actuales de esa persona.

Cuando el nivel de empatía es bajo, el asesor ignora a la persona ayudada y sus sentimientos más obvios, se desinteresa de ella, la percibe sólo intelectualmente o adopta una actitud evaluadora ante ella. Cuando la empatía es alta, se captan con exactitud los sentimientos de la persona ayudada, sin equívocos ni dudas, y se perciben los sentimientos profundos en todo su contenido e intensidad.

En relación con la *aceptación incondicional*, se trata de aceptar sin condición alguna la experiencia del cliente, pero sobre todo su persona. Por lo

⁴⁶ C. ROGERS, *op. cit.*, p. 289.

que hace a las escalas para medir la *autenticidad* y genuinidad, elaboradas por Carkhuff y otros, vale lo dicho para las de empatía. Según Carkhuff, en *Helping and Human Relations*, las tres condiciones básicas del conselling según Rogers, medidas por diversas escalas, “están, aunque en diferente grado, positivamente relacionadas con la efectividad terapéutica”.

Finalmente, otros estudios acerca de las condiciones y cualidades del proceso de ayuda y su eficacia permiten afirmar, según Halkides y Barret-Lennard, que los clientes que más cambian en la relación terapéutica son los que perciben, desde el comienzo, “las condiciones de genuinidad, aceptación positiva incondicional o “cordialidad no-posesiva” y comprensión empática”⁴⁷. Además, cuando la persona ayudada percibe, con claridad, esa cualidades, el cambio es más seguro, pero esa percepción depende también de “la experiencia del terapeuta”.

Según los datos de un estudio de Truax y Carkhuff, las tres condiciones terapéuticas son importantes en la mejora del cliente, y sus índices de eficacia muy significativos. La puntuación para la empatía correcta sería el 77%, para la aceptación incondicional el 73%, y la genuinidad el 66%⁴⁸. Otros estudios sugieren que, cuando estas cualidades son bajas, en el terapeuta, el paciente sufre pérdidas, en su crecimiento, mientras que cuando esas condiciones son altas “facilitan el cambio constructivo de personalidad”.

En el estudio del Proyecto Esquizofrénico de Wiscosin, presentado por Rogers, la escala sobre la aceptación incondicional no se consideró fiable, pero la escala de congruencia o autenticidad apareció como muy importante en los procesos de mejora y lo mismo ocurrió con la escala de empatía. También el mejor nivel de los terapeutas, según Truax, fue importante para el mantenimiento del proceso de mejoría. Un estudio de la Clínica Psiquiátrica del Hospital John Hopkins, en 1966, reafirma, de nuevo, las tres constantes de Rogers, con algunas peculiaridades:

1.- Los pacientes que recibieron un mayor nivel de condiciones terapéuticas *combinadas* experimentaron una mejoría mayor. 2.- Muchos pacientes mejoraron en un 70%, pero los que recibieron altos niveles de condiciones terapéuticas mejoraron hasta un 90%. 3.- Pero, la “cordialidad no-posesiva” de bajo nivel no mejoraba a los pacientes. Según Truax, Carkhuff y Kodman cuando dos cualidades están más altamente relacionadas

⁴⁷ M. MARROQUÍN, *op. cit.*, p. 72. C. ROGERS, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁴⁸ M. MARROQUÍN, *op. cit.*, p. 73.

con el cambio y una tercera menos, el pronóstico debe basarse en las dos primeras.

Para terminar, conviene recordar que, según Truax y Carkhuff, la empatía, la cordialidad y la genuinidad, básicas en la terapia, también “son características de los encuentros humanos que cambian a la gente de una manera positiva”.

IV.1. PRIMER CONTRASTE CRÍTICO GLOBAL

En este apartado vamos a ver algunas críticas al método de Rogers, acerca de sus presupuestos y de sus consecuencias, sus reparos y apoyos.

El profesor de psicología de la Universidad de Nueva York, P. Vitz, hace una dura crítica a la psicología humanista o de la autorrealización que conviene mencionar al estudiar la no directividad. Para el autor del prefacio, a la edición italiana, A. Manenti, no hay duda de que Vitz incita a examinar, con valentía y de cerca, los presupuestos de esta psicología, “en Italia más conocida como la teoría de Carl R. Rogers”⁴⁹.

Esta psicología propone una teoría muy positiva de la naturaleza humana que supone una tendencia del ser humano a realizarse, a privilegiar su experiencia personal, y a desarrollar, con plenitud, todas sus capacidades. Esta es una tendencia a la excelencia, a la libertad y la autonomía, compartida con Rogers por Maslow, Fromm, R. May, Adler, G. Allport, y, entre nosotros, en parte, por M. Yela. Al final, da la impresión que parece bastante bien a casi todas las escuelas psicológicas.

Por su parte, B. Giordani, se muestra extrañado de la tendencia mecanicista, pesimista y egocéntrica de la psicología no humanista, y muy contento con esta nueva antropología que irradia la gloria y la riqueza del “ser” y su altruismo frente al dominio del tener y su egoísmo⁵⁰. Esta nueva concepción del hombre se inspira, según G. Allport y P. Tillich, en Bergson, Brentano, Stern, Kierkegard, Marcel y el existencialismo que toma al hombre como ser en camino, y se centra en la persona y la relación “yo-tú” descrita por Buber que lleva a la aceptación propia y del otro en su vida concreta y profunda.

⁴⁹ P. C. VITZ, *Psicología e culto di sé*, Dehoniane, Bologna 1987, p. 5. Trad. mía.

⁵⁰ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, p. 38.

Ahora bien, esta psicología humanista, que parecía homologable al cristianismo, se descubre profundamente anticristiana porque incitaría al culto del hombre y del propio yo de forma casi religiosa o idolátrica. De ahí, el título original en inglés: *Psychology as Religion* que supone un humanismo secular fundado en el culto a sí mismo. Esta es la tesis del libro de Vitz que, según su autor, convertido al cristianismo episcopaliano, ha destruido muchas personas, familias y comunidades. Esta obra fue traducida al italiano, probablemente porque sus descripciones del yo interesaron a muchos psicólogos, asistentes sociales, pastores y educadores postmodernos.

Entonces, nuestro autor se centra en Fromm, Rogers, Maslow y R. May. A Fromm le acusa de rechazar la teoría de la agresividad de Freud, de describir un mundo idílico, donde el hombre habría superado el problema de la pobreza, y de que la base de la virtud es la bondad natural del hombre, el amor que irradia a todo, que es su verdadero poder con la afirmación del yo. Además, le acusa de considerar al cristianismo como “aliado del régimen”, y de crear una idolatría donde el hombre es también Dios.

En cuanto a Rogers, Vitz le describe como alguien que, con su psicología no directiva, de aceptación incondicional, de empatía, de autenticidad, de expresión libre de los sentimientos, de cambio y crecimiento permanente, resuelve todos los problemas sin atenerse a valores ni a religión alguna porque la buena voluntad es una pura consecuencia objetiva del equilibrio del organismo.

En cuanto a Maslow, le presenta como el creador de la teoría de las necesidades humanas, de origen innato, que van de lo fisiológico, como alimentos y vestido, a la seguridad, pertenencia y amor, al respeto y buena reputación, hasta llegar a la plena realización que es el motivo supremo y fundamental. Así, cree Maslow que cuando uno la ha conseguido tiene una percepción más eficaz de la realidad y una relación más agradable con ella, se acepta mejor a sí mismo y a los demás, es espontáneo, tiene un yo autónomo e independiente, es creativo y capaz de experiencias culminantes, y una estructura democrática, igualitaria y humanizada. Es la creatividad inocente del niño, que vemos en científicos, políticos, humanistas, y escritores o artistas de primer nivel.

Vitz le reconoce a May su influencia existencialista, pero le reprocha su reivindicación de que “porque existo, tengo derecho a existir”. Esto es muy revelador, porque, en el sistema democrático, uno es inocente, mientras no se demuestre lo contrario, mientras que, en el sistema no democrático, todo el mundo es culpable mientras no pruebe lo contrario, lo que rompe la presunción de inocencia. Esto es un desastre para la confianza y la convivencia. Vitz, sobre todo esto, no dice ni palabra.

También le reprocha a May su optimismo existencialista que, según Vitz, es poco compatible con la angustia existencial humana. May, reforzaría, el componente existencialista de Rogers, en la experiencia personal del cliente. Y cita un pasaje donde éste ve a la persona, sobre todo, como sujeto y no como un objeto o caso clínico.

Por lo demás, esta buena nueva optimista y humanista pimpante se difundió por toda la sociedad occidental por medio de los grupos de ayuda en los que la confianza y la libertad de expresión facilitan una mayor aceptación de sí mismo y de los demás así como una mejor disposición al cambio. El análisis transaccional de E. Berne colaboró a la difusión de esta curiosa buena nueva con el “yo estoy bien, tú estás bien” de T. Harris.

Lo mismo harían la psicología de la asertividad, la liberación y la propia estima, de N. Branden, o la de la intimidación de R. J. Ringer. De igual modo, proceden los grupos EST o Seminarios Erhard de Entrenamiento, de corte muy revivalista, con total fe en la experiencia, la persona como “ser supremo” y su elección como nuevo dogma, pues, según Rogers: “yo soy aquel que elige” y “yo soy el que determina el valor de una experiencia para mí”.

Este “yoísmo”, devoto de sí mismo y del hombre, es ya una religión, propiciada por Fromm y Dewey, que J. Dixon llama “la dogmática del yo”, donde todo está permitido. Pero, según Vitz, este planteamiento se opone al psicoanálisis, a los estudios de socio-biología y a la psicología que hablan de la agresividad destructiva humana.

No entraremos en estos argumentos con detalle, pero sí conviene recordar que el psicoanálisis acepta la agresividad humana como importante pero no como la condición más definitiva del ser humano, a no ser que se quiera pensar el instinto de muerte como un elemento fundamental de la herencia de Freud, lo que nunca ha estado claro.

Lo mismo ha de decirse de la socio-biología, puesto que tanto el hombre como los animales tienen como un especie de conciencia biológica o Mecanismo Desencadenador Innato (MDI) que impide la agresión mortal, excepto en situaciones muy especiales. Tanto K. Lorenz como Tinbergen como Leyhausen consideran que el mundo de los instintos es como un parlamento, coordinado por el MDI, que no sólo da origen a “bajos instintos”, como muchos han pretendido, sino que también es capaz de producir a través del MDI y la biología, en palabras de Leyhausen: “un mundo superior de valores”⁵¹.

⁵¹ D. NATAL, “El instinto territorial y su orientación”: *Estudio Agustiniano* 18 (1983) 365.

En cuanto a la agresividad y la maldad de la naturaleza humana, bastantes antropólogos han sostenido siempre que primero es la cooperación y luego la agresividad y no al revés, como otros pretenden. No obstante, como fácilmente puede verse, se trata de una discusión interminable en la que cada uno se queda con la suya.

Así que, Vitz termina por preguntarse si somos tan buenos como se dice, y reconoce que la psicología humanista proclama la absoluta bondad humana a la vez que podemos ver cómo cada uno cree en sí mismo y defiende sus intereses. Así, Maslow declara “la naturaleza del hombre como esencialmente buena y no cautiva”, Rogers habla de un “amor propio incondicional” y “la experiencia propia como lugar fundamental de valoración” mientras Fromm atribuye a la sociedad todos los males humanos.

Finalmente, Vitz ve en el existencialismo una gran contradicción entre su optimismo sobre el hombre y su crítica social, y mucha confusión en la definición del yo. Ahora bien, ser optimista no significa negar las dificultades de la vida ni desconocer la ambigüedad humana. Pero, con todo su frente crítico, el existencialismo ha visto al hombre como un ser capaz de plantearse y realizar verdaderos proyectos personales y sociales de crecimiento y cambio positivo.

Vitz cree que el “yoísta” se ama demasiado a sí mismo, es indulgente consigo, pone su creatividad en la base de todo, sin criterio ni valores, y así cae en un infantilismo que lleva a la egolatría: El hombre se convierte en un dios para el hombre, como dijo Feuerbach. El nuevo evangelio humanista ha sido predicado desde los púlpitos por Fosdick y Peale. De hecho, Fosdick predicaba el valor infinito de la persona, su gran potencial racional, su esperanza creadora y su amor, en perspectiva de cambio y progreso, como “el genio de cristianismo”.

Vitz cree que el libro de Fosdick *On Being a Real Person* es la obra precursora de *On Becoming a Person* de Rogers. Así, para Fosdick, la plenitud de la persona y su integración, sería el equivalente actual de la salvación cristiana. Para Peale, el gran día de la vida de la persona es cuando comienza a realizarse, y, para eso, recomienda creer en sí mismo, en la propia capacidad, en la realización y las más grandes conquistas.

Para R. N. Sollod, que ha escrito sobre la terapia centrada en el cliente, Rogers no es un gran teórico, pero sí el leader de este nuevo gran movimiento, inspirado en J. Dewey, que todavía hoy llena USA. Rogers estaría muy influido por W. H. Kirlpatrick, según el cual, el crecimiento efectivo depende del ayudado y de su necesidad de crecer, no del terapeuta. Muy al final, de su trabajo, Vitz reconoce que, el ser plenamente aceptado, el amor incondicional al otro, la empatía y la sana confianza en sí mismo, son de ins-

piración cristiana. Pero Rogers, según Vitz, caería en un narcisismo anti-cristiano muy creído en sí mismo.

Además, para Vitz, la confianza excesiva ha viciado la psicoterapia. Ya Freud se queja de ello: No se puede aceptar, a-críticamente, el relato del paciente. Ese tipo de confianza habría dañado, también, profundamente a la familia al convertir a los padres en el origen de todos los males como dominadores, represores, castradores, manipuladores y seductores, mientras se glorifica en todo al niño “intrínsecamente bueno y feliz”, pero convertido en un tirano destructor. Así, la pura gratificación, individual, convierte a las personas en “átomos sociales narcisistas”.

En lenguaje cristiano, estaríamos ante una idolatría que lleva al culto y a la adoración de sí mismo, de los propios deseos y de la propia voluntad, en palabras de O. Baab, citadas por Vitz⁵². Es bueno ocuparse de sí mismo, amar a los otros y cuidarse, pero sin olvidar a Dios para que los ídolos de la egolatría, del poder, del dinero, del prestigio, y la cultura de la prepotencia y el narcisismo no lo inunden todo como ya describió Ch. Lasch.

De hecho, esta cultura ha llenado las instituciones burocráticas, asistenciales y educativas que empujan a las personas a hacer las cosas por sí mismas, sin más ni más. Así, las propuestas actuales sobre la persona o la sexualidad rechazan toda religión y se mueven al nivel de la pura biología. Y, la gente habla del propio yo, de la propia imagen y de la propia realización como habla del propio coche o de la propia úlcera.

Esto, cree Vitz, que como la empatía o la excesiva identificación con el otro, también, nos objetiviza, de modo que, así, el sujeto se convierte en objeto y el hombre libre en esclavo. De este modo, “la edad de la sensación” de la que habla H. Hendin, es también la del egocentrismo para gozar lo más posible y comprometerse lo menos posible. Y, así, se llega al vacío del disfrutar, a la superficialidad y el teatro, la invulnerabilidad calculada, al control y la apatía de la vida, con desprecio del amor y la ternura.

Entonces, el hombre huye de sí mismo por el subjetivismo o el objetivismo sin que pueda rehacerse ni renacer, con nueva inocencia y nueva vida, como pide P. Ricoeur. Así, se cae en el desencanto, en el héroe estoico insensible o en el epicúreo divertido y alegre pero sin futuro. Pues, los propios creyentes han abandonado a los jóvenes, que huyen despavoridos de las iglesias, porque, según E. Becker, en vez de proponer el ideal cristiano del amor y la esperanza, presentan la “fútil épica de la posesión, de la

⁵² P. C. VITZ, *op. cit.*, p. 101-2.

ostentación y de la manipulación”, como signo del Reino futuro, dando la espalda al milagro de la creación y a toda autenticidad y heroísmo.

Para terminar, decir que no hay que extrañarse demasiado de unas críticas tan duras a Rogers, ya que autores recientes lanzan también acusaciones contra él, como ideólogo de la Nueva Era o de creencias esotéricas que le habrían convertido en un nuevo “Ser Supremo” o en una especie de guru poco recomendable. Y así sentencia Jordi Segura: “Ya no estamos hablando de terapia: se trata de un intento más de concebir una nueva religión de la post-modernidad”⁵³.

IV. 1.1. UNA RESPUESTA A LAS CRÍTICAS

Ahora bien, frente a todas estas críticas, Rogers volverá a insistir en que “el núcleo de la naturaleza humana es esencialmente positivo”, y sus estratos más profundos “orientados hacia el progreso”, y, por tanto, la persona tiene derecho a “sentir verdadero afecto” por sí misma. De hecho, Rogers cree que ambas hipótesis, han sido “confirmadas por mi experiencia”.

Así, él piensa que esta visión es tan revolucionaria que no debe ser aceptada sin una “cuidadosa investigación”. Es más, aunque superase con éxito esa prueba, sería difícil aceptarla. Como dice Rogers: “La religión, en particular la protestante, ha incorporado a nuestra cultura el concepto de que el hombre es básicamente un pecador, y su naturaleza pecaminosa sólo puede ser negada por algo parecido a un milagro”⁵⁴.

Según Rogers, Freud abundó en esta dirección al decir que la naturaleza humana está determinada por instintos que expresados libremente llevarían a lo peor, a la irracionalidad y a la violencia: “el incesto, el asesinato y otros crímenes”.

Pero según Maslow, la actitudes antisociales son producto de instintos básicos que buscan seguridad y pertenencia. Y para Montagu y los sociobiólogos, primero es la cooperación y luego la lucha. Es más, hay un principio de conciencia o mecanismo desencadenador innato (MDI) que, según Leyhausen, como hemos indicado, garantiza la protección de la vida, frente a la agresividad innata pues ambas se complementan.

⁵³ J. SEGURA, “Carl Rogers”, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁴ C. ROGERS, *op. cit.*, p. 90.

Por eso, para Rogers, los sentimientos hostiles y antisociales no son lo más profundo de la naturaleza humana, pues la esencia de la vida humana y de nuestro organismo está “orientado hacia la socialización y la auto-conservación”. Es más, cuanto más profundizamos en nosotros mismos, menos cosas calamitosas y terribles encontramos, pues en el ser humano no hay bestia alguna sino sólo un hombre al que intentamos “poner en libertad”. Al hacerlo, el hombre llega a *ser lo que es*, es decir: un organismo muy humano que funciona, plenamente, cuando descubre “su auténtico sí mismo”.

De ahí que, la psicología humanista se haya concentrado en la atención más exquisita a la persona y sus cualidades, su dignidad y valor, que tiende a expresarse en un alto concepto del hombre y un gran respeto a todo lo humano, una verdadera confianza en la fuerza creativa de la persona y su capacidad de auto-realización, y una concepción dinámica, en su construcción y auto-determinación, con un gran sentido de unidad entre lo biológico y lo psicológico.

Así, se crearon los conceptos base de *organismo*, elaborado por Goldstein, para concretar esa unidad psicosomática humana y su dinamismo, con su poder de auto-realización, ya establecida por Max Scheler. Y, también, el tema central de *percepción y campo perceptivo*, como marco de referencia a partir del cual la persona dirige su vida y su conducta, *la imagen de sí mismo* que es la idea que tengo desde mi vida y de mi relación con los demás. Y, una idea sana del *inconsciente* como fuente de vida y potencialidad que desarrolla mi *libertad de experiencia* activa y positiva⁵⁵.

Rogers trasladó al campo terapéutico esta antropología humanista, pues se dio cuenta de que, con frecuencia, la persona vive desesperadamente, pretendiendo ser un sí mismo falso o busca ser un personaje que realmente no es, como asegura Kierkegaard. Pues, cree que sin esta fachada no podrá sobrevivir. Por eso, dice Ortega, que el hombre es el único animal capaz de falsificarse a sí mismo. Pero cuando la persona se experimenta, en toda su riqueza, y se acepta y se descubre plenamente a sí misma, con todo su propio mundo, consigue llegar a ser lo que realmente es.

Entonces, la conciencia deja de desarrollar un sistema de pensamientos y sentimientos contradictorios, peligrosos e imprevisibles para albergar “un cúmulo de impulsos, sentimientos y pensamientos que se autogobiernan de manera satisfactoria, en ausencia del severo control hasta entonces ejercido”⁵⁶. Así, la persona se siente dueña de su vida y confirmada en sus deci-

⁵⁵ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, pp. 48-60.

⁵⁶ C. ROGERS, *op. cit.*, p. 113.

siones y se expresa tal como es, sin crear ningún personaje ajeno ni fachadas estáticas y eternas.

Y así aprende a vivir su vida, siempre con nuevos horizontes en una plenitud dinámica, sin temor alguno a cambiar. Entonces, el ser humano pasa de estar “prácticamente sano”, a reconocer, poco a poco, los propios sentimientos, sin construcciones irreales, y a expresar sus propias vivencias con mayor libertad. La persona acepta las propias contradicciones y vislumbra su propia responsabilidad. Entonces, la experiencia se hace más flexible y auténtica con todas sus contradicciones, se distingue mejor entre los sentimientos y sus significados. Y esa experiencia se encara con mayor claridad y “la comunicación interna mejora y su bloqueo se reduce”.

Del mismo modo, la congruencia, entre experiencia y percepción, aumenta notablemente y la persona se siente más libre y con una vivencia más plena. Los sentimientos fluyen con mayor claridad y riqueza. Se reducen los temores, se refuerza la confianza básica y la situación se experimenta como nueva, pues el hombre se hace dueño de sí mismo y de la propia vivencia y de su forma de ser.

En resumen, es la persona misma la que pasa de un primer momento, en que no ve los problemas ni la necesidad de cambiar, a otro segundo momento en el que descubre la génesis de los problemas y la propia responsabilidad en los mismos hasta asumir la necesidad de cambiar. Sólo así se puede llegar a alcanzar la meta vital más definitiva de la persona humana, que según S. Kierkegaard es: “ser la persona que uno realmente es”⁵⁷. En esto consiste ser héroe, según Unamuno y Ortega: procurar ser uno mismo.

Entonces, uno deja de pensar en lo que *debería* ser pero que no es ni puede ser. Deja de utilizar máscaras y orientarse por expectativas ajenas, comienza a abrirse a la propia experiencia, con toda su complejidad e inmediatez, y toma la dirección de su vida para vivirla plenamente en cada momento. Crece, también, la aceptación de los demás y comienza uno también a confiar más en sí mismo y en sus capacidades, y a empeñarse, de forma más realista, en procurar ser él en plenitud de armonía.

Así, a pesar de todas las dificultades, para Rogers resulta profundamente estimulante, gratificante y muy significativo ver cómo el ser humano, que “disfruta de libertad interior, elige como la vida más satisfactoria, este proceso de llegar a ser”. No es, desde luego, un proceso para cobardes, porque según Rogers, implica el coraje de “sumergirse de lleno en el torrente de la vida”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 164.

Se trata de una gran aventura, en la que la persona “descubre que se atreve a convertirse en sí mismo”, apoyado por una relación interpersonal *yo-tú*, como dice M. Buber, que conduce al punto máximo de subjetividad personal y a unas relaciones sociales más profundas, más satisfactorias y más reales que nunca. Así se acerca la persona al estado de “máxima autenticidad” y de integración a todos los niveles.

IV. 2. ALGUNAS DUDAS SOBRE LA EFICACIA DE LAS TERAPIAS

Además de dudas y críticas globales, también se han suscitado bastantes interrogantes sobre la eficacia del counselling. Veamos cómo ha ocurrido y las respuestas ofrecidas.

Por lo general, la evaluación sobre los resultados de la psicoterapia y el counselling no suele ser bien aceptada y provoca resistencias. Se suele vivir, tranquilamente, de la confianza, más o menos difusa, en el éxito. Pero, poco a poco se va despertando de este sueño o letargo. Carkhuff, en su análisis del tema, se ha mostrado pesimista hasta afirmar que si el terapeuta funcionara en la vida como en la hora de entrevista, se convertiría pronto en paciente.

Hebb asegura que “no hay pruebas que demuestren que la psicoterapia es valiosa”. Y Eysenck, después de revisar muchos estudios al respecto, y tratar de comprobar la influencia del psicoanálisis y otros métodos, en la persona ayudada, señala que los datos “no demuestran que la psicoterapia, ya freudiana o de otro tipo facilite la recuperación de los pacientes neuróticos”⁵⁸.

Levitt, a pesar de todo, en un estudio sobre los *resultados* de la psicoterapia en los niños asegura que, como ya Eysenck había señalado, los resultados “no *prueban* que la psicoterapia sea inútil”.

No obstante, nuevos estudios de Barron, Leary, Truax y Carkhuff insisten en que se produce una mejoría similar entre los grupos tratados y los que no reciben tratamiento, especialmente, con terapeutas o consejeros de tipo medio. Con todo, Truax y Carkhuff ponen en duda la fiabilidad de los métodos usados por Eysenck. Nuevos estudios, de Cartwright y Vogel, mostraron que los pacientes de los terapeutas más experimentados tenían una mejoría mayor que los tratados por terapeutas menos expertos.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

Un nuevo estudio de A. E. Bergin demostró que las personas de los grupos que reciben tratamiento, al contrario de los grupos de control, tienen una “marcada mejoría o marcado empeoramiento”. Todo esto demuestra, según Carkhuff, que los resultados del counselling o la psicoterapia no pueden considerarse como neutros sino que pueden tener consecuencias “positivas o negativas”. Como asegura Carkhuff, en una de sus obras más conocidas: “*Realmente producimos impacto*”⁵⁹.

Esto llevó a Carkhuff a afirmar que: 1°.- Ciertos tratamientos, aún no especificados, son efectivos. 2°.- El grupo experimental varía más que el de control, y, 3°.- El counselling y la psicoterapia producen cambios positivos o negativos en la personalidad del paciente. Estas conclusiones pueden extenderse a la relación padre-hijo, profesor-estudiante y a cualquier otra relación interpersonal.

Rogers, también, estudió si las terapias habían producido cambios significativos y si se debían a la terapia misma o a otros factores. Estos estudios, realizados con personas que podrían considerarse típicos del *Counseling Center* de la Universidad de Chicago, llevaron a la conclusión de que se producen cambios positivos, en la “auto-percepción del cliente”, en las características y la estructura de su personalidad, en la adaptación, la integración y la madurez de la persona ayudada, y una coincidencia cada vez mayor “entre el sí mismo real y el ideal para todo el grupo”.

Ese cambio, que se produce con la terapia es significativamente superior al que “se produjo en el grupo de control”. Así, las personas se comprenden mejor a sí mismas, confían más en sus posibilidades, están más cómodas consigo mismas y con los demás, se sienten menos culpables y resentidas, más seguras y libres, no necesitan ocultarse nada a sí mismas y expresan más libremente sus experiencias positivas o negativas. Según Rogers, esto basta para invalidar las afirmaciones de Hebb y Eysenck⁶⁰.

De hecho, el método de Rogers incorporó, desde el principio, la investigación del proceso de cambio. Así, por ejemplo, se vio que el cambio positivo del ayudado lleva a que el sujeto se evalúe a sí mismo más desde la propia experiencia que desde la ajena. Y que la persona entrenada en terapia de estrés se maneje también mejor, y con mayor autonomía, en la vida normal.

Del mismo modo, se comprobó que las respuestas del ayudante, que “reflejan sentimientos”, aumenta la capacidad de exploración y la profun-

⁵⁹ M. MARROQUÍN, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁰ C. GIORDANI, *op. cit.*, pp. 206, 214.

didad de experiencia de la persona ayudada mientras que los juicios de valor o interpretativos la paralizan. Las investigaciones de Rogers y Dymond han confirmado también que la psicoterapia mejora la propia imagen, la integración personal y social, así como la responsabilidad y la satisfacción personal⁶¹.

Además, la terapia ayuda al sujeto a reconstruir su personalidad, de ese modo se volverá más original, personal y expresivo, más emprendedor y más realista, más confiado en sí mismo. Se valorará más positivamente, será menos reprimido y poseerá una conducta más madura, socializada y adaptada, afrontará mejor el estrés, y su estructura personal se acercará más a una persona sana, integrada y que vive en plenitud.

También se ha demostrado que la terapia mejora la madurez emocional, de modo que, tanto el individuo como los que le conocen, lo expresan con una puntuación más alta en la Escala de Madurez Emocional de Willoughby. Igualmente, cuando la persona mejora, en la terapia, “la conducta diaria” del individuo gana en madurez.

También se ha comprobado que cuando la relación terapéutica cumple bien las condiciones necesarias y suficientes de Rogers, es más efectiva. Esto se observa desde el principio del proceso, sobre todo cuando el ayudante es “auténtico y cálidamente humano” y “sólo le interesa comprender cada uno de los sentimientos” de la persona ayudada. La correlación entre el nivel de condiciones positivas ofrecidas por el terapeuta, y el nivel de progreso del paciente, ha sido certificada por los estudios de Rogers, Gendlin, Kiesler & Truax, Aspy, Gardner y Patterson.

Lo mismo puede decirse del bajo nivel de cualidades fundamentales del consejero y su influencia negativa en el paciente. Por eso, es necesario que el ayudante se implique en su preparación personal y técnica, en actitudes y destrezas, para confiar en el dinamismo de la fuerza constructiva humana, dar a la experiencia la máxima autoridad, para saber escucharse y aceptarse a sí mismo y comprender al otro sin juzgarlo.

Finalmente, hoy día ya nadie duda de que la terapia ha mostrado una eficacia extrema e incluso, escandalosa, como está muy bien probado en su capacidad provocar cambios y condicionamientos en la personalidad de los individuos, como ha demostrado Skinner en sus estudios y en su novela *Walden Dos*.

Lo mismo nos dice Rogers, en relación a la selección de personal, publicidad del consumo, grupos de trabajo en la industria, la educación y el ejér-

⁶¹ *Ibid.*, p. 229.

cito, cambios de la personalidad y estado de ánimo de la persona, ya sean constructivos o destructivos, etc. Por eso, como ha dicho Bertalanffy, además de las amenazas de “la tecnología física” están las de “la tecnología psicológica”⁶².

Así que hoy albergamos muy pocas dudas sobre la eficacia de la terapia psicológica. De hecho, sabemos cómo destruir la personalidad de un ser humano, por medio de sistemas de privación, y cómo suscitar relaciones de apego a un zapato viejo en la conducta de un pato. Por eso, el poder de la psicología no parece estar en discusión, pero sí lo está el que la usemos para crear o para destruir personas. R. Oppenheimer pensaba que el poder de la psicología podría constituir un problema más grave que el de la física.

Por tanto, es evidente que hoy, un cierto control sobre los recursos humanos se puede ejercer y habrá de ejercerse. Skinner le atribuye unos efectos benévolos. Huxley los utiliza con buena intención, en sus novelas, y resulta una pesadilla, mientras Orwell describe un uso malintencionado de estos sistemas de poder al servicio de la dictadura.

Ahora bien, mientras Skinner insiste en aplicar “la ciencia del hombre a los problemas humanos”, a Rogers, esta aplicación le “inspira un fuerte desagrado”, pues cree que destruirá la persona espontánea, libre y responsable, que ha intentado promover.

Rogers cree que, en toda práctica científica, hay una decisión previa, de valores como autorrealización, libertad y sociedad abierta, que hay que tomar y que no pertenece estrictamente al campo de la ciencia. Como dice J. Dewey: “La ciencia ha forjado su camino liberando -no suprimiendo- los elementos de la variabilidad, la invención, la innovación y la creación original en los individuos”⁶³. La decisión es nuestra.

IV. 3. LA APUESTA POR LA NO DIRECTIVIDAD Y REPAROS A LA MISMA

La no directividad ha sido defendida por Rogers, por su colaboradora G. M. Kinget, y con algunos reparos, por Mariano Yela. Veamos este proceso.

⁶² C. ROGERS, *Ibid.*, pp. 320, 325.

⁶³ C. ROGERS, *Ibid.*, p. 344. Sobre esta discusión puede verse: F. TORRALBA, “¿Podemos mejorar las generaciones futuras?": *Bioética & Debat.* Tribuna abierta del Instituto Borja de Bioética 37 (2004), pp. 1-4.

En su *Prólogo*, a la edición española de la obra de Rogers y Kinget, sobre psicoterapia y relaciones humanas que es una teoría y práctica de la terapia no directiva, Mariano Yela hace algunas observaciones que me parece importante recoger en este momento.

En primer lugar, Yela afirma que Rogers es una *rara avis*, un creador que piensa por su cuenta, sin esconderse ni en técnicas ni doctrinas, y que hace camino al andar como cantaba Machado. Así crea: “*el consejo no-directivo; la psicoterapia centrada en el cliente. Yo diría: la psicoterapia de la libertad*”⁶⁴.

Por eso, para Rogers, la persona es un agente positivo que acude al psicólogo con voluntad de ser y de crecer. Este, ni le dirige ni le somete a una técnica ni le clasifica ni le interpreta. El psicólogo se ofrece al otro como persona, le *acepta incondicionalmente*, hace todo por comprenderle con *empatía* y le presenta su *autenticidad*. Así, se arriesgan y se comprometen los dos a encontrarse o a perderse con la libertad de Rogers.

Además, Rogers acepta al otro incondicionalmente y la persona ayudada siente que esto es así. Este es el acto fundamental de la terapia, según M. Yela, un “acto de fe y de amor incondicionales”, por ambas partes. Al fin, la relación terapéutica se logra por la *comprensión empática*. El psicólogo se esfuerza por comprender lo que significa para la persona la propia experiencia, y no la juzga ni censura ni aprueba, ni hace nada que lleve al otro a enmascararse.

La persona ayudada está sola consigo misma, con sus coherencias e incoherencias, frente a otra persona que con sus propias contradicciones también trata de ser él mismo. Así, cada uno va encontrándose “en sus propias manos y con su libertad”. Y, de este modo, se atreve a explorarse, a rememorar y liberarse de tensiones reprimidas, a entrever nuevas posibilidades y a admitirse a sí mismo, a hacerse más libre y disponer más libremente de sí. Esta es la esencia de Rogers, que cada uno asimilará, a su modo, para poder liberarse y ayudar a liberar.

Para Yela, todas las terapias tratan de ser aliento de libertad, pero la de Rogers “es *sólo* psicoterapia de la libertad”. De ahí, la terminología negativa de su método: “no-directivo, no-técnico, no-interpretativo, no diagnóstico”. Pues, nadie puede liberar a nadie y cada uno ha de liberarse a sí mismo. Por eso, el terapeuta no dirige.

Según M. Yela, hay dirección pero una dirección común y mutua cada uno desde su originalidad no canjeable. Hay técnica, pero la técnica que eli-

⁶⁴ M. YELA, *Prólogo* a C. ROGERS - G. MARIAN KINGET, *Psicoterapia y Relaciones humanas*. Teoría y práctica de la terapia no directiva, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1971, t. I, p. VII.

mina la tentación de quedarse en ella. También hay un cierto diagnóstico pero no se basa en él como catálogo del otro que esconde su libertad ni es determinante de futuro ni de pasado. De hecho, no se bucea en el inconsciente sino que es la persona la que ha de buscar y explorar libremente, “según lo necesite y se atreva, en su propia realidad”.

La ciencia es, para Rogers, una parte de la vida y para la vida de las personas. Y, como la educación ha de ser liberadora. Por eso, cada cual debe enseñarse a sí mismo lo que vale la pena aprender. No se enseña a otro cosa alguna, desde fuera, sólo se puede enseñar a otro desde su intimidad libre. Como dice Raúl Rodríguez: las ventanas sólo se abren desde dentro...

Así, nosotros, hoy no debemos pensar *como* Rogers, dice Yela, sino que tenemos la oportunidad de pensar *con* él. Cada uno hemos de ejercer nuestra autenticidad desde nuestro fondo vital propio y nuestra energía libre y creadora. Pero eso no quiere decir que todo sea fácil, ni se pueda siempre evitar que, la terapia y la vida, sea “una penosa reconstrucción de sí mismo”.

En este sentido, Yela cree que Rogers podría insistir algo más en la finitud, la temporalidad, la falta y otros temas existencialistas para no caer en un “optimismo naturalista” que es ya cosa del pasado. Por eso, según Yela, no es extraño que a Rogers se le haya tachado de *angelismo*, dado que el fondo biológico no es pura disponibilidad, como sabe muy bien Rogers, y muestra la bioquímica, la neuropatología y la psiquiatría de estados y procesos timo-páticos. De hecho, el cuerpo humano es también enfermedad, dolor, fatiga, y no sólo alegría y salud. Y nuestros ánimos vitales son también muy contrapuestos: bienestar y desgana, energía y desfallecimiento, etc, etc.

De ahí que, para Yela, la prevención de Rogers contra “la técnica, la dirección y el diagnóstico” es, “quizá, exagerada”. Así lo advertiría, Max Pagès, gran experto en el tema de la no directividad, “con palabras tan justas como generosas”: “*La forma propia de compromiso afectivo del terapeuta con el paciente, es justamente su actividad teórico-técnica... Esta es, ciertamente, la “prueba de amor” que él da a su paciente, y que es mucho más exigente que cualquier expansión emocional*”⁶⁵. No obstante, parece bien cierto que Rogers, sin devaluar la técnica, confía mucho en el amor. O como lo dijo V. Frankl: “*Todavía más, mediante su amor la persona que ama posibilita al amado que manifieste sus potencias*”⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.*, p. XIX. Traducción mía.

⁶⁶ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano. Paidós, Barcelona 1999, p. 110.

Ahora bien, la gran aportación de Rogers, al respecto, según Yela, es desenmascarar y rechazar la técnica como “medio de poseer al otro”. Pero quizá le faltó insistir un poco más en que la técnica es una gran invención humana positiva e inevitable que no puede ser usada ni como disfraz propio ni degradada a instrumento de dominio. Y, que entraña, también, un momento fundamental de donación personal a la libertad del otro que es como la entendía Rogers. Lo mismo pasa, según Yela, con el diagnóstico y la dirección. Pues al hombre no se le libera como a una cosa ni con cosa alguna, sino con la entrega amorosa de la propia intimidad en auténtica libertad. En ese sentido, según Yela, todos nos “dirigimos” unos a otros, todos nos influimos mutuamente.

La personalidad fascinante de Rogers es aleccionadora a este respecto y tampoco él podía saltar sobre su propia sombra. Así, para Yela: “La psicoterapia es inevitablemente técnica y directiva”. Pero Rogers ha desmitificado la técnica y ha denunciado el carácter enajenante y negativo de su veneración quasi mágica en la sociedad actual. Y nos ha recordado, seriamente, que no se puede liberar al hombre desde fuera sino en el encuentro personal y desde su libre apropiación de cada una de las posibilidades que le ofrece la propia vida. Tal sería “el sentido de la psicoterapia de la libertad”, para Yela.

G. Marian Kinget, que escribe con Rogers la obra: *Psicoterapia y Relaciones humanas*, sobre teoría y práctica de la terapia no directiva, dedica la Iª parte de esa obra precisamente al método no directivo. Ahí, nos dice que la concepción no directiva históricamente está justificada pero que desde el punto de vista de la realidad viva del pensamiento “esta noción está claramente superada”. Además, asegura que esa noción no es la fundamental del método, pero, “se *impuso*, por decirlo así, a los primeros observadores de ese modo nuevo de diálogo reparador que es la psicoterapia”⁶⁷.

Lo que se desprendía claramente de las entrevistas grabadas, ya entonces, era la ausencia de “diferentes formas de dirección”, como preguntas, consejos e interpretaciones, consideradas entonces parte integrante del papel del terapeuta. Además, todo esto, en Rogers, respondía a valores que él consideraba decisivos. Por eso, “cuando le invitaron a publicar su teoría la calificó sencillamente de *no directiva*”.

Además, se comprobó que los que no obtenían buenos resultados con este método, lo aplicaban “sin ningún compromiso personal”, como si fueran una “pantalla neutra” al viejo estilo psicoanalítico. Esto hizo pensar a

⁶⁷ G. M. KINGET, “El método no directivo”, en C. ROGERS - G. MARIAN KINGET, *op. cit.*, t. I, p. 8.

Rogers que lo más importante del nuevo método no era tanto la ausencia de directividad como la presencia del terapeuta, con unas actitudes profundas para con el cliente y una nueva idea de las relaciones humanas.

Así, el cliente debe ser el centro del proceso. El terapeuta se sumerge con él, en su vida, en una actitud de empatía y aceptación incondicional. Por eso, la nueva terapia tomó el nombre de psicoterapia *centrada en el cliente*. Entonces, se pregunta G. M. Kinget, ¿porqué ha persistido la expresión de terapia “no directiva”?

Pues, de un lado, porque la expresión inglesa *client-centered* no es fácil de traducir aunque el método sea bien conocido, y de otro, porque bastantes terapeutas se han fijado más en el método *no directivo* que en las actitudes más importantes de fondo. Pero, quizá hay que atribuirlo, también, a que la expresión “no directivo” es muy clara y tiene toda la pinta de ser “un programa” con el que muchos se identifican.

Pero sobre todo, según Kinget, la idea de *no directividad* produjo una verdadera sacudida, todo un terremoto, en el campo de la terapia, un verdadero “shock” ideológico, frente a todo lo que se había hecho antes, que puso a muchos de los nervios. Algo muy parecido a cuando Freud lanzó el psicoanálisis y sus teorías de la sexualidad. En este caso, no ha habido un rechazo vehemente, como a las teorías de Freud, sino una “resistencia pasiva” pero mucho más persistente.

Al fin, Freud fue aceptado, por la voz de la experiencia, pero la necesidad de dominar o ser dominado que tenemos los humanos hizo que la resistencia, a la “no directividad”, fuera mucho más consistente que la necesidad “de liberar y de ser libres”. Pues, la libertad humana es un don pero sobre todo una conquista que requiere mucho esfuerzo. Así, la “no directividad” es como una fórmula indeleble de oposición o mentís: ¡No es verdad! o ¡Es imposible! enderezar a un individuo neurótico y en conflicto “sin emplear un diagnóstico y una dirección”⁶⁸.

Otros, insisten en aseverar que el método de Rogers no es aplicable a las relaciones humanas normales. En resumen, el método rogeriano es “demasiado revolucionario para ser recibido *en el plano de la acción* sin provocar resistencias”. Incluso, entre muchos liberales y demócratas persiste el anhelo jerárquico que se esconde bajo la etiqueta de “competencia” o “responsabilidad” profesional y que, a veces, solapa un deseo muy inconsciente de “ascendiente y dominación” en el ayudante y una tendencia al mínimo esfuerzo en el ayudado.

⁶⁸ *Ibid.*, pp.128-19.

Algunas veces, no directividad se confunde con permisividad total, sin darse demasiado cuenta de que la conducta del ayudado está en gran parte determinada por el ayudante. Externamente, incluso, ambas actitudes, se parecen mucho pero, realmente, no tienen nada que ver. Porque la permisividad se inspira en la indiferencia o en una tolerancia más bien despectiva mientras que la no directividad se fundamenta en una actitud “incondicionalmente positiva”.

La no directividad ofrece a la persona ayudada comprensión, calor y respeto total, mientras que la permisividad total le puede dar al aconsejado una impresión de abandono que refuerza su desesperanza y ambivalencia. Por lo demás, la alternancia entre intervención y permisividad total confunde al asesorado que no sabrá a qué atenerse. Finalmente, la no directividad tampoco es inactividad pero sí tiene mucho que ver con la idea de no ser un *intervencionista* intempestivo que no respeta en nada el desarrollo del otro.

También conviene advertir, que es muy frecuente que los terapeutas se declaren *no directivos* o, al menos, no se definan como directivos, pero el estudio de grabaciones de entrevistas y los relatos de estas, que aparecen en las obras de psicoterapia, son “un testimonio irrefutable de que estos terapeutas se portan de un modo manifiestamente directivo, aunque ellos pretendan lo contrario”⁶⁹. Negar esto sería, para Kinget, confundir directividad con coerción o con “tomar las riendas de la vida cotidiana del cliente”, lo que ningún terapeuta avisado se atreverá a hacer hoy. Estas conclusiones quedan refrendadas por la supervisión de los terapeutas en formación, que suelen ser inconscientes de la profunda influencia que “ejercen sobre el cliente”. No se dan cuenta que una sugerencia del ayudante es para muchos ayudados un consejo, o que las preguntas del terapeuta son, para otros, indicadores de un itinerario mental, ni que sus manifestaciones de aprobación o desaprobación son vallas infranqueables para un individuo “ávido de consejos y direcciones”.

Por lo demás, la no directividad se refiere de forma muy especial a la abstención de *juicios de valor* sobre la vida de la persona ayudada, pero eso no significa falta de criterio acerca de sus experiencias. Incluso, muchas personas solicitan el juicio del terapeuta, su aprobación o sus críticas, y quedan contrariados cuando éste no accede a sus peticiones. Esa es, precisamente, una indicación muy clara de la inseguridad e inmadurez que “impide a tales sujetos tener un funcionamiento adecuado”.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

Pero además, propiciar esa “asistencia”, dificulta enormemente el proceso de saneamiento y liberación, que debería aportar la terapia que quiere, precisamente, desarrollar la capacidad de “auto-evaluación y auto-dirección”. Ahora bien, en ocasiones, según Kinget, expresar la propia opinión sobre un hecho o una acción es una medida “indicada e incluso necesaria”. Pero sin olvidar nunca que el papel fundamental del ayudante es promover el juicio autónomo, la iniciativa personal y la maduración de criterios anclados en la experiencia de la persona ayudada.

A veces, también se dice que “*la no dirección no existe*”. Pero, según Kinget, es cierto que “*la no dirección existe*”. Y hay abundantes testimonios grabados de esto. Pero es cierto, que no todo lo que se designa o práctica bajo ese lema, de “no directivo”, tiene esa garantía. No es fácil sustraerse a nuestra tendencia a dirigir, sobre todo cuando estamos ante personas con dificultades, en la aventura de la vida, que para muchos, incluidos nosotros mismos, parecen evidentes y transparentes.

Ahora bien, *no directividad* no es igual que vacío de todo. Así, para Kinget, toda psicoterapia está, inevitablemente y deliberadamente, “orientada en una cierta dirección” que sería el crecimiento y la auto-realización de la persona. Y, cuando el ayudante, conversa con el ayudado, selecciona, quiera o no, ideas, sentimientos y recuerdos. Además, la simple presencia de la persona tiene efectos sobre la otra, aunque aquélla no tenga intención alguna de influir o dirigir, según sea el estado mental o emocional de la persona afectada.

Es más, dado que *todo lo que el hombre percibe lo percibe con significación*, incluso las realidades más materiales o físicas “llevan consigo una cierta dirección”. Y esto, lo sabe muy bien la publicidad comercial, y su lenguaje de objetos. En el caso de la terapia de Rogers, el hecho de que la persona ayudada permanezca sentada frente al ayudante y no acostada, como en el psicoanálisis, es todo un tratado completo sobre el sentido de esta terapia entre iguales y del método a seguir. Desde este punto de vista, toda situación humana implica dirección o potencial de la misma. Del mismo modo: “Toda situación psicoterapéutica está, pues, impregnada de dirección –es decir, de significación orientada– por muy no directiva que sea la actitud del terapeuta”⁷⁰.

De ahí que la no directividad no consiste en abandonar a la persona a sí misma sino en confiar en su propia capacidad, para comprenderse y resolver sus problemas, eficazmente, en un contexto de relaciones humanas posi-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

tivo, favorable a su construcción del yo, que confía en su tendencia a la actualización y realización propia como un elemento fundamentalmente enriquecedor de la relación de ayuda. Es preciso, también, creer en la libertad de experiencia de sus emociones, exigencias y deseos y en la expresión confiada de la comprensión que la persona tiene de sí misma.

Esa atmósfera, muy propia de la relación de ayuda debe llevarnos también a una consideración positiva incondicional de la persona, afirmándola en una seguridad, no tutelada ni dependiente, que anularía sus recursos, sino en la que desarrolla su autonomía y estimula su capacidad de autodeterminación, ayudándole a reconocer sus recursos y propiciar su emergencia así como su capacidad para afrontar sus dificultades y resolverlas con sus propios medios, centrados en la persona del ayudado y no en el ayudante. Por eso, hay que encuadrar la entrevista dando el protagonismo a la persona ayudada y no a las explicaciones, respuestas o técnicas del terapeuta, insiste Kinget.

La *no directividad* supone también una aptitud cálida con la persona, que es una relación cordial, pero que no debe ser un calor demasiado intenso que quemaría a la otra persona, con transferencias y contra-transferencias, y comprometería el proceso de ayuda y “el resultado terapéutico”. Además, como ya hemos visto, el ayudante debe ser profundamente empático no simpático, auténtico, emocionalmente maduro, con un sentido positivo de la vida y del ser humano, centrado en la persona, comprensivo, tolerante que acepta incondicionalmente a la persona ayudada.

Como lo resume Rogers: si soy capaz de crear una relación auténtica y transparente, con una acogida cálida de los sentimientos del otro, aunque sean diferentes a los míos, y lo vivo desde una capacidad de “ver el mundo y el yo del cliente tal como los ve él mismo”, entonces la persona se vuelve capaz de comprender, por sí misma, los aspectos de su vida que antes negaba a su conciencia, evolucionará cada vez más hacia el tipo de persona que desea ser, funcionará con una facilidad y confianza cada vez mayores, se realizará como persona, es decir como un ser único que piensa y actúa por sí mismo y se vuelve “capaz de abordar los problemas de la vida de un modo adecuado y con menos gasto emocional”.

Por otra parte, al presentar la obra de Rogers sobre *Psicoterapia centrada en el cliente*, L. Carmichael, asegura que en ella se hace una clara exposición de los procedimientos para ayudar a los individuos, aconsejados, para que “logren por sí mismos adaptaciones nuevas y más efectivas de su personalidad”, así como de las implicaciones vitales del “consejo no-directivo” en una gran cantidad de campos. Y se afirma que esta obra “es una exposición madura de los puntos de vista no-directivos en el consejo y la

terapia”⁷¹. Rogers dice, que en este proceso, el individuo está “luchando por ser él mismo, y sin embargo mortalmente temeroso de serlo”.

Este método de Rogers encuentra sus raíces en la terapia de Otto Rank y el grupo de Filadelfia, y en la influencia de Kirlpatrick discípulo de Dewey. Ya en 1940 presenta nuestro autor su método en *Consejo y psicoterapia*, que pronto fue rotulado como “consejo no-directivo”, al que siguió *Manual de Consejo no-directivo*, que supone una gran confianza en la persona, para poder ayudarla. Pues, si fracasa la actitud de respeto a la dignidad de la persona y su derecho a dirigir su vida, la técnicas valen poco.

El ayudante solamente podrá ser no-directivo si el respeto al otro y la confianza en la capacidad de la persona, “para dirigirse a sí misma”, está profundamente arraigado en su vida. Si el ayudante solamente cree en sí mismo, en su gran responsabilidad, pero no en el ayudado, “confunde al cliente y se derrota a sí mismo”. Entonces, se dedicará a diagnosticar, en vez de a escuchar a la persona ayudada.

En palabras de Raskin, la no-directividad es más una meta que un logro ya conseguido, y consiste en que el consejero trate de meterse en el pellejo del otro, participando activamente en sus sentimientos, mediante “la atención más intensa, continua y activa, a los sentimientos del otro, hasta el punto de excluir todo otro tipo de atención”⁷².

Este centrarse en el cliente, al ir pensando, sintiendo y explorando con él, sin confundirse con él, es una característica decisiva “de la terapia no-directiva” que define muy bien al terapeuta no directivo. Sólo así se puede “adoptar el marco de referencia del cliente” y llegar a una verdadera empatía. Así, el centro de la relación de ayuda es el cliente mismo y la confianza en sus posibilidades para volverle a sí mismo, pues: “el papel del consejero era el de volverme en mí”.

De este modo, la persona ayudada recupera su propio y verdadero yo con su propia libertad. Pues, en la terapia no-directiva la persona se siente bien escuchada y aceptada, siente que tiene una buena comunicación con el ayudante que le ayuda a ser ella misma con su empatía. Entonces, asistimos, con enorme respeto, a la lucha del hombre por la recuperación de su propia identidad y su propia capacidad de autodeterminación. “Desde este punto de vista, la expectativa del consejero de que “usted puede autodirigirse”, constituye el estímulo social al cual responde el cliente”⁷³.

⁷¹ C. ROGERS, *Psicoterapia centrada en el cliente*, Paidós, Barcelona 1997³, p. 10.

⁷² *Ibid.*, 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 57.

Para algunos esa seguridad no está muy justificada, pero para otros muchos, la acción responsable que surge de la persona es mucho más “efectiva que la acción dirigida”. Así, se ha comprobado, también, en los grupos de trabajo, que tienen posibilidad de iniciativa que promueve la “facultad de responsabilidad”, la auto-dirección y la confianza. Ahí se descubre que la impaciencia estrangula los esfuerzos, y se reafirma la idea de que cuando la persona ve aceptado su punto de vista el conflicto comienza a resolverse.

Es la persona la que ha de resolver sus problemas, como responsable primero y verdadero de su propia situación, no un experto que la sustituye, aunque le apoye para comprender mejor su situación y ser más honesta consigo misma. El ayudado es el único que puede ahondar en su situación, entrar en ella de veras, aceptarla y orientarla de nuevo, en diálogo consigo mismo, sin intrusión del consejero, para que pueda aceptar plenamente su vida y permitir que “su experiencia le exprese su propio sentido”. Así, la terapia es una experiencia y una intuición propia *de* la persona, y “no una experiencia *acerca* de la persona”. Es la persona la que se ha metido en el problema, y la que debe salir del problema, no el terapeuta.

En ese sentido, uno de los principios importantes del ayudante, según Roberto Álvarez, es “fomentar la auto-eficacia”. Para A. Rocamora: “Mediante la “relación de ayuda” facilitamos al otro la posibilidad de *reactivar sus propias capacidades* y restablecer la armonía consigo mismo y con los demás. No damos soluciones hechas, *ni imponemos una dirección*. Mas bien hacemos descubrir los jalones del camino que conducirán a la persona en conflicto a la meta de su equilibrio emocional y social”⁷⁴.

Por otra parte, si alguien pregunta hacia dónde se dirige y el interrogado le confirma que hacia el Norte, no quiere decir que éste le ha impulsado “hacia esa dirección”. Pues, cuando el ayudante asume el punto de vista del ayudado no hay nada que objetar a su experiencia del camino. De hecho, la responsabilidad se mantiene en el campo del ayudado y, entonces, este se siente como en su propia casa, en todo caso y en todas partes, porque todas sus respuestas forman parte de su sistema de adaptación y realización vital y no de un manual de diagnóstico. Eso no quiere decir que la nueva perspectiva y el nuevo camino que conduce a ser plenamente uno mismo, no sea dificultoso, como en el caso de aconsejados que son “agresivamente dependientes”. Pero, incluso, ante las transferencias, el ayudante “trata de comprender y aceptar”.

⁷⁴ A. ROCAMORA, *Counselling por Teléfono*, (Apuntes), Centro de Humanización de la Salud, Madrid 2006, 9. Remarcado mío.

Según Rogers, su método es tan poco directivo que, al día de hoy, aún no sabemos, a ciencia cierta, en qué consiste, realmente, su terapia. La impresión actual es que se trata de “un movimiento *desde los síntomas hacia el sí-mismo*”. Otro aspecto patente es que reemplaza el material del *pasado por el presente*. Hay, también, un cambio en la percepción y la actitud hacia sí mismo. Es una actitud más positiva en todo, para con el propio conocimiento y los propios sentimientos, con una mayor “aceptación de sí mismo”, como persona digna de respeto y en buena relación con los otros, basada en la propia experiencia, con mayor espontaneidad, con más libertad para explorar su vida, vivir para sí y “amarse a sí mismo” con criterio vital propio⁷⁵.

Otros indicadores podrían ser: mayor libertad y seguridad en la relación, importancia decisiva de los sentimientos, de la vida emocional y su libre manifestación, menor represión en todo, menor auto-rechazo, más capacidad de control con menor ansiedad, menos conductas defensivas, mayor capacidad para beber de la propia experiencia y de la parte más vital de sí mismo, una mayor disposición al cambio, más sentido constructivo, una integración vital y social más agradable, y más objetividad en todo.

V. LA CRÍTICA DE CARKHUFF Y LA FORMACIÓN DEL CONSEJERO Y SUS DESTREZAS PARA EL COUNSELLING

A la vista de las críticas y los reparos, al método creado por Rogers, y otros problemas que encuentra su discípulo independiente, R. R. Carkhuff, este se propone afinar el método. Así, aunque respeta las tres condiciones básicas, señaladas por Rogers, Carkhuff introduce nuevas variables y algunos procedimientos, no tan considerados por Rogers, con una insistencia especial en la importancia del terapeuta, que modifican la idea global de una no directividad, absoluta e incondicional, tan propiciada por Rogers.

Según Marroquín, todos los estudios sugieren que hay diferente eficacia, de los terapeutas, aunque todos hayan expresado los mismos niveles en las tres condiciones básicas de Rogers. Así, esas condiciones serían, ciertamente, *necesarias* pero *no suficientes* en el proceso terapéutico.

De ahí que Carkhuff, muy cercano a la sensibilidad humanística, valora positivamente la centralidad de la persona, y la confianza en ella y en su

⁷⁵ C. ROGERS, *Psicoterapia*, 129-130.

experiencia, según la propuesta de Rogers, pero como recogen, tanto Marroquín como Giordani y Alemany, Carkhuff propone a Rogers abrir un poco más su posición a otros “*ingredientes de la efectividad terapéutica*”⁷⁶, cosa que Rogers no acepta.

Entonces, Carkhuff decide hacer su propio camino y matizar algunas de las condiciones básicas de Rogers, incluida la idea de persona para considerarla más en su relación social. También se preocupa más de la eficacia. Y, por lo que se refiere a los diversos pasos del proceso, mantiene gran similitud con Rogers en la auto-exploración, pero introduce elementos del psicoanálisis y otros en la auto-comprensión, y al iniciar a la acción toma principios de la teoría del aprendizaje y de la modificación de la conducta.

Carkhuff, también, admite que su teoría cambiará con el tiempo, como hizo Rogers, ante nuevas experiencias que le harán cambiar de nuevo, e insiste en promover el cambio constructivo del comportamiento para ayudar al ser humano “*a descubrir nuevos aspectos y nuevas posibilidades en sí mismo, y lo estimula a utilizar sus propios recursos*”, como dice J. Fuster, buen conocedor del método de Carkhuff. Esta terapia se extiende a la vida normal, como una enseñanza global más importante, y el paciente pasa a llamarse “ayudado” o “asesorado” y el terapeuta “ayudante” o “asesor”.

Carkhuff, sin abandonar la psicología humanista, modifica también la visión, demasiado optimista, de Rogers respecto a la persona humana. Pero sin caer en la visión pesimista, sobre el hombre como ser “reactivo”, del conductismo y el psicoanálisis, Carkhuff defiende una concepción del hombre más neutral en la que éste es a la vez un ser activo y reactivo. Y así, “rechaza el optimismo predicado por los pioneros de la Tercera Fuerza e integra de forma significativa el método no-directivo”⁷⁷.

Para Carkhuff, el hombre no es ni bueno ni malo, depende de la experiencia recibida. Admite una tendencia del hombre a la realización de sí mismo, como una unidad creativa orientada a su fin, capaz de avivar y llevar adelante un proceso de desarrollo, pero niega que eso tenga su origen “en un organismo intrínsecamente bueno”. Se trataría, más bien, de un dinamismo que recibe estímulos de realización positiva o negativa, “por el contacto con el ambiente”. Por tanto, Carkhuff cree que es necesario introducir nuevas variables “capaces de promover el desarrollo con ritmo intenso, estimulando activamente los recursos de la persona”. Así, Carkhuff, nos dice Giordani, se define a sí mismo como un “*humanista militante*”.

⁷⁶ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, pp. 14 y 123-4. En esta presentación, de la teoría de Carkhuff, seguimos muy de cerca a Giordani.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

Por otra parte, Carkhuff piensa que la persona es capaz de conservar y promover su crecimiento y expansión, sea ayudante o ayudado. Y que si se cree libre lo será y viceversa, pero es necesario, también, apoyar la creación de disposiciones internas constructivas. Carkhuff no cree en la libertad como mera ausencia de condicionamientos externos, sino como un conjunto de capacidades concretas que permiten a la persona afrontar sus situaciones vitales.

En definitiva, la persona plenamente realizada, para Rogers, sería la que tiene una verdadera *apertura a la experiencia* en todos los niveles, un *funcionamiento existencial*, en la que fluyen los sentimientos de una vida plena y en cambio, y una *confianza en el organismo*, como guía competente para una respuesta orgánica profunda. Pero, para Carkhuff, como recoge Giordani, la persona total se desarrolla armoniosamente, en la dimensión física, afectiva e intelectual, por “*la adquisición siempre más amplia que el individuo hace en relación con las destrezas físicas, afectivas e intelectuales*”.

Este es un proceso largo de aprendizaje ineludible. Por eso, Carkhuff considera que la corriente rogeriana se pierde en un idealismo pseudo-democrático que toma por humanismo la falta de estímulo a la persona a dar lo mejor de sí misma o a dejar al hombre “abandonado a sí mismo, e invitado a hacer aquello que desea”.

Así, el proceso terapéutico de Rogers, basado sobre todo en la confianza, subraya: *-la importancia de la experiencia de las propias capacidades, -de una relación afectiva de aceptación plena, del amor a uno mismo, -de los descubrimientos de los propios recursos constructivos, y -la solidaridad con el propio organismo y la propia experiencia, como guía interior digna de confianza y capaz de orientar comportamientos eficaces y gratificantes.*

Pero, Carkhuff destaca la incidencia que la enseñanza positiva tiene sobre la persona para afrontar de manera constructiva las diversas situaciones que presenta la vida, y que tiene como objetivos fundamentales: *-comprender lo que hay dentro de mí, -comprender lo que me falta, -comprender la necesidad de actuar, -valorar la propia situación, y -no exigir menos de lo que el individuo puede hacer*, resume Giordani.

Esto quiere decir que, dado el camino recorrido, el mensaje central de Carkhuff, en sus obras sobre el proceso de ayuda y las relaciones humanas, consiste ahora: “*en no aceptar que el individuo funcione en un nivel más bajo del que podría funcionar*”⁷⁸. Aquí, Carkhuff se da cuenta que se separa de Rogers y la psicología humanista, y lo acepta tranquilamente. No obs-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

tante, conviene recordar lo que, en la misma dirección, advertía Maslow: si nos exigimos por debajo de nuestras posibilidades nunca seremos felices pues dejaremos sin realizar muchas de nuestras cualidades.

Así pues, entre Rogers y Carkhuff, hay semejanzas y diferencias bien conocidas. Carkhuff reconoce que Rogers fue un gran pionero pero hay que seguir avanzando. Entonces Carkhuff introduce nuevas destrezas, confía más en los asesores, le pide a la persona ayudada un nuevo compromiso con su desarrollo, quiere llegar a toda la sociedad, por la enseñanza, como el mejor tratamiento, y con una apertura permanente al cambio para conseguir métodos más eficaces y para seguir creciendo.

Carkhuff reconoce como válidas las hipótesis de Rogers, pero las declara insuficientes, “y sigue un camino que, superando las técnicas no-directivas”, se orienta, claramente, a la acción. Y “aún teniendo en cuenta los principios de la no-directividad y de la centralidad del cliente, propone superarlos, eliminando el dualismo directividad/ no-directividad para sustituirlo con el concepto de continuum entre estos dos extremos”⁷⁹.

Esa es la razón por la que Carkhuff comenzó a hablar de la existencia de otras nuevas variables a tener en cuenta, como: la *Concreción o Especificación*, la *Confrontación* y la *Inmediatez o Relación del Momento*, y la *Auto-revelación*.

Pero, además, Carkhuff subraya de una manera muy fuerte la influencia especial del consejero, que es positiva cuando funciona a alto nivel y negativa cuando funciona a nivel bajo. Y, por eso, le pide al counsellor que se esfuerce en adquirir una idea positiva de la persona humana, un conocimiento adecuado de sí mismo, que le impida influir negativamente en el asesorado, ya sea en su percepción o en sus sentimientos. Además, es muy importante que el asesor procure conseguir una madurez sana y realista que le lleve a aceptarse como es, para poder aceptar con satisfacción al otro, y una disposición interior hetero-céntrica que le lleve a centrarse en el otro en vez de caer en un egocentrismo que le impediría empatizar con la persona ayudada.

En efecto, cuando el perfil del orientador es bajo, la relación de ayuda se vuelve ineficaz, según Carkhuff y Berenson. De acuerdo con las investigaciones de Aspy y Handlock, los profesores se suelen mantenerse en el nivel 2, que casi no aporta nada, recuerda E. Repetto. Los asesores de tipo existencialista y centrados en el cliente suelen tener mejor nivel que los meramente conductistas, y, así, son más efectivos.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 152.

En este sentido, Carkhuff establece, además, una escala de evaluación de la relación asesor-asesorado con cinco niveles. En el nivel 1º, el asesor no cuida al cliente y así no le puede ayudar. En el 2º nivel el asesor presta atención al asesorado, le escucha y le atiende, pero apenas se implica. En el nivel 3º, el asesor da una respuesta intercambiable, en contenido y sentimientos, a lo que el asesorado expresa. En el 4º nivel, el ayudante personaliza lo que el ayudado comunica, promueve la comprensión de la situación en relación a la meta a la que el ayudado tiende. Y en el 5º nivel, el ayudante inicia un programa de acción con el ayudado y estudia con él los pasos a dar.

En resumen, se podría decir que en los dos primeros niveles apenas hay verdadero proceso de relación de ayuda, en el nivel 3º se daría un intercambio provechoso, una respuesta intercambiable, del ayudado al ayudante y viceversa, que permite iniciar el proceso verdadero, y a partir del nivel 4º, el proceso mejora y profundiza la relación de ayuda que llega a su plenitud en el nivel 5º.

Este análisis valdría tanto para las tres actitudes fundamentales de Rogers, como para medir los procesos de exploración, de auto-comprensión y de iniciación a la acción de la persona ayudada. Así, los niveles 4 y 5 de *la aceptación positiva* supone un hondo respeto que propicia la emergencia de la persona del ayudado en toda su plenitud. En el nivel 4 y 5 de *autenticidad*, el counsellor es muy libre, espontáneo y claro, es en profundidad él mismo, abierto a toda experiencia e invita a una relación más honda al aconsejado.

Ahora bien, al hablar de la escala de *empatía* de Carkhuff, al exponer el nivel 4º, Giordani afirma lo siguiente: “El terapeuta completa significativamente los contenidos y/o los sentimientos expresados por el cliente”. Aquí, el ayudante refleja lo expuesto por el ayudado e incluso hace explícito, lo expresado por el ayudado de manera confusa o ambigua, y baja a niveles más profundos. De este modo, el ayudante hace ver al ayudado que está con él y que sintoniza plenamente su misma onda.

Ahora bien, ¿no se podría decir que aquí hay algo más que mera no directividad?... Giordani afirma que: “el terapeuta precede al cliente, va por delante de él”. No obstante, habrá que proceder con enorme respeto y cautela para no asustar ni sorprender al ayudado, y no hacer diagnósticos ni adelantar soluciones ni interpretar ni juzgar nada y proceder con gran sensibilidad ante la experiencia y los sentimientos del ayudado.

Además, como ya hemos mencionado, Carkhuff introduce nuevas variables para una nueva terapia. Así, habla de la *concreción o especificidad* por la que el ayudante apoya al ayudado para expresar de forma directa, completa y fluida, aquí y ahora, los sentimientos, actitudes y experiencias

propias, y para ayudarle “*a centrarse cada vez más en sí mismo*”. Según los estudios de Truax y Carkhuff, de 1964, la *concreción* es “la dimensión que contribuía más eficazmente a la orientación, más aún que la comprensión empática, la aceptación positiva y la genuinidad”⁸⁰.

Esta característica obliga al counsellor a no ser abstracto ni racionalizar, y a ser “más exacto en la comprensión del cliente”, de modo que éste pueda expresar mejor el núcleo de sus problemas y conflictos emocionales, ayudándole a pensar con preguntas abiertas pero concretas. Según Egan, la *concreción* ayuda a encontrarse con la intensidad y densidad que canaliza las energías del ayudado y le conduce a la acción, evitando los juegos y cortinas de humo de las que puede servirse para escapar al compromiso de cambio.

Pero, si ayudante y ayudado caen en el nivel más bajo de *concreción*, se pierden en generalidades y abstracciones y no entran, para nada, a discutir los asuntos relevantes. En el nivel más alto, el ayudante ayuda al ayudado a explorarse a sí mismo y sus sentimientos de modo que logre ver su situación personal con sus problemas específicos y se determine a planificar de modo realista las acciones a seguir.

Además, Carkhuff incita a la *confrontación* que, según Repetto, refiere a la experiencia del orientador que observa en el orientado, en su conducta o exploración, discrepancias o contradicciones verbales o para-verbales. Esto obliga al orientador a enfrentar al ayudado con esas contradicciones, y a auto-confrontarse también. La confrontación es una variable “activa” del terapeuta, dice Giordani, igual que la “*relación del momento*” o “*inmediatez*”, es una variable, por la que “el terapeuta precede al cliente y actúa por iniciativa propia”⁸¹. Si el orientador afronta esas discrepancias sería un buen nivel, pero si, además, lo hace con gran sensibilidad y empatía, sería lo más deseable.

La confrontación ha sido muy discutida. Mientras unos, como Carkhuff y Berenson, la consideran útil e importante, otros, como los rogerianos más puros, creen que es ineficaz e incluso contraproducente como dicen Kaul o Bednar. A este respecto, conviene recordar que la confrontación no puede ser un desahogo del ayudante contra el ayudado sino que debe nacer de una auténtica empatía.

Ahora bien, como lleva consigo un cierto quitar las máscaras a la persona, tanto de sus cortinas de humo como de sus potencialidades, hay que

⁸⁰ E. REPETTO, *op. cit.*, p. 192.

⁸¹ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, p. 194.

usarla muy al final y con mucha delicadeza, “en un clima de profunda comprensión empática”, cuando estamos ante un problema importante y crítico, que no es reconocido por el ayudado o éste lo distorsiona con una percepción falsa de la situación que vicia la misma relación terapéutica.

En este sentido, según Marroquín, hay que ser conscientes y tener en cuenta también que: “El cliente sabe, por una parte, que necesita ayuda y busca a alguien más fuerte y más experto que él mismo para que se la proporcione; por otra parte, sin embargo, desea derrotar a esa misma persona y someterla a los diversos “juegos”, más o menos neuróticos que se reflejan entre ambos. Esta situación concreta es la que el consejero debe confrontar sin dejarse atrapar por los juegos del cliente, después de haberlos entendido en profundidad”⁸².

De esta manera, *la confrontación* puede referirse a la realidad de la experiencia de cada cual, y ser realmente didáctica porque completa la información del asesorado, o de fortaleza porque subraya sus posibilidades o puntos fuertes, o de debilidad, que insiste en los aspectos oscuros de la persona, o de exhortación a la acción, que pone una palabra de aliento y ánimo en el proceso final. Así, la confrontación tiende positivamente a que la persona reconozca sus recursos, asuma su responsabilidad y no eluda los problemas.

Por lo demás, *la confrontación* se correlaciona bien con la mayoría de las otras variables fundamentales de la relación de ayuda cuando el nivel de los asesores es alto. De este modo, el ayudante llama la atención del cliente sobre sus contradicciones o las pone en evidencia y le confronta positivamente con ellas. Pero los asesores de perfil bajo insisten en confrontar la debilidad, o en ir contra el ayudado o en pasar de él, o en prestarle poca atención o en dejarle con sus contradicciones.

La confrontación, según Carkhuf produce una cierta crisis de tensión y angustia con desorganización de un falso sentido de seguridad. Por eso, la persona ayudada puede atacar al ayudante. Y, según Egan, eso lo hace o bien directamente, o tratando de que cambie sus puntos de vista, o devaluando la importancia del tema a tratar, o haciéndose la víctima o sometiéndose aparentemente.

Todos estos juegos pueden anular el valor de la confrontación y la relación de ayuda, si el counsellor cae en ellos. Pero no hay que tener miedo a la confrontación porque el counselling no debe ser un mero “laissez faire” ni un pura charla entre amigos.

⁸² M. MARROQUÍN, *op. cit.*, p. 83.

En cuanto a *la inmediatez o relación al momento*, parece que une la empatía y la confrontación, y lleva al orientado a conocerse mejor a sí mismo, aquí y ahora, en su relación con el orientador y “en relación con lo más íntimo de sí”, para que pueda “funcionar en el nivel más alto de su realización personal”. Así, la persona ayudada sabe que el asesor conoce, real y plenamente, lo que él le dice, y su comunicación es un intercambio de vida, de sentimientos, de la íntima realidad personal, “con el respeto profundo de tocar lo intangible: la mismidad del otro en su propia mismidad”⁸³. Así, se le ayuda al asesorado a mirarse, primero, a sí mismo y después a los demás sin escudarse en sus dificultades externas.

Según Carkhuff, *la inmediatez* difiere de la transferencia psicoanalítica porque considera positiva la acción del terapeuta, no una mera relación de respuesta o rebeldía, y no está unida a ninguna teoría de la personalidad que reduzca la experiencia a un tema fundamental como en el psicoanálisis.

Pero, ciertamente, “es un modo privilegiado de afrontar e intentar resolver las relaciones transferenciales faltas de autenticidad”⁸⁴. Así, *la relación de inmediatez* entrena para vivir, con autenticidad y transparencia, todas las relaciones normales de la vida. En ese sentido, también, el proceso de ayuda, según Sullivan, tiende a controlar la ansiedad que pone en peligro nuestra autoestima, nos hace vulnerables en exceso, y nos impide entrar en nosotros mismos y comunicarnos plenamente con los demás.

Por lo que hace a la escala de niveles de *la inmediatez*, en el nivel 1 y 2, el ayudante no tiene apenas en cuenta el contenido ni la carga afectiva que suscita la relación de ayuda. En el nivel 3, el ayudante está dispuesto a interpretar lo que pasa en la relación pero recoge y refleja poco lo que la comunicación del ayudado dice que ocurre entre él y el ayudante. En el nivel 4, el orientador expresa lo que está pasando entre ellos, pero si, además, acierta plenamente, en la forma apropiada de explicitarla, estamos en el nivel 5.

Una última variable nueva que propone Carkhuff es *la auto-manifestación* que es como un paso más en el desarrollo de la autenticidad genuina. No obstante, algunos la consideran positiva y otros negativa. Debe estar plenamente al servicio del proceso terapéutico y del bien de la persona ayudada.

Por eso, es necesario que el consejero se auto-manifieste de una forma *apropiada, y en el momento adecuado* para no convertirse a sí mismo en el centro de la relación de ayuda. Se trata de ser auténtico, no de esconderse

⁸³ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁴ J. C. BERMEJO, *Apuntes de relación de ayuda*, p. 94.

ni de llamar la atención con cualquier cosa. Según Carkhuff, el consejero de alto nivel se manifiesta con naturalidad, el de bajo nivel tiende a esconderse. Por lo general, no conviene auto-manifestarse demasiado pronto porque distraería a la persona ayudada, pero tampoco esconder la propia vida porque eso indicaría falta de autenticidad y distorsionaría el proceso.

Así, en el nivel 1 y 2, de la escala de Carkhuff para esta variable, el ayudante se muestra como distante y no toma la iniciativa de manifestarse positivamente. En el nivel 3, el ayudante se muestra dispuesto a comunicar informaciones que interesan al ayudado pero lo hace de forma algo vaga y parcial. En el nivel 4, el ayudante toma la iniciativa de comunicar al cliente ideas, actitudes, experiencias que interesan al ayudado en relación con sus problemas. Y en el nivel 5, el counsellor comunica libremente experiencias personales que interesan al ayudado. Y si tiene algún sentimiento negativo, con el ayudado, lo utiliza de forma constructiva e intenta buscar sus causas.

V. 1. LA NUEVA PROPUESTA DE CARKHUFF

Hacia 1980, Carkhuff elabora y madura un modelo muy centrado en las *destrezas* del terapeuta, que éste debe asimilar, y que consisten en aprender a *escuchar, responder, personalizar, e iniciar*, que ayudan al asesorado a *implicarse* en el proceso de cambio, a *auto-explorarse, comprenderse* y a *iniciarse* en la acción, que implican un cierto cambio en la no directividad.

Así, con la disposición y la técnica de *escuchar* se trata de generar confianza con una auténtica acogida, gentil y amable, con una verdadera atención al ayudado en ambiente distendido. Así se le ayuda a explorar y comprender su situación y a comprometerse con el cambio. Para eso, conviene comunicar la propia disponibilidad, crear una atmósfera tranquila, con un espacio material apropiado, donde el ayudante esté cercano, al mismo nivel, inclinado hacia el cliente con contacto frecuente de la mirada, donde el silencio no sea una tensión, el llanto sea acogido, el secreto profesional algo sagrado, y las pautas de los encuentros pactadas y conocidas por ayudante y ayudado⁸⁵.

Es necesario también *observar* tanto el lenguaje verbal como el no verbal, el estado de ánimo del ayudado, en el que se enmarcan los contenidos

⁸⁵ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, pp. 224-4; 174-6.

y los sentimientos, así como el aspecto exterior, la intensidad afectiva y su disposición real a la relación de ayuda.

Escuchar significa, también, prestar atención psicológica para asimilar y recordar, lo más fielmente posible, de modo abierto y orientado, lo que el otro nos está diciendo, y recoger con exactitud su mensaje. De este modo, ayudamos a las personas a comprenderse mejor y a establecer nuevas conexiones en su experiencia de tal forma que cada uno pueda ver cómo se percibe a sí mismo y cómo ve a los demás, qué significa para él su situación actual, cómo la valora, a qué grado de libertad ha llegado y cuáles son capacidades, sus valores y entusiasmos. Pues, como dice Giordani, la persona ayudada sólo nos escuchará, realmente, cuando él sienta también que le hemos escuchado a fondo.

En cuanto a la destreza de *responder*, indica un tipo de intervención por la que el ayudante devuelve al ayudado lo que ha percibido en su mensaje verbal o no verbal. Así, el ayudante anima al ayudado a auto-explorarse y auto-revelarse, a ver sus dificultades y los recursos de que dispone así como a plantearse el compromiso a asumir. El counsellor consigue esto cuando reformula los contenidos, recoge los sentimientos, que manifiesta el aconsejado, y le muestra la conexión entre ambos. Y así le ofrece, a la persona ayudada, una “respuesta intercambiable”, con su misma intensidad, que le anima a seguir su tarea⁸⁶.

Al responder a *los contenidos*, el ayudante hace algo parecido a lo que Rogers llama “reiteración”, por la que devolvemos al ayudado lo que él nos comunica. Pero no se trata de una pura charla de amigos sino que el ayudante asegura al ayudado que ha sido bien comprendido, le confirma su atención y su interés por él, y le facilita la entrada en su mundo interior. Aquí, el ayudante no tiene que hacer interpretaciones ni juicios ni conclusiones ni “adivinations” propias sino que le toca repetir lo dicho por el ayudado. Puede hacerlo con palabras como: “tú me dices que...”, o bien: “me estás diciendo...”.

Para responder a *los sentimientos*, hay que hacer algo parecido a lo que Rogers llama “reflejo del sentimiento”. Esta destreza consiste en recoger los movimientos interiores del ánimo de la persona, verbalizados o no. Para poder empatizar con ellos hay que preguntarse “¿cómo me sentiría yo en su caso?”, y para acercarse mejor al ayudado conviene emplear las fórmulas: “¿tengo la impresión de que te sientes...?”, o “¿quizá te sientes o quizá esto te hace sentir...?”, o “¿me pregunto cómo te puedes sentir con lo que me

⁸⁶ *Ibid.*, p. 231.

has dicho?”. Si se produjesen silencios en el proceso no hay que ponerse nerviosos, porque los silencios son muy necesarios a la introspección y la confrontación.

Finalmente, hay que intentar responder *al sentimiento y al contenido*, tratando de conectarlos bien, pues muchas personas encuentran una gran dificultad para unirlos. Además, la toma de conciencia de los motivos del estado de ánimo moderan mucho o disipan la ansiedad y facilitan la gestión y control de la misma. Si no es fácil encontrar las causas concretas de una situación emocional, entonces conviene ir a una búsqueda más precisa y preguntar por *el quién, el qué, el dónde, cuándo, cómo y porqué*.

Hay que tener en cuenta que el tema del sentimiento no es “puro sentimentalismo”, sino algo muy importante en la vida y la relación de ayuda, pues como dice J. C. Bermejo en sintonía con L. Cian: “una persona necesitada de ayuda, lo primero que espera no es una solución a su dificultad, sino la comprensión y acogida del modo más íntimo de su forma de vivir las propias dificultades, y que se traduce en estados de ánimo”⁸⁷.

Hacia finales de los años de 1970, Carkhuff, con otros dos colaboradores suyos, introduce, explícitamente, la destreza de *la personalización*. Sería como un paso intermedio entre *responder e iniciar*. Con esta destreza se pone al ayudado en primer lugar y en primera persona para que pueda enfrentarse mejor a sus responsabilidades. Así la persona ayudada se convierte en la figura central y principal del cuadro y del panorama, para que pueda asumir su problema como propio, no como algo extraño o debido a causas externas, y comprometerse decididamente en su solución.

La personalización puede provocar rechazo, porque con esa empatía personalizada tratamos de que la persona comprenda “*el nivel en el que él se encuentra presente, en relación con el que quiere llegar o al que tiene que llegar*”. Y así, vamos un poco “*por encima de lo que el cliente nos comunica*”. Por eso hay que prepararla. Carkhuff aconseja hacerlo hasta con 6 respuestas intercambiables, Giordani cree que serán bastantes más.

Una buena norma es no pedirle al cliente una responsabilidad que se ve que él no está preparado para asumir. Un primer paso a dar es *personalizar el significado* para que la persona pueda comprenderse y ver cuál es su compromiso con su situación concreta. Entonces dejará de echar la culpa a

⁸⁷ J. C. BERMEJO, “La relación de ayuda como instrumento de humanización”, en J. C. BERMEJO (ed.), *Salir de la noche*. Por una enfermería humanizada, Sal Terrae, Santander 1999, p. 77. Hoy sabemos muy bien que los sentimientos proceden de lo más profundo del ser humano, como ha explicado magistralmente: A. DAMASIO, *En busca de Spinoza*. Neurobiología de la emoción y los sentimientos, Crítica, Barcelona 2005.

agentes externos y asumirá su realidad personal inmediata. El lenguaje apropiado del terapeuta para ayudar al aconsejado a personalizar ha de ser: “Tu te sientes...porque tú...”. Si no obstante hubiera o persistiera el rechazo, el ayudante ha de aceptarlo, pues debe respetar la perspectiva del ayudado.

Un segundo paso es *personalizar el problema*, para ayudar a la persona a ver su tema en términos de responsabilidad personal, para que deje de echar la culpa a los demás o eludir el problema. Para suscitar esa conciencia se sugiere la fórmula: “Tú te sientes... porque *tú* no...”. El ayudante debe tratar de percibir o encontrar la carencia o dificultad principal, en conductas concretas y no en puras intenciones o motivaciones. Si no se estuviera seguro y no se pudiera formular, concretamente, se puede preguntar a la persona hasta qué punto puede él ser responsable de su situación.

Si la persona rechaza la propuesta o le produce sentimientos negativos hay que volver a las respuestas intercambiables.

Un tercer paso es *personalizar el nuevo sentimiento* que trata de recoger el estado de ánimo en que se encuentra el ayudado a estas alturas del proceso. Hay que intentar centrar el tema en la persona ayudada para que pueda expresarlo en primera persona, como: “me siento sólo”, y no: “estoy enfadado porque mi mujer trabaja mucho”. Las palabras adecuadas para ayudar a personalizar el sentimiento son: “Tú te sientes... porque tú no”... El ayudante debe preguntarse por “el sentimiento principal” que le transmite el ayudado, y tratar de concretar lo que el aconsejado le transmite en abstracto. Si el asesorado rechaza la propuesta hay que volver a las respuestas intercambiables hasta que se le vea dispuesto a retomar el camino.

Finalmente, se ha de intentar *personalizar la meta*. Se trata de ayudar a la persona aconsejada a mirar en la dirección en que desea moverse y señalar la meta del cambio adecuado. Este paso suele ser más fácil que los anteriores porque la persona ayudada ya ha aceptado su responsabilidad, en su situación y, generalmente, se muestra deseosa de hacer y conseguir el cambio.

Pues, como es sabido, lo que la persona no ha conseguido cambiar, es el problema, y la meta a perseguir es la solución. Pero no siempre es fácil identificar la meta. La fórmula para personalizar la meta es: “Tú te sientes... porque tú no... y deseas...”. El ayudante debe preguntarse por aquello que el ayudado no consigue hacer y querría hacer o cómo ayudar a la persona a resolver su problema, dice Giordani.

Cuando el ayudado acepta bien la meta propuesta, podemos pasar a la última fase del proceso o *las destrezas de iniciar*. Es la fase de superación de la situación no deseable o fase ascendente o de la salida del pozo. Carkhuff ha dedicado muchos estudios a esta fase y en su escrito, en colaboración con

W. A. Anthony, le dedica tres capítulos por uno que dedica a las destrezas de responder y personalizar.

Para Carkhuff, el grado de eficacia de un terapeuta viene definido, especialmente, por esta destreza de promover un programa de acción eficaz. Como recoge Giordani: “...la eficiencia de un terapeuta está en función de sus destrezas afectivas e interpersonales y de sus destrezas de programación en diversos sectores de su especialización”⁸⁸.

Ahora bien, la *destreza de iniciar*, tiene tres momentos: definición de la meta, pasos a dar para conseguir el objetivo y hacer el camino propuesto, y apoyo a la persona ayudada en el proceso. Iniciar significa encontrar una orientación vital, capaz de dar significado positivo a la propia vida, y proponer un objetivo concreto y constructivo, a conseguir, con un programa de acción significativo, verificable y realista.

Es una meta y un programa que se han de madurar con el aconsejado mediante las variables situacionales que nos indican el *quién, qué cosa, dónde, cómo, cuándo y por qué* de la acción concreta. Así, se le ayuda al ayudado a pensar y a puntualizar mejor los factores que conducen a la meta. Esa definición concreta de la meta se convierte en el objetivo hacia el cual el ayudado intenta moverse mirando a sus capacidades concretas y a sus propias cualidades.

Aquí, se trata de explorar las posibilidades y alternativas para encontrar la solución y superar la situación, de identificar y precisar las preferencias expresadas por la persona ayudada, y de llegar a una conclusión final eligiendo la forma operativa más adaptada a las cualidades y posibilidades del aconsejado. Así, se programan, también, los pasos concretos a dar por la persona ayudada, se le apoya para pensar a corto y a medio plazo la meta, con sus ventajas y dificultades, se hace un balance de las decisiones a tomar o ya tomadas, se analizan los objetivos concretos, se fortalece el compromiso de cambio y se preparan y desarrollan los escenarios deseados.

En todo este proceso, según Roberto Álvarez, no hay que ser ni muy directivo, como si aprovechando la buena disposición, al cambio, de la persona ayudada, “le voy a decir lo que tiene que hacer”. Pero tampoco hay que dejar al ayudado sólo y a su aire, colgado en el vacío y sin ofrecerle alternativas, pues: “Si el enfoque no directivo se mantiene: ‘Entonces estás considerando qué es lo que puedes hacer’· **Confundirás al paciente**”⁸⁹.

⁸⁸ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, p. 247.

⁸⁹ R. ÁLVAREZ, *De la Segunda a la Tercera fase del Counselling*, (Apuntes), Centro de Humanización de la Salud, Madrid 2005, p. 30.

Por el contrario, en el clima de diálogo, de autenticidad, de empatía y confianza, del counselling, hay que ir buscando y programando, junto con el aconsejado, una serie de pasos concretos que éste necesita dar. Así, hay que “ayudar a pensar” para procurar encontrar, unos pasos “principales” que son como metas intermedias y algunos pequeños pasos llamados “secundarios” que ayudan a conseguir los primeros.

Ahora, se trata ya de concretar el modo de llevar a cabo o ejecutar el programa. Se ha de mantener con claridad el deseo de alcanzar la meta y buscar los pasos adecuados que conduzcan a ella sin perderse en el camino con objetivos extraños. Así, la persona ayudada debe mantenerse alerta en el camino hacia la meta. De hecho, las personas que fallan en su objetivo hacia la meta, con frecuencia, lo hacen ya en el primer paso, por falta de confianza o de adecuada capacidad. Con los pasos secundarios, la persona aconsejada mantiene y alimenta los hitos principales del camino hacia la meta.

En todo este proceso, el ayudante debe apoyar a la persona ayudada, prestándole toda su atención y respondiendo a sus estados de ánimo, con el fin de mantener vivo su compromiso de cambio. Para eso, es necesario *el uso de refuerzos* para mantener vivo al aconsejado en este proceso final. Es frecuente, que las personas decidan cambiar, incluso que lleguen a elegir la forma concreta de hacerlo, pero luego, por distintos motivos, la persona se cansa, pierde el sentido de los compromisos que se vuelven pesados y la meta se hace lejana y poco atractiva, de modo que se volatiliza.

Aquí ya se pueden elegir y acordar “premios” y “castigos” que la persona ayudada se aplicará por sí mismo. Por otra parte, conocemos bien, por propia experiencia, la tendencia humana a disculpar los fallos o debilidades. En esto, el ayudante debe ser objetivo y no “colaborar”. Como resume Giordani: 1) No acudir a la entrevista es no acudir a la entrevista, independientemente de los factores que lo hayan “facilitado”. 2) Cuando el ayudado no cumple el compromiso asumido, entonces es una persona que no alcanza la meta, independientemente de los motivos, y quizá es incapaz de alcanzarla. 3) La tendencia a racionalizar las ausencias tiende siempre a fijarse y a aumentar⁹⁰.

Para terminar este apartado, recordar, una vez más, que en toda relación de ayuda, es importante que, conforme avanza la entrevista, los niveles de condiciones terapéuticas del counsellor se desarrollen también, tanto con vistas a la autoexploración como en dirección a la acción. Pues, el grado

⁹⁰ B. GIORDANI, *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, pp. 251-2.

de compromiso del ayudante está directamente correlacionado con el grado de compromiso del ayudado “en el desarrollo y el cambio de su personalidad”.

En este sentido, también, es decisivo, el compromiso del aconsejado, primero con el ayudante y luego con autonomía propia, aunque, según Piaget, hay asesorados que mantienen un alto nivel de autoexploración y auto-experiencia aunque el nivel del asesor sea más bajo. Pero eso no es lo normal.

Así, tanto la condiciones propuestas por Rogers como las sugeridas por Carkhuff tienen una gran influencia en el proceso de cambio, en el que la relación personal es decisiva. Para E. Repetto: “es la persona del orientador la que primariamente ayuda, modela y refuerza el cambio constructivo de la personalidad del orientando”⁹¹. Si él no es una persona “integrada y creativa”, que siente la responsabilidad de hacerse a sí mismo y ayudar a los demás a realizarse, es difícil que haya cambios ni sea posible ayudar a construir un ser humano auténtico y verdadero.

Para A. Rocamora, si el ayudante no está bien o no es una persona sana, lo puede complicar todo. Para J. Barbero una tecnología humana puntera exige, por parte del ayudante, el reconocimiento de la dignidad de la persona y la importancia plena de la misma más allá de los protocolos, integrar bien humanización y tecnología, acogiendo sus preocupaciones y angustias desde una “relación basada en la libertad y en la participación activa de las partes”. Finalmente J. Barbero nos recuerda que: “*toda confrontación sin acogida previa se convierte en agresión*”⁹².

Patterson cree que siempre hay una influencia, incluso de valores, sea o no pretendida, sea o no percibida, sea o no directiva, añadiría yo, si bien cada uno ha de vivirla desde su yo real y encuentra resistencias y obstáculos en sí mismo y en los otros. En este sentido, Rogers afirma que al principio la persona no reconoce sus problemas, ni acepta sus sentimientos. Pero poco a poco les va dando rienda suelta y es capaz de experimentar su vida, con todas sus consecuencias y con sus incongruencias, hasta que se hace libre y asume toda su responsabilidad.

Como dice M. Yela, la psicoterapia es un camino de libertad concreta, corporal y social, que va del “ego factum” al “ego faciens”. Luego, en la vida de cada uno, hay que ir paso a paso de modo que podamos integrar bien nuestro ser en sí con nuestro ser con los otros, nuestra propia auto-

⁹¹ E. REPPETO, *op. cit.*, p. 236.

⁹² J. BARBERO, “Humanización: ¿tecnología punta?”, en BERMEJO J.C., (Ed.), *Salir de la noche*. Por una enfermería humanizada, 56.

posesión, nuestra interiorización, con nuestra apertura y compromiso con los demás desde nuestro ser en libertad.

En conclusión, para E. Repetto, la relación de ayuda anima un proceso que va de la incongruencia a la congruencia e integración, mejora la confianza de la persona acerca de su propio ser y sus posibilidades, y desarrolla su libertad y su responsabilidad frente a la manipulación. Además, el counselling, propicia la experiencia de la riqueza de las relaciones humanas y su valor en la construcción del ser humano, anima a la experiencia de la propia empatía personal como camino de la construcción del yo actual y futuro en toda su plenitud.

Como resume Giordani, la destreza del terapeuta de *atender* físicamente, escuchar y observar, lleva a *la implicación* progresiva del ayudado; su *responder* al contenido, al sentimiento o a ambos, propicia la *autoexploración* de ayudado; *personalizar* el significado, el problema, el nuevo sentimiento y la meta, facilita *el auto-conocimiento integrador* del ayudado; y *el iniciar* para definir la meta, los pasos a dar y su refuerzo anima e invita a la persona ayudada a *la acción* y a definir *un plan de acción*. Siempre es necesaria una exploración mejor de la propia persona, una comprensión más profunda de uno mismo y una acción más efectiva. Pero esta es una tarea de toda la vida que hoy llamamos formación permanente en la que cada uno debe implicarse.

Finalmente, recordar que en el proceso de ayuda en Carkhuff, según Giordani, hay como tres momentos: Fase inicial o de *auto-exploración*, fase intermedia o de *auto-comprensión* y final o de *acción*. En cada una de estas fases las actitudes y habilidades han de usarse de diferente manera y de forma gradual. Así, en la *fase inicial*, el ayudante trabaja con cuatro disposiciones básicas: la empatía, el respeto, la concreción y la autenticidad, y las utiliza a nivel 3 o de respuesta intercambiable para no apabullar a la persona ayudada.

En la *fase intermedia*, se utiliza el nivel 4 y 5 de *empatía* y *autenticidad*, y se mantiene el nivel 4 del *respeto*. De manera más suave se usa la *concreción*, la *confrontación*, la *relación al momento* y la *auto-revelación*, aunque en el nivel 3, para no apurar al ayudado y “permitir la afluencia de contenidos inconscientes” o molestos. La *fase final*, se encamina hacia la acción en un clima de libertad, de autenticidad y convicción, y el ayudante aplica las 7 variables de Carkhuff “en los niveles más altos”.

Aunque ya quedó dicho antes, no deja de llamar la atención que, al hablar del respeto en la *fase final*, Giordani resume la postura de Carkhuff con estas palabras : “Considerando el camino que se ha hecho, te acepto y te respeto sólo si te comprometes al máximo nivel que para ti es posible”.

Y, luego, cita un pasaje de *Helping and Human Relations* para insistir que se podría decir con Carkhuff: “el mensaje central de esta fase tiene que ver con la no aceptación del individuo que no esté dispuesto a comprometerse al grado máximo de sus posibilidades”⁹³.

Así, vemos que Carkhuff, propone nuevas variables que, como la confrontación superan, bastante, la propuesta no directiva de Rogers. Además, valora de modo muy especial la persona del counsellor y su preparación, por la influencia que tiene en la relación de ayuda. Pero además, matiza la aceptación incondicional o actitud de respeto al ayudado de una forma muy importante, como acabamos de ver. Creo que no lo hace por capricho sino para tratar de evitar la falsificación de la propia relación de ayuda.

Y, de este modo, establece una nueva relación entre directividad y no directividad que Giordani describe como una especie de continuum entre ambas, con bastante respeto a las bases de Rogers, en mi modesta opinión. Así, como dice Alemany, Carkhuff tendría con Rogers una deuda importante, pero también un despeque de él que hace a Carkhuff diferente pues quiere ser más eficaz.

CONCLUSIÓN: LA NO DIRECTIVIDAD COMO CAMINO A LA AUTO-DIRECTIVIDAD. “Os conviene que yo me vaya” (Jn 16,7). “Rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et que sentias dicere licet” (Tácito, *Historiarum*, liber I, 19-20).

En esta conclusión final, vamos a intentar recoger algunos elementos fundamentales que hemos ido elaborando, a lo largo de este trabajo, con respecto a la directividad y la no directividad en el acompañamiento personal, la relación de ayuda o el counselling.

En primer lugar, se puede afirmar con M. Buber, que lo que ayuda a cambiar a la persona no es la sabiduría ni el arte del terapeuta, ni su habilidad y experiencia práctica sino algo “completamente distinto”, que está más allá de las técnicas, siempre necesarias y dignas de aprecio, o sea: la relación personal. Por eso mismo: “Van Kaam sostiene que la relación personal es el núcleo de la psicoterapia, la base del cambio y del desarrollo del cliente”, según Repetto.

⁹³ GIORDANI, B., *La relación de ayuda: De Rogers a Carkhuff*, p. 266.

Según Fiedler, toda terapia efectiva se caracteriza por la capacidad del terapeuta para comprender al otro “tal como éste se comprende a sí mismo”. La técnica de la respuesta - reflejo no pretende sino “*participar en la experiencia inmediata del cliente*”, sobre todo, a través “del reflejo del sentimiento o reflejo propiamente dicho”, afirma Kinget.

Según Alejandro Rocamora, humanizar, hacer al hombre y hacernos más realmente humanos, consiste, precisamente, en pasar de una relación *yo-eso* (*eso* que es un enfermo, un alumno, un cliente o un delincuente) a una relación *yo-tú*, donde el *tú* es reconocido como una verdadera persona, con un yo propio y con voz propia, que nadie puede suplantar, como han mostrado M. Buber y E. Morin⁹⁴.

De ahí, que el abismo del otro no sólo pide al terapeuta su seguridad de experto sino que le reclama “su propio abismo” y su misterio, esto es, la propia vida del asesor como persona, la identidad escondida bajo las estructuras del entrenamiento y las prácticas. Y esto es así porque, como sabemos muy bien, todo problema es siempre, en el fondo, un problema entre personas y de relación interpersonal, en el ámbito de la “entredad”, en una situación que se libra “entre uno y otro” y no un problema clínico que podemos encapsular y resolver en una sala de consulta.

De hecho Halkides, como recuerda Rogers, al investigar la eficacia de la terapia, sugiere que “ciertas actitudes y cualidades personales pueden bastar por sí mismas para asegurar el progreso independientemente de los conocimientos intelectuales o del entrenamiento médico o psicológico profesional”⁹⁵.

O como lo dice Rogers, se requiere una relación “profundamente personal”, no como un científico frente a un objeto ni un médico ante un diagnóstico, sino “como una persona hacia otra persona”, portadora de “un valor intrínseco incondicional”, y que el acompañante haya sido capaz de estar disponible para participar en la experiencia del acompañado y “confiar plenamente en la fuerzas de crecimiento que operan en el individuo, creando un clima propicio a “dejarlas libres” para “permitir al cliente ser él mismo”.

Así, tendremos una persona “que ejerce libremente la plenitud de las potencialidades de su organismo”, que vive la realidad, tiende al mantenimiento y realización de sí misma, que está integrada personal y socialmente de forma creativa, se descubre a sí misma siempre en la novedad de cada día,

⁹⁴ A. ROCAMORA, “¿Qué entendemos por humanizar?”: *Humanizar* 82 (2005) 30-31.

⁹⁵ C. ROGERS - G. M. KINGET, *op. cit.* 314.

y tiende siempre a actualizarse, a evolucionar y desarrollarse. Pues sabemos que: “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rom 5,20).

Por eso, el buen counsellor nunca considera al otro un mero caso clínico sino como “una persona concreta”, pues sabe que solamente podrá ayudarle a cambiar en la medida en la que él se deje afectar y transformar por él, sin querer dominarle ni situarse por encima del otro sino que ha de intentar adentrarse en el centro de su vida, para ayudarle, desde él mismo, en un intercambio que no es solamente de pensamientos y palabras sino principalmente de sentimientos y de experiencias vitales.

De este modo, el terapeuta vuelve a sus métodos propios, pero transformado por la experiencia, “como alguien a quien le ha sido revelada la necesidad de un auténtico encuentro personal en el abismo de la existencia humana entre uno que necesita ayuda y aquel que le ayuda”⁹⁶.

Este encuentro personal, según Rogers, se caracteriza por *la aceptación incondicional* de la persona, para que pueda ser la que realmente es, y se parece mucho a lo M. Buber entiende por la relación “yo-tú”. Así la persona aprende que es constructivo luchar por “encontrarse a sí mismo”, entrar en la propia interioridad, aceptar los propios sentimientos, experimentarlos e integrarlos, sin miedo a la propia vida.

En ese encuentro, en el que se vive la experiencia del otro, desde dentro de él, aunque sin perder la propia identidad, los dos, ayudante y ayudado, quedan transformados. M. Buber cree que el ayudado viene a pedir ayuda porque lo necesita pero el terapeuta no. Pero Rogers replica: si pienso que “este que está ante mí es una persona enferma, entonces probablemente no voy a serle de tanta ayuda como podría ser. Lo que yo siento es que esa es una *persona*”⁹⁷.

En lo que ambos autores están plenamente de acuerdo, es en que en el momento en que la persona ayudada puede experimentar auténticamente lo que el asesor expresa y experimenta, con su comprensión y reacción, entonces se puede decir que “la terapia está casi terminada”. Ese es el camino de vuelta a la vida, realmente, humanizada. Pues como dice Carkhuff: las dimensiones humanas que son efectivas en la vida normal “son efectivas en los procesos de orientación y terapia”. Y eso es así, porque según Sullivan: “uno puede respetar a los otros sólo en la medida en que se respeta a sí mismo”.

⁹⁶ M. BUBER, *Sanación y Encuentro*, Fundación E. Mounier, Madrid 2005, p. 16.

⁹⁷ M. BUBER, “Diálogo entre Martín Buber y Carl R. Rogers”, en M. BUBER, *op. cit.* p. 23.

Además, según Rogers, en la relación de ayuda se experimenta, con la persona ayudada, “una auténtica sensación de igualdad entre nosotros. Y me parece que éste es realmente, en cierto sentido, el fundamento de la ayuda”. De ahí, que Rogers no mira a la persona ayudada como enfermo, ni siquiera en los casos más extremos, aunque sabe que eso no está bien visto en psicología y psiquiatría. Por eso, él cree: “que no hay diferencia entre la relación que establezco con una personal normal, y la que establezco con un esquizofrénico o con un paranoico. Realmente no siento ninguna diferencia”. Y, para él, lo que hace a una terapia efectiva es que se trata de un “encuentro de personas”.

Para Buber, el paranoico y el esquizofrénico son personas que están cerradas al otro. El hombre “normal”, a veces, también se cierra. El problema es cómo conseguir “abrirse a sí mismo” y permanecer abierto. En cualquier caso, según Rogers, lo que importa es que estamos ante una persona que aunque esté tras una pantalla paranoica o con sus confusiones esquizofrénicas lo que nos interesa es saber: “¿Quién eres tú?”.

Así, cuando nos encontramos, como personas, entonces es cuando tiene lugar la ayuda y la transformación. Cuando yo veo a la persona tal como es, y él se da cuenta de mi comprensión y aceptación, el intercambio es recíproco y eso es lo que produce el cambio. M. Buber insiste en que Rogers le ha de proporcionar algo al ayudado que éste no tiene al comienzo del proceso.

Otro tema que quiere tratar Rogers es el encuentro consigo mismo, según M. Buber. En este tipo de encuentro la persona descubre algo que le inunda y le supera y que nunca había experimentado antes. Pero, es la persona la que ha de descubrirse a sí misma, y renacer a una vida nueva. Por eso, no hay otra directividad que la auto-directividad.

De ahí, que el fin de la relación de ayuda es que cada uno sea él mismo. Este es la clave de toda terapia. Como lo dice Schweitzer, para vernos libres del absurdo o del “sin sentido en que estamos prisioneros no tenemos otro camino que el que cada uno vuelva de nuevo a sí”(en sí). Sólo a partir de ahí podemos recuperar la capacidad de “creación de posibilidades”, en palabras de Zubiri, para convertirnos en auténticas personas humanas.

Finalmente, Rogers insiste en que la naturaleza humana o la naturaleza básica del hombre es digna de “confianza, confiable”. Según este punto de vista: “nadie necesita motivación suplementaria para orientarse hacia lo positivo o hacia lo constructivo. Está ya en el individuo. En otras palabras: si podemos liberar lo que es más fundamental en el individuo, esto será constructivo”⁹⁸.

⁹⁸ M. BUBER, *Ibid.*, p. 32.

M. Buber no está, totalmente, de acuerdo en esto. Él piensa que la realidad humana es polar, especialmente cuando las personas tienen un problema, pero nosotros podemos ayudar a cambiar la relación entre los dos polos para que sea el polo bueno el que oriente y dirija la vida de la persona y fortalezca su “sí” a la vida.

También se plantea, en este diálogo, si la experiencia de *respeto y aceptación* cálida y segura de la persona, en la teoría de Rogers, es similar a la experiencia de *confirmación* en Buber. Para éste aceptar a la persona es hacerle sentir que la acepto tal y como es. Pero *confirmar*, según Buber, “es aceptar toda la potencialidad del otro e, incluso, diferenciar sus diversas capacidades”, al aceptarle, amorosamente, lo que está llamado a ser. En este sentido, Rogers, está básicamente de acuerdo, si bien cree que “se propicia el cambio y se libera todo el potencial personal al descubrir que siendo como soy, exactamente como soy, soy totalmente aceptado”.

Buber cree que hay que introducir la idea de redención y de esperanza porque cuando la persona se encuentra en una situación problemática, sin suelo firme, sin punto de apoyo, solamente a partir de la idea de que el hombre puede ser redimido y que tiene una esperanza es posible ayudar a la persona para ir hacia adelante. Pero esto, según Buber, “puedo hacerlo solamente distinguiendo entre ‘aceptación’ y ‘confirmación’”.

En relación con este tema de la esperanza y el cambio conviene recordar que, según los estudios de M. J. Lambert, adaptados por J. J. Murphy, la esperanza se lleva un 15% de influencia en los procesos de cambio, el mismo porcentaje que se atribuye al uso de unas buenas técnicas bien asimiladas⁹⁹.

Para Buber, confirmar a una persona, tal como ella es ahora, es sólo un primer paso que busca desarrollar toda su potencialidad en *lo que puede llegar a ser*. Por lo demás, el encuentro existencial de ayuda es una alianza terapéutica de amistad que intenta “traer al paciente a su autocuración” para que llegue a dar de sí lo mejor de sí mismo, lo más sustancial de su persona. Rogers cree que la discusión sería interminable y que es necesario ponerle fin.

⁹⁹ M. COSTA CABANILLAS, E. LÓPEZ MÉNDEZ, *Consejo psicológico*. Una alianza estratégica para el apoyo, la potenciación y el cambio, Síntesis, Madrid 2003, pp. 127-8: Según Murphy, los factores que mejoran el resultado del consejo se distribuyen así:

- “1. *Factores del cliente* (40%): fuerzas personales, recursos, creencias, apoyos sociales.
2. *Factores de relación* (30%): empatía, aceptación, calidez de la relación.
3. *Factores de expectativa* (15%): esperanza y expectativas de cambio.
4. *Factores técnicos y de modelo* (15%): orientación técnica y técnicas de intervención utilizadas”.

Entonces el moderador del coloquio, M. Friedman, les hace una pregunta final a los dos, que se basa en su impresión de que Rogers está más centrado en el cliente pero da suma importancia a la relación yo-tú, mientras que Buber se apoya menos en la reciprocidad o igualdad entre ayudante y ayudado pero da mucha más importancia a la relación “entre”, y les pregunta cuál es, realmente, la diferencia entre ambos.

Rogers cree que se trata de aceptar profundamente el proceso en el que estamos “de llegar a ser lo se que es”. Buber piensa que sería bueno distinguir entre individuo y persona. El individuo puede llegar a ser muy suyo y muy singular sin llegar a hacerse persona. Pues uno se hace persona, en el mundo y con los otros, “sólo en contacto auténtico, en reciprocidad real con el mundo bajo todos los sentidos en los cuales el hombre se puede encontrar en el mundo”¹⁰⁰.

Según Buber, incluso el esquizofrénico, busca compartir un hogar común humano con los otros, aunque él crea que el suyo es el verdadero. Y el mismo Buber insiste en que: “La realidad decisiva es el terapeuta, no los métodos”. Y, por tanto, llegado un momento clave, se debe renunciar a las tipologías y al método para entrar en la relación única entre ayudante y ayudado.

Estamos ante una cooperación entre dos personas en la cual “el terapeuta es solamente una especie de comadrona”. Y esto es así porque, según Buber: “La persona no existe antes de tener un ser personal como compañero, antes de vivir en contraste con él, orientado hacia él, y que sea significativo antes de que haya tratado con él”. Y, porque: “el misterio del llegar-a-ser del lenguaje y el de llegar-a-ser del hombre son uno”.

Todo eso supone una cierta cercanía y alguna distancia en la que la verdad de la vida y del ser humano perdura siempre y se hace interpersonal, aquí y ahora, en busca de plenitud. Así, la relación humana de ayuda cumple “su auténtica tarea, que es la regeneración del núcleo personal bloqueado”. Y esto sólo puede hacerse “en una relación persona-a-persona” que promueva la liberación y actualización de la plena integración humana reconciliada con el mundo.

Este tipo de psicólogo, en el que se impone la buena voluntad, como en Sullivan, que “está preparado para recibir lo que sea”, y no impone su método, es en el que cree Buber. En este sentido, “su auténtico trabajo es cuestión de obediencia escuchante”. En efecto, el terapeuta vulgar se impone al paciente sin darse cuenta. Por tanto, es preciso liberar al “paciente de la imposición inconsciente del terapeuta, dejando al paciente a sí mismo”.

¹⁰⁰ M. BUBER, “Diálogo entre Martín Buber y Carl R. Rogers”, p. 37.

El terapeuta se acerca, con delicadeza, al paciente, “pero debe intentar influir en él lo menos posible”, sobre todo, debe evitar hacerlo con ideas generales. Así, estamos ante una relación dialógica que es: “Relación y reciprocidad. Mi ‘tú’ actúa sobre mi Yo como Yo sobre él. Nuestros alumnos nos forman, nuestra obras nos edifican (Buber)”¹⁰¹. Son las propias cualidades innatas de la persona para la “auto-curación” las que funcionan. Es la tendencia intrínseca del “organismo a desarrollar todas sus capacidades” la que se impone y rige el proceso de cambio.

De hecho, cuando el ayudante no confía en el ayudado, el cambio se hace imposible. Y eso, es así porque en la terapia, la persona ayudada debe ser dejada a sí misma “con la humildad del maestro”. Luego, el asesor “espera lo inesperado y no lo clasifica en categorías”. Según Buber, es mucho más fácil imponer el propio esquema que “usar toda la fuerza del alma para dejarle a sí mismo y no tocarle, por así decir”(…) “Si juzgas a Eliot por Keats puedes fallar. El verdadero maestro responde a la singularidad”¹⁰².

El ayudante, debe saber también que no puede conducir a la persona al mundo real ni siquiera mostrarle el camino. Como mucho, puede ayudarle a acercarse al punto desde el que pueda divisarlo, pero “ha de ser el paciente quien busque y encuentre su propia ley personal”. En este proceso de cambio el ser humano personal no puede ser sustituido. Sólo la propia conciencia, el abismo del ‘yo-conmigo’ puede redimirse, con toda su alma, corazón y vida, en la intimidad de su ser, en una ‘perseverante auto-identificación’ y en una renovada reconciliación con el mundo.

Pues, sólo el propio ser humano puede asumir la responsabilidad de elevarse a su mejor nivel e iluminar, humildemente, su proceso de cambio, recobrar su verdad, su autenticidad, su inocencia y su propia identidad reconciliada y renacida de su ‘self’, su yo.

Solamente así, la confrontación consigo mismo, “en el ámbito esencial del pasado” y en el “caos de posibilidades de ser” del presente, puede llevar a la persona a hacerse un hombre nuevo, integrado y unificado, en el que el caos se vuelve cosmos y todo recupera el sentido. Entonces la persona se convierte en una aventura vital, y se hace su propio creador, pues: “Uno es lo que quiere y quiere ser lo que es”.

De este modo, el hombre se elige a sí mismo y da un sí grande a su propia vida en su mundo, que es un sí a toda persona humana, que nada ni

¹⁰¹ J. SEGURA, “Carl Rogers”, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰² M. BUBER, *op. cit.*, p. 51.

nadie podrá romper, y en el que el hombre se revela a sí mismo en su identidad y autenticidad más plena.

Las observaciones de Buber y Rogers, recogidas en los párrafos anteriores, creo que resumen muy bien el sentido de lo que debemos entender por una no directividad sana y auténtica y, por tanto, verdadera, que puede concretarse así:

1°.- Lo que conduce al cambio no son tanto las técnicas o habilidad del ayudante como la misma relación interpersonal, y su parte sana que llama a la parte sana del ayudado.

2°.- Esta relación interpersonal supone la aceptación incondicional de la persona, en el lenguaje de Rogers, y desarrollar una relación yo-tú, según M. Buber, en la que no hay superior ni inferior, dominante ni dominado.

3°.- Según Rogers, se trata de una relación de igualdad en la que no se mira al otro como enfermo, aunque venga a pedir ayuda, porque se encuentra en un estado esquizofrénico o paranoico, pues, por encima de todo, es una persona humana.

4°.- Además, según Rogers, esto supone creer plenamente en la capacidad de la persona ayudada para cambiar su situación y desarrollar todas sus potencialidades. Mientras, para Buber, conviene distinguir entre aceptar, incondicionalmente, y *confirmar*, que supone generar una esperanza en lo que la persona puede llegar a ser y no sólo en lo que es. En ese sentido, según Buber, al ayudado se le ofrece algo que no tiene, pues siempre hay un plus en la vida humana que nos sobrecoge y no es posible controlar.

5°.- Pero Rogers insiste en que la naturaleza humana es fiable, digna de confianza en sí misma, no necesita una motivación suplementaria para mejorar. Y el pesimismo basado en las religiones o en otras creencias no tiene sentido alguno ni responde a la verdad del ser humano en cuanto tal. Por eso, el ayudante es una comadrona que ayuda a dar a luz lo que la persona ayudada ha engendrado y creado y desea cultivar.

Por eso, de una forma más concreta, creo que es posible afirmar, con respecto al tema que nos ha ocupado, a lo largo de este estudio, que:

5.1°.- La verdadera tarea de la relación de ayuda es “la regeneración del núcleo personal bloqueado” y la liberación y actualización de la plena integración humana de la persona ayudada y su mundo desde su propia autonomía (J. Barbero y Pilar Barreto, R. Bodei).

5.2°.- En este sentido, el ayudante “está preparado para recibir lo que sea”, y “su auténtico trabajo es cuestión de obediencia escuchante”, confía-

do en que en toda crisis o “ruptura de esperanza” hay una oportunidad feliz de reconstrucción de la persona, y de ayudarlo a ser “más auténtica, a tener la libertad de ser ella misma”.

5.3°.- De ahí, que el terapeuta vulgar “se impone al paciente sin ser consciente de ello”, pero el verdadero asesor “debe intentar influir en él lo menos posible”. Cuando el ayudante no confía en el ayudado, el cambio se hace imposible.

5.4°.- Y, eso es así, porque, en la relación de ayuda, la persona ayudada debe ser dejada a sí misma “con la humildad del maestro”. Luego el asesor “espera lo inesperado”, sin clasificarlo ni encajonarlo nunca en sus categorías.

5.5°.- El ayudante debe usar “toda la fuerza de su alma para dejarle a sí mismo (al ayudado) y no tocarle, por así decir”. Tampoco puede ni debe señalarle el camino. Es la persona ayudada la que ha de encontrar su camino, su propia ley y su ruta de identidad.

Por eso, la terapia centrada en el cliente es una terapia “auto-directiva”, del individuo o del grupo, en la que cada uno experimenta que: “puedo ser yo mismo, sin simulaciones”, pues se le respeta “*tal como es*”, “capaz para crecer y auto-dirigirse”.

En este proceso, la persona hace una auto-comprensión propia con su material más profundo, una verdadera reorganización vital y “una integración más realista” con conductas más agradables, más apropiadas y adecuadas.

Y, en definitiva, como dice Rogers:

“La tarea del especialista no consiste en valorar las conductas, las necesidades y metas, en una palabra, la personalidad de los demás, sino en crear condiciones en las que la capacidad de *autodeterminación* del ser humano pueda actualizarse, tanto en el plano social como en el individual. La competencia específica del profesional de las relaciones humanas consistiría en facilitar el desarrollo *autónomo* del individuo¹⁰³.”

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

¹⁰³ C. ROGERS, - G. MARIAN KINGET, *op. cit.*, IIº, 274. Remarcado mío.

El auge del cristianismo en el imperio romano*

Resumen

Pocos libros recientes escritos por sociólogos han despertado tanto interés entre los estudiosos del cristianismo primitivo como El auge del cristianismo de Rodney Stark. La conversión del imperio romano al cristianismo ha sido siempre una cuestión debatida entre historiadores y teólogos. Por su parte, el modelo sociológico de Stark ha constituido un revulsivo en los debates, por las explicaciones sociológicas sugerentes, atractivas y desafiantes, como podemos constatar en este artículo

Abstract

Few recent publications by sociologists on Early Christianity have aroused such a great commotion among the scholars as the book authored by Rodney Stark. For sure, issues regarding the Roman Empire's conversion to Christianity have been long a matter of controversy for historians and theologians. However, Stark's sociological model heats up the debate by providing provocative, insightful and stimulating proposals which this article examines in depth.

Cualquier artículo que analice la expansión del cristianismo dentro del imperio romano tiene que abordar uno de los grandes interrogantes: ¿cómo es posible que un minúsculo grupo religioso, producto y escisión de otro, lograra sobrevivir a las persecuciones e incluso se convirtiera en religión oficial del imperio romano? Esta pregunta a nivel social se corresponde con otra cuestión en el plano personal, ¿por qué unas personas con religiones y creencias reconocidas se hicieron cristianos a pesar de tener que renunciar a sus religiones precedentes? ¿Qué motivaba a una persona a adherirse a las comunidades cristianas? ¿Por qué era atractivo el cristianismo?

* Mi más cordial agradecimiento a Tomás Marcos Martínez, quien pacientemente ha leído esta pequeña contribución.

El tema de la conversión es complejo y difícil de analizar al intervenir varios factores y tener dos polos bien diferenciados. El nivel personal y la dimensión social de la conversión constituyen dos caras de una misma moneda. A la hora de optar por una religión u otra, el individuo se comporta de forma racional, según la teoría de la elección racional (*rational choice theory*: RCT). Dicho principio de racionalidad ha sido formulado por R. Stark y R. Fink con las siguientes palabras: “Dentro de los límites de su información y comprensión, restringido o limitado por opciones disponibles, guiado por sus preferencias y gustos, la persona procura hacer elecciones u opciones racionales”¹. Por tanto, cuando los seres humanos tienen ante sí varias opciones, tratan de elegir la opción más racional o razonable. A pesar de que esta teoría es controvertida y discutida entre los científicos sociales², especialmente en su aplicación a la religión³, sin embargo ha tenido amplia aceptación y me parece muy sugerente.

El segundo polo de la interacción es la oferta religiosa propuesta, en la que destacan el mensaje religioso, los mediadores o vendedores de dicho producto, así como los medios de marketing y la aceptación social del producto ofertado. ¿Qué ofertaba el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era, de forma que una persona se planteara abandonar sus cultos cívicos y privados para convertirse a una religión exclusivista? No solamente que el

¹ R. STARK – R. FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000, 38. A. OBERSCHALL, *Social Movements: Ideologies, Interests and Identities*, Transactions, New Brunswick, NJ 1993, 34s, afirma que la gente elige la alternativa que mayor beneficio neto le aporte, es decir, el mayor beneficio al menor coste.

² EDGAR KISER – MICHAEL HECHTER, The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics, en: *American Journal of Sociology* 104 (1998) 785-796; SARA MILLER, Rational Choice, en: *Christian Century* 121(12) (2004) 30-36 ofrece una reseña de esta teoría en la obra de R. Stark.

³ Para una amplia crítica a la elección racional en el ámbito religioso cf. S. BRUCE, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford University Press, Oxford 1999, y JAMES A. BECKFORD, ‘Start Together and Finish Together’: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion, en: *JSSR* 39 (2000) 481-495, sobre las críticas positivas y negativas; idem, *Social Theory & Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 167-171, menciona como crítica de la teoría: el individualismo metodológico inherente, el concepto cerrado e instrumental de racionalidad, algunos presupuestos psicológicos y la noción de compensación. Por su parte, COLIN JEROLMACK - DOUGLAS PORPORA, Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion, en: *Sociological Theory* 22 (2004) 140-160, critican una de las premisas en las que se basa la teoría de la elección racional de la religión (RCTR), el egoísmo psicológico. Sin esta tesis, los aspectos normativos del compromiso religioso no pueden ser reducidos validadamente a la razón instrumental. Por tanto, la religión o el compromiso religioso no pueden ser definidos ni en bases conceptuales ni empíricas en términos de la teoría del intercambio. El artículo propone una teoría alternativa de la religión basada en la racionalidad epistémica fundada en la experiencia y en la emoción religiosa.

cristianismo ofrecía respuestas satisfactorias a las cuestiones que los gentiles se planteaban (así A.D. Nock⁴), aunque también esto es cierto. La oferta del cristianismo tenía que ser atractiva para abrirse paso entre la pluralidad religiosa greco-romana y vender su producto mejor que la competencia⁵.

Por razones obvias, no podemos abordar todos los aspectos que conlleva la conversión. Nos centraremos en la dimensión social de la conversión del imperio romano al cristianismo. Grandes autores clásicos, tanto teólogos (Harnack⁶) como historiadores (Gibbon⁷, Nock, Bardy, MacMullen, Grant⁸), ya han dedicado amplias monografías para identificar los factores sociales y culturales que favorecieron la expansión y conversión del imperio. Pero el mayor cambio de paradigma en los estudios de la expansión del cristianismo ha provenido en las últimas décadas desde las ciencias sociales.

⁴ A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1998, 211.

⁵ STEVE BRUCE, Les limites du “marche religieux”, en: *Social Compass* 53 (2006) 33-48, considera dos aspectos concretos de la teoría racional y se cuestiona en qué medida se pueden aplicar los principios generales de la racionalidad económica a la religión. El interés en “los mercados religiosos” es mínimo porque las características necesarias para la elección racional (en el sentido económico) están ausentes cuando la mercancía en cuestión es religiosa: “C’est seulement dans une société profondément sécularisée que la religion peut être traitée comme une marchandise et la consommation expliquée par le principe de maximisation de l’utilité... Si l’on s’interroge sur le type de société qu’il y aurait si les modèles économiques de comportement religieux s’y appliquaient, la réponse n’est autre qu’une société dans laquelle la religion, productrice suprême de limites culturelles à l’économie, n’aurait plus beaucoup d’importance» (47).

⁶ ADOLF VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Lionello Giordano editore, Cosenza 1986, 12-25.

⁷ EDWARD GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Vol. I, Ed. Turner, Madrid 2006², 338, propone cinco motivos para explicar el triunfo del cristianismo: el celo intolerante, la promesa de la inmortalidad, los milagros, la austera moralidad y su organización - disciplina superior.

⁸ GUSTAVE BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990; R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven – New York 1984; W.H.C. FRENCH, *The Rise of Christianity*, Darton – Longman – Todd, London 1984, 530-560; ROBERT M. GRANT, *The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Westminster John Knox Press, Louisville – London 2004²; MARTIN GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994, 91-108.154-174, que examina la compleja interacción del cristianismo, judaísmo y religiones greco-romanas y escuelas filosóficas. Cf. *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani: XV incontro di studiosi dell’antichità cristiana, 8-10 maggio 1986*, Augustinianum, Roma 1987; ROBIN LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Pinguin Books, London 1986, 265-335.

⁹ LEWIS RAMBO, *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?*, Herder, Barcelona 1996; H. NEWTON MALONY – SAMUEL SOUTHARD (eds.), *Handbook*

Los nuevos estudios sociológicos⁹ y psicológicos han aportado nuevas perspectivas dignas de ser tenidas en consideración, dado que nos permiten conocer y comprender el comportamiento personal y grupal en el ámbito religioso. Han analizado detenidamente la conversión a los nuevos movimientos religiosos (NRMs), lo que puede ayudar a comprender mejor el tema de la conversión al cristianismo primitivo, pues aporta el marco conceptual para evaluar los testimonios de la antigüedad¹⁰. La limitación de los modelos de las ciencias sociales radica en que se basan en presupuestos sobre la sociedad y el comportamiento actual. Por consiguiente, pueden reducir la complejidad de la historia antigua. Los modelos son herramientas útiles para explicar y comprender, si se usan correctamente, es decir nos proporcionan un medio para comprender fenómenos conocidos de este periodo sin tener que recurrir a preconcepciones¹¹.

1. Respuestas clásicas de la cristianización del imperio romano

La historia del cristianismo primitivo del siglo II continúa siendo un misterio. ¿Dónde están los grandes misioneros del siglo II? ¿No existieron personajes como Pablo, Pedro o Bernabé? Son cuestiones que permanecen sin responder ante la falta de documentación. Conocemos algunos datos aislados a causa de las persecuciones o porque algunos autores cristianos nos han transmitido ciertas informaciones. Un hecho histórico es que el cristianismo se expandió con cierta rapidez, pero es difícil determinar las razones con argumentos apoyados por las fuentes. Se presupone que este crecimiento aprovechó las relaciones comerciales, así como la emigración, el traslado de esclavos cristianos, el movimiento de soldados... Un envío de misioneros en provincias extranjeras o una evangelización sistemática pare-

of Religious Conversion, Religious Education Press, Birmingham, AL. 1992; S. BAINBRIDGE, *The Sociology of Religious Movements*, New York – London 1997; R. STARK – W.S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, Berkeley 1987.

¹⁰ Una presentación de esta teoría se puede encontrar en JACK T. SANDERS, *Conversion in Early Christianity*, en: ANTHONY J. BLASI – JEAN DUHAIME – PAUL-ANDRÉ TURCOTTE (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford 2002, 619-641: “There were abundant personal and social factors that provided fertile ground for a new religion like Christianity and that the Christian movement was simply highly successful –sometimes perhaps by chance- in doing all the right things to promote and to solidify conversion” (640).

¹¹ Cf. H.A. DRAKE, *Models of Christian Expansion*, en: William V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation* (Columbia Studies in Classical Tradition 27), Brill, Leiden – Boston 2005, 1-13.

ce ser que no jugó un papel trascendente en esta expansión. ¿Por qué el cristianismo tuvo éxito en el imperio romano? La respuesta obvia fue porque consiguió más convertidos del paganismo que otros grupos religiosos. Pero también otros grupos tuvieron mucho éxito en su propaganda, especialmente las religiones de Isis y Mitra, quienes obtuvieron gran número de convertidos del mundo greco-romano. Entonces, ¿por qué triunfó precisamente el cristianismo y no otros nuevos movimientos religiosos?

Diversas respuestas se han dado a esta cuestión¹². Ya desde los primeros siglos, los autores cristianos no tenían ninguna dificultad en responder ante este hecho extraordinario. El cristianismo es la verdad y la verdad prevaleció sobre las religiones inadecuadas del mundo romano. Los cristianos superaron las limitaciones de los roles de género, la etnicidad, el estatus social y educación que estaban presentes en otras religiones. El cristianismo ofrecía a todo el mundo que deseara la garantía del amor de Dios, claras enseñanzas éticas y religiosas y una comunidad que apoyaba a sus miembros. Los seguidores de Jesús crecieron en número a pesar de las persecuciones; o mejor, las persecuciones les ayudaron a crecer, porque la muerte de los mártires fue la prueba suprema y última de la fe. Las iglesias cristianas organizaron y se responsabilizaron de la ayuda a los necesitados. La enseñanza cristiana y su acción transformó a la sociedad romana.

Los autores anticristianos, por su parte, continúan replicando como lo hicieron en los primeros siglos. El cristianismo explotó la cuestión de la credulidad y el miedo. El imperio romano era un mercado religioso y la oferta especial del cristianismo fue la curación física y la salvación espiritual, todo ello gratuitamente. Se aprovechó de la ignorancia y de la vulnerabilidad de las clases más iletradas y desfavorecidas de la sociedad. Los líderes cristianos atemorizaron o adularon al rico para desviar sus recursos económicos de la familia y de la ciudad hacia la iglesia, con lo cual ésta fue adquiriendo mayor poder social y político. Se animó a los fanáticos a buscar una muerte martirial o hacia un ascetismo extremo. La doctrina desviaba las preocupaciones de este mundo presente cargado de dolores y sufrimientos para prometer y consolar con la felicidad celestial. El éxito decisivo del cristianismo se habría debido a la credulidad personal de Constantino o a la necesidad que tenía de una religión para unificar el imperio. Una vez que Constantino

¹² GILLIAN CLARK, *Christianity and Roman Society*, Key Themes in Ancient History, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 13-15. TIMOTHY YATES, *The expansion of Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill. c2004, 8-23 dedicado a la expansión del cristianismo en el mundo mediterráneo.

le dio carta blanca, la iglesia era un trampolín para llegar a la política con éxito. La sociología comparativa muestra que la iglesia sobrevivió y se expandió gracias a la técnica clásica de las células vinculadas a redes, se hizo ella misma aceptable interpretando las escrituras judías mediante la filosofía griega común y enseñando una ética que ya era norma para los ciudadanos decentes romanos. El cristianismo fue un parásito de la sociedad romana.

Los estudios recientes, en lugar de buscar la confrontación entre estas dos posturas subrayan la diversidad tanto de las tradiciones romanas como de las cristianas, ya que el mundo greco-romano era complejo, con la existencia de un pluralismo religioso y cultural, y donde las fronteras en el ámbito religioso estaban mucho más difuminadas. Además, los cristianos eran greco-romanos en el lenguaje y en la cultura. Se ha cuestionado la típica explicación de que el cristianismo tuvo éxito porque la religión romana era un sistema de cultos cívicos impersonales que no respondía a las necesidades morales y espirituales de la persona, y porque el judaísmo, que aunque respondía a las necesidades espirituales y morales, era exclusivista, étnico y poco adaptable.

Para intentar responder a estas cuestiones, hay que pasar revista a las respuestas religiosas y después buscar respuestas relacionadas con la sociedad y con movimientos sociales de hoy en día. ¿Qué factores sociológicos y sociales influyeron en el éxito del cristianismo? Los estudiosos, comenzando por Harnack, han propuesto diversos factores que jugaron un papel importante en el éxito del cristianismo, factores que han sido valorados actualmente de forma diferente por la crítica¹³. Las causas fueron múltiples y no podremos atribuir el mismo peso a cada una de ellas en todos los lugares. Este conjunto de factores parece haber sido más grande que la suma de sus partes. Nos faltan muchos datos para poder determinar con exactitud las causas del auge del cristianismo. Muchas personas contribuyeron al crecimiento del cristianismo, empeñándose en el intento más que los rivales, pero que quedaron en el olvido y nos son desconocidas.

¹³ ADOLF VON HARNACK, *Missione* 12-25, recopila diez condiciones externas que hicieron posible y determinaron la rápida difusión del cristianismo en época imperial, así como once condiciones internas (destaca el sincretismo religioso). Para una amplia exposición del *status quaestionis* cf. DANNY PRAET, Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments, en: *Sacris Erudiri* 33 (1992-93) 5-119. Un buen resumen se encuentra ECKHARD J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002, 1492-1498. LEIF E. VAAGE, Why Christianity Succeeded (in) the Roman Empire, en: Idem (ed.), *Religious Rivalries in the Early Empire and the Rise of Christianity* (Studies in Christianity and Judaism 18), Wilfrid Laurier University Press, Canada 2006, 253-278.

Los eruditos no creen que el cristianismo estuviera destinado a triunfar en el imperio romano, ni que triunfara únicamente por casualidad o buena suerte, es decir que fuera el resultado de una mezcla feliz de accidentes, oportunidades y costumbres propicias. Sin negar el papel que tales elementos pudieron jugar en la construcción del guión histórico de la hegemonía cristiana, esos factores pudieron contribuir porque el guión ya estaba suficientemente compuesto y operativo en los siglos precedentes.

Un determinado número de elementos que ayudaron al crecimiento del cristianismo también ayudaron al crecimiento de otros nuevos movimientos religiosos, por lo que no podemos considerar dichos factores, aunque sean importantes, como explicaciones para el triunfo decisivo del cristianismo. El evangelio cristiano y la promesa de la vida eterna entran dentro de estas categorías, así como otros beneficios, tangibles o intangibles, que ofrecía el cristianismo. Otros movimientos religiosos ofrecían semejantes promesas y beneficios. Esto significa que las necesidades que el cristianismo satisfizo en el mundo greco-romano, también otros movimientos religiosos las colmaron, aunque no necesariamente de la misma forma. Veamos a continuación las sugerentes intuiciones y propuestas realizadas por Rodney Stark para que este auge del cristianismo se convirtiera en realidad.

2. La propuesta de Rodney Stark¹⁴

Los estudios históricos que intentan responder a la cuestión, consideran y exponen las complejidades del imperio romano, las específicas condiciones políticas, económicas, teológicas y sociales, los personajes y sucesos relevantes de la historia romana y cristiana, y otros muchos factores. Frente a ese tipo de estudios, Stark obtiene conclusiones e inferencias de las teorías científicas sociales modernas, especialmente de su teoría formal

¹⁴ RODNEY STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996. Edición en castellano: RODNEY STARK, *El auge del cristianismo*, Barcelona, Editorial Andrés Bello 2001. Véase las recensiones o simposios sobre el libro: HARRY O. MAIER, Review de libro de Rodney en: *JTS* 49 (1998) 328-35. BRAUN, WILLI; MACK, BURTON; COLLINS, RANDALL; MCCUTCHEON, RUSSELL T.: A symposium on Rodney Stark's the rise of Christianity, en: *Religious studies review* 25 (1999) 127 - 139. B.A. PEARSON, On Rodney Stark's Foray into Early Christian History, en: *Religion* 29 (1999) 171-176. FABIO RUGGIERO, Rodney Stark e la nascita del cristianesimo, en: *Annali di storia dell'esegesi* 21 (2004) 581 - 590. WILLIAM R. GARRETT, Sociology and New Testament Studies: A Critical Evaluation of Rodney Stark's Contribution, en: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990) 377-384.

acerca del crecimiento de los movimientos religiosos modernos y después prueba esas tesis, aunque de forma genérica, con los datos que aporta la historia. Además, presupone la teoría de la elección racional aplicada a la opción religiosa.

Su libro, *El auge del cristianismo*, ha tenido una buena recepción, incluso en España¹⁵, y ha suscitado un amplio debate entre los estudiosos. Creo que merece la pena exponerlo brevemente. Aunque sus capítulos fueron publicados independientemente, lo cual se percibe en la falta de unidad y en algunas contradicciones, todos ellos se dedican a presentar los rasgos y motivos del triunfo cristiano. El subtítulo de la edición rústica inglesa, ‘¿Cómo el movimiento marginal y oscuro de Jesús se convirtió en la fuerza religiosa dominante en el mundo occidental en pocos siglos?’¹⁶, describe las cuestiones históricas específicas que el libro aborda. En un libro más reciente, *Cities of God*, ha vuelto a tratar el tema con algunas precisiones en sus argumentos¹⁷. La tesis fundamental de Stark es que el movimiento del cristianismo primitivo se extendió no gracias a la conversión en masa, ni al poder persuasivo del mensaje cristiano, sino más bien por el crecimiento aritmético y por unos factores sociales que a continuación comentaremos. Las conversiones en masa fueron muy improbables por motivos teológicos, sociológicos, históricos y aritméticos¹⁸.

Factores sociales generales

El primer capítulo de su libro está dedicado al estudio demográfico del cristianismo primitivo: “Conversión y crecimiento de los cristianos”. ¿De cuántos cristianos estamos hablando?¹⁹. Stark propone el crecimiento nu-

¹⁵ RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Factores, oportunidades e incentivos para la misión en la Iglesia prenicena*, en: *Salmanticensis* 47 (2000) 393-432.

¹⁶ RODNEY STARK, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, HarperSan Francisco, 1997.

¹⁷ RODNEY STARK, *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, HarperSan Francisco, New York 2006.

¹⁸ RODNEY STARK, *Cities* 65ss.

¹⁹El estudio demográfico del cristianismo primitivo comenzó con Adolf von Harnack. Basándose en el análisis crítico de las fuentes literarias, Harnack constató demográficamente significante comunidades cristianas donde existía un relato de un martirio o un testimonio claro de una sede episcopal. Esta valoración se basaba especialmente en Tertuliano y Orígenes, quienes afirmaban que el cristianismo se había extendido rápidamente a todas las

mérico de los cristianos aplicando la tasa de crecimiento de los nuevos grupos modernos religiosos, como son los Mormones, los Testigos de Jehová y los Pentecostales en USA. En el siglo XX, estos grupos doblaban el número de sus miembros cada 15-20 años, es decir tenían una tasa de crecimiento del 40% por cada década o del 3,4% anual. La población del imperio alcanzaría los 50 o 60 millones de personas. Stark supone que el número de cristianos en el año 40 ascendía a 1000, número al que aplica la tasa de crecimiento del 40% por década hasta el año 350, época en que el cristianismo se habría convertido en religión mayoritaria. Estima que la población cristiana constituía el 1.9% de la población del imperio hacia el año 250 d.C., el 10.5% hacia el año 300 d.C. y el 56.5% en el 350²⁰. La mayoría de los cristianos viviría en las ciudades, por lo que su importancia política pudiera haber sido mucho más importante de lo que las cifras pudieran sugerir. Con su teoría, Stark considera que la conversión de Constantino tal vez se pueda entender no como causa de la expansión de la iglesia, sino más bien como respuesta al crecimiento exponencial masivo que tuvo lugar a inicios del siglo IV, es decir que el emperador buscara el apoyo de la iglesia²¹.

Lógicamente, estas cifras son estimativas y no se pueden demostrar. Con esta tasa de crecimiento constante no hace falta recurrir a milagros ni a conversiones en masa para explicar que el imperio romano se convirtiera mayoritariamente en cristiano en el siglo V. A pesar de lo hipotéticas²² que puedan parecer las cifras (el número de cristianos en los años 40, la población del imperio²³ y la tasa de crecimiento), su estudio muestra la posibilidad de que el cristianismo hubiera crecido de la misma forma que otros

partes del imperio, cf. capítulo cuarto del libro "propagazione della religione cristiana", A. VON HARNACK, *Missione* 371-554.

²⁰ En su nuevo libro, *Cities* 67, propone unas cifras más reducidas: en el año 300: 9,9 %; en el 350: el 52,9 %, lo que haría una total de 31.722,489 cristianos en el imperio.

²¹ Para T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, Mass – London 1981, 191, el cristianismo era tan vigoroso que incluso arrasó con Constantino: "A pagan emperor could no longer govern without the acquiescence and good will of his Christian subjects". Semejante idea encontramos en P. ROUSSEAU, *The Early Christian Centuries*, London 2002, capítulo 7.

²² RODNEY STARK, *Cities* 69s, cree que los datos recopilados sobre los nombres cristianos en Egipto o los epigramas de Roma confirman sus estimaciones de la población cristiana.

²³ Cf. BRUCE W. FRIER, Demography, en: ALAN K. BOWMAN – PETER GARNSEY – DOMINIC RATHBONE (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol XI: The High Empire, A.D. 70-192*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 787-816, estudia los parámetros de mortalidad, fertilidad y migración, para llegar a la conclusión que en el año 164 d.C. se llegó a la cifra más elevada conocida en el imperio, 60 millones.

movimientos religiosos modernos en América: a través de la evangelización individual y de las redes sociales existentes. Todos los estudiosos aceptan el proceso normal de conversión para la expansión del cristianismo. Es muy improbable que el cristianismo creciera porque los apóstoles u otros misioneros predicaran a grandes masas de población.

Las cifras de crecimiento propuestas por Stark son mucho más optimistas que las sugeridas por Edward Gibbon²⁴, quien estimaba la cifra del 5% de la población del imperio como cristiana en tiempos de la victoria de Constantino en el puente Milvio (312 d.C.). A.H.M. Jones²⁵, basándose en los testimonios papirológicos y epigráficos, considera que el número de cristianos no llegaba al 5% en algunas provincias a finales del siglo III. A. von Harnack y R.M. Grant optaron por no ofrecer cifras estimativas²⁶. Robin Lane Fox, quien prefiere unas cifras de entre el 4 y el 5%, piensa que el cristianismo estaba estancando y no habría tenido futuro sin la conversión de Constantino²⁷. Ramsay MacMullen y Keith Hopkins²⁸ han sugerido tasas de crecimiento similares a las propuestas por Stark. Otros, por el contrario, han sido mucho más cautos²⁹, afirmando que no se puede hacer ningún tipo de estimación definitiva sobre la población cristiana del imperio antes del año 325³⁰, salvo quizás para la ciudad de Roma que constituía una excepción en algunos aspectos. Por lo que concluyen que la demografía de la expansión del cristianismo permanece siendo objeto de debate.

²⁴ E. GIBBON, *Historia*, Vol. I, 377: “Es imposible determinar, y difícil incluso conjeturar, el número efectivo de los cristianos primitivos. El cómputo favorable, sin embargo, que puede inferirse de los ejemplos de Antioquia y de Roma nos obliga a considerar que sólo una vigésima parte de los súbditos del Imperio se habría alistado bajo las banderas de la Cruz antes de la conversión de Constantino”.

²⁵ A.H.M. JONES, *Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative Survey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986, 96s (original de 1964).

²⁶ A. VON HARNACK, *Missione* 543-545; Harnack supuso que el número de cristianos en los albores del siglo IV sería entre el 7-10 % del imperio (estima un mínimo de tres a cuatro millones a inicios del siglo IV (cf. edición alemana 1924, II 947, n. 2); R.M. GRANT, *Early Christianity and Society*, Harper & Row, New York 1977, 1-12.

²⁷ ROBIN LANE FOX, *Pagans* 592.

²⁸ KEITH HOPKINS, Christian Number and Its Implications, en: *Journal of early Christian studies* 6 (1998) 198-207; RAMSAY MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven – London 1984, 102-119.

²⁹ T.M. FINN, Mission and expansion, en: P.F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, Vol. I, Routledge, London – New York 2000, 295-315.

³⁰ FRANK TROMBLEY, Overview: the geographical spread of Christianity, en: MARGARET M. MITCHELL – FRANCES M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol I: Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 302-313, considera muy optimistas las cifras propuestas por Hopkins, MacMullen y Stark, y propone que la población cristiana constituía del 5 al 10% de la población del imperio hacia el año 300.

Considero que la propagación no fue uniforme a lo largo del todo el imperio, sino que en diversas áreas geográficas encontró mejor acogida, y en otras (por la lejanía del centro) costó más su implantación. La acogida del evangelio también variaba según ciudades³¹, y no se puede equiparar el grado de expansión en las ciudades y en las aldeas, donde los agricultores suelen ser mucho más conservadores en cuestiones de creencias y prácticas religiosas. La frecuencia e intensidad de las persecuciones tampoco indican que las comunidades cristianas fueran numerosas en dicha ciudad, únicamente el relieve público que poseían. Es decir, existe un número de variables que jugaron un papel importante en el incremento del grupo cristiano: tamaño y ubicación de la ciudad, persecuciones, plagas y epidemias, hambres y guerras, abortos y la esperanza de vida. Todas estas variables favorecían o restringían el crecimiento cristiano³².

Así mismo, no creo que la tasa del crecimiento se mantuviera constante a lo largo de casi tres siglos. John Hayward ha demostrado que la tasa de crecimiento y expansión de las ideas religiosas no suelen ser aritméticamente proporcional de forma progresiva, sino que a un periodo de eclosión sigue una etapa de descenso significativo³³. Así W.H.C. Frend³⁴ estima que entre los años 250-300, el cristianismo experimentó una expansión espectacular. Del mismo modo, K. Hopkins considera dos momentos decisivos en el crecimiento significativo del número de cristianos. En primer lugar, las persecuciones organizadas del siglo III ayudaron a incrementar el número de cristianos gracias a la muerte de los mártires, y el segundo momento importante tuvo lugar tras la alianza de la iglesia cristiana con el estado romano. El número de conversiones fue de tal relevancia que incluso cambió la naturaleza de las prácticas cristianas³⁵. Ante estas indicaciones podemos afirmar que es arriesgado proponer cifras macrosociales, sin tener datos concretos.

No obstante, el estudio sociológico de Stark parece haber demostrado algo sobre el cristianismo primitivo que no podíamos demostrar desde las fuentes históricas que poseemos, a saber, que no es necesario presuponer elementos milagrosos para explicar el éxito del cristianismo en el mundo greco-romano. En estos momentos, únicamente poseemos la posibilidad

³¹ Esta idea ya viene recogida por R. STARK, *Cities* 70s.

³² Cf. THOMAS M. FINN, "Mission" 296.

³³ JOHN HAYWARD, A General Model of Church Growth and Decline, en: *The Journal of Mathematical Sociology* 29 (2005) 177 – 207.

³⁴ W.H.C. FREND, *Martyrdom and persecution* 440-476.

³⁵ KEITH HOPKINS, "Christian Number" 226.

teorética de tal crecimiento, como Stark indica: Si el cristianismo creció al mismo ritmo y según la tasa de crecimiento de la iglesia mormona en USA en las últimas décadas, entonces habría triunfado en tiempos de Constantino.

No es que las cifras obtenidas por Stark nos proporcionen una certeza científica, pero es interesante que tal cálculo, basado en números aceptados por la mayoría de los estudiosos, saque la historia del cristianismo primitivo de la aureola del misterio y del milagro. Y aunque las cifras no sean las mismas que las propuestas por otros estudiosos, nos permite constatar que los desacuerdos entre los estudiosos (cf. Fox, Barnes) y Stark no se basan en el tamaño de la población cristiana en los albores del siglo IV, sino en las diferentes conclusiones obtenidas sobre el impacto e influjo de los cristianos en la cultura clásica.

Stark menciona una objeción a su presupuesto de que el cristianismo primitivo creció a través de las redes sociales, un presupuesto basado en el crecimiento de los movimientos religiosos actuales. Esta fue una objeción realizada por Ronal Hock en una conferencia a la propuesta de Rodney respecto a la misión a los judíos. La objeción es que las asociaciones y las redes sociales antiguas eran distintas de las actuales. Pero esta no es una objeción sería. Además, conocemos que otros grupos religiosos también utilizaron el entramado de las asociaciones.

En el siguiente capítulo, “bases de clase del cristianismo primitivo”, R. Stark propone que el cristianismo habría atraído especialmente a las clases privilegiadas, si entendemos este término en sentido moderno y no simplemente como estatus³⁶. En la sociología religiosa moderna se constata que las personas ricas suelen ser más propensas a adoptar nuevas religiones exóticas (cultos³⁷, en su terminología). Aunque nuestro autor pueda estar en lo cierto sobre el interés de las clases privilegiadas por lo novedoso, ese hecho

³⁶ Cf. la incoherencia que detecta TODD E. KLUTZ, *The Rhetoric of Science in The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark's Sociological Account of Christianization*, en: *Journal of Early Christian Studies* (1998) 162-184, aquí 174.

³⁷ Es interesante la distinción que plantea entre “movimientos de culto” y “movimientos de secta”. Estos últimos son el resultado de un cisma dentro del cuerpo religioso convencional, buscando una versión contracultural de la fe o una “restauración” de la religión. Los movimientos de cultos no tratan de la reorganización de la vieja fe, sino que ofrecen un alto grado de novedad, son nuevos credos y suelen atraer a personas que están alienadas de la religión convencional, suficientemente educadas para dirigir nuevas ideas y nuevas culturas. Cf. R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, revival, and Cult Formation*, University California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1985; Idem, *Religion, Deviance and Social Control*, Routledge, New York – London 1996, 103-128.

sin embargo no explica cómo triunfó el cristianismo, dado que lo mismo se puede decir de otras religiones (Isis y Mitra). Los testimonios indican que los convertidos a la religión de Mitra y al cristianismo eran semejantes en cuanto al estatus.

2.2. Conversiones judías masivas

El capítulo “la misión hacia los judíos” defiende la tesis de que los judíos de la diáspora constituyeron una fuente significativa de conversos cristianos mucho más allá de lo que los estudiosos normalmente han supuesto. R. Stark critica la visión común, según la cual la misión a los judíos fracasó después del año 70 d.C. Las comunidades judías de la diáspora, según este autor, continuaron siendo el marco privilegiado para la misión cristiana y el lugar de proveniencia de la mayor parte de los convertidos hasta el siglo V³⁸. Para llegar a esa conclusión, analiza los argumentos que se han aducido para presuponer la separación entre el cristianismo y el judaísmo: la existencia de grandes sinagogas desde el siglo II al V, la existencia de una población judía obstinada después del auge del cristianismo y las referencias hostiles de ambas partes, en las que los cristianos caracterizaban a los judíos como tercos y malvados. Esos argumentos no obligan a pensar en una ruptura de relaciones entre el judaísmo y el cristianismo. Las referencias textuales hostiles podrían reflejar el intento de los líderes cristianos de conseguir seguidores del judaísmo más que la hostilidad hacia los judíos como grupo que había rechazado la predicación del evangelio. El autor concluye que las grandes sinagogas de la diáspora proporcionaban la base para la misión exitosa entre los judíos³⁹ y constata que las ciudades de la diáspora

³⁸ Frente a la teoría de “parting of the ways” entre cristianos y judíos, otros autores consideran que esto acontecería en el siglo IV-V, DANIEL BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford CA 1999, especialmente el primer capítulo titulado “cuando los cristianos eran judíos” (1-21).

³⁹ La idea de una masiva conversión de judíos al cristianismo ha sido adoptada también por varios estudiosos judíos cf. MARISTELLA BOTTICINI – ZVI EKSTEIN, *From Farmers to Merchants, Voluntary Conversions and Diaspora: A Human Capital Interpretation of Jewish History*, August 2006, explican que el gran descenso en el número de miembros de la religión judía (de 4,2 a 1,2 millones) entre los siglos II y VII se debió, entre otros factores, como eran las enfermedades o plagas, a la conversión de los judíos de la diáspora al cristianismo. Como motivo principal destacan la norma religiosa judía vigente desde finales del siglo II que exigía a los padres educar a los hijos con el consiguiente gasto económico. Ante tal reforma educativa judía, un número considerable de agricultores judíos optaron por convertirse al cristia-

con una comunidad judía significativa fueron cristianizadas antes que otras ciudades. Además, en muchas de esas ciudades persistió un grupo afín a los judíos, el judeocristianismo. Los miembros de este grupo cristiano fueron capaces de atraer a nuevos conversos gracias a sus redes sociales de amigos y familiares helenizados⁴⁰.

2.2.1. El uso de redes sociales judías

La investigación reciente ha abandonado el modelo clásico de conversión mediante el primer contacto con el mensaje de las Escrituras. Nadie se convirtió por leer el NT. Para la mayoría de los convertidos, las Escrituras jugaron solo un papel tras la aceptación de la fe cristiana. Las actuales investigaciones buscan modelos en otras nuevas direcciones que puedan explicar más fácilmente la experiencia de la conversión. Los modelos de las redes sociales desarrollados en los análisis de los movimientos religiosos en el mundo moderno han sido aplicados con resultados satisfactorios. Aplicando principios científicos sociales, Stark cree que las conversiones en las sinagogas judías habrían tenido lugar gracias a las redes sociales ya existentes.

Sin lugar a dudas que la teoría de las redes existentes (familia u otros grupos) como medio de acercamiento de nuevos posibles conversos es muy importante, pero no excluye que algunos nuevos miembros pudieran haberse acercado al cristianismo por curiosidad personal o por impulsos internos. La propuesta de Stark de que el cristianismo creció gracias a una red de relaciones más que con sermones públicos o demostraciones milagrosas es creíble, pero también supone que estas relaciones fueron ofrecidas por los judíos. Es muy probable que ese entramado de relaciones no incluyera a tantos judíos⁴¹, y menos que ellos fueran los promotores o que sus relaciones fueran utilizadas fácilmente por los cristianos, como se ve claramente en las comunidades cristianas en Palestina. Según MacLennan y Kraabel, el

nismo: "Excluding a decrease in fertility, voluntary conversions remain the only other factor which can explain the comparatively larger reduction of the Jewish population with respect to the total population before the eighth century" (p. 14). Usando el modelo de Stark, que los judíos con menor vinculación al judaísmo es más posible que se conviertan: "conversions of Jews to Christianity occurred among the low income, rural population" (22). Disponible el artículo en internet (11 de junio 2007): <http://econ.tau.ac.il/papers/faculty/jews.pdf>

⁴⁰ RODNEY STARK, *Cities* 134-139.

⁴¹ JACK T. SANDERS, Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?, en: *Social Compass* 46 (1999) 493-505.

contacto de la sinagoga de la diáspora con los cristianos era raro⁴². Podemos presuponer que las conversiones al cristianismo provenían de varios trasfondos religiosos, no únicamente del judaísmo.

Stark propone lo que podría haber sucedido, pero sin ofrecer testimonios textuales o de otro tipo. Es decir, se trata de una inferencia de principios sociológicos. La objeción principal de Adele⁴³ será que si la misión cristiana tuvo tanto éxito entre los judíos y continuó así hasta el siglo V, entonces debería reflejarse en testimonios textuales. Ella analiza la comunidad joánica. Aunque constata la posibilidad de redes sociales en las comunidades joánicas, eso no prueba necesariamente que la misión a los judíos continuara después de la etapa fundacional.

2.2.2. Marginalidad de los judíos convertidos

Un segundo principio es que los convertidos a los nuevos movimientos religiosos provienen fundamentalmente de segmentos secularizados, inactivos o marginales de la sociedad. Para el cristianismo, el primer grupo potencial de convertidos serían los judíos helenistas de la diáspora, quienes se encontraban en los márgenes del judaísmo ortodoxo tradicional, que sería, presumiblemente, el judaísmo de Jerusalén. Esta marginalidad se constata en la falta del conocimiento del hebreo y en la adopción de algunos elementos del pensamiento pagano. A su vez, este grupo judío tampoco estaba integrado en los grupos de la sociedad greco-romana por su etnicidad y por cierta vinculación con la ley. Dicha marginalidad se habría visto incrementada por las acciones violentas y subversivas de los movimientos nacionalistas judíos. Además, la derrota de las guerras del 70 y 132 d.C., habrían mostrado la impotencia y la debilidad de la ortodoxia tradicional, lo que aumentaría el potencial de atracción del cristianismo para estos grupos marginales del judaísmo y para los temerosos de Dios. Por otra parte, la decisión del Sínodo de Jerusalén (c. 48 d.C.) de suprimir la etnicidad para ser aceptado como prosélito, habría satisfecho los deseos de los judíos helenizados.

R. Stark ofrece el ejemplo de los judíos emancipados del siglo XIX en Europa para apoyar su presentación del judaísmo rabínico de los primeros

⁴² R.S. MACLENNAN – A.T. KRAABEL, *The God-Fearers—A Literary and Theological Invention*, en: *Biblical Archaeology Review* 12 (1986) 47–53

⁴³ Cf. ADELE REINHARTZ, Rodney Stark and “The Mission to the Jews”, en: LEIF E. VAAGE (ed.), *Religious Rivalries* 197-212, aquí 203.

siglos. Los factores que hicieron del judaísmo reformado una opción atractiva para los judíos europeos marginales serían los mismos que habrían hecho del cristianismo un grupo atractivo para los judíos helenizados de la diáspora en los primeros siglos de nuestra era⁴⁴.

Este capítulo es problemático, pues malinterpreta el fenómeno del judaísmo helenístico. Considera que los judíos helenizados eran la fuente principal para convertirse al cristianismo hasta el periodo bizantino. Pero es cuestionable el empleo que Stark hace de Filón de Alejandría como prototipo o representante de los judíos helenizados, dado que dentro de la gran diáspora de esa época hay que reconocer y aceptar la variedad en la identidad judía. Aunque Filón de Alejandría asistía a espectáculos y tenía contactos con gentiles, no por eso dejaba de ser judío o religioso. Su vinculación con el mundo circundante no lo hacía menos judío. La inculturación de este judío no se puede equiparar con la secularidad en el sentido moderno del término, un estilo de vida que no era conocido en la antigüedad y que habría horrorizado al mismo Filón. El hecho de que este autor judío explique la ley judía en términos griegos, con la filosofía platónica y la alegorización de muchos relatos bíblicos no indica su paganización o mundanización.

La analogía contemporánea de los judíos europeos y americanos no tiene en cuenta las grandes diferencias existentes entre los diversos grupos judíos ni las diferencias culturales y sociales de los siglos I y XIX. Erróneamente compara a los judíos helenizados del imperio romano con los judíos americanos y europeos del siglo XIX. El proceso de asimilación en el siglo XIX fue diferente al proceso del siglo I. Los judíos europeos y americanos obtuvieron la ciudadanía en los países occidentales y se produjo en verdadero proceso de asimilación, e incluso hubo personalidades judías que se convirtieron al cristianismo (Felix Mendelssohn). En la época de los romanos también hubo algunos judíos que se asimilaron y acomodaron a la sociedad romana (Tiberio Julio Alejandro). Pero la asimilación no era lo normal entre los judíos helenistas, pues de haber sido así, no se habría conservado la oposición literaria a tal apostasía. Con razón afirma Sanders,

⁴⁴ Sobre este punto cf. JACK N. LIGHTSTONE, *My Rival, My Fellow: Conceptual and Methodological Prolegomena to Mapping Inter-Religious Relations in 2nd- and 3rd-Century CE Levantine Society Using the Evidence of Early Rabbinic Texts*, en: LEIF E. VAAGE (ed.), *Religious Rivalries* 85-105. Este autor considera que la identidad de grupo no se forma únicamente en contraste con otros grupos sociales rivales, sino a través de modelos de interacción con ellos. El potencial de conflictos entre tales grupos es mayor cuando un grupo acepta miembros del otro grupo en el ámbito social, que el último grupo no ha considerado o aceptado como áreas donde la coparticipación es aceptable.

si los judíos se querían asimilar, lógicamente no lo harían al cristianismo, sino a la sociedad dominante. “Haberse convertido al cristianismo en el periodo romano difícilmente habría aportado alguna ventaja social, dado que los cristianos tenían frecuentemente una reputación y fama poco aconsejables”⁴⁵.

Otra dificultad en la tesis de Stark radica en el presupuesto de que existió en el siglo I d.C. una ortodoxia tradicional, frente a la que los judíos helenizados de la diáspora podían ser considerados marginales. Tal afirmación desconoce la diversidad y variedad del judaísmo de los dos primeros siglos, y si bien es verdad que existió un judaísmo normativo en los siglos III-V, no se puede describir con el concepto de “ortodoxo”.

Stark considera posibles tres ofertas diferentes que el cristianismo podía plantear a los judíos helenizados: a) la oferta de un culto a los judíos ricos, pero desarraigados, b) la oferta de un movimiento, característica que faltaba a los temerosos de Dios, y c) la oferta de ser judío y heleno al mismo tiempo. La primera propuesta presupone que los judíos helenizados estaban marginados socialmente, basándose para esta afirmación en el caso de Filón, lo cual es claramente erróneo. Filón no sería ningún judío desarraigado comparable a los judíos modernos de USA. Y ¿por qué tenían que convertirse al cristianismo los judíos helenizados para ser judíos y helenistas, si ya lo eran?

Los errores que constata Sanders son de dos tipos. Uno es la interpretación equivocada de los testimonios y otra es la aplicación de modelos que funcionaron en USA en el siglo XX, pero que no se pueden proyectar a los primeros siglos del cristianismo. “Stark tiene muy pocos testimonios para sostener su posición, y él ha entendido mal los datos que tiene. Atribuyendo la validez universal a sus modelos previamente derivados, él los ha utiliza-

⁴⁵ JACK T. SANDERS, *Charisma, Converts, Competitors. Societal and sociological Factors in the Success of Early Christianity*, SCM Press, London 2000, 140; Idem, Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?, en: *Social Compass* 46 (1999) 493-505. Respondiendo a los trabajos recientes de Stark sobre los factores sociales que llevaron al éxito a la cristiandad, el autor pone en tela de juicio que el componente judío representara un grupo importante en el cristianismo primitivo. Primero, Sanders discute que los judíos helenizados en el período romano no fueron comparables a los judíos asimilados del siglo XIX y XX: la mayoría, en realidad, permaneció firmemente orientada hacia su cultura religiosa. Segundo, cuestiona la propuesta de Stark, según la cual el cristianismo se arraigó en esas ciudades donde había ya una población judía. Dado que los judíos estaban en la mayor parte de las ciudades costeras de la cuenca mediterránea, la presencia judía en las ciudades como origen del surgimiento de una comunidad cristiana pierde todo significado. Un examen de los testimonios muestra que mientras la presencia judeocristiana se puede constatar en algunas ciudades, la mayoría de los cristianos no provenían de ámbitos judíos.

do como lentes para ver la antigüedad y ha visto consecuentemente la antigüedad en términos de los modelos⁴⁶. Modelos más afortunados han sido presentados por Magnus Zetterholm o John Barclay para explicar los grados de asimilación y acomodación, donde el espectro va desde el antagonismo frente al mundo cultural greco-romano hasta la inmersión de la unicidad cultural judía⁴⁷.

2.2.3. Continuidad cultural y religiosa

El tercer presupuesto de Stark se refiere a la continuidad cultural. Afirma: “las personas están más dispuestas a adoptar una nueva religión en la medida que constatan que existe una continuidad cultural con la religión convencional con la que están familiarizados”⁴⁸. Según nuestro autor, el cristianismo ofrecía a los judíos desarraigados mayor continuidad cultural que las religiones helenistas, al menos en los dos primeros siglos d.C., pues permitía a estos judíos acomodados mantener bastantes elementos de su cultura judía y helenista, y al mismo tiempo resolver las contradicciones entre ambas. Siguiendo estas ideas de Stark, también Hopkins⁴⁹ considera, que dado que los grupos cúltricos entusiastas se propagan fundamentalmente por medio de las familias y de las relaciones sociales, es presumible que los judíos constituyeran los primeros clientes para la conversión al cristianismo. Hasta mediados del siglo II, los seguidores de Jesús estaban preocupados con las relaciones con el judaísmo, ya que la mayor parte procedían del judaísmo o de descendientes judíos. Sólo a partir del siglo II, la expansión del cristianismo se centró en los gentiles, lo que facilitó la aceptación de los escritos paulinos y del libro de los Hechos dentro del canon neotestamentario.

Si bien es verdad que se suele buscar una cierta continuidad, y más si ésta combina las dos culturas, también es verdad que toda conversión impli-

⁴⁶ JACK T. SANDERS, *Charisma* 143.

⁴⁷ Para la inculturación y asimilación judía a la cultura dominante greco-romana cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, La integración social de los judíos romanos: extranjeros entre extranjeros, en: *EstAgus* 42 (2007) 21-28.

⁴⁸ RODNEY STARK, *The Rise* 1996, 55.

⁴⁹ KEITH HOPKINS, “Christian Number” 225s. “Until about 150, most Christians were ex-Jews or their descendants, and that is one reason why Christians fixated on the Judaeo-Christian boundary as a major problem. Or put crisply, Jews mattered much more for Christians until the fourth century, than Christians did for Jews” (216)

ca una ruptura y como bien señala Adele⁵⁰, Stark no estudia la discontinuidad como factor en el desarrollo y expansión del cristianismo, tal vez porque no esté interesado en describir cómo y por qué los judíos habrían optado por el movimiento cristianismo.

En el capítulo “cristianizando el imperio urbano” todavía continúa afirmando que la mayor parte de los convertidos provenían del judaísmo. Comparando las grandes ciudades donde existían comunidades judías y cuándo y dónde surgen comunidades cristianas, concluye que cuanto más grande era la ciudad, más probable era que surgieran comunidades cristianas, lo cual vendría apoyado por hallazgos históricos del cristianismo primitivo. También existiría una correlación intrínseca entre la cercanía a Jerusalén y el establecimiento de comunidades cristianas. Por el contrario, si las ciudades estaban más cerca de Roma, era más difícil que aparecieran comunidades cristianas. La ciudad de Roma, sin embargo, constituía una excepción.

En su nuevo libro⁵¹, propone cuatro factores geográficos y culturales que jugaron un papel relevante para la expansión del cristianismo en Occidente: a) las ciudades portuarias fueron evangelizadas antes que las ciudades internas; b) la cercanía de las ciudades a Jerusalén favorecía la evangelización; c) las ciudades helenistas contaron con comunidades cristianas antes que las ciudades romanas debido a la cultura y al lenguaje común; d) cuanto más grande eran las ciudades, antes se asentaban las comunidades cristianas en ellas. Por tanto, el cristianismo hizo su primer acto de presencia en las grandes ciudades portuarias del oriente del imperio, donde prevalecía la cultura helenista.

¿Qué decir acerca de estas hipótesis? Dado que el cristianismo se expandió desde Jerusalén, no asombran los hallazgos, y tampoco asombra el caso de Roma dado que era el centro del imperio, a donde llegaban personas de todos los rincones. Pero ya que no conocemos la expansión del cristianismo en Siria y Mesopotamia, el punto sobre la distancia de Roma sería insignificante. Por otra parte, Stark considera que cuanto más lejos de Roma, menor era la romanización, por lo que el cristianismo aparecería en las ciudades menos romanizadas⁵². Sin embargo, ¿qué se entiende por romanización? Jerusalén, Cesarea Marítima y Antioquía estaban bajo en control de Roma,

⁵⁰ ADELE REINHARTZ, “Rodney Stark” 209.

⁵¹ RODNEY STARK, *Cities* 73-82.

⁵² Sobre el concepto de romanización, cf. RAMSAY MACMULLEN, *Romanization in the Times of Augustus*, Yale University Press, New Haven 2000; GREG WOOLF, Romanisierung, en: DNP 10 (2001) 1122-1127.

de la misma forma que se encontraban Éfeso y Sardis, por lo que la distancia de Jerusalén permanece como el único dato relevante de este capítulo.

La vinculación estrecha que propone entre la presencia previa de judíos y el establecimiento de cristianos en la ciudad es engañosa por dos razones. En primer lugar, los judíos estaban en la mayor parte de las ciudades. Era difícil encontrar alguna ciudad en el imperio romano oriental donde el cristianismo se pudiera expandir y donde no estuvieran asentados anteriormente los judíos. Además, la literatura cristiana primitiva está repleta de evidencias del cristianismo gentil. Al inicio, el cristianismo provenía del judaísmo, pero cuando se fue extendiendo, aunque existían ciertas conversiones dentro del judaísmo (judeocristianismo en Roma según Pablo), el cristianismo pronto se convirtió en gentil. El cristianismo no ganó la mayor parte de sus conversos entre la población judía, y las conversiones masivas judías tampoco explican el éxito final del cristianismo.

2.3. La conversión de los gentiles⁵³

Pese al éxito que pudiera haber sido la misión cristiana entre los judíos, sin embargo, fue la misión a los gentiles la que fue decisiva para el auge del cristianismo. Es decir, lo que fue más importante para el aumento del número de cristianos no fue la continuidad cultural con el judaísmo, sino la continuidad cultural con el paganismo. Diversos factores fueron relevantes para la conversión de los gentiles.

2.3.1. La actitud cristiana ante las epidemias

En el capítulo, “epidemias, redes y conversión”, expone las dos terribles plagas que arrasaron el imperio romano. La primera tuvo lugar en el año 165 d.C., durante el reinado de Marco Aurelio (denominada plaga de Galeno⁵⁴). Durante los 15 años de la epidemia, murió de 1/4 a 1/3 parte de

⁵³ ELIZABETH A. CASTELLI, Gender theory, and the rise of Christianity: A response to Rodney Stark, en: *Journal of early Christian Studies* 6 (1998) 231s. llama la atención sobre algunas cuestiones de metodología y terminología usada por R. Stark, especialmente sobre categorías interpretativas monolíticas utilizadas a lo largo del libro: cristianismo, paganismo. La distinción clara entre pagano y cristiano que presupone, es más borrosa para los historiadores. Las generalizaciones siempre son peligrosas y las categorías heurísticas frecuentemente oscurecen algunas realidades históricas aunque iluminen otras. Cf. sobre las alternativas a la palabra “pagano”: politeísta... GILLIAN CLARK, *Christianity* 35.

⁵⁴ R.J. LITTMAN – M.L. LITTMAN, Galen and the Antonine Plague, en: *AJP* 94 (1973) 243-255.

la población, incluyendo el mismo Marco Aurelio. En el año 251, otra peste arrasó el imperio (el sarampión). Dionisio describe los esfuerzos heroicos que los cristianos realizaron atendiendo a los enfermos en esta gran epidemia, mientras que muchos paganos huyeron de las ciudades para ponerse a salvo. Tucídides corrobora esta actitud, ya que lo normal en periodos de epidemias (431 a.C.) era huir de las epidemias y evitar el contacto con los enfermos, como hizo Galeno. El testimonio del emperador Juliano apoya asimismo la actitud de entrega denodada de los cristianos en casos de emergencia. Según él, las comunidades paganas no lograron alcanzar los niveles cristianos de benevolencia durante las epidemias, ya que ni siquiera los alcanzaban en tiempos normales, cuando los riesgos de contagio eran mucho menores.

Según Stark, estos desastres demográficos no habrían recibido la atención que merecen en el estudio del declive de Roma⁵⁵. Incluso los mismos Padres de la iglesia, Cipriano, Dionisio y Eusebio, consideraron que las epidemias contribuyeron a la causa cristiana. Esos desastres pusieron en crisis la fe y la religión dominante, pues no dio una explicación satisfactoria a los desastres. En esa situación, la religión dominante pudo ser considerada como inútil frente las catástrofes. Como suele suceder ante los fracasos de la fe tradicional, las sociedades frecuentemente desarrollan o adaptan nuevas creencias.

Su tesis es la siguiente: Si estas catástrofes no hubieran perturbado el desarrollo de la sociedad clásica y no hubieran desmoralizado a la población, el cristianismo tal vez nunca se hubiera convertido en fe dominante. Estas plagas proporcionaron un crecimiento significativo y la oportunidad de mercado para los primitivos grupos cristianos. R. Stark se basa para ello en ideas de la sociología sobre la revitalización de los movimientos. Para defender esta tesis, nuestro autor propone tres principios.

A) El primero se encuentra en los escritos de Cipriano, obispo de Cartago: las religiones paganas y la filosofía helenista no fueron capaces de ofrecer explicaciones satisfactorias y confortar ante esas epidemias. El cristianismo ofreció, por el contrario, una explicación más satisfactoria acerca de los terribles acontecimientos acaecidos y proporcionó un cuadro esperanzador y entusiasta del futuro. Fue más eficaz, ya que pasó a la acción.

B) La segunda tesis se encuentra en una carta de Dionisio, obispo de Alejandría. Los valores cristianos del amor y la caridad se convirtieron

⁵⁵ El tema ya había sido analizado anteriormente por otros estudiosos: ROBIN LANE FOX, *Pagans* 231-35, 572-4; R.P. DUNCAN-JONES, *The Impact of the Antonine Plague*, en: *JRA* 9 (1996) 108-136.

desde el principio en normas sociales de servicio y solidaridad comunitaria (Tertuliano, *Apol* 39). Incluso esta caridad se extendía más allá de la familia y del grupo cristiano. Cuando sucedieron estas calamidades, los cristianos fueron capaces de afrontar las epidemias mediante el cuidado de los enfermos. La atención de los afectados se tradujo en una tasa sustancialmente superior de supervivientes. El diferencial del índice de mortalidad entre cristianos y paganos sería más o menos del 10% para los cristianos, del 30% para los paganos. Esto significa que en el periodo subsiguiente de cada plaga, los cristianos habían incrementado notablemente su proporción frente a los paganos, incluso sin nuevos convertidos. Este mejor porcentaje de supervivencia habría sido considerado como un “milagro” a los ojos de cristianos y paganos, lo cual influiría en la conversión de algunos paganos.

C) La tercera tesis es una aplicación de las teorías de control de conformidad. Cuando una epidemia arrasa a una parte significativa de la población, deja a gran número de personas sin relaciones y compromisos interpersonales que anteriormente los habían vinculado a un orden moral convencional. Como la mortalidad se incrementó en cada una de estas epidemias, gran número de paganos habría perdido sus lazos sociales que anteriormente los habrían frenado de convertirse al cristianismo. El mayor porcentaje de mortandad entre los paganos y el abandono de las ciudades por parte de éstos hicieron que las relaciones sociales se modificaran sustancialmente entre los supervivientes en las ciudades. La proporción de los lazos sociales que perduró tras las catástrofes entre los cristianos fue del 81%; el porcentaje de las relaciones entre cristiano – pagano sería del 63% y el porcentaje que sobrevivió de las relaciones de pagano – pagano no superaría el 49%. Además, los paganos, que habían perdido a muchos de sus familiares y que ellos mismos había sobrevivido gracias a los cuidados de sus amigos o vecinos cristianos, se pudieron plantear la posibilidad de vincularse a las redes sociales cristianas o incluso de convertirse al cristianismo.

Las tres proposiciones tienen algo de cierto. Pero no todos los autores modernos interpretan los datos del mismo modo. Steven C. Muir⁵⁶ acepta la existencia de tales plagas, aunque cuestiona la importancia y la severidad que Stark les otorga. Se trataba de calamidades y enfermedades de la época, pero es cuestionable que jugaran el punto de inflexión de la caída del imperio romano o de su conversión al cristianismo. Aunque pudieron tener

⁵⁶ STEVEN C. MUIR, “Look How They Love One Another”. *Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity*, en: LEIF E. VAAGE (ed.), *Religious Rivalries* 214s.

su importancia en su difusión, sin embargo no jugaron un papel tan relevante en la conversión del imperio. Bruce W. Frier cree que tampoco se pueden exagerar las consecuencias de las epidemias, aunque fueron severas, dado que fallecería un 10% de la población⁵⁷.

Steve C. Muir considera que R. Stark simplifica excesivamente los datos aportados para constatar la inoperatividad de las religiones paganas y de las corrientes filosóficas griegas frente a las plagas. Al mismo tiempo, adoptaría una visión dualista de sus fuentes cristianas, considerando que el cristianismo es totalmente diferente de otras religiones. Además, la idea de que las religiones paganas fracasaron en la explicación de los acontecimientos, probablemente sea una cuestión moderna, no tan relevante o significativa para las personas de los primeros siglos. Es decir, en tiempos de crisis se solían aceptar otros dioses por si acaso, pero no por ello se excluían o se rechazaban los tradicionales.

Stark parece haber olvidado la posibilidad de que en estos casos de desastres surgieran envidias y odios frente a quien ha tenido mejor suerte en la supervivencia. J.T. Sanders, siguiendo el pensamiento de E.C. Colwell⁵⁸, "*Popular Reactions against Christianity*", recuerda que en ocasiones la plebe arremetió contra los cristianos por envidias⁵⁹. En diversos lugares encontramos la acusación de ateístas contra los cristianos. El pueblo pagano podía considerar que los cristianos eran responsables de los desastres por instigar u ofender a los dioses, y éstos se vengaban con las calamidades. Además, los cristianos no gozaban de muchas simpatías a nivel público por los inconvenientes ocasionados: las rupturas familiares, las interferencias en la marcha de los templos, la prohibición de los creyentes de participar en las asociaciones cívicas o la competencia económica que el cristianismo suponía para los cultos cívicos⁶⁰.

La exclusividad y la singularidad que Stark otorga a la esperanza cristiana tampoco es aceptada por todos los estudiosos. Sin lugar a dudas, la teología cristiana ofrecía una esperanza para el más allá, incluso si morían en las plagas, por lo que los cristianos podían afrontar la muerte con mayor

⁵⁸ ERNEST CADMAN COLWELL, *Popular Reactions against Christianity in the Roman Empire*, en: JOHN THOMAS MCNEIL – MATTHEW SPINKA – HAROLD R. WILLOUGHBY (eds.), *Environmental Factors in Christian History. S.J. Case Festschrift*, University of Chicago Press, Chicago 1939, 53-71.

⁵⁹ JACK T. SANDERS, *Charisma* 149.

⁶⁰ GEORGE THOMAS OBORN, *Economic Factors in the Persecution of the Christians to A.D. 260*, en: JOHN THOMAS MCNEILL - MATTHEW SPINKA – HAROLD R. WILLOUGHBY (eds.), *Environmental Factors* 131-148, 136s, citando entre otros a Tertuliano, *Apología* 40; Cipriano, *Epístolas* 74,10, Eusebio, *HE* 4,13,1-7.

coraje. Es posible que algunos paganos se convirtieran por la teología de la recompensa celestial, pero los competidores cristianos, desde las antiguas religiones místicas hasta la religión de Isis-Serapis, ofrecían asimismo algún tipo de existencia más allá de la muerte. Del mismo modo, esas religiones tendrían que haber hecho su agosto con las plagas.

No exentas de críticas han quedado sus deducciones obtenidas de la “superioridad de la caridad cristiana”. Nadie discute la importancia de la caridad y que fue considerada como un acto de generosidad pública. Sin embargo, tal caridad ¿hacía automáticamente un producto religioso más atractivo en la antigüedad? Según Stark, el cuidado de los enfermos por parte de los cristianos habría salvado muchas vidas e incrementado el porcentaje cristiano. Pero ¿es esto realmente cierto en los casos de enfermedades contagiosas y sin medicinas efectivas para hacerles frente? No especifica en qué consistían tales cuidados ¿No habría sido contraproducente para los mismos cuidadores de enfermos y habría aumentado la mortandad entre los cristianos? Teniendo en cuenta las posibilidades de curación con los medios disponibles de la época, lo más aconsejable era abandonar los focos de contagio. El voluntarismo no sirve ante a este tipo de calamidades: frente a la viruela que se transmite por el agua, lo mejor es evitar beber dicha agua, lo cual es difícil si se permanece *in situ* cuidando a los enfermos. Incluso un texto de Tucídides, *his* 2,51, claramente indica que el altruismo, ayudando a los enfermos, es contraproducente: “Se infectaron cuidándose unos a otros y murieron como ovejas”.

El cuidado de los enfermos es muy posible que se hubiera circunscrito únicamente a los cristianos. La caridad hacia los de fuera habría sido limitada y selectiva (vecinos, amigos y parientes), por lo que no se crearían nuevos lazos o redes de relaciones, sino que se intensificarían las relaciones sociales ya existentes. Las primitivas comunidades cristianas no tenían los recursos necesarios para llevar a cabo una caridad pública a gran escala.

El cuidado de los enfermos pudo traer consigo conversiones, lo cual se puede inferir, aunque no demostrar. Si el presupuesto de Stark es correcto sobre la mayor supervivencia de los cristianos frente a las plagas, y si este hecho fue interpretado como un milagro, sin lugar a dudas que habría contribuido a aumentar la captación del grupo: los dioses parecen favorecer a los cristianos. Esta afirmación es una bonita idea, aunque especulativa, dado que no aparecen testimonios que la confirmen⁶¹. Ni los mismos cristianos escribieron nada sobre la mayor tasa de supervivencia entre los cris-

⁶¹ STEVEN C. MUIR, “Look” 220.

tianos, lo que habría sido una buena propaganda. Los textos no permiten deducir la mayor capacidad de supervivencia cristiana. Stark debería tratar con más detalle los autores paganos que estudian las enfermedades y el cuidado de los enfermos, así como los cultos de curación.

La teoría de Stark sobre la atracción del cristianismo a causa de su capacidad superior de explicar los desastres y la fascinación que ejerció el cuidado de los enfermos en los paganos para su conversión posterior son puntos muy discutibles. Por supuesto que una razón importante para el crecimiento del cristianismo fue la actividad caritativa de sus miembros⁶², pero no expresamente vinculada a dos situaciones dramáticas de la historia. La caridad no era un producto totalmente ausente en el mercado religioso greco-romano, aunque se convirtió en el buque insignia del cristianismo.

2.3.2. La calidad de vida de las ciudades

Estrechamente vinculado al tema de las enfermedades y plagas se encuentra el capítulo VII: “caos urbano y crisis: el caso de Antioquia”. Éste se dedica a presentar las penurias existentes en las ciudades, con enfermedades, aguas contaminadas.... un sinfín de miserias urbanas. Las medidas sanitarias de las ciudades eran prácticamente inexistentes. Las ciudades greco-romanas eran un agujero pestilente, foco de enfermedades contagiosas⁶³. Esto conllevaba tasas de mortalidad bastante elevadas. La salud de los ciudadanos tampoco era buena. Del mismo modo, se constata un caos social y la miseria urbana crónica. Las ciudades estaban pobladas con nuevos allegados, con extranjeros, con población desplazada. La gente se sentía menos vinculada personalmente y al orden moral, teniendo en cuenta la diversidad de proveniencias con disparidad de culturas. Se formaban diferentes grupos étnicos poco integrados. Todo ello conllevaba una mayor tasa de criminalidad, desordenes sociales e inseguridad ciudadana.

⁶² H.A DRAKE, “Models” 6, reconoce las críticas que se han hecho a Stark sobre este tema, dado que se basa fundamentalmente en las fuentes cristianas y en los análisis modernos. Pero valora positivamente el método que ofrece para explicar el incremento considerable que todos aceptan que sucedió durante el siglo tercero, sin tener que recurrir a los argumentos de la superioridad del mensaje cristiano o a la efectividad de los esfuerzos misioneros. “This model shows how, at least theoretically, Christians could have gained in *relative* strength even while declining in absolute number; that is, without adding a single convert to their numbers—though again few people would argue that such conversions did not occur” (6).

⁶³ Sobre las condiciones sanitarias de las ciudades cf. A. SCOBIE, Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World, en: *Klio* 68 (1986) 399-433.

El cristianismo funcionó como movimiento revitalizador que surgió en respuesta a las miserias, al caos, al temor y a la brutalidad de la vida urbana en el mundo greco-romano. El mensaje de Jesús revitalizó la vida en las ciudades aportando nuevas normas y nuevos tipos de relaciones sociales capaces de hacer frente a muchos problemas urgentes de las ciudades. A la gente sin vivienda y empobrecida, que malvivía en la ciudad, el cristianismo les ofreció caridad y esperanza. A los inmigrantes y extranjeros que pululaban por las ciudades, el cristianismo les brindó una forma inmediata de relaciones. A los huérfanos y las viudas que mendigaban en las urbes, el cristianismo aportó un nuevo sentido de familia. A las ciudades divididas por disputas étnicas violentas, el cristianismo proporcionó una nueva base para la solidaridad social. Y a las ciudades que tenían que enfrentarse a epidemias, fuegos o terremotos, el cristianismo cooperó con servicios efectivos de enfermería y el cuidado de enfermos. Por supuesto que estas miserias y problemas no surgieron con la llegada del cristianismo y la población greco-romana ya había afrontado situaciones semejantes anteriormente. Lo que aquí propone nuestro autor es que una vez que el cristianismo apareció, su capacidad superior para afrontar estos problemas crónicos se hizo patente de forma inmediata y jugó un papel importante en su triunfo. El cristianismo no era un simple movimiento urbano, sino una *nueva cultura* capaz de hacer la vida en las ciudades más tolerable y aumentar la calidad de vida.

De las penurias de las ciudades concluye nuestro autor que las personas buscarían esperanza, consuelo y salvación, y lógicamente en el cristianismo. Pero es una conclusión totalmente ilógica. Todo es producto de una percepción moderna de la vida de las ciudades antiguas. Para la gente que no conocía otra cosa, la mortandad infantil era la norma. Las ciudades greco-romanas no eran las urbes modernas con todos los adelantos, medios, servicios sociales y comodidades actuales, por eso nadie los echaba en falta. La ciudad ofrecía muchas posibilidades a las personas, por eso eran foco de atracción de la población rural. La población urbana no tenía que pensar que estaba ante el final de sus días, lo cual ya contiene en sí una predicación cristiana. Y si los paganos pedían y deseaban salud, sin lugar a dudas que también encontraban una respuesta positiva en otras religiones (Asclepios). Además, los cristianos tampoco ofertaban una reforma social con implicaciones sanitarias, mejora de los servicios sociales y públicos: no ofrecía calles más limpias, ni más seguras frente a la delincuencia, ni medidas higiénicas o sanitarias, ni liberación de los terremotos, de los fuegos, del hambre o de la pestilencia. Lo que ofrecía era la vida eterna. Pero ¿las miserias crónicas de las ciudades hacen a las personas más susceptibles para la esperanza eterna?

Las causas de la conversión son complejas, como anteriormente he mencionado. Sin lugar a dudas, la miseria urbana tuvo algo que ver con algunas conversiones al cristianismo, del mismo modo que sucedió con los cultos salvíficos de otros grupos (la religión de Isis), y Stark es sugerente al proponer estos temas, pero no proporciona la clave para explicar el éxito del cristianismo.

2.3.3. El papel de la mujer

El capítulo “el papel de la mujer en la difusión del cristianismo”⁶⁴ es uno de los más interesantes del libro. Nuestro autor propone tres tesis que expondremos brevemente.

1) La subcultura cristiana rápidamente desarrolló un excedente significativo de mujeres, mientras que en el mundo pagano circundante, los varones superaban en número con creces a las mujeres. Esta situación fue el resultado de dos factores fundamentales. En primer lugar, con la prohibición de toda forma de infanticidio, del uso de anticonceptivos (muchas veces altamente peligrosos para la vida de la mujer), del aborto y de la exposición de las niñas, los cristianos suprimieron las causas importantes en el desequilibrio en la proporción de sexos dentro del mundo pagano⁶⁵. Un segundo factor que influyó fue la tendencia de sexo en la conversión: las mujeres eran más proclives que los hombres a abrazar el cristianismo. Los dos factores conjuntamente incrementaron notablemente el número de mujeres entre los cristianos.

Judith Liue ha cuestionado la idea generalizada de que el cristianismo atrajo a un gran número de mujeres. Frente a la idea de la fascinación especial del cristianismo y el judaísmo para las mujeres paganas, Liue ve más bien “que en algunas partes del imperio, las mujeres influyentes eran capaces de utilizar la religión, inclusive la religión no-cívica, para negociar un papel para sí mismas en la sociedad”. Esta estudiosa ve el anhelo de las

⁶⁴ ELIZABETH A. CASTELLI, “Gender” 227- 257.

⁶⁵ Idem, “Gender” 236ss cuestiona estas conclusiones. No se puede afirmar con seguridad que el infanticidio femenino haya afectado significativamente a la proporción de géneros y las interpretaciones de las estadísticas pueden ser diversas. A pesar de la doctrina oficial, es muy posible que los cristianos continuaran practicando la exposición e infanticidio de las niñas, así como las prácticas de contracepción y aborto. “El cuadro descrito por Stark sobre la alta mortandad entre las mujeres romanas por causa de la exposición, infanticidio, contracepción y aborto es muy severa”. La evaluación de esas fuentes realizada por otros autores es mucho más equilibrada.

mujeres greco-romanas que buscaban una cierta independencia en el ámbito social. Gracias a la desintegración de las esferas de lo público y lo privado, se crearon espacios no delimitados o ambiguos, donde la mujer podía actuar con cierta libertad. Estas ambigüedades eran características de estos nuevos movimientos religiosos. Entonces, el número de mujeres convertidas al judaísmo y al cristianismo no era tanto fruto de los movimientos religiosos, apelando especialmente a mujeres, sino más bien la docilidad de los movimientos que se adecuaban a los propósitos de las mujeres⁶⁶.

2) En conformidad con la teoría de Marcia Guttentag y Paul Secord⁶⁷, quienes vinculan el estatus de las mujeres con la ratio de sexos, las mujeres dentro de su subcultura cristiana gozaron de un estatus y un poder substancialmente superior a las mujeres paganas⁶⁸. Esto estaba marcado especialmente en las relaciones de género dentro de la familia, y también se confirma en que las mujeres ejercieron posiciones de liderato dentro de la iglesia. El estatus de la mujer cristiana en el mundo grecorromano se aproximaría más al de la mujer espartana que al de la mujer ateniense⁶⁹. R. Stark intenta mostrar el estatus superior de la mujer cristiana⁷⁰.

⁶⁶ JUDITH M. LIEU, The “Attraction of Women” in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion, en: *JSNT* 72 (1998) 5-22.

⁶⁷ Según MARCIA GUTTENTAG – PAUL E. SECORD, *Too Many Women? The Sex Ratio Question*, Sage, Beverly Hills 1983, mientras los hombres superen en número a las mujeres, las mujeres estarán encerradas en roles sexuales represivos y los hombres las tratarán como bienes escasos. Cuando las mujeres superan en número a los hombres, éstas gozaran de un poder y libertad relativamente mayores. Estas conclusiones son cuestionadas por ELIZABETH A. CASTELLI, “Gender” 233.240

⁶⁸ Según Celso, en Orígenes, *Contra Celso* 3,44; 3,50; 3,55, las mujeres eran agentes activos de la misión, cf. MARGARET Y. MACDONALD, Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity, en: DAVID L. BALCH – CAROLYN OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich – Cambridge, UK 2003, 157-184: “Women did move in and out of houses and shops, taking risks and leading people to join the movement without permission from the ‘proper’ authorities. They did so, it seems, while conducting their daily business” (184). Cf. de la misma autora, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge University Press, New York 1996, muestra la difuminación de las categorías de público y privado que caracterizó la práctica religiosa y la actividad misionera del cristianismo primitivo. Esto creó una ansiedad cultural en el contexto amplio y generó ataques por parte de los paganos y la defensa retórica de los cristianos.

⁶⁹ ELIZABETH A. CASTELLI, “Gender” 234s, constata la existencia de diversos problemas con este tipo de comparaciones.

⁷⁰ Idem, “Gender” 247, cuestiona el estatus superior de la mujer cristiana: “There is no reason to believe that Christian ideology concerning marriage and divorce, generally speaking, necessarily translated into higher status or better lives for average Christian women”.

La prohibición del infanticidio y la oportunidad que el cristianismo ofrecía a las mujeres de mejorar su estatus⁷¹ habrían incrementado el componente femenino en las comunidades cristianas. No obstante, debemos ser cautos ante tales afirmaciones generales, y tal vez podamos suscribir la conclusión que nos presenta Elisabeth A. Castelli⁷² sobre este capítulo: El retrato de las mujeres cristianas que surge del libro de Stark alberga una extraña semejanza al ideal de las mujeres cristianas producido por la literatura apologética del cristianismo primitivo y del discurso moral. La aportación feminista ha hecho dos contribuciones importantes en esta temática. Ante todo, nos ha proporcionado los instrumentos para ser conscientes de que la retórica construye ciertas realidades y elide otras. En segundo lugar, ha ofrecido un conjunto crucial de contra-relatos, de reconstrucciones históricas que ayudan a que las mujeres cristianas aparezcan con más claridad y con mayor nivel de diferenciación. La narrativa de cristianización del imperio, por supuesto que incluye a las mujeres, pero lo hace con más ambivalencia y no con la claridad de Stark.

3) El superávit de mujeres cristianas y el excedente de hombres paganos propició gran cantidad de matrimonios exogámicos, lo cual proporcionó a la iglesia un constante fluir de conversiones “secundarias”, así como la educación cristiana de los hijos de matrimonios mixtos. Finalmente, Stark afirma que la abundancia de mujeres cristianas trajo consigo un mayor número de nacimientos, y la superior fertilidad contribuyó al aumento del cristianismo.

Sobre la cuestión del matrimonio entre mujeres cristianas y hombres paganos, no existen evidencias para afirmar el incremento de los matrimonios mixtos. Los testimonios casi favorecerían la opinión contraria. Así Clemente de Roma, Justino, Tertuliano y otros autores antiguos mostraron la preocupación por las discordias que pudieran surgir en los hogares de los matrimonios mixtos y los peligros potenciales que este tipo de matrimonios conllevaban para la fe. Es decir, la mujer cristiana podía abandonar su religión cristiana y adoptar la religión de su marido⁷³. Ante estas informacio-

⁷¹ Idem, “Gender” 249ss., basándose en MacDonald, *Early Christian Woman*, considera que las prácticas religiosas cristianas crearon una ansiedad social por la cuestión tradicional del honor, le proporcionaron “poder”, pero no “autoridad”: “The Premium placed in Christian ideology on virtues like submission, humility, weakness, and escaping notice must inject a healthy dose of paradox into any rendering of the meanings of power and prominence for the lives of early Christian women” (251).

⁷² Idem, “Gender” 257.

⁷³ Llama la atención que siempre se hable de mujer cristiana y marido pagano. Según ROBIN LANE FOX, *Pagans* 310: “Yet we never hear of a Christian husband with a pagan wife”

nes extraídas de las fuentes de la época, algunos estudiosos modernos han concluido que los matrimonios mixtos entre una mujer cristiana y un varón pagano no fueron muy frecuentes y, por consiguiente, el cristianismo no habría crecido significativamente mediante este tipo de matrimonios⁷⁴. Es más creíble que las mujeres, una vez ya casadas, se convirtieron al cristianismo, sin excluir la posibilidad de matrimonios mixtos. La conversión de la mujer, sin embargo, no implicaba necesariamente la conversión de los maridos, pues el *pater familiae* era quien determinaba la religión de la familia, no la mujer⁷⁵. Es probable que el cristianismo alterara la paz del hogar como fuerza desintegradora. Cuando un miembro se convertía al cristianismo, interfería y desestabilizaba la estructura económica y religiosa del grupo. La división en la familia hacía problemático el culto privado familiar. Citando a Tertuliano, *Apol 3* y *Ad nationes* 1,4, y a Arnobio, *Adversus nationes* 2,3, Oborn concluyó que era un pequeño milagro que “los maridos paganos no repudiaran a sus mujeres cristianas”⁷⁶. Por tanto, los datos no apoyan el crecimiento cristiano mediante tales conversiones secundarias.

2.3.4. Los mártires

El capítulo octavo está dedicado a la cuestión del martirio: “los mártires: el sacrificio como elección racional”. R. Stark rechaza la visión tradicional de los sociólogos científicos e historiadores, para quienes el mártir es un masoquista, un caso irracional o psicopatológico. Nuestro autor considera que en los primeros siglos del cristianismo existía una visión del martirio muy distinta a la actual. Para ello tenemos que leer la carta de Ignacio a los cristianos romanos; cree que estará con Dios cuando muera, es decir, que obtendrá la vida eterna. Eusebio también resaltaba la perseverancia de los mártires como prueba de la virtud cristiana. Pero incluso el mismo Galeno⁷⁷ admiraba esta actitud de los cristianos. Algunas veces nos es difí-

en el siglo III. “The wife... should strictly adopt her husband's gods and bolt the door to excessive rituals and foreign superstition”.

⁷⁴ ELIZABETH A. CASTELLI, “Gender” 252ss.

⁷⁵ En Hechos de los Apóstoles tenemos tres casos donde son los maridos quienes abrazan el cristianismo y se convierte toda la familia, frente al único caso de Lidia, cf. DAVID LERTIS MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation* (JSNTS 123), Sheffield Academia Press, Sheffield 1996, 187-192.

⁷⁶ GEORGE THOMAS OBORN, “Economic” 136s.

⁷⁷ Para la visión de los autores paganos del siglo II sobre el martirio cf. CHRISTEL BUTTERWECK, “*Martyriumssucht*” in *der Alten Kirche?* (BHTh 87), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, 90-111, la actitud de Galeno en las páginas 101-103.

cil comprender y aceptar que los primeros cristianos creyeran verdaderamente que cuando morían, vivirían con Dios eternamente. La promesa de la vida eterna es lo que Stark denomina un “compensador”⁷⁸, un tipo de sustituto para una recompensa deseada que nadie puede obtener aquí y ahora. A pesar de los peligros que pudiera entrañar ser seguidor de Jesús en esa época, algunos cristianos ya experimentaron en vida ciertos tipos de compensación, como eran una intensa emoción compartida, la atención de sus sufrimientos por parte de sus correligionarios, la ayuda financiera, una vida familiar segura, una menor tensión entre las clases sociales y puede que una vida más longeva. Este tipo de recompensas seguramente ayudaron y motivaron para no apostatar del cristianismo.

Stark se pregunta cómo funcionaba el martirio en las comunidades cristianas y explora los efectos sociales más amplios. Considera que el espectáculo público del martirio servía para incrementar el coste –potencial, y a veces el dolor real– de ser cristiano. Aunque este efecto por sí mismo no explica directamente cómo el martirio contribuyó al auge del cristianismo, indirectamente se puede considerar como una de las mayores causas del éxito. El incremento del coste no se traduce únicamente en un incremento de la credibilidad religiosa y de su valor –la gente normalmente no muere por causas en las que no cree profundamente– sino que también es una solución potencial al problema de los “free-riders” (oportunistas⁷⁹): la amenaza de un posible martirio constituía el precio que sólo las personas con un serio interés en el producto religioso cristiano estarían dispuestas a pagar. De esta forma, el martirio mantenía alejados a los oportunistas sin convencimientos religiosos y generaría un alto nivel de participación y compromiso, lo que se traducía en una elevada producción de beneficios sociales, materiales y emocionales para sus miembros.

Asimismo, el coste de pertenecer a las comunidades cristianas primitivas habría sido incrementado por las posturas generalmente exclusivistas e

⁷⁸ Cf. TODD E. KLUTZ, “The Rhetoric” 177, y su crítica a los compensadores en una teoría racional.

⁷⁹ LAURENCE R. IANNACONE, Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives, en: *Journal of Political Economy* 100 (1992) 271-291, tomando la idea de Stark, la expone ampliamente. Presenta un análisis económico del comportamiento religioso de grupos que exigen extrañas exigencias e imponen prohibiciones aparentemente ineficientes. El artículo demuestra que las religiones eficientes, con miembros perfectamente racionales, se pueden beneficiar del estigma, el autosacrificio y las restricciones bizarras de comportamiento. Cf. THOMAS E. BORCHERDING – DARREN FILSON, Group Consumption, Free Riding and Informal Reciprocity Agreements, en: *Journal of Economic Behavior & Organization* 47 (2002) 237-257.

intolerantes de sus miembros frente a otros sistemas religiosos no exclusivistas. El cristianismo, como movimiento exclusivista, creó una gran cohesión entre sus miembros, mucho mayor que el paganismo. De esta forma, mientras el coste acumulativo producido por el posible martirio y el exclusivismo teológico-religioso⁸⁰ hizo del cristianismo una de las religiones más caras del imperio, ayudó también a convertirla en una de las mejores ofertas religiosas.

En segundo lugar, el paganismo fue declinando como fuerza social efectiva, mientras que el cristianismo aprovechó tal declive. El cristianismo seguiría los pasos de Isis, pues había una correlación entre los dos cultos⁸¹. Entonces, el problema radicaba en los viejos cultos y las nuevas religiones emergentes. Pero ¿por qué triunfó el cristianismo y no Isis⁸²? Lo que vemos en la correlación con Isis, es que tanto el cristianismo como la religión de Isis encontraron la mayor parte de sus convertidos en áreas urbanas, donde muchos paganos buscaban nuevas religiones, por diversas razones que Stark ha resaltado⁸³.

⁸⁰ MARIO FERRERO, *The Triumph of Christianity in the Roman Empire: An Economic Interpretation*, presentó una conferencia en el congreso de Religión, Economía y Sociedad, Kansas City, MO, 22-24 de octubre 2004, donde expone que la política cristiana de pertenencia era sectaria y exclusivista, mientras que su teología permaneció inclusiva, pero tolerante con las visiones alternativas. Esta política cambiaría en el siglo IV, donde una universalización de sus miembros fue acompañada de una radicalización teológica. Véase <http://www.diw.de/english/produkte/veranstaltungen/eps/papers/docs/Paper-258.pdf>. (28 octubre 2007).

⁸¹ Esta correlación ha sido resaltada por ROBERT A. WORTHAM, *Urban Networks, Deregulated Religious Markets, Cultural Continuity and the Difusión of the Isis Cult*, en: *MTR* 18 (2006) 103-123. También constata la afirmación de Stark: "Stark's claim that deregulated religious markets enhance religious involvement is also confirmed" (120). Las inscripciones y los elementos arqueológicos sugieren que el declive del culto de Isis comenzó a finales del siglo III y comienzos del IV d.C., mientras que el cristianismo siguió incrementando el número de sus miembros en ese tiempo.

⁸² Jack Sanders, *Charisma* 170, responde a esta cuestión. Otros movimientos religiosos (con una excepción) carecían de algo que el cristianismo poseía o estaban ellos mismos limitados de alguna forma. Los misterios de Eleusis estaban limitados a un lugar; la religión de Dionisos y de la Gran Madre carecían de dirección moral; la religión de Mitras no admitía a mujeres, y la religión de Júpiter Dolichenus permaneció siendo un fenómeno oriental. La religión de Isis carecía de estas limitaciones y por tanto competía con el cristianismo. Éste fue superior frente a otros movimientos religiosos, incluyendo la religión de Isis, en el cuidado de los enfermos, en el estatus y el papel que fueron conferidos a las mujeres al menos en los dos primeros siglos (donde hay que incluir la abolición del infanticidio), por ser una sociedad civil transnacional y su constante adaptabilidad. Si entendemos estas cosas, entonces no tendremos dificultad en admitir que el cristianismo triunfó porque ofreció un producto superior.

⁸³ Véase el capítulo "Cybele and Isis: 'Oriental' Forerunners", en: RODNEY STARK, *Cities* 85-117.

¿Dónde radicaba la debilidad del paganismo? Nuestro autor propone una serie de factores. Aunque no son realmente novedosos, es innovadora sin embargo la forma de interrelacionar estos factores en el modelo económico de la competencia religiosa, como si se tratara de empresas en un mercado a conquistar. Las religiones se comportan como los negocios: hay que tener éxito en atraer y retener a los clientes para que consuman sus productos. Junto a la metáfora del mercado religioso, se parte de un paradigma del comportamiento social en el que los individuos eligen entre las religiones que compiten y entre los productos ofertados calculando sus beneficios y sus costes. En esta situación, los cultos no exclusivos, orientados al ámbito privado del imperio romano, fueron pobres competidores, ya que eran incapaces de construir y mantener la lealtad y la constancia de sus clientes. Dado que no existía una regulación del mercado por parte del estado⁸⁴ y ya que la naturaleza misma de otras religiones no evitaba que sus clientes habituales compraran en otros agentes comerciales, entonces las religiones tradicionales fueron perdiendo sus clientes por la falta de identidad y cohesión como grupo. El cristianismo, por el contrario, logró hacer un producto religioso colectivo, es decir, la construcción y el mantenimiento de la comunidad religiosa actual y ofreció un sentido de pertenencia o identidad comunitaria. Y al mismo tiempo, a través de la comunidad lograba los objetivos religiosos de sus miembros como individuos. El sentimiento de compromiso e identidad fueron muy importantes en el cristianismo para mantener a los individuos vinculados y para que no desertaran del grupo. Dada la naturaleza sincretista del culto de Isis y el carácter mono-teísta del cristianismo, el culto de Isis puede ser percibido como un ejemplo de fe no-exclusiva, mientras que el cristianismo se puede considerar como exclusivista.

2.3.5. Los últimos días del paganismo

En su libro, *Cities of God*, Stark aborda el tema desde una visión más ecuánime que la propuesta siglos atrás por Edward Gibbon, para quien la victoria cristiana sobre el paganismo se debió a su “celo intolerante”⁸⁵, apo-

⁸⁴ ROBERT A. WORTHAM, “Diffusion” 121, interpreta la quema del Serapeum de Alejandría en el año 391 d.C. como una posible señal del fin de la no regulación del mercado religioso romano.

⁸⁵ EDWARD GIBBON, *Historia*, Vol. I,338: “El inflexible e... intolerante celo de los cristianos, heredado, es verdad, de la religión judía, pero purificado del espíritu estrecho e insociable que, en lugar de atraer, disuadía a los paganos de abrazar la ley de Moisés”.

yado y fomentado por Constantino⁸⁶, una vez que éste llegó al trono en el 312. Diversos estudiosos anticatólicos afirmaban que habiendo concedido poder a los cristianos, Constantino actuó en complicidad en la persecución brutal del paganismo⁸⁷. Es más, el paganismo no pudo resistir este ataque porque estaba imbuido del espíritu afable de la antigüedad. ¿Pero por qué sucumbió el paganismo? ¿Qué sucedió? Según Stark, el paganismo languideció paulatinamente y no desapareció repentinamente. En un primer momento y durante un tiempo considerable, persistió una amalgama de paganismo y cristianismo. Sin embargo, un factor muy importante para el declive del paganismo fue el oportunismo⁸⁸: la gente profesaba el cristianismo o eran discretos sobre su politeísmo, no para escapar de castigos, sino para conseguir ventajas políticas y sociales.

Constantino no fue responsable del triunfo del cristianismo. Cuando éste obtuvo el trono, el crecimiento del cristianismo ya era muy significativo. Es más, parece que el cristianismo le ofreció un apoyo sustancial con una buena organización urbana. El emperador se mostró tolerante con los templos paganos, y nombró a personas paganas para que ocuparan puestos relevantes dentro de la administración imperial. Por eso se puede afirmar que apoyó el pluralismo religioso tanto con las palabras como con las obras, aunque él se comprometió explícitamente con el cristianismo. Y durante el periodo posterior (siglo V), los elementos paganos y cristianos cohabitaron y formaron un todo coherente. Por desgracia, la era de tolerancia que existió durante Constantino, fue tergiversada por los escritores cristianos, especialmente Eusebio, quien quiso ver en el emperador el instrumento divino para alcanzar el deseo de Dios: que desapareciera el paganismo y reinara una única fe verdadera.

Tras un intervalo de persecuciones de los cristianos bajo el reinado de Juliano (361-363), Valentiniano continuó con una política de tolerancia hacia el politeísmo. Aunque la rápida y extensa cristianización del imperio mostró que los paganos eran muy susceptibles a la conversión por sus ami-

⁸⁶ Sobre la actitud de Constantino hacia el paganismo, cf. TIMOTHY D. BARNES, *Constantine* 210ss.246ss.

⁸⁷ JAMES W. ERMATINGER, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Greenwood Press, Westport, Connecticut – London 2004, 27: “The religious struggle could not produce a compromise: One group, polytheism or paganism, which tended to religious tolerance, argued that all must worship or at least allow other to worship their chief deities, while the second, monotheistic Christianity, took a more exclusionary path and argued for the primacy of its own deity”.

⁸⁸ PETER HEATHER, *The Fall of the Roman Empire. A New History of Roman and the Barbarians*, Oxford University Press, Oxford 2006.

gos y parientes, el fracaso relativo de las prohibiciones legales para debilitar el paganismo demostró que esa coerción no fue un freno eficaz, como tampoco lo había sido anteriormente contra el cristianismo. Además, los esfuerzos imperiales para suprimir realmente el paganismo a la fuerza fueron mucho menores de lo que se ha pretendido ver.

Hasta el siglo V, una gran proporción de la población del imperio, en todos los niveles sociales, permaneció siendo politeísta. Al final⁸⁹, por supuesto, los templos paganos cerraron y el cristianismo se convirtió en la única fe lícita. Pero esta evolución no sucedió repentinamente ni se derramó tanta sangre como ciertos autores anticristianos afirman. Los conflictos sangrientos se limitaron fundamentalmente a los conflictos entre cristianos, lo que desembocó en acciones militares contra los movimientos heréticos. El politeísmo murió paulatinamente⁹⁰ entre todas las clases sociales.

Las clases elevadas paganas, buscando mantener sus posiciones y su acceso al favor imperial, dejaron de identificarse abiertamente como politeístas, aunque siguieran practicando en privado. El oportunismo jugó un papel importante en la cristianización final del imperio. Dado que el poder imperial estuvo en manos de cristianos, exceptuando el periodo de Juliano, y aunque varios paganos fueron nombrados en puestos políticos importantes, el panorama tenía una tendencia decreciente. Además, muchas posiciones poderosas y lucrativas en la iglesia estaban vinculadas a ellos. En esta situación, muchos individuos y familias ambiciosas decidieron convertirse.

El paganismo persistió hasta el siglo V, en mayor grado en las grandes ciudades orientales del imperio, independientemente que fueran ciudades portuarias o ciudades del interior. Además, Stark constata que el politeísmo persistió mejor en las ciudades con cultura helenista que en ciudades romanas. Se podría suponer que el paganismo era más débil allí donde el cristianismo era más fuerte. Pero este no es el caso. No existe una correlación directa entre el paganismo y la cristianización. Pero sí existe una relación intrínseca entre las ciudades con escuelas heréticas (gnósticas) y la persistencia del paganismo, así como con las ciudades donde existía un alto índice de demiurgismo. Tras el intento fallido de Juliano de imponer el

⁸⁹ Gibbon data la destrucción final del paganismo en el reino de Teodosio (397-395). Stark considera que el nombramiento de cónsules y prefectos, tanto paganos como cristianos, difícilmente permite llegar a esa conclusión.

⁹⁰ Sobre la desaparición del paganismo, véase la obra de RAMSAY MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven – London 1981, especialmente el epílogo (pp. 131-137).

paganismo⁹¹, éste fue perdiendo fuerza paulatinamente, y no siempre con medios coercitivos, como se ha querido presentar por parte de algunos neopaganos, que han vuelto a reafirmar la idea de que el imperio romano desapareció por el triunfo del cristianismo⁹².

3. R. Stark y “su” auge del cristianismo

Stark ha abierto una puerta a nuevas perspectivas para afrontar la cuestión. Su visión es innovadora, provocadora y libre de diversos intereses o prejuicios que los estudiosos del NT suelen padecer. Ha presentado una forma intuitiva de explicar cómo creció el cristianismo de una pequeña secta judía para sobrevivir ante las dificultades y convertirse en la religión del estado. El tratamiento especial que solía otorgarse al auge del cristianismo se debía a un privilegio teológico. Es meritorio, por tanto, el intento de clarificar esta expansión mediante una explicación racional más que con una argumentación *deus ex machina*. Del mismo modo, la utilización de teorías y modelos sociológicos ha tenido una amplia repercusión entre los eruditos. Como sociólogo ha considerado las relaciones interpersonales como el medio instrumental para la difusión del cristianismo.

A pesar de que se le hayan criticado⁹³ ciertos aspectos o la interpretación de sus datos, sin embargo la mayor parte de estudiosos muestran sus simpatías por el intento⁹⁴ de ofrecer una explicación histórica verificable de la hege-

⁹¹ ADRIAN MURDOCH, *The Last Pagan. Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Sutton Publishing, Stroud, Gloucestershire 2003.

⁹² BRYAN WARD-PERKINS, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2005, 40s. Para este autor, la clave de la caída de Roma radica en el sistema de recaudación de impuestos: “This was because the empire relied for its security on a professional army, which in turn relied on adequate funding”.

⁹³ Véase la crítica de BRUCE MALINA, en la revista *CBQ* 59 (1997) 593–95. Según Malina, Stark ‘treats religion in the perception of the ancients as the free-standing social institution it is today in the United States, showing little concern for the embedded quality of religion in antiquity’. ‘If this is real social science, then the author is to be congratulated for providing a convincing argument for the irrelevance of sociology, especially sociology of religion, for biblical interpretation and the study of ancient history’.

⁹⁴ TODD E. KLUTZ, “The Rhetoric” 184, crítica el método usado y no tener en consideración la retórica, y hace una crítica de sus resultados con las siguientes palabras: “Rodney Stark intenta ganar el consenso de su audiencia describiendo su propia visión de la realidad del cristianismo primitivo como completamente diferente y mucho más verdadera que la ya anteriormente ofrecida por otros... La redescipción del triunfo del cristianismo será probablemente evaluada por muchos historiadores de la antigüedad como precisamente eso –una

monía del cristianismo⁹⁵. Incluso sus teorías ha tenido acogida en el amplio público por ser atrayentes y sugestivas, aunque no sin una carga ideológica americana: la presentación de la sociedad romana al estilo americano⁹⁶, donde se enfatiza el individualismo y el igualitarismo y una condena fuerte del elitismo y la jerarquía. Teniendo en cuenta esta asociación, la teoría de Stark, que privilegia la experiencia sectaria americana, puede ser sugerente, pues un aumento del pluralismo sectario lleva no simplemente a una participación religiosa mayor, sino también a enfatizar más esos valores en la sociedad, y por ende, la democracia y la libertad. La implicación es que el pluralismo sectario al estilo americano ayudará a crear una sociedad mejor. Por tanto, la teoría de Stark contiene un mensaje ideológico: “Sólo si el resto del mundo imita a los Estados Unidos, especialmente en lo que se refiere al pluralismo sectario y al individualismo, el mundo será un lugar mucho mejor”⁹⁷.

El enfoque de Stark ha resaltado puntos que en la historia de la investigación sobre la expansión del cristianismo ya habían sido tenidos en consideración: el movimiento cristiano no fue principalmente un movimiento de clase baja, el cristianismo ofreció unos beneficios por los que la vinculación al grupo era una opción razonable, el cuidado cristiano de los enfermos y los necesitados contribuyó a su crecimiento, la cristiandad satisfizo una necesidad en la sociedad del imperio romano, la mayoría de las conversiones provenían de las redes sociales existentes y el papel de las mujeres ayudó a la difusión del cristianismo. Stark ha ofrecido al menos otros dos argumentos novedosos: la cristiandad pudo haber crecido hasta dominar el imperio sin la actividad milagrosa y fue más cohesiva que sus competidores. Mientras que todos estos factores sociales fueron importantes en el crecimiento de la cristiandad, sólo el cuidado de los enfermos, el papel de la mujer y la mayor cohesión o unidad pueden explicar el triunfo de la cristiandad⁹⁸. El retrato del auge del cristianismo es que el cristianismo estaba

redescripción y no sin mérito- más que una profunda explicación que nos permite ver al menos las realidades del pasado como realmente fueron”.

⁹⁵ BIRGER A. PEARSON, On Rodney Stark's Foray into Early Christian History, en: *Religion* 29 (1999) 171-176, expresa claramente su apoyo a gran parte de las tesis de Stark, excepto en el capítulo VI del libro.

⁹⁶ STANLEY BING, *Rome, INC. The Rise and Fall of the First Multinational Corporation*, W.W. Norton, New York – London 2006, nos ofrece una parábola económica ingeniosa de la caída del imperio romano comparándola con la situación de declive que experimenta el imperio americano.

⁹⁷ MICHAEL P. CARROLL, Upstart theories and early American religiosity: a reassessment, en: *Religion* 34 (2004) 129-143, 141.

⁹⁸ JACK SANDERS, *Charisma* 159.

mejor equipado social, económica y moralmente para sobrevivir en los duros tiempo de la antigüedad tardía.

Para otros estudiosos, sin embargo, el libro de Stark es una obra provocadora pero demasiado imaginativa. Así Margaret M. Mitchell⁹⁹ concluye que el *Auge del cristianismo* continúa siendo irónicamente una novela más, semejante a la narrada por Eusebio en su *Historia Eclesiástica*. La crítica más importante que se ha hecho a la obra de Stark, se refiere a su concepto de religión y a las categorías de culto y secta. Éstas no encajan perfectamente en el mundo religioso de la sociedad greco-romana¹⁰⁰. Las generalizaciones de Stark no son leyes universales del comportamiento religioso humano dentro de cualquier contexto social, sino una analogía que parece funcionar en la comparación entre el cristianismo primitivo y los nuevos movimientos religiosos en la sociedad moderna actual. Los cultos místéricos y otros cultos asociativos de la antigüedad greco-romana pudieran encajar con algunos ajustes a las tesis subyacentes de Stark, pero no el “paganismo” de la religión pública¹⁰¹. El fallo de esta hipótesis radicaría en la construcción de un modelo y de paradigmas de comportamiento religioso, aplicable de la misma forma al cristianismo y al paganismo, en el que cada uno de los individuos ejerce sus opciones religiosas en cualquier sociedad humana. Pero el fenómeno del paganismo antiguo no tiene nada que ver con el paganismo actual, sino que era un fenómeno mucho más complejo, como se constata en los cultos cívicos. Éstos no se pueden equiparar a un modelo competitivo de mercado libre religioso. Si es verdad que existieron algunas empresas paganas (las asociaciones, el culto de Mitra, los cultos místéricos,) muy similares al cristianismo, aunque menos efectivas en el mercado, pues su línea de productos era mucho más limitada y menos eficientes, pero los cultos públicos (la religión del estado y de la ciudad) eran muy diferentes. La religión pública, tal y como funcionaba en el imperio romano, no se puede acomodar al modelo de una economía de mercado de empresas compitiendo entre sí. El mismo Estado generó un producto religioso, la *pax deorum*, de la cual provenía la armonía y la prosperidad. Los cultos del paganismo público no funcionaban como una empresa religiosa autónoma e independiente, distinta de la empresa del Estado secular. El

⁹⁹ Cf. el prólogo del libro de Robert A. Grant, *Augustus xviii*

¹⁰⁰ ROGER BECK, The Religious Market of the Roman Empire. Rodney Stark and Christianity Pagan Competition, en: LEIF E. VAAGE (ed.), *Religious Rivalries* 233-252.

¹⁰¹ Un cuadro de conjunto admirablemente presentado del paganismo en MARY BEARD – JOHN NORTH – SIMON PRICE, *Religions of Rome. Volume I: A History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

paganismo público en su totalidad era el estado mismo operando en su modo religioso. El modelo de mercado religioso no se adecua a los cultos paganos, pues como Roger afirma¹⁰²: las empresas del paganismo público no competían, sino que eran elementos complementarios asegurando la *pax deorum*. En segundo lugar, el producto del paganismo público no estaba dirigido al consumidor particular, sino que los usuarios de los cultos públicos eran las comunidades. La religión era producida colectivamente para obtener fines comunes. El individualismo religioso fue un producto del cristianismo, de los cultos místéricos, del mitraísmo y del culto de Isis. La metáfora que funciona para el paganismo de los cultos públicos sería la del “intercambio” filantrópico y no el modelo de mercado.

Stark ha sido duramente criticado por basar sus cálculos fundamentalmente en la descripción provenientes de autores cristianos y de los análisis modernos. Las críticas son correctas, pero no se han percatado de lo fundamental: lo que ha ofrecido Stark es un modelo para explicar el gran crecimiento que experimentó el cristianismo, y sobre el que casi todo el mundo está conforme que sucedió en el siglo III sin tener que privilegiar la superioridad del mensaje cristiano ni su efectividad en los esfuerzos misioneros. Su modelo muestra cómo, al menos teóricamente, los cristianos pudieron haber obtenido mayor fuerza *relativa*, incluso disminuyendo el número absoluto, es decir, sin añadir un nuevo convertido, como sugiere en el capítulo de las epidemias.

Es difícil explicar el auge del cristianismo. No existe un único factor que determinara su éxito frente a otros movimientos religiosos. Las causas fueron múltiples¹⁰³ y no podremos atribuir el mismo peso a cada uno de los fac-

¹⁰² ROGER BECK, “Religious Market” 243. STEVE BRUCE, “Les limites” 46: “Une des erreurs majeures de la démonstration de Stark, Finke et Iannaccone affirmant qu’il y a une corrélation positive entre la diversité et l’implication religieuse, c’est qu’ils gonflent exagérément cette diversité en comptant les variantes noires et blanches des sectes et des confessions comme autant d’alternatives ».

¹⁰³ DANNY PRAET, Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments, en: *Sacris Erudiri* 33 (1992-93) 5-119. Un buen resumen se encuentra ECKHARD J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission* 1492-1498. LEIF E. VAAGE, Why Christianity Succeeded (in) the Roman Empire, en: Idem (ed.), *Religious Rivalries* 253-278. el cristianismo triunfó como religión del imperio como resultado consistente del discurso y vocabulario religioso, expresado en términos políticos e imperiales. Tras estudiar la *communicatio idiomatum politicorum* (Lc 1-2; Lc 24,50-52; Hech 1,1-11, Ap 2,1-3,22 y la correspondencia paulina (Rom 13,1-7; 1 Tes 4,12-15; 5,3; 1 Tim 3,15; 1Cor 8-10), llega a la conclusión de que el movimiento social cristiano fue decisivamente modelado por la cultura política del imperio romano. La esencia imperial del cristianismo, sin embargo, se manifiesta no únicamente ni de forma más decisiva en su acomodación a las estructuras sociales dominantes y a

tores de forma uniforme en todo el imperio. El conjunto de factores parece haber sido más grande que la suma de sus partes. Nos faltan muchos datos para poder determinar con exactitud las causas del auge del cristianismo. Muchas personas contribuyeron a su crecimiento, pero quedaron en el olvido. Sin lugar a dudas, pese a algunas de sus deficiencias¹⁰⁴, el modelo de Stark constituye un buen ejemplo para estimular el estudio de la historia del cristianismo primitivo.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

las expectativas ideológicas del imperio. "Rather, I suggest, earliest Christianity's intrinsic will to rule is most evident, albeit paradoxically, in its initial modes of resistance to this regime" (278).

¹⁰⁴ Su explicación teórica del martirio constituye una tautología, en el hecho de que existían mártires porque el martirio parece ser una elección racional.

¿Hay crecimiento y disminución en la fe sobrenatural e infusa?

Enseñanza de fray Pedro de Aragón (1584)

Miembro de la Escuela de Salamanca del siglo XVI, tuvo propósito siempre fray Pedro de Aragón¹ de ofrecer respuesta a problemas de su tiempo. Se esforzó de veras por trabajar en una teología que, siendo conforme con el pasado, se adecuara al presente, permaneciendo abierta al futuro. Quiso en consonancia con los otros salmantinos españoles de la Edad de Oro apoyar sus exposiciones en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Por cierto, median entre el siglo XIII, el del Aquinate, y el siglo XVI, el de Aragón, trescientos años. Por eso, a nadie se le oculta que, si bien se formularon la misma pregunta ambos teólogos; es decir, el dominico medieval y el agustino renacentista, eran diversas sus inquietudes sobre el crecimiento de la fe. Ello se explica porque, al fin y al cabo, los años de la Edad Media no eran idénticos a los de la Edad Moderna. A la paz y al sosiego reinantes en el campo de la teología en la centuria de Santo Tomás siguieron tiempos agitados y complejos en la centuria de fray Pedro de Aragón.

En el artículo cuarto de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae* se hizo la pregunta Santo Tomás de si podía haber más fe en una persona que en otra. Y esta misma pregunta se la hizo en su día también Pedro de Aragón. De veras, semejante interrogación suponía en sí ya la aceptación previa de lo expuesto y solucionado en su día por el Aquinate en el artículo anterior, en el tercero. Se había preguntado el Doctor Angélico si puede

¹ Además de muchos detalles sobre la Escuela de Salamanca, esencialmente sobre la biografía, las obras y la significación de Pedro de Aragón, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 231-232.

haber fe verdadera: sobrenatural e infusa por supuesto, en quien deja de creer un solo artículo de fe; es decir, quería el mismo saber si seguía reteniendo la fe verdadera el que ha de creer expresamente los catorce artículos; pero no quiere por propia voluntad creer uno de ellos. Y el Aquinate sostuvo que se creen todos los artículos o que no se cree ninguno, si se habla de fe sobrenatural e infusa.

Ciertamente, son los artículos de la fe verdades especialmente oscuras. Y sostener esto es decir de inmediato que son inalcanzables de suyo tales verdades al entendimiento humano. Y es que lo son sin más, simplemente por superar su misma realidad las fuerzas de la razón sola. Nadie acepta los artículos de la fe por verlos, por oírlos o por razonarlos, únicamente pueden aceptarse desde la fe infusa; es decir, desde la sola autoridad de Dios que los dice. Y hay que añadir todavía a todo esto que pueden ser tomados todos de esta forma sólo, desde el auxilio gratuito y sobrenatural de Dios.

La fe adquirida o natural es de veras resultado del esfuerzo humano. La infusa o sobrenatural es también consecuencia de las fuerzas del hombre; pero nunca pueden tenerla los humanos si no se la regala gratuitamente Dios. La una y la otra no se confunden. Aunque en ambos casos se otorga el asentimiento desde la oscuridad y son las cosas así por no ver el entendimiento lo que se cree, queda siempre el objeto de la fe natural, humana o adquirida al lado de aquí; es decir, cae el mismo dentro de las fuerzas de la naturaleza. Es que si pudiera ver el hombre en un momento dado con sus solas fuerzas lo que en realidad cree, desaparecería de inmediato la fe. Tal es el caso por cierto del que no ha visto Roma. Al no haber estado él en ella, no le queda más remedio que creer. De todas formas, una vez llegado él a Roma y habiendo visto con sus ojos la Urbe, se ha quedado sin fe. De ahí el dicho italiano: "*Roma veduta, fede perduta*". La fe humana, natural o adquirida, puede perderse un día en este mundo y no ser ya necesaria en el porvenir. Esto no ocurre con la fe sobrenatural que es infusa o divina. El objeto de ésta cae del lado de allá. Supera las fuerzas de la naturaleza. Nunca es alcanzado el mismo en esta vida. A ello se debe que permanece siempre en la tierra; es decir, mientras el creyente permanece en este lado de acá.

De suyo queda el hombre imposibilitado sin más en la tierra de ver lo que él cree sobrenaturalmente. De esta forma, las realidades que son de suyo superiores a la capacidad del hombre, como lo son los artículos de la fe, las creen los hombres aquí desde el testimonio de Dios que las acredita. Por supuesto, el entendimiento se resiste a aceptar la oscuridad que envuelve a la fe; pero debe reconocerse que, si se le mostraran al mismo las razo-

nes de la credibilidad y fuera tocado por la gracia divina, permitiría la razón humana asentir a lo que se le pide creer. Sin ver, sin entender, sin probar, deja el entendimiento vía libre para que se acepte lo que no se ve. Y lo permite, por parecerle al mismo coherente que haya realidades tan sublimes que no llegue a entenderlas en sí mismas el entendimiento.

Por supuesto, han de aceptarse los artículos todos de la fe expresamente desde la oscuridad, con la ayuda por supuesto eficaz de Dios y desde el apoyo exclusivo de que Dios los dice como verdad. ¿No lleva entonces esto a aceptarlos en algún caso desde la ilusión de creer que se aceptan los artículos con fe sobrenatural e infusa cuando son aceptados únicamente desde la humana y adquirida. Así las cosas, ¿no debería decirse acaso que podría aceptar uno con la sola fe natural los catorce artículos precisamente desde una la ilusión? Al respecto se ha de decir de inmediato que esto es una imposibilidad total. Es que se aceptan expresamente los catorce artículos sólo desde la fe sobrenatural e infusa. Si no fueran aceptados así, no se aceptarían. Posible es aceptar por supuesto trece artículos desde la fe humana. Es siempre un imposible aceptarlos todos los catorce desde ella. Verdad es lo posible que es saber con certidumbre que uno cree de hecho con fe infusa y que su fe no se queda sólo a medio camino, en la adquirida.

Y fue a partir de este contexto como se decía en el siglo XVI que uno es capaz de saber aquí, en la tierra, de sí mismo si está de hecho creyendo con la fe humana o cree con la divina. La razón de esta forma, siempre correcta, de hablar es muy simple. El que cree con la fe sobrenatural e infusa cree expresamente los artículos todos. Todo hereje suele dejar de creer al menos un artículo entre los existentes. Acostumbran a decir los herejes que la fe que tienen de cuanto creen es infusa; pero hay siempre por supuesto un artículo que niegan. Esto lo saben y dan como razón de que por ello no se pierde la fe infusa la siguiente; es decir, que, a pesar de negar ellos un determinado artículo, siguen creyendo igualmente los demás que antes de haber incurrido en la herejía. Al argumentar de esta manera se equivocan. Esos trece artículos que ellos dicen creer con total firmeza son aceptados por ellos ciertamente; pero ha de reconocerse a continuación que los acogen únicamente desde la fe humana, adquirida y natural. Al creer con la fe adquirida solamente cuanto aceptan, no están ya en posesión del hábito sobrenatural de la fe. Por desgracia lo han perdido. A ello se debe que el hereje no tenga fe sobrenatural e infusa.

Quien cree expresamente los artículos todos de la fe; es decir, los catorce, acepta implícitamente las verdades todas, sean principales o no lo sean,

se trate de principios o se trate de conclusiones. Por supuesto, la plena explicación de la fe a lo largo del tiempo alcanzó un día su pleno y perfecto desarrollo, en la predicación de Cristo y en la de los Apóstoles. Y esa verdad revelada plena y perfecta es precisamente la que se expresa en su forma más resumida en cuanto a la explicación en los artículos o principios propios de la fe. Quien los sabe y los cree expresamente acepta de modo implícito la fe toda revelada a los hombres todos desde el principio hasta el fin. Quiero yo con esto decir ahora que el que tiene la fe infusa y sobrenatural lo tiene todo. Así las cosas pregunto yo cómo puede hablarse entonces de que uno es capaz de creer más que otro, cuando se habla de esta fe, si lo tiene efectivamente todo. Al lado de esta pregunta que yo me hago en general, surge esta en particular; es decir, la de cómo se planteó, expuso y solucionó Pedro de Aragón la cuestión de que, siendo la misma fe y creyendo efectivamente con el hábito infuso todo, se dé en un verdadero creyente más fe infusa que en otro; es decir, se admita el aumento progresivo de la misma a lo largo de esta vida en la tierra.

I. EXPOSICIÓN

[212b] [... 1 Circa istum articulum est aduertendum, quod conclusiones D. Tho. sunt certae, et indubitabiles, si intelligantur de actu fidei. Certum est enim, quod vnus, homo potest actu plura explicite credere, quam alius, atque etiam firnius, et promptius ex parte subiecti: quod satis est ad hoc, vt actus fidei augeri possit, tum ex parte obiecti materialis, tum etiam ex parte subiecti, vt dicit D. Thom. in conclusionibus. Sed si conclusiones intefligantur de habitu fidei maiorem continent difficultatem.

Abulensis enim super c. 17. Matth. q. 165. dicit, habitum fidei esse aequale in omnibus: nec posse intendi aut remitti. Quae quidem sententia vera est, si intelligatur de habitu fidei ex parte obiecti, siue formalis, siue materialis: quia cum habitus fidei sit qualitas, quaedam infusa a Deo, in animis nostris, quae quantum est ex se omnes, quibus inest, aequaliter inclinatur ad easdem res credendas, et propter easdem rationes, fieri non potest, vel ex parte obiecti, siue materialis siue formalis, sit maior in vno, quam in alio, et si vnus alio pauciora credit explicite, id non prouenit ex parte habitus, sed ex parte subiecti, quia non sunt illi, qui pauciora credit, plura proposita.

Alrededor de este artículo ha de advertirse que son ciertas e indudables las conclusiones de Santo Tomás si se entienden del acto de fe. Es cierto por supuesto que un hombre puede creer de hecho muchas más cosas explícitamente que otro, incluso con más firmeza y prontitud de parte del sujeto. Es esto suficiente para que pueda quedar aumentado el acto de fe, ya sea de parte del objeto material, ya sea también de parte del sujeto. Así lo dice Santo Tomás en las conclusiones. Ahora bien, si se entienden las conclusiones del hábito de la fe, hay para ellas una mayor dificultad.

Es que dice el Abulense en la cuestión ciento sesenta y cinco sobre Mateo, en el capítulo diecisiete, que el hábito de la fe es en todos igual. Ni puede extenderse ni acortarse. Esta sentencia es por supuesto verdadera si se entiende del hábito de fe de parte del objeto, ya del formal ya del material. Porque, al ser el hábito de fe una cierta cualidad infundida por Dios en nuestras almas que, en cuanto es de suyo, inclina a creer las mismas cosas igualmente a todos en los que está, no puede resultar ciertamente que sea mayor en uno que en otro por las mismas razones de parte del objeto, ya material o formal. Y si uno cree menos cosas explícitamente que otro, ello no proviene de parte del hábito, sino de parte del sujeto, por no habersele propuesto más cosas al que cree menos cosas.

Tunc si sententia Abulensis intelligatur de habitu fidei ex parte subiecti, proculdubio est falsa, et periculosa. [213a] Certum est enim, quod habitus fidei ex parte subiecti potest augeri, et esse maior in vno, quam in alio iuxta proportionem intensionis, quam in singulis habet, vt probat D. Hieronymus li. 2. contra Rufinum. Et ad id adducit multa testimonia sacrae scripturae. Primum est illud Matth. 14. Modicae fidei, quare dubitatis. Ex quibus verbis aperte significatur, posse esse magnam, et paruam fidem Et Matth. c. 17.² dicit Christus, Si habueritis tantam fidem, sicut granum sinapis, et Lucae cap. 17. dicebant Apostoli, Domine adauge nobis fidem: et D. Paul. 2. ad Corint. 10. Peruenimus ad vos, spem habentes crescentis fidei vestrae, etc.

Et ratio est manifesta: nam reliqui habitus, tam naturales, quam supernaturales possunt augeri per ordinem, ad subiectum, ergo et fides. Consequentia tenet ex paritate rationis. Et confirmatur: quia experientia constat, quod fideles ex frequentia actuum, fidei redduntur

Si se entiende entonces la sentencia del Abulense del hábito de la fe de parte del sujeto, es sin duda alguna falsa y peligrosa. Es que es cierto que puede ser aumentado el hábito de la fe de parte del sujeto y ser mayor en uno que en otro, según la proporción de la intensidad que tiene en cada uno. Así lo prueba San Jerónimo en el libro segundo *Contra Rufino*. Y aduce para ello muchos testimonios de la Sagrada Escritura. El primero es aquél del catorce de Mateo: Hombres de poca fe, por qué dudáis (cf. Mt 14,31). Desde estas palabras se significa claramente que puede darse una fe grande y una fe pequeña. Y dice Cristo en el capítulo diecisiete de Mateo: Si hubierais tenido una fe tan grande como un grano de mostaza (cf. Mt 17,20). Y decían los Apóstoles en el diecisiete de Lucas: Señor, aumenta nuestra fe (cf. Lc 17,5». También Pablo, en el décimo de la segunda a los Corintios: “*Llegamos a vosotros [...] esperando que, creciendo vuestra fe, etc.*” (2 Cor 10,14-15).

Y la razón es clara. Es que los restantes hábitos, tanto los naturales como los sobrenaturales, pueden aumentarse respecto al sujeto. Por tanto, también la fe. Se mantiene la consecuencia desde la paridad de la razón. Y se confirma por constar desde la experiencia que se hacen

² Texto: 16.

promptiones ad credendum, signum ergo est, quod habitus fidei augetur in illis.

Et dictis infertur, quod habitus fidei nunquam augetur extensiuè: sed quantum ad hoc est idem, et aequalis in omnibus: quia semper inclinatur ad easdem res credendas. Augetur tamen intensiuè secundum quod. hunc magis, et hunc minus inclinatur ad credendum, iuxta proportionem intensiōnis, quam habet in subiecto.

Sed dubium est de modo, quo habitus fidei augeatur? Nolumus examinare, utrum augeatur per additionem, gradus ad gradum, an vero per maiorem radicationem in subiecto? Nec etiam, vtrum augeatur per quemeumque actum meritorium, etiam remissum, vel potius per solos actus intensiores? Nam de hoc disputat D. Tho. 1. 2. q. 52. et 2. 2. q. 24. quo, loco nos de hac re plura dicemus. Sed quod quaerimus est, vtrum habitus fidei augeatur per omnes, actus meritorios cuiuscumque virtutis sint, an vero tantum per actus proprios elicitos ab eodem habitu fidei. De qua re est sententia quorundam asserentium, quod habitus fidei augetur per actus meritorios cuiuscumque de alijs virtutibus, et habitibus infusis. Et ratio est, quia, cum, habitus infusi augeantur non effectiuè, sed meritorie per actus, fit consequens, vt per omnes meritorios, cuiuscumque

más prontos para creer los fieles desde la frecuencia de los actos de fe. Es señal por tanto de que queda aumentado en ellos el hábito de la fe.

Y se infiere de las cosas dichas que nunca se aumenta el acto de fe por la extensión, sino que es en cuanto a esto el mismo e igual en todos, por inclinarse siempre a las mismas cosas que han de creerse. De todas formas, se aumenta por intensidad, según inclina a creer más a éste y menos a aquél, en conformidad con la proporción de la intensidad que tiene en el sujeto.

Ahora bien, la duda está sobre el modo por el que se aumenta el hábito de fe. No queremos examinar si se aumenta por una adición de grado a grado o, por el contrario, por un mayor enraizamiento en el sujeto. Tampoco, si se aumenta por cualquier acto meritorio, incluso remiso, o más bien por actos más intensos. De hecho disputa sobre esto Santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuestión cincuenta y dos, y en la *Secunda Secundae*, en la cuestión veinticuatro, que es el lugar donde hemos de decir nosotros muchas cosas. Ahora bien, lo que preguntamos es si queda aumentado el hábito de fe por actos propios meritorios desde el mismo hábito de fe. Sobre este asunto está la sentencia de algunos que afirman que el hábito de fe queda aumentado por los actos meritorios de cualquier virtud. Esto lo afirman también de las otras virtudes y hábitos

virtutis possint auferri, cum non sit maior ratio de vno, quam de alio.

Et confirmatur. Habitus charitatis augetur singulis actibus meritorijs cuiuscumque virtutis [213b] sint, ergo et fides. Consequentia tenet ex paritate rationis, vterque habitus supernaturalis, et a infusus. Antecedens vero probatur: nam singulis actibus meritorijs augetur gratia, ergo et singulis augetur charitas. Probo consequentiam: quia gratia, et charitas sunt semper simul et pari passu currunt. De hac re disputant doctores in 3. dist. 36. et 37.

Hoc tamen non obstante sit condusio, quod. habitus fidei augetur tantum per proprios actus, quod elicit. Et probatur primo: nam virtutes, quae vsu, et ex exercitio actuum naturalium acquiri possunt non augetur, nisi illis actibus, quos eliciunt, vt constat experientia, et ex communi sententia philosophorum,, ergo idem dicendum est de habitibus infusis. Probo consequentiam, tum ex paritate rationis, tum etiam ex suavi Dei dispositione, ad quam spectat, vt in rebus superriaturalibus augendis, et conseruandis

infusos. Y la razón es debida a que resulta conseqüente que puedan aumentarse por todos los actos meritorios de cualquier virtud al no haber mayor sobre el uno que sobre el otro.

Y se confirma. El hábito de la caridad se aumenta por los actos singulares meritorios, independientemente de la virtud que ellos sean. Por tanto, también la fe. La consecuencia está en pie desde la paridad de la razón, por ser ambos hábitos sobrenaturales e infundidos por Dios. De todas formas, se prueba lo que antecede. Es que se aumenta la gracia por cada acto meritorio. Por tanto, por cada acto se aumenta también la caridad. La consecuencia la pruebo por estar siempre al mismo tiempo la gracia y la caridad, y correr con igual paso. De esto disputan los doctores *Sobre el Tercero*, en las distinciones treinta y seis y treinta y siete.

A pesar de todo, que sea puesta de todas formas la conclusión de que es aumentado el hábito de fe por los actos propios que él hace salir. Y se prueba en primer lugar. Es que no se aumentan las virtudes que pueden ser adquiridas desde el uso y desde el ejercicio de los actos naturales, sino por aquellos actos que ellos hacen salir. Así consta por la experiencia y desde la sentencia común de los filósofos. Por tanto, lo mismo ha de decirse de los hábitos infusos. Pruebo la consecuencia, ya sea desde la paridad de la razón, ya

illum ordinem seruet, quem seruat in naturalibus.

Item secundo, Si habitus infusi auerentur singulis actibus meritorijs cuiuscumque virtutis, sequeretur, quod omnes virtutes infusae haberent eandem intensionem: consequens autem est falsum, ergo. Sequelam concedunt autores contrariae sententiae. Sed probo falsitatem consequentis, primo: nam experientia constat, e hominibus sanctis, alios in aliquo alios excelluisse, vt Iob in patientia, Abraham in fide etc. Secundo, quia alias sequeretur habitum fidei posse diminui, quod est contra comunem theologorum, sententiam, vt statim dicemus.

Sed, quod sequatur probo, supposito prius, opinionem D. Tho. qua dicit, quod peccator non resurgit semper ad aequalem gradum gratiae, quem, antea habebat, sed interdum ad maiorem, interdum ad minorem, et interdum ad aequalem, esse veram Quo supposito sit casus, quod Petrus vrbi gratia, habet gratiam, vt viginti, e fidem, vt viginti (nam secus sententia omnium istorum doctorum omnes virtutes infusae sunt aequales) et peccet Petrus,

ya sea también desde la disposición suave de Dios. A ésta le corresponde guardar aquel orden en el aumento y en la conservación de aquellas cosas que guarda en las naturales.

Asimismo y en segundo lugar, si se aumentaran los hábitos infusos con cada uno de los actos meritorios de una virtud cualquiera, se seguida que tendrían todas las virtudes infusas la misma intensidad. Ahora bien, es falso lo que sigue. Por tanto. Conceden el siguiente los autores de la sentencia contraria. Ahora bien, pruebo yo la falsedad de lo que sigue. En primer lugar, porque consta por la experiencia y desde los hombres santos que unos sobrepasaron a otros en algo. Así Job, en la paciencia; Abrahán, en la fe, etc. En segundo lugar, porque se seguiría en otro caso que podría quedar disminuido el hábito de la fe, lo cual está en contra de la sentencia común de los teólogos. Así lo diremos al instante.

Ahora bien, pruebo yo lo que sigue habiendo supuesto antes que es verdadera la opinión de Santo Tomás por la cual dice que no resurge siempre el pecador al mismo grado de gracia que tenía antes, sino alguna vez a uno mayor, alguna vez a uno menor, y alguna vez a uno igual. Supuesto esto, que esté el caso por ejemplo de que Pedro tiene la gracia como veinte y la fe como veinte (es que, según la sentencia de todos estos doctores

et resurgat a peccato per charitatem, vt decem. Et tunc sic argumentor, et quaero, vtrum Petrus resurgens a peccato habeat fidem, vt viginti, an vero, vt decem. Si vt decem, ergo diminuta fuit fides illius, quae antea erat, vt viginti, et modo vt decem. Si autem dicatur quod fides est vt viginti, ergo potest contingere, quod charitas Petri sit, vt decem, et fides, vt viginti, quod etiam est contra ipsorum sententiam. Dicendum est ergo, quod [214a] fides non augetur singulis actibus meritorijs sed tantum per actus a se elicitos.

Ad argumentum in contrarium factum, respondetur, quod actus fidei proprie loquendo non augent habitum, meritorie aut effectiue sed dispositiue ad hunc sensum; quod Deus ad praesentiam nostrorum actuum auget fidem, qui quidem actus interdum merentur augmentum, et interdum non merentur, sed tantum disponunt ad illud, vt contigit in peccatoribus, in quibus certum est, quod habitus fidei augetur, quando ex auxilio speciali ipsi peccatores frequentant actus credendi, quidquid dicat Victoria. Nam, cum in peccatoribus videamus quod saepe infunditur fides de nouo, et plus requiratur ad infusionem habitus, quam ad augmentum illius, non

son iguales las virtudes todas infusas) y peque Pedro, resurgiendo del pecado entonces con la caridad como diez. Y así las cosas, argumento yo entonces y pregunto asimismo si, al resurgir Pedro del pecado, tiene fe como veinte o, por el contrario, como diez. Si la tiene como diez, quedó disminuida por tanto su fe que tenía antes como veinte y, ahora, la tiene como diez. Ahora bien, si se dice que la fe está como veinte, puede suceder por tanto que la caridad de Pedro sea como diez y la fe como veinte, lo cual está también en contra de la sentencia de los mismos. Ha de decirse por tanto entonces que la fe no queda aumentada por los actos meritorios de cada uno, sino solamente por los actos hechos salir de sí.

Se responde al argumento hecho en contra que, hablando propiamente, no producen aumento del hábito los actos de fe meritoria o efectivamente, sino dispositivamente, en el sentido este de que aumenta Dios la fe ante la presencia de nuestros actos, actos ciertamente estos que merecen el aumento a veces y, otras veces, no lo merecen, sino que disponen sólo a él. Así sucede en los pecadores. En éstos es cierto que el hábito de la fe no queda aumentado cuando frecuentan los mismos pecadores desde un auxilio especial los actos de creer, diga lo que diga Vitoria. Es que, al ver nosotros en los pecadores que se infunde la fe de nuevo y se re-

est cur dicamus fidem in peccatoribus augeri non posse. Sed, vt hoc perfectius intelligatur, aduertendum est, natura ita comparatum esse, quod habitus naturales per habitus sibi conuenientes non solum sed etiam intenduntur, et firmiores fiant, vt docet D. Tho. 1. 2. quaest. 52.

Caeterum, quia actus nostri non habent vim naturalem augendi habitus supematurales, et altioris ordinaris, actus ergo sunt misti ex vtroque, scilicet, partim sunt naturales, in quantum procedunt a potentia naturafi, et partim supematurales in quantum fiunt ex auxilio speciali, ideirco Deus, ne in hac parte deesset suauis rerum dispositioni, statuit per se efficiere, et supplere illud, quod nostri actus erant effecturi et non efficiebant propter sui ordinis imperfectionem, et propter suarum virium inbecillitatem. Ex quo sequitur: quod, Deus, cum auget fidem, nihil aliud facit quam, efficeret actus a fide illicitus si talis actus haberet naturalem vim augendi habitum, a quo procedit. Nec iste modus augendi est referendus ad efficaciam actus, aut ad meritum personae, sed tantum ad suauem Dei dispositionem. Et sic, proprie loquendo, actus nos-

quiera más para la infusión del hábito que para su aumento, no hay por qué hemos de decir que no puede aumentarse la fe en los pecadores. Ahora bien, en orden a que se entienda esto más perfectamente, ha de advertirse que fue algo adquirido por la naturaleza que los hábitos naturales no son sólo generados por los actos que les son convenientes, sino extendidos. Resultando también más firmes, Así lo enseña Santo Tomas en la *Prima Secundae*, en la cuestión cincuenta y dos.

Por lo demás, porque nuestros actos no tienen la fuerza natural de aumentar los hábitos que son sobrenaturales y de un orden más alto, son por tanto actos mixtos desde lo uno y lo otro; a saber, son en parte naturales, en cuanto proceden de la potencia natural y, en parte, sobrenaturales, en cuanto resultan desde un auxilio especial. Por eso, dispuso Dios con su suave disposición las cosas en orden a que no faltara en esta parte el obrar por sí y suplir aquello que habían de hacer nuestros actos y no lo hacían por la imperfección de su orden y por la debilidad de sus fuerzas. De esto se sigue que Dios ninguna otra cosa hace al aumentar la fe que lo que haría el acto hecho salir desde la fe, si tuviera tal acto la fuerza natural de aumentar el hábito del que procede. Y no ha de referirse ese modo de aumento a la eficacia del acto o al mérito de la persona, sino

tri nec augent habitus infusos effectiue nec meritorie, sed tantum dispositiue ad modum iam explicatum.

Ad confirmationem respondeatur concesso antecedenti, negando consequentiam Nam omnes actus metitorij sunt etiam proprij actus charitatis, vel elicitie, vel imperatiue: sine dharitate enim non est meritum: et sic omnes possunt augere charitatem: at vero non omnes sunt actus fidei: et ideo non omnes [214b] augent illam, vt iam diximus.

Et aliud dubium, Vtrum sicut fidei habitus augetur, ita etiam possit minui? Et pro parte affirmatiua est argumentum. Videmus interdum nos minus prompti, ac firmiter credere, quam antea credeabamus: signum ergo est quod habitus fidei minuitur. Et confirmatur, fides non solum pendet ab intellectu, sed etiam a pia affectione voluntatis, vt ex supra dictis patet, sed haec pia affectio minuitur in peccatoribus, ergo et fides.

Hoc tamen non obstante, dico longe esse probabilius, quod habitus fidei quantum ad substantiam non minuitur. Quam sententiam communiter tenent omnes doctores.

a la suave disposición únicamente de Dios. Y así, ni aumentan hablando propiamente nuestros actos, ni aumentan los hábitos infusos efectiva ni meritoriamene. Al contrario, sólo dispositivamente, según el modo ya explicado.

Una vez concedido lo que antecede, se responde a la confirmación con la negación de la consecuencia. Es que son todos los actos meritorios también actos propios de la caridad, sean hechos salir o sean mandados. Es que no hay mérito sin la caridad. Y pueden aumentar todos así la caridad. Ahora bien, no son todos actos de fe. Y por eso, no todos la aumentan. Así lo dijimos ya.

Y otra duda, la de si a la manera como aumenta el hábito de la fe puede disminuirse también. Y hay un argumento a favor de la parte afirmativa. Nos vemos a veces nosotros menos prontos y firmes a creer que lo que creíamos antes. Por tanto, es esto signo de que queda disminuido el hábito de la fe. Y se confirma. No pende sólo la fe del entendimiento, sino también de la inclinación piadosa de la voluntad. Así queda patente de las cosas dichas arriba. Ahora bien, esta inclinación piadosa queda disminuida en los pecadores. Por tanto, también la fe.

De todas formas, digo yo sin embargo que es ampliamente más probable que no queda disminuido el hábito de la fe en cuanto a la sustancia. Tienen esta sentencia todos

Et probatur primo, Habitus infusi sunt immediate a Deo, sed Deus nunquam desistit ab infusione, nisi quando opponitur obex ex parte nostra, et quando illud apportitur non minuitur, sed tollitur fides, ergo non potest minui. Et confirmatur, quia alias sequeretur, quod posset aliquis amittere fidem, et esse infidelis absque eo, quod discredet alicui articulo, consequens autem est falsum, et contra communem doctorum sententiam, vt dicemus q. 10. cum de infidelitate fuerit sermo, ergo et illud, ex quo sequitur. Sequela probatur: nam si peccata minuerent fidem eadem ratione posset in tantum crescere, vt ilam totaliter destruerent.

Ad argumentum in contrarium factum respondetur quod habitus fidei nunquam minuitur, indeuotione voluntatis, et e multiplicatione peccatorum, passio, atque appetitus et amor proprius tantas vires sumat ad resistendum habitui, vt non possit ita prompte, et faciliter in actum exire, sicut antea. Ex hoc tamen non sequitur, quod minuitur fides quantum ad substantiam, sed tantum quod debilitatur quodammodo quantum ad vsum, et exercitium, vt contingit in charitate. Et ad confirmationem respondetur similiter concessa maiori, atque minori negando consequentiam: nam ex defectu piaie affectionis, qui est in pec-

los doctores. Y se prueba en primer lugar: Existen inmediatamente por Dios los hábitos infusos. Ahora bien, Dios nunca desiste de la infusión, si no es cuando se pone un obstáculo de nuestra parte; y cuando se añade, no queda disminuida, sino que se quita la fe. Por tanto, no puede disminuirse. Y se confirma. Porque se seguiría en caso contrario que podría uno dejar la fe y ser infiel, sin dejar de creer un solo artículo. Lo que sigue es con todo falso y contra la sentencia común de los doctores. Así lo diremos en la cuestión diez al hablar de la infidelidad. Por tanto, también lo es aquello de lo que se sigue. El siguiente se prueba. Es que, si los pecados disminuyeran la fe, podrían crecer hasta un punto tan alto que la destruyeran totalmente.

Al argumento puesto en contra se responde que nunca queda disminuido el hábito de la fe aunque tome a veces la pasión, así como el apetito y el amor propio, unas fuerzas tan grandes para resistir al hábito desde la irreligiosidad de la voluntad o desde la multiplicación de los pecados, que no pueda pasar al acto tan pronta y fácilmente como antes. De todas formas, no se sigue de esto el quedar disminuida la fe en cuanto a la sustancia. Al contrario se sigue solamente que queda debilitada de alguna manera en cuanto al uso y al ejercicio. Así acontece en la caridad. Y a la confirmación se responde de la misma

peccatoribus, tantum sequitur, quod minuitur habitus quantum ad vsum et exercitium, quod quidem verum est: et non, quod minuitur quantum ad substantiam ad modum iam explicatum.

In solutione ad tertium argumentum dicit D. Tho. quod secundum maiorem capacitatem intellectus vnus magis, vel minus cognoscit veritatem principiorum, quam [215a] alius. Circa quae verba aduertit Caietanus quod. ea possunt dupliciter intelligi. Vno modo de veritate principiorum in ipsis, ita vt sit sensus, quod vnus intellectus potest magis intelligere veritatem principiorum, quam alius, iuxta maiorem capacitatem, quam vnus intellectus habet super aflum Alio modo de veritate principiorum, secundum quod in se continent veritatem aliorum, scilicet, veritatem conclusionum: et vtroque modo possunt verificari verba D. Tho. Nam sicut eandem albedinem, caeteris paribus, mehus videt ille, qui est acutioris visus, ita etiam eadem principia formaliter sumpta magis videt perspicatior intellectus, et quantum ad veritatem ipsorum, et etiam quantum ad collectionem conclusionum ex ipsis: praestantius

manera con la negación de la consecuencia una vez concedida la mayor y la menor. Es que, desde el defecto de la inclinación piadosa que existe en los pecadores, se sigue únicamente queda disminuido el hábito en cuanto al uso y al ejercicio que es ciertamente verdadero. Y no se sigue que quede disminuido en cuanto a la sustancia, al modo ya explicado.

Dice en la solución al tercer argumento Santo Tomás que un entendimiento conoce la verdad de los principios más o menos que otro. Cayetano advierte sobre estas palabras que pueden esas cosas entenderse de dos maneras, De una forma, según la verdad de los principios en ellos mismos, de manera que el sentido sea el de que puede un entendimiento entender más la verdad de los principios que otro, según la capacidad mayor tenida sobre el otro. De otra manera, sobre la verdad de los principios, por contener en sí la verdad de otras cosas; a saber, la verdad de las conclusiones. Y pueden quedar verificadas de ambas maneras las palabras de Santo Tomás. Efectivamente, como ve mejor la misma blancura en igualdad de circunstancias el que tiene la vista más aguda que otro, ve también más el entendimiento que es más perspicaz los mismos principios tomados formalmente en cuanto a la verdad de ellos y también en cuanto a la

enim ingenium magis penetrat principia, et sic ex ipsis plures colligit conclusiones.

verdad de las conclusiones de los mismos. Es que, con mayor pres-tancia, penetra más el ingenio más los principios, deduciendo también así desde los mismos más conclu-siones.

II. ACOMODACIÓN

Santo Tomás de Aquino quiso que versara el artículo cuarto de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae* sobre el aumento de la fe. Sobre este problema qué tomó, qué afianzó y qué dejó abierto fray Pedro de Aragón en su exposición editada del año 1584?

1. Santo Tomás de Aquino

Admite el Doctor Angélico lo posible que es hablar de la existencia de un más o de un menos en la fe. Ese su pensamiento lo precisa el mismo Aragón en tres proposiciones. Y lo hace por supuesto después de haber dejado señalado que la cantidad del hábito de la fe puede ser considerada desde el objeto o desde la mayor participación del sujeto, así como tras haber supuesto la existencia del objeto material y del formal³. Vistas las cosas desde esta perspectiva propone el Aquinate en primer lugar que no puede ser la fe mayor en uno que en otro desde su propio objeto formal. La prueba de ello se halla en que hay en todos una razón única y simple para creer: la testificación de la verdad primera. De ello se deduce que no puede ser mayor así la fe de parte del objeto formal en uno o en otro⁴. Su segunda conclusión establece que puede ser mayor en uno que en otro la fe de parte su objeto material; es decir, de parte de las cosas que se creen. Y la prueba de ello es que puede uno creer explícitamente más cosas que otro. Las cosas son así porque hay más fe en uno que en otro desde el objeto material⁵.

³ “Supposito, quod quantitas habitus potest attendi, vel ex obiecto, vel ex maiori participatione subiecti, et etiam supposito quod obiectum est duplex, vnum materiale, alterum formale, respondet D. Thomas. Per aliquot conclusiones”. A 212a.

A = ARAGÓN, *In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelegici commentariorum. Tomus primus*. Salmanticae MDLXXXIII.

⁴ “Per aliquot conclusiones. Prima conclusio. Fides ex parte sui obiecti formalis non potest esse maior in uno, quam in alio. Probatur. In omnibus est una, et simplex ratio credendi, scilicet, testificatio primae veritatis: ergo fides ex parte obiecti formalis non potest esse maior in uno quam in alio”. A. 212a-212b.

⁵ “Secunda conclusio. Fides ex parte sui obiecti materialis, id est, ex parte eorum, quae creduntur, potest esse maior in uno, quam in alio. Probatur. Vnus potest plura explicitè credere, quam alius: et hoc est fidem esse maiorem in uno, quam in alio e parte obiecti materialis: ergo”. A 212b.

Y la tercera proposición la resume el propio Aragón desde la enseñanza de Santo Tomás al decir que puede darse mayor fe de parte del sujeto en uno que en otro, tanto como procedente del entendimiento, por su mayor certidumbre y firmeza, como procedente de la voluntad, por su mayor prontitud, devoción o confianza. La prueba de lo anterior está en que el acto de la fe procede al mismo tiempo del entendimiento y de la voluntad. Es algo que queda patente por las cosas ya dichas aquí con anterioridad; es decir, por lo dicho ya por Aragón, deduciéndose de ello entonces que puede ser la fe mayor de parte del entendimiento, por su mayor perspicacia al creer, así como de parte de la voluntad, por la mayor prontitud e inclinación que tiene uno respecto a otro para con las cosas de la fe⁶.

Estas tres proposiciones unidas a lo que expuso el Aquinate sobre la necesidad de creer expresamente los artículos todos de la fe sin dejar uno siquiera son las que dan lugar a ese terreno firme desde el que va a proceder el agustino a exponer la problemática concreta de si debe decirse que puede haber más fe en un creyente que en otro. Y será a partir de este base desde donde deberá examinarse la propia doctrina de fray Pedro. Por cierto, no es siempre posible trasplantar al siglo XVI sin más la exposición que hizo el Doctor Angélico en el siglo XIII. Pese a su fidelidad al pasado y a Santo Tomás no fueron los salmantinos meros repetidores. Se comportaron en todo momento siempre como verdaderos innovadores. De todas formas, trataron de colocar siempre en su sitio mucho que había quedado poco a poco descolocado y desenfocado con el paso de los siglos XIV y XVI.

2. *El hábito*

Como ciertas e indudables las tiene fray Pedro de Aragón a las tres conclusiones de Santo Tomás; pero son tenidas así si se entienden del acto de fe. Uno es capaz de creer explícitamente de hecho muchas más cosas que las que puede llegar a creer otro hombre. Puede creerlas el mismo incluso con más firmeza y prontitud. Aquí se entiende todo de parte del sujeto. El agustino Aragón considera este hecho como suficiente ya para poder quedar aumentado el acto de fe de parte del objeto material y de parte del sujeto también. Y la pregunta a la que se tiene interés en dar respuesta a finales del siglo XVI es la de si puede ser el hábito de la fe mayor o menor; es decir, desde la aceptación de que es don gratuito y sobrenatural de Dios a los hombres, gracias al cual se obtiene la justificación y la salvación.

Presente tiene fray Pedro a este respecto lo expuesto en el siglo XV por Alfonso del Madrigal, concretamente en sus exposiciones *sobre San Mateo*.

En ellas se dice que el hábito es igual para todos, no pudiendo extenderse ni acortarse. Al ser las cosas así, ¿ha de responderse a la pregunta que se ha hecho sobre el crecimiento o decrecimiento de la fe respecto al hábito sobrenatural e infuso con una rotunda negación, diciendo que es del todo una imposibilidad la existencia de aumento o de disminución?

A la opinión del Abulense la tiene Aragón como verdadera si se entiende de la misma del hábito de fe de parte del objeto, se trate del formal o del material, debiéndose precisamente a ello que, al ser el hábito de la fe una cierta cualidad infundida por Dios en las almas de los hombres que inclina de suyo a creer igualmente las mismas cosas en los que está, no puede dar por cierto como resultado por las mismas razones de parte del objeto, sea el material o el formal, que sea mayor en uno que en otro. ¿Se ha de concluir entonces que no hay entonces crecimiento o disminución en absoluto? ¿Podría negarse sin más algo que puede razonarse y probarse? Al respecto dirá Aragón que, si uno cree menos realidades explícitamente que otro, no es algo proveniente de parte del hábito, sino de parte del sujeto. Se trata de algo que se debe a que no se ha propuesto más al que cree menos.

Así las cosas, no debe entenderse el aumento o la disminución existente de veras en el hábito de la fe de parte del objeto, al ser algo que le corresponde al sujeto. Si se aplicara en este contexto la sentencia del Abulense al hábito de la fe de parte del sujeto, sería la misma sin duda alguna falsa y peligrosa. Ciertamente, puede quedar aumentado el hábito de la fe de parte del sujeto, y llegar a ser mayor en uno que en otro, en proporción por supuesto a la intensidad que hay en cada uno. Y fray Pedro trae como apoyo al respecto lo que dice San Jerónimo. Adujo éste santo muchos testimonios al respecto desde la Sagrada Escritura (cf. Mt 14,31; 17,20; Lc 17,5) y 2 Cor 10,14-15). Se trata de algo además que clarifica la razón. Mientras los hábitos restantes, tanto los naturales como los sobrenaturales, pueden quedar aumentados respecto al sujeto, hay posibilidad también de que aumente el de la fe. Se tiene desde la experiencia la constancia de que se hacen más prontos los fieles a creer si son más frecuentes en ellos los actos de fe, lo cual es ciertamente señal de que queda aumentado en ellos el hábito de fe.

Establecerá fray Pedro en consecuencia como deducción de lo ya expuesto que nunca queda aumentado el acto de fe en cuanto a la extensión. Al respecto es siempre el mismo y igual en todos. Lo es por inclinar siempre a las mismas cosas que han de creerse. Admitido esto, debe añadirse con todo que el hábito de la fe queda aumentado desde la intensidad, según inclina a creer el mismo más a esta persona e inclina menos a aquella otra persona. Y esta intensidad se conserva ciertamente según la proporción existente en el sujeto.

3. *El aumento*

Ahora bien, ¿cómo aumenta el hábito de fe? Y es preciso decir a este respecto que no es voluntad de fray Pedro de Aragón examinar en ahora si el aumento se produce por una adición que tiene lugar grado a grado o, por el contrario, por un mayor enraizarse en el sujeto. Y añade que tampoco es voluntad suya decir si queda aumentada la fe por cualquier acto meritorio, incluso remiso, o el aumento se produce más bien por actos más intensos. Hace saber de todas formas el agustino en este contexto que esto es algo ya disputado por Santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuestión cincuenta y dos, y en la *Secunda Secundae*, en la cuestión veinticuatro, añadiendo que será en el momento adecuado y en este lugar cuando habrán de decirse multitud de cosas.

Fray Pedro pregunta si queda aumentado el hábito de fe por actos propios meritorios desde el mismo hábito de fe. Sobre este asunto aparece la sentencia de algunos afirmando que el hábito de fe queda aumentado por los actos meritorios de cualquier virtud, sosteniendo esto también de las otras virtudes y hábitos infusos. Y la razón de ello queda debida a que resulta consecuente que puedan aumentarse por los actos todos meritorios de cualquier virtud, al no darse algo mayor sobre uno que sobre otro. Y se confirma, por quedar el hábito de la caridad aumentado por los actos singulares meritorios, con independencia de la virtud a la que pertenecen. Por ello, hay que deducir que es así como sucede también en la fe. Se trata de hábitos sobrenaturales e infundidos por Dios y, al aumentarse además la gracia por cada acto singular, queda acrecentada también entonces por cada uno singular la caridad. Están al mismo tiempo la gracia y la caridad. Según Aragón corren las mismas con paso igual.

Queda aumentado el hábito de fe por los actos propios que el hábito de fe hace salir. No aumentan las virtudes que pueden adquirirse desde el uso y desde el ejercicio de los actos naturales. Vienen de aquellos actos que hacen salir los hábitos, siendo esto algo de lo que se tiene constancia por la experiencia y desde la opinión común de los filósofos, debiendo decirse además entonces lo mismo de los hábitos infusos. Se trata de algo por lo demás que se halla en conformidad con la razón. Consta esto asimismo desde la disposición suave de Dios, al cual le corresponde guardar aquel orden en el aumento y en la conservación de aquellas cosas como el que guarda en naturales.

Por otra parte, si se aumentaran los hábitos infusos con cada uno de los actos meritorios de cualquier virtud, se seguiría que habría de darse la misma intensidad en las virtudes infusas todas. Al ser falso lo que se sigue, conceden los autores la opinión contraria. De hecho consta por la expe-

riencia que hubo hombres santo que sobrepasaron a otros también santos en algunas realidades. Job se distinguió de modo especial ante los demás por la paciencia y sobresalió Abrahán, etc. Se seguiría en caso contrario que podría quedar disminuido el hábito de la fe, y esto está en contra de la sentencia común de los teólogos. Y aquí es donde reside el problema. ¿Es verdad que aumenta solamente el hábito de la fe desde los actos propios salidos del acto, no aumentando por los actos meritorios?

4. *El mérito*

A esta última pregunta le dice la sentencia de Santo Tomás que no resurge siempre el pecador al mismo grado de gracia tenido con anterioridad; es decir, al tenido antes de haber pecado mortalmente. Puede ser el mismo mayor, menor e igual. Alguna vez resurge el pecador a un grado mayor, renaciendo otras veces a uno menor. Y se da también el caso de que, alguna vez, resurge en un grado igual. Y es en contra de esta aseveración del Aquinate cuando aparece una objeción concreta, la cual parece dejar a la misma destruida por completo.

Se parte del ejemplo de que sea una persona, Pedro en concreto, poseedor de la gracia como veinte y de una fe como veinte. Quedan colocadas así precisamente las cantidades en este caso por entenderse según la sentencia de todos estos doctores contrarios a lo expuesto por Santo Tomás que la fe aumente por los actos meritorios, al ser iguales las virtudes todas infusas. Y es entonces cuando se hace la pregunta de qué ocurre si, habiendo pecado Pedro y habiendo obtenido el mismo la gracia, resurge del pecado con la caridad como diez; es decir, con diez puntos menos de lo tenido con anterioridad. Así las cosas, se pregunta si tiene Pedro en el momento de resurgir del pecado la fe como veinte o la tiene sólo como diez. Si la tuviera como diez, debería deducirse que quedó la misma disminuida. Pedro la tenía antes como veinte y le ha quedado ahora reducida a diez. Si se dijera en cambio que la fe está como veinte, ¿por qué no ha de suceder entonces que la caridad de Pedro esté ahora como diez?

¿Habría que negar en consecuencia que quedara aumentada por los actos meritorios de cada uno hechos salir por el propio hábito de la fe? ¿Debe quedar rechazada por ello la sentencia de Santo Tomás? ¿Hay que rechazar taxativamente el aumento del hábito de la fe por los actos meritorios? A este respecto distingue fray Pedro de Aragón y dice que no producen meritoria o efectivamente aumento del hábito los actos de fe, sino depositivamente. Esto significa aceptar que aumenta Dios la fe ante la pre-

sencia de actos de los hombres. Se trata por tanto de actos que merecen el aumento a veces y, otras veces, no los merecen. Queda entonces lo uno y lo otro a la disposición única de Dios. Es por tanto lo que sucede en los pecadores.

Hay que tener aquí, independientemente de lo que diga Vitoria, como algo cierto que el hábito de la fe no queda aumentado al hacer los mismos pecadores más frecuentes desde un auxilio especial los actos de creer. Al aceptarse que se infunde la fe de nuevo en los pecadores (y se está haciendo referencia aquí precisamente a los pecadores del pecado de herejía) y, dado que se requiera más para la infusión del hábito que para su aumento, no hay entonces razón para tener que decirse que no puede aumentarse la fe en los pecadores. De todas formas, debe advertirse a este respecto para mejor entendimiento que fue algo adquirido por la naturaleza que los hábitos naturales no se generaran únicamente desde los actos que les son convenientes, sino que quedaran extendidos también y que resultarían más firmes. Fray Pedro dice que esto es algo que enseña Santo Tomás (cf. I-II, q. 52).

La fe es siempre regalo de Dios. Sobrepasa la misma las fuerzas humanas y naturales del hombre. Se comprende por ello que se acepte el aumento de la fe desde los actos salidos del propio hábito de la fe. De todas formas, ¿cómo es posible que se diga que aumente desde actos del hombre; es decir, actos humanos meritorios del hombre? Aragón dice al respecto que nuestros actos no tienen la fuerza natural de aumentar los hábitos. Éstos son sobrenaturales y de un orden más alto. Desde lo uno y desde lo otro son mixtos estos actos a los que se les llama meritorios; a saber, son en parte naturales, en cuanto proceden de la potencia natural, y son sobrenaturales en parte, en cuanto resultan desde un auxilio especial.

A esto se debió, señala fray Pedro, que Dios dispusiera suavemente las cosas en orden a no faltar en esta parte a obrar por sí y a suplir lo que habían de hacer los actos del hombre, sin hacerlo por la imperfección de su orden y por la debilidad de sus fuerzas. Ninguna otra cosa hace Dios al aumentar la fe que lo que haría el acto hecho salir desde la fe si tuviera tal acto la fuerza natural de aumentar el hábito del que procede. Y no ha de referirse ese modo de aumento a la eficacia del acto o al mérito de la persona. Ello se debe únicamente a la disposición suave de Dios. Y ha de reconocerse así que, hablando con propiedad, ni aumentan los actos del hombre, ni aumentan los hábitos infusos, efectiva ni meritoriamente. El aumento se produce únicamente por disposición, en conformidad con el modo ya explicado. Y tampoco puede olvidarse a este respecto que los meritorios son actos propios, hechos salir desde el mandato de la caridad. No hay ciertamente mérito si no hay caridad. Y es de esta manera como todos pueden

aumentar la caridad. De todas formas, como no son todos ellos actos de fe, ha de reconocerse que no la aumentan todos.

5. *La desaparición*

Si la fe aumenta gracias a los actos meritorios, ¿puede quedar disminuida por los demeritorios? Si crece el hábito de la fe efectivamente, ¿no puede disminuir también? Y reconoce en este punto Aragón la existencia de un argumento a favor de una contestación afirmativa. Indica la experiencia que los creyentes aparecen a veces menos prontos y firmes a creer que cuanto lo estaban al creer con anterioridad, lo cual sería interpretado en consecuencia como signo ciertamente de haber quedado disminuido el hábito de la fe. Encontraría esto también confirmación en que la fe no pende sólo del entendimiento, al estar colgada también de la inclinación piadosa de la voluntad. Asimismo, debería reconocerse que, si esta inclinación piadosa queda disminuida en los pecadores, lo queda también así en la fe. Pese a todas estas razones dirá Aragón que ampliamente es más probable que no quede disminuido el hábito de la fe en cuanto a la sustancia. Y es ésta por lo demás una sentencia que tienen todos los doctores.

¿Qué razones avalan tal mayor probabilidad? Ante todo, el hecho de que existen desde Dios inmediatamente los hábitos infusos. Éste nunca desiste de la infusión, a menos que haya sido colocado un obstáculo por parte nuestra. Y se ha de reconocer además que, si esto ocurre, no queda disminuida la fe. La misma queda quitada del todo. No puede haber disminución entonces. Puede haber sólo separación. Y esto se confirma por seguirse en caso contrario el que uno podría abandonar la fe, siendo infiel sin dejar de creer un solo artículo; es decir, sin oponerse a un determinado artículo concreto. Además de constituir esto una falsedad, va en contra también de la sentencia común de los doctores. El tratamiento de esto le corresponde a la cuestión diez de la *Secunda Secundae*, que es donde se habla directamente de la infidelidad. Si los pecados disminuyeran la fe, no debería excluirse entonces que se llegara a una disminución tan profunda que quedara destruida totalmente; es decir, por haberse alcanzado ya la visión.

Verdad es que quien cree de modo expreso los artículos de la fe; es decir, los principios propios de la fe, lo sabe todo. Es también verdad que los artículos todos de la fe: los catorce, expresan la revelación toda en su perfecta y plena explicación. Por tanto, nada extraña que surja al final entonces la pregunta de si puede hablarse en realidad de efectivo crecimiento de la fe. ¿No habría que reconocer más bien así las cosas que quie-

nes creen expresamente los artículos todos no creen sólo lo mismo, siendo además imposible el que pueda existir en el creer un más y un menos? Fray Pedro de Aragón acude en este punto a Santo Tomás, señalando a continuación la existencia de entendimientos que conocen la verdad de los principios mejor que otros⁶. Y es el mismo conocedor de lo que dice Cayetano sobre estas palabras; es decir, que pueden entenderse las mismas de dos maneras. De una forma, según la verdad de los principios en sí mismos de manera tal que sea el sentido el de que puede un entendimiento entender más la verdad de los principios que otro, en conformidad con la capacidad mayor tenida sobre el otro. De otra manera, sobre la verdad de los principios, por contener en sí la verdad de otras cosas; a saber, la de las conclusiones.

De esta forma pueden ciertamente quedar verificadas de ambas maneras las palabras de Santo Tomás. Efectivamente, así como ve mejor la misma blancura en igualdad de circunstancias el que tiene la vista más aguda que quien no la tiene tanto, ve también más el entendimiento que es más perspicaz los mismos principios tomados formalmente en cuanto a la verdad de ellos y en cuanto a la verdad de las conclusiones. Es que penetra más el ingenio que tiene más prestancia de los principios y, de esta manera, deduce desde ellos más conclusiones.

III. CONCLUSIÓN

En esta breve exposición habla fray Pedro de Aragón de Santo Tomás de Aquino y de Cayetano. Asimismo, hace referencia al Abulense. De éste: Alfonso del Madrigal, habló el agustino para decir únicamente que su enseñanza era correcta de veras cuando era entendida de una manera determinada; pero añadía que no lo era si se la entendía de otra manera distinta. La misma tenía validez al crecimiento de la fe desde el objeto, sin serlo aplicada al sujeto. Por supuesto, los hombres son capaces de saber cada día más,

⁶ "Tertia conclusio, Fides ex parte subiecti potest esse maior in vno, quam in alio, et in quantum procedit ab intellectu, propter maiorem illius certitudinem, et firmitatem, et in quantum procedit a voluntate, propter maiorem eius promptitudinem, vel deuotionem, vel confidentiam. Probat, Actus fidei simul procedit ab intellectu, et a voluntate, vt ex supra dictis patet: ergo potest esse maior, vel ex parte intellectus, propter maiorem eius perspicaciam in credendo, vel ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, et affectionem, quam unus habet erga res fidei, quam alius". A 212b.

lo cual es válido también para la fe. De todas formas, cierto es que la fe no puede aumentar después de los Apóstoles. Nunca es capaz de aumentar en cuanto a la sustancia. Desde el principio es siempre la misma. Tampoco puede crecer la fe ya, tras la revelación de Cristo y de los Apóstoles, en cuanto a la explicación. Nadie puede saber en este aspecto en cuanto a los objetos sobre la fe lo que se sabía ya en la Iglesia toda después de la muerte del último de los Apóstoles.

Jamás creció la fe desde el principio en cuanto a la sustancia: Existencia y remuneración divinas (cf. Heb 11,6). Creció ciertamente por un tiempo progresivamente en cuanto a la explicación o despliegue. Verdad es que la misma fe quedó del todo explicada, desarrollada y desplegada perfectamente en el tiempo de la plenitud de los tiempos. Y este tiempo es el de Cristo y el de los Apóstoles. De parte de los herejes del tiempo, contemporáneos de Aragón, solía reprocharse a los católicos defender que la Iglesia pudiera todavía llegar a proponer un día en el futuro artículos nuevos de fe. Es que, si era el artículo un principio propio de la fe que forma parte integrante y necesaria de la plena explicación de la fe, ¿no debe uno oponerse entonces totalmente a tal explicación por estar admitiendo el crecimiento de la fe por explicación una vez pasado el tiempo de la plenitud, el cual es el de Cristo y el de los Apóstoles?

A este respecto se hace preciso defender la posibilidad de llegar a redactar en pleno siglo XVI un nuevo artículo, sin necesidad por supuesto de tener que admitir también el aumento de la fe plenamente realizada en el tiempo de la plenitud en cuanto a la explicación. Aquí se ha de tener muy presente que, cuando se habla de redactar un nuevo artículo de fe, en modo alguno se está diciendo que sólo pueda eso llevar a cabo estableciendo un principio nuevo propio de la fe que fuera realmente desconocido antes por todos. Al lado de los artículos viejos de la fe; es decir, los principios propios de la misma, hay otras realidades. Reciben éstas el nombre de artículos nuevos. Se trata de revelaciones dadas a conocer por Cristo y por los Apóstoles. Además, tales revelaciones se hallan presentes en la Sagrada Escritura. Y es la Iglesia la que decide recordarlas en un momento como auténticas verdades sin posibilidad de error, imponiendo además en adelante a todos los cristianos llegados a la edad de la discreción: catorce años, que las crean expresamente. Por supuesto, conlleva esto el hecho de que han de ser sabidas antes de ser creídas. No hay en modo alguno aumento sustancial en la redacción durante el tiempo de la Iglesia de un nuevo artículo de fe, ni por explicación de la fe. Así es como se entiende correctamente en el siglo XVI eso de que puede redactar la Iglesia un nuevo artículo de fe, sin necesidad

de que se produzca aumento alguno en cuanto a la sustancia o a la explicación de la misma fe.

Y es aquí donde obtiene toda la razón el Abulense en el siglo XV al haber dicho que ni aumenta ni se acorta la fe. Verdad es que, cuando se defiende que puede crecer todavía en la actualidad la fe, queda entendido tal crecimiento de parte de los que creen; es decir, en cuanto a los sujetos. Sabe y cree expresamente más por cierto el que tiene la obligación de enseñar los artículos de la fe. El mismo, no sólo ha de contentarse con saber escuetamente su mera realidad, sean los tales viejos o nuevos. Además, hay quienes están obligados a saber multitud de conclusiones, las cuales se deducen desde los artículos. Tal es por ejemplo el caso concreto de los obispos. Y esta mayor obligación en cuanto al saber se debe a tener ellos por oficio el enseñar la fe a todos y el de defenderla de las desviaciones de los herejes. Por supuesto, sabe más y cree explícitamente más el teólogo dedicado por entero al estudio y a la profundización de la ciencia sagrada que cualquiera del pueblo, el cual queda ocupado en sus asuntos de cada día.

Y nunca debe olvidarse a este respecto asimismo que, pese a ser la fe don sobrenatural e infuso de Dios, la sabe el hombre aquí en la tierra desde la audición; es decir, sabe así los objetos concretos que han de creerse (cf. Rom 10,17). Es recibida la fe ciertamente desde la escucha y, en tal escucha, hay quien oye, retiene y cree expresamente más proposiciones que otro que también escucha, retiene y cree. Ha de admitirse que cree uno entonces de modo más expreso. Cree el mismo más, porque oye mucho más y retiene mucho más. A simple vista podría llamar aquí la atención el hecho de no encontrar mención en fray Pedro de Aragón al hablar del aumento o disminución de la fe de los que defienden las tesis que mantenían por entonces los protestantes. A los familiarizados con la Escuela de Salamanca no les produce sorpresa semejante ausencia. Al fin y al cabo, los salmantinos del siglo XVI no hacen teología polémica.

Aspiran éstos a exponer simple y llanamente la doctrina común; es decir, la que todos los teólogos que se declaran a sí mismos católicos han de acoger y han de sostener. No es la de la Escuela de Salamanca una teología de controversia. Verdad es pese a todo que basta abrir los ojos para advertir con rapidez que, desde sus posiciones extremistas, se veían obligados los protestantes a negar el crecimiento de la fe. No veían éstos en la fe más que el puro y absoluto don de Dios. Partiendo del hecho incuestionable de que la fe se recibe desde Dios, llegaban a decir incluso que nunca desaparece en quien la ha recibido. En definitiva, una vez tenida, ni aumenta ni crece. Tampoco puede asimismo puede pasarse por alto en este punto que todo cuando expone fray Pedro de Aragón apoyado en la doctrina común de

Santo Tomás de Aquino respecto al crecimiento de la fe no gira alrededor del autor de la fe: Dios. Gira alrededor del que se beneficia de tal don: el hombre. Y el crecimiento que se produce, no es producto de lo que Dios ha revelado, sino de la intensidad con que el sujeto cree.

El grito luterano de la sola fe viene a convertirse ciertamente en el siglo XVI en rechazo total del mérito del hombre en la fe, por entender que tanto la justificación como la salvación son obra completa y exclusiva de Dios. Conocido es por todos el pesimismo luterano respecto a las obras naturales y humanas. Es posiblemente en este punto donde la exposición del agustino se muestra iluminadora de veras para los tiempos de entonces, los que corrían por entonces, y para los venideros; es decir, los que iban a sobrevenir en siglos posteriores. Por supuesto, todo lo dispone Dios con suavidad. No hace otra cosa Dios al aumentar la fe que lo que haría el acto que se ha hecho salir desde la fe si tuviera tal acto la fuerza natural de aumentar el hábito del que procede. Si hace aumentar el mismo la fe, no es eso algo que se deba a la eficacia del acto o al mérito de la persona. Todo se debe únicamente a la suave disposición de Dios. Ni aumentan la fe los actos propios del hombre cuando se habla con exactitud, como tampoco aumentan los hábitos infusos efectiva ni meritoriamente. Se está sólo ante disposiciones. Los meritorios son actos propios del hombre; pero a ellos se les hace salir desde el mandato de la caridad. No hay mérito sin la caridad. Y es así como pueden hacer aumentar todos ellos la caridad. Pese a todo, al no ser todos ellos actos virtuosos de fe, no todos la aumentan.

Se ocuparon ciertamente los salmantinos del siglo XVI de hacer teología de calidad; es decir, teología unida con el pasado, iluminadora para el presente, y abierta en todo momento para el porvenir. Por ser revueltos de verdad los tiempos que por entonces corrían, se hizo preciso más que nunca poder contar con una teología clara y sencilla, donde se defendiera la enseñanza común de siempre. Suele decirse con toda la razón sobre esto que mucho de lo que sobrevino en la Reforma Protestante ocurrió por un modo de hacer teología anterior que resultó con toda razón descuidado y decadente en exceso. Entre el siglo XIII y el siglo XVI, salvo algunas personalidades de relieve, se vivió un período de bastante y constante confusión en puntos importantes y decisivos de verdad. Se solían mezclar con demasiada frecuencia en aquellas centurias cosas que debían permanecer separadas, hasta el punto de poder decirse en este caso concreto que ni aumentaba la fe, ni se acortaba. De todas formas, esta afirmación que era del todo correcta en un sentido muy preciso, podía ser entendida también en el sentido de que no podía haber aumento alguno. Y esta segunda afirmación era la que conducía a las proximidades de las tesis luteranas sobre la sola fe.

Por supuesto, puede crecer la fe, la cual es realidad sobrenatural e infusa. Se ha de dejar con todo muy claro que la misma no puede ya crecer objetivamente. Es posible que la misma crezca en cuanto al sujeto. Asimismo, es preciso recordar que Dios actúa en la fe; pero debe decirse asimismo también que actúa en ella el hombre. El hábito regalado del todo por Dios a los hombres ha de acoger asimismo las obras meritorias de los hombres. Y esto es así por disposición divina.

Ignacio JERICÓ BERMEJO

Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI

Es el libro, su libro, el libro del profesor Ratzinger. No se puede decir más. Un libro con las mejores críticas, con la máxima difusión, con ventas extraordinarias, con aplausos mil. Prensa escrita, televisiones y radios han apelado a su título y menos a su contenido. Las revistas especializadas no se han atrevido valorar en profundidad su contenido y su estilo. Todavía. Es muy difícil prescindir de alguno de los nombres que lo firma, o desdoblar esa personalidad, aunque lo diga en el Prólogo y porque lo dice:

*“Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal ‘del rostro del Señor’ (cf. Salmo 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial sin la cual no hay comprensión posible” (Joseph Ratzinger - BENEDICTO XVI, **Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración.** Traducción de Carmen Bas Álvarez. Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, p. 20).*

Entendido. Lo suponíamos. Pero a nadie se le oculta que es muy difícil desligar uno del otro. Diría más, no es posible, tanto que los mismos editores han relevado por letra y tinta lo de Benedicto XVI.

Y también hemos valorado en su justo mérito su confesión profunda y sincera, de que *“este libro sobre Jesús es fruto de un largo camino interior”* (p. 7), que así comienza su Prólogo y lo repite más adelante, expresando que *“el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo”* (p. 20). No podía ni puede ser de otro modo. Cuando se ha vivido tantos años una profesión y han sido tantos los artículos, los libros, las reseñas, las divulgaciones, las conferencias, las charlas, las clases magisteriales y normales, se corre el peligro de esa llamada deformación profesional tan típica de algunas especializaciones que únicamente lo ven todo a la luz de su especialidad y bajo ese prisma. Es muy difícil escapar a esa deformación, máxime en aque-

llas profesiones que lo que más piden es vida y ejemplo. Por eso, para desprenderse de ella, se requiere un largo camino interior y un corazón sincero, limpio y sano que, al estilo de Agustín de Hipona, se desnude a sí mismo ante Jesús de Nazaret.

Si se pudiera desdoblar la personalidad del autor, como se escriben por separado sus nombres y con letra y tinta diferentes, se prodría preguntar por el efecto mediático: ¿Habría tenido tirada tan extensa y publicidad tan amplia, si quien lo escribe no tuviera el segundo nombre y no fuera en realidad Benedicto XVI, quedando únicamente como el profesor Joseph Ratzinger, primer nombre que aparece en la obra? ¿Los miles y miles de ejemplares editados en varias lenguas habrían corrido la misma suerte, si firmara exclusivamente el profesor Ratzinger? ¿Priva acaso el segundo nombre del valor intrínseco a la obra en sí misma?

Son sólo preguntas, así al aire, porque me he encontrado con muchas personas, católicas ellas, no especialistas en cristianismo, que han comprado el libro, han iniciado su lectura y la han abandonado, porque la palabra y el contenido no estaba hecha para su boca. Y como éstas serán muchas más, porque la obra no es para leída o meditada a solas, sino para comentarla en alta voz, como si fuera alguna de aquellas magistrales homilías de algún famoso Padre de la Iglesia...

El Prólogo lo dice todo, pero “*las obras fascinantes sobre Jesús*” a que alude en su primera página y que pertenecen a plumas tan extraordinarias como Karl Adam, Romano Guardini, Willam, Giovanni Papini o Daniel-Rops son más vivenciales y expresión de corazones heridos por la flecha de una inmensa figura, cuya dimensión ha taladrado todos los continentes internos y se ha incrustado en los pechos golpeados por una humanidad degradada. ¿Quién no fue en algún momento admirador de Romano Guardini o de Giovanni Papini en su juventud? No por su ciencia, sino por su vivencia, por su exquisitez, no por su contenido, sino por su vida, expresada en sus libros. Sé que intenta ir desde el Jesús del corazón al Jesús de la ciencia y de la historia y de ésta al Jesús de la fe y a la vision teológica y más en concreto, cristológica de su esencia: *Et incarnatus est*.

Y tras apelar a los métodos, tanto al histórico-crítico como a lo propugnado por los documentos pontificios y del Vaticano II como a la “exégesis canónica” americana, rindiendo homenaje a la ciencia y quizás respondiendo a alguien que le había enrostrado su ignorancia de esas metodologías, concluye lo siguiente:

“No obstante, confío en que el lector comprenda que este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo mucho

que nos ha aportado y nos aporta. Nos ha proporcionada una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar. Yo sólo he intentado, más allá de la interpretación meramente histórico-crítica, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permiten hacer una interpretación propiamente teológica de la Biblia, que exigen la fe, sin por ello querer ni poder en modo alguno renunciar a la seriedad histórica” (p. 19-20).

En la presentación de la Bibliografía resalta idéntica intención, como cerrando la verdad de cuanto había expuesto en la Primera Parte de su **Jesús de Nazaret**. Dice así:

“Como he indicado en el Prólogo, este libro presupone la exégesis histórico-crítica y utiliza sus resultados, pero pretende ir mas allá de este método para llegar a una interpretación propiamente teológica. No deseo entrar en la discusión específica de la exégesis histórico-crítica” (p. 413).

Aprendemos además que

“ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón -una razón histórica- y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica” (p. 15).

Y es que

*“en efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales. Ella no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia, sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El **factum historicum** no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; **et incarnatus est**: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real.*

Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión. Así, pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige...” (p. 11).

Basado en estos y otros fundamentos metodológicos, puede decir que *“pienso que precisamente este Jesús –el de los Evangelios– es una figura his-*

toricamente sensata y convincente”(p.18) y que la por él llamada “*crístología de Jesús*” (p. 18) tiene basamentos hondos y consistentes. Y que, por tanto,

“naturalmente creer que precisamente como hombre Él era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca, es algo que supera las posibilidades del método histórico. Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe. Así queda también clara la compleja búsqueda que hay en los escritos del Nuevo Testamento en torno a la figura de Jesús y, no obstante todas las diversidades, la profunda cohesión de estos escritos” (p. 19).

Los argumentos se multiplican y llegan casi siempre a idéntica conclusión. Parece que ha cambiado algo, pero el profesor campa por sus fueros y su libro se convierte en una prolongada clase de teología y cristología de Jesús en la que se exprime la Escritura con sus variados sentidos e interpretaciones para lograr una conclusión que ya estaba como premisa: la **fe**. De tal manera que “*sin su enraizamiento en Dios, la persona de Jesús resulta vaga, irreal e inexplicable*”(p. 354 de Schnakenburg, citado p. 10). Y añade Ratzinger: “*Este es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considero a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Este es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy*” (p. 10).

Hay un punto más que poner de relieve, y que él recuerda “*como un principio fundamental teológico destacado claramente por el Concilio Vaticano II: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe considerar el contenido y la unidad de toda ella*”(p. 14). Y eso ha tratado de hacer también a través de todo su libro. Pero agrega lo siguiente: “*el Concilio añade que se han de tener muy en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe, las correlaciones internas de la fe*”(cf. *Dei Verbum*, 12)”.(p. 14).

Es necesario, sin embargo, conocer cómo se evalúa el desarrollo de la “*Tradición viva de la Iglesia*” y sus palabras no tienen pérdida, porque nos ofrecen una visión abierta de la palabra y de su interpretación enriquecedora a través de la historia.

“La exégesis moderna –escribe– ha mostrado que las palabras transmitidas en la Biblia se convierten en Escritura a través de un proceso de relecturas cada vez más nuevas: los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, median-

te correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaban ya como semillas y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos” (p. 15).

Quizá estas consideraciones nos colocarían una vez más ante el disparadero de algo que ha querido evitarse siempre y que, sin embargo, siempre aflora y siempre esta ahí, al acecho.

Con esta claves metodológicas y estos principios fundamentales como que ha pretendido huir, o justificar, depende, los métodos empleados por la teología en sus varias fases y a través de la historia. Sin embargo, no ha podido escapar a su faceta de profesor y de profesor de teología dogmática. Para quien se ha desempeñado en esa profesión y para cuantos se han visto implicados en teología o teologías, o han profundizado en lo cristológico y lo trinitario y han entrado en lo eclesial, el desarrollo de cada una de las grandes lecciones del libro se despliega en aquellos métodos que con nuevos nombres y quizá en odres viejos escancian vinos nuevos. Pero analizando cualquiera de los temas que se han establecido como puntales en esta primera entrega se percata uno de que existe un examen casi exhaustivo del asunto y su repercusión en los textos escriturísticos del Antiguo Testamento, una correlación con los del Nuevo, una interpretación del lenguaje y de su contenido y, por ende, de su unidad a través de la historia de Israel y su realización en ese Jesús, que aparece en la historia y que siendo Dios, es y se desempeña hombre entre los hombres, apareciendo también como hombre...

En el fondo desenvuelve cada uno de los temas como siempre se ha hecho, con rigor, con mayor o menor claridad e inteligencia, para quien es nuevo en la especialidad, pero siguiendo moldes que se han utilizado en otros momentos. Se ha aplicado, sobre todo, en el aprovechamiento de las aportaciones de los estudios e investigaciones histórico-críticas, tal vez porque alguien le había echado en cara que no era especialista en ello y ha intentado dar una lección más al respecto.

Es chocante, sin embargo, que la “*Tradición viva de toda la Iglesia*” la haya empleado muy poco y se haya atendido casi con exclusividad a recoger textos del Antiguo y del Nuevo Testamento y sus variadas interpretaciones en los modernos estudios, cuando en algunos puntos la Tradición le hubiera dado una mano para una interpretación acorde con el pensamiento y la verdad que se desliza. Es difícil que se haya omitido algún texto, concierne al punto que esté tratando, del Antiguo o del Nuevo Testamento y

que no se haya hecho referencia a la interpretación que del mismo haya realizado algún autor moderno.

Se entiende también que la bibliografía sea en un porcentaje elevadísimo de habla y cultura germánicas y que eso mismo haya limitado el campo de visión en ocasiones. Que sean siete las menciones de san Cipriano o seis las de Orígenes, con cinco para san Agustín y tres para san Ireneo y san Jerónimo, siendo dos para Filón y dos para san Juan Crisóstomo, significa que no ha sido su intención entrar en ese terreno de la patrística y menos en el del Medio Evo y de los grandes teólogos, ya que, por ejemplo, no se cita ni una sola vez a Santo Tomás de Aquino o a otros teólogos de los eminentes nombres conocidos.

¿Miedo? ¿Temor? ¿Prevención? ¿Precaución?; alguien diría que no era necesario ni lo exigía la temática, pero ¿acaso no dice él que “*sólo he intentado, más allá de la interpretación meramente histórico-crítica, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permitan hacer una interpretación propiamente teológica de la Biblia, que exigen la fe, sin por ello querer ni poder en modo alguno renunciar a la seriedad histórica?*”. ¿Qué ha hecho la Tradición viva de toda la Iglesia? ¿qué hicieron los grandes Padres de la Iglesia y sus doctores? ¿Acaso hay otra obra maestra más precisa y preciosa que *Enarrationes in Psalmos*, o los *Tractatus in Joannis Evangelium* y los *Tractatus in Epistolam Joannis* de Agustín, que él conoce perfectamente, y acercamiento mayor a los textos para lograr esa *interpretación propiamente teológica* de los mismos? No quisiera entrar en otros temas que se hubieran enriquecido con las aportaciones de la Tradición viva de toda la Iglesia.

Nada nuevo bajo el sol. Es verdad: el método seguido en lo bíblico es el más agustiniano, solamente que hoy con muchos mejores medios e instrumentos filológicos y lingüísticos, historico-críticos, exegeticos canónicos e informáticos textuales. El misterio, empero, continúa y a este *factum historicum*, a este *Et incarnatus est*, maravillosamente desarrollado y clarificado en este libro por el autor, san Agustín intentó darle una respuesta filosófica y teológica como la única y más auténtica posibilidad de que el hombre lograra su felicidad en Dios: que Dios se hiciera hombre para que el hombre pudiera llegar a Dios.

Y a eso respondía el *Et incarnatus est*. El mediador para que fuera auténtico tenía que ser Dios y hombre, y así lo probó Agustín desde la filosofía y lo fue descubriendo en la Escritura, concluyendo que “*quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur errori*” (*De utilitate credendi* 11,25 PL 32,232), es decir, “*lo que entendemos o comprendemos, lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; y lo que opinamos, al error*”. Por eso la fe requiere la historia, la verdad histórica, o

la exige y ésta, la autoridad. Tan es así que Agustín llega decir: “*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*” (*Contra epistolam quam dicunt Fundamenti* 5,6 PL 42,176), o sea, vertido a lengua vernácula: “*Yo no creería al Evangelio, sino fuera porque me motiva y me mueve a ello la autoridad de la Iglesia católica*”. Y es esa, “*autoridad*” la que viene transmitiendo el mensaje, es ésa la Tradición viva de la Iglesia. No en vano el profesor Ratzinger trata de hincar profundamente los fundamentos históricos, pues conoce que la historia, que es tiempo vivo, exige fe y la fe, autoridad y la autoridad sólo puede ejercerse desde la verdad y la libertad, consciente además de que, como dijo también san Agustín de Hipona: “*lex libertatis, lex caritatis*” (*Epist. 167,6 PL 33,740*), que “*la ley de la libertad es la ley de la caridad*” y solamente “*la verdad nos hará libres*”.

Un libro, cumbre y cúlmen de toda una vida dedicada al cultivo de la teología y fruto, sin duda, de un largo y sinuoso camino a la búsqueda y al encuentro del “*rostro del Señor*”, que aparece en la tierra como **Jesús de Nazaret** e invita a todos a su fiesta, un festín para la inteligencia y para el corazón y un duro **Camino** hacia la **Verdad**, hacia la **Paz**, hacia la **Libertad** y hacia la **Vida** con la **Esperanza** siempre abierta a la **Felicidad** y vivida intensamente en y desde la **Caridad** y el **Amor**.

JOSÉ MORÁN

Santibáñez de la Isla (León)

Colaborando a una Bibliografía de san Agustín

III. XV CENTENARIO DE SU MUERTE (430-1930)

(cf. *Estudio Agustiniano* vol. XLII, 2007, fasc. 2º, 267-291).

105.- **BURGOS, V.**, *Hacia el XV Centenario de la muerte de San Agustín*, en “*La Ciudad de Dios*”, 144 (1926), 5-12.

106.- **PINCHERLE, Alberto**, *Problemi di critica agostiniana*, en “*La Cultura*” (Bologna), n. s., VIII-I-10 (1929), 607-621.

“Estamos al final de 1929 y en 1930 celebraremos el Décimoquinto Centenario de la muerte de S. Agustín”. Se espera que las publicaciones sean abundantísimas, dice el autor. Y se pregunta: “*¿A che punto é dunque la critica e quali sono i quesiti che si presentano come piú urgenti?*” (p. 607). Expone primero la crítica a la historicidad de las *Confesiones* y de la evolución de Agustín, a partir de 1888, de Harnack y Boissier pasando por Thimme, Alfarc, Boyer, Nørregaard, de Labriolle, Montgomery, Buonaiuti, Misch, Böhmer, M. Wundt, H. Dörrier, Reitzenstein, M. Zepf. Una buena síntesis que permite una clara visión de los problemas de la evolución de Agustín.

107.- *Lettera del Rvmo. P. M. Eustasio Esteban, Generale degli Agostiniani per il XV Centenario della Morte del S. P. Agostino*.- A cura del “*Bollettino Storico Agostiniano*”. Firenze, libr. Ed. Fiorentina, 1929, 11 pp.

Hay ediciones en diversos idiomas.

108.- **AXTERS, Stephanus**, *Na vijftienhonderd Jaar!*, en “*Thomistisch Tijdschrift*” 1 (1930), 595-612.

Examen de algunas biografías de S. Agustín y qué debe ser una biografía agustiniana: *“Een biographie moet eerst en vooral het verhaal zijn van een siel; gaat het om het leven van een denker, dan gaat het er vooral om den toelichting dien zijn gedachteleven beschreven heeft te achterhalen en aandermaal te beschrijven”* (p. 598-599).

- 109.- ADDEO, Agostino Felice, S. Agostino nel 15 Centenario della sua morte: 430-1930. Lettera pastorale.** Nicosia, Tipografia edit. del Lavoro, 1929, 86 pp.

En una bella impresión sigue este orden: *Las dos célebres Conversiones, El hijo de tantas lágrimas, La educación cristiana, El siervo de Dios, monje y sacerdote, El obispo coadjutor, El Obispo de Hipona, El Pastor de almas, El Maestro catequista, El Seminario episcopal, La caridad del Obispo, San Agustín Iglesia - Estado, Las Confesiones, La Ciudad de Dios.- El Santo, en la liturgia, en el culto de los santos, en la vida divina, en el Transitus felix, en el XV Centenario.*

- 110.- ANÓNIMO, San Agustín,** en *“Criterio”*(Buenos Aires) 130 (1930), 267 sgs.

- 111.- ANÓNIMO, Centenario Agostiniano,** en *“Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”* 21 (1930), 319 y 417-418.

Recuerda en esas páginas las conferencias habidas en el Instituto Católico de París con motivo del XV Centenario, y los números extraordinarios y misceláneas, ofreciendo el título de los artículos.

- 112.- BARDY, Gustave, Autour de saint Augustin,** en *“Supplément à La Vie Spirituelle”* 25/3 (1930), (161) - (171).

“No podríamos pretender señalar aquí todos los libros, todos los estudios, todos los artículos de revistas consagrados a San Agustín en el curso de estos últimos meses; son demasiado numerosos y no cesan de llegar de todas partes nuevos libros, nuevas compilaciones, nuevos artículos, tan poderosa es la atracción que ejerce sobre las almas de hoy el alma del obispo de Hipona. Trataremos de recordar solamente, entre tantos trabajos, aquellos que presentan un interés especial debido a los problemas que abordan o que son más fácilmente accesibles a los lectores franceses” (p. (161). Y enumera un gran número

de ellos, haciendo un brevísimo recuento de su contenido. En su mayor parte artículos y en francés.

- 113.- **BERTRAND, Louis**, *Quinzième Centenaire de la mort de St. Augustin. (Discours)*. Paris, Didot, 1930, 23 pp.
- 114.- **BLOEM, W. A.**, *Sint Augustinus oratorium voor Koor soli en orkest. Gedicht van P. Fr. W. A. Bloem, O.E.S.A.. Musiek Jam Nieland Kavieruittreksel*. Rotterdam, W. L. e J. Brusse's Uitgmij N. V., 1930, 175 pp.
- 115.- **BRIÈRE, Yves de la**, *Chronique du Mouvement religieux - Congrès eucharistique. Centenaire augustinien*, en "Études" 203 (1930), 613-618.

Relación del Congreso eucarístico de Cartago y de las visitas y actos realizados en lugares agustinianos.

- 116.- **BLONDEL, Maurice**, *Le quinzième Centenaire de la mort de saint Augustin (28 août 430). L' unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*, en "Revue de Metaphysique et de Morale" 37 (1930), 423-469.

"El estudio de Agustín plantea imperiosamente problemas que ningún filósofo podría ignorar o eliminar sin discusión: condiciones de una filosofía unificada e integral; de una tradición intelectual ligada a una disposición del alma entera, de una fijeza de orientación a través de las renovaciones inevitables y saludables; de una doctrina que, religiosa por su desarrollo espontáneo y no por accidente, continúa siendo esencialmente filosófica, aún acogiendo a los doctos inaccesibles a la sola razón: he aquí lo que Agustín nos guía a examinar, por poco que con entera libertad crítica quieran asir la significación de tesis que han jugado papel tan grande en la historia general del pensamiento" (p. 425). Examina diversos problemas para desprender la unidad, perennidad, totalidad, verdad de la vida y doctrina de Agustín.

- 117.- **CAPELLAZZI, A.**, *Nel XV Centenario di S. Agostino. Un piccolo presente al Grande del pensiero*. Crema, Lib. ed. "Buona Stampa", 1930, 66 pp.

Tras un Prólogo, estudia en modo breve y para divulgación : La personalidad de S. Agustín, *La Ciudad de Dios* –primera y segunda parte–, Las razones eternas aplicadas a la filosofía de la historia, La historia y el devenir humano, *La Ciudad de Dios* y la filosofía de la historia.

- 118.- CHENU, M. D. ,** *Bulletin d' histoire des doctrines chrétiennes. III. Occident. Antiquité. Pour le XVe. Centenaire de S. Augustin (430-1930)*, en "*Revue de Sciences philosophiques et théologiques*" 19 (1930), 569-581.

"Nous nous attacherons plutôt à discerner, à l'occasion des principales publications, les points de vue qu'on se plait à dégager. Nous signalerons ensuite quelques monographies" (p. 569-570). Y a este respecto examina a Gilson, recordando a Romeyer, a Grabmann, a Haesele, a Gardeil, a Servier, a Alves Pereira, a Saint Martin. Y recuerda al final brevemente monografías sobre las *Confesiones, De Trinitate, la creación, la moral y la redención*. No podemos, sin embargo, privarnos de algunas perlas de este artículo, por sus afirmaciones y el testimonio de un conocedor de la antigüedad clásica y del pensamiento antiguo cristiano. *"De toute manière -escribe-, le développement de la pensée chrétienne occidentale est commandé, à son entrée, spécialement en anthropologie et en sotériologie, par les expériences y par les doctrines de S. Augustin. Historien et théologien, chacun selon sa méthode, trouvent donc là un inépuisable sujet"* (p. 569). Y dice todavía más: *"La théorie de l' illumination est au coeur même de la "philosophie", de la sagesse, de la contemplation augustinienne. Invoquer l' autorité d' Augustin en éliminant cette illumination, c' est faire de la mauvaise histoire sous prétexte de poursuivre en théologie une vaine et inutile uniformité de la tradition". "L' un des meilleurs chapitres de M. G. (ilson) est précisément celui où il interprète, avec beaucoup de discretion, l' illumination augustinienne, et par elle, toute la noétique(chap. V, 103-125). Nous ne pouvons qu' y renvoyer, ainsi qu' au paragraphe suivant(pp. 125-137), où "la vie de l' âme est décrite à partir de cette présence de l' âme à elle même qu' est la memoria"* (p. 573).

- 119.- D' ALES, Adhàmar,** *Sur la trace de saint Augustin*, en "*Études*" 202 (1930), 81-88.

Comentario a la obra de Gilson, recogiendo sus principales elementos para concluir en el Dios de la caridad de Agustín y en que su enseñanza no puede ocluirse en un sistema cerrado.

- 120.- D' ANNIBALLE, R.,** *A ricordo del XV Centenario della beata morte di S. Agostino, vescovo e dottore.* Lanciano, Masciangelo, 1930, 66 pp.

- 121.- ETCHEVERRY, Auguste,** *Un Hommage à S. Augustin,* en "Revue Apologétique" 51 (1930), 51-57.

Presentación expositiva de los trabajos publicados en "Archives de Philosophie", vol. VII, Cahier II. *Études sur saint Augustin.*

- 122.- FABOZZI, Edoardo Alberto,** *Nel centenario di Aurelio Agostino. Le armonie di una vita e di un pensiero.* Commemorazione. Pompei, Scuola tip. Pot. per i figli dei carcerati, 1930, 30 pp.

- 123.- FABOZZI, E. A.,** *La parola di S. Agostino nel suo Centenario,* en "Augustiniana", Napoli, 1930, 129-132.

La palabra de orden de los Centenarios es: "Risuscitare l' amore" (p. 129). Y en éste sentimos cerca al "Doctor de la Caridad". "Tutta la dottrina di S. Agostino è una teologia che diventa poema ed è un poema che rimane teologia: in questo egli non ha pari nella storia" (p. 130). La palabra del Centenario Agustiniano es el amor y "solo così l' amore non sarà più un esule, ma sarà fremito e fiamma della nostra risurrezione" (p. 132).

- 124.- MONACO, Arminio de,** *Nel centenario di S. Agostino 430-1930. L' uomo e le opere,* en "La Scuola Cattolica" 17/16 (1930), 161-177.

"¿Qué angustioso pensamiento atormenta hasta la última hora su espíritu? ¿Quién ha sido aquel que la Iglesia honra sobre los altares con el título glorioso de doctor y padre de la fe? ¿Qué había hecho durante setenta y seis años de vida? He aquí las preguntas a que quisiera responder esbozando en una rápida síntesis alguna línea de su retrato espiritual, simple y grande, como ciertas figuras miguelangelescas" (p. 162). Sigue su vida paso a paso y desprende de ella su pensamiento y su ideario.

- 125.- **NYGREN, Anders**, *Augustinus. Ett 1500 - årsminne*, en “*Svensk Teologisk kvartalskrift*” 6 (1930), 223 - 230.

Reflexiones ante el Centenario de San Agustín con su tema de fondo el *eros* y el *agape* en la visión de las *Confesiones*.

- 126.- **DURAN, José**, *Himno a San Agustín a tres voces iguales. En el XV Centenario de su Gloriosa Muerte*. Barcelona, 1930, 6 pp. con música y letra debajo.

- 127.- *De S. Augustino Episcopo Hipponensi et Ecclesiae Doctore, millesimo et quingentesimo ab eius obitu exeunte anno, “Ad salutem humani generis”*. *Litterae Encyclicae Ssmi. P. Pii PP. XI. Datum Romae apud Sanctum Petrum die XX mensis Aprilis, in festo Paschae Resurrectionis D. N. S. J. anno MDCCCXXX - Pontificatus nostri nono, Pius Papa XI.*

Hay traducciones en casi todos los idiomas.

- 128.- *Lettera Enciclica di S. S. il Papa Pio XI. Per cura dei Padri Agostiniani*. Tipografia poliglotta Vaticana, 1930, 55 pp.

- 129.- *Litterae Encyclicae de S. Augustino, episcopo Hipponensi et Ecclesiae doctore*, en “*Acta Hebdomadae Augustiniana - Thomisticae*”, 1930, 17-47.

- 130.- **RATTI, Achille**, *Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI über den Hl. Augustinus zu seinem 500. Todestag. (Ad salutem humani generis vom 20.4.1930)*. Übers. und erl. von Meurers. Trier, Paulinusdruckerei, 1930, 56 pp.

- 131.- **ROCCA, Guglielmo della**, *Insegnamenti di Agostino*, en “*Augustiniana*” 1930, Napoli, 133-134.

Breves frases con pensamiento agustiniano. “*Le donne –escribe– hanno una parte non secondaria nella vita dell’ insonne viatore: negativa, la femmina del senso e del errore; positiva, due donne elettissime: la madre, la sorella, che presedera quindi a case religiose*” (p. 133). Y agrega en otro lugar : “*La donna, considerata da pavidì cristiani qual demone, fu, da questo Padre, scorta in luce di angelo, dietro la traccia*

di Maria. Ed egli educò, e incoraggiò disputando non poche teologhesse del suo tempo. Prescriveva, tra l' altro, la cristiana modestia dell' acconciatura, vietava l' uso delle collane in memoria delle quasi ancor recenti martiri che avevano offerto il collo alla spada del carnefice" (p. 134).

- 132.- **ROTONDI, G.**, *Ricordo del XV Centenario della morte di S. Agostino*. Roma, tip. "Buona Stampa", 1930, 22 pp.

- 133.- **SARNO, Luigi**, *XV Centenario dalla morte di S. Agostino -28 agosto 430-1930. Conferenze e panegirico per—*. Napoli, Stabilimento tipografico editoriale, 1930, 64 pp.

Contiene tres Conferencias sobre 1ra. *S. Agustín y el progreso*; 2da. *S. Agustín y la verdadera vía del progreso*; 3ra. *S. Agustín y la verdadera fuente del progreso*. Y concluye con un panegírico: *La grandeza de S. Agustín*.

- 134.- **SAWICKI, F.**, *Swiety Augustyn Pierwszym Celowikiem Nowozytnym*, en *?Swiety Augustyn*", ed. S. Bross, Poznam 1930, pp. 222-237.

- 135.- **SEEBERG, Reinhold**, *Augustinus*, en "*Nachrichtenblatt der Deutschen Wissenschaft und Technik. Forschungen und Fortschriften*" 6 (1930), 307-308.

La llamada de Agustín en su Centenario como buscador incansable de la Verdad, de Dios. Dios es su objeto. "*Gott zu gewiessen, ist das Ziel geistigen Lebens. Man sieht wie erkennen, Wollen und Gefühlaffekte sich in diesem Streben unteinander Verbinden*" (p. 307). Entre idealismo e Iglesia anda la historia de Agustín y la de nuestra época, decía.

- 136.- **SEEBERG, R.**, *Augustinus. (+ 28 August 430). Gedächtnisrede gehalten am 23. Jun. 1930 in der Aula der Universität. Berlin*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930, 40 pp.

- 137.- **SEGURA, P.**, *Pastoral del Card. Arzobispo de Toledo sobre S. Agustín con motivo del XV Centenario de su muerte*, en "*Boletín del Arzobispado de Toledo*", abril 1930. También se ha publicado en "*Religión y Cultura*" y en "*Archivo Agustiniano*".

138.- WESP, H., *Nur einer ist euer Lehrer*, en “*Hessische Schulblätter*” 6. 9 (1930).

139.- BAKEL, H. A. van, *De oogst van Augustinus’ jubeljaar*, en “*Nieuw theologisch tijdschrift*” (*Haarlem*) 20 (1931), 134-154.

Resumen de artículos publicados en diversos homenajes y misceláneas del Centenario agustiniano. Los examina en torno al “método de la investigación agustiniana”, la “teoría del conocimiento”, la “conversión”, Cassiciacum, *Confesiones*, Agustín como doctor de la gracia y su aportación al desarrollo doctrinal de la Iglesia católica (p. 136).

140.- EDER, Karl, *Ernte des Augustinusjahre*, en “*Literarischer Handweiser*” (*Regensburg*) 67 (1930-1931), 145 -148.

“*Die besprochenen Bücher zum Augustinusjubiläum tragen ausnahmslos die Merkmale der Echtheit, ernste Beschäftigung mit dem grossem Gegenstand und Lieben au sich. Romeis, Krebs, Papini, Lang und Heimanns rücken mehr den Menschen, Gilson, Stohr, Wunderle und Bernhart das werk in den Börderquellgrund*”.

141.- PINTA, Miguel de la, *Crónica del Centenario agustiniano*, en “*Religión y Cultura*” 15 (1931), 510-521.

142.- RUSSO, Paolo, *Sant’ Agostino*. Conferenza Scolastica Commemorativa del XV Centenario della morte. 430-1930. Loano, Tip. Giorgio Olococo, 1931, 18 pp.

Una exposición panegírica de la vida del santo, sin nervio científico ni mordiente erudito.

143.- BAYNES, N. H., *A note on the Fifteenth Centenary of the death of St. Augustine*, en “*History*”(London) 36 (april 1931- january 1932), 193-201.

Falta una biografía completa que abarque toda la vida de S. Agustín y ésa sería el mejor deseo y el fruto máspreciado del Centenario, dice el autor, una vez que ha ofrecido un breve recorrido por los trabajos publicados en Europa occidental sobre san Agustín, cuya personalidad, agrega, atrae cada vez más a los estudiosos.

IV. FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD DE SAN AGUSTÍN

A. Formación psicológica y social

1. Ambiente o medio geo-etnográfico

- 144.- **HOLMES , V. M. Dennis**, *Another note on the vandal occupation of Hippo Regius*, en *"The Journal of Roman Studies"*(London), 15 (1925), 263-268.

"In conclusion, then, it may with great probability be asserted that the vandals raised the siège of Hippo Regius in 431; that, at some time not earlier than 432 nor later than 435, the city was temporarily abandoned by its inhabitants and partially burned by the Vandals; and that not later than 435 it had been reoccupied by the Romans" (p. 268).

- 145.- **MOORREES, Franciscus Dionysius**, *Die organisatie van de christelijke Kerk van NoordAfrika in het licht van de brieven van Augustinus. Proefschrift. Groningen den Haag, J. B. Wolters, U. M., 1926, XI- 122 pp.*

Tras una breve Introducción, desarrolla estos capítulos: I. Het bisschoppelijk ambt als gronds lag voor de kerkelijke organisatie; II. De grootte van het bisdom Hippo ten tijde van Augustinus de kerkelijke verdeeldheid en het bevestigen van de "pax catholica"; III. De organisatie van het bisdom Hippo Regius; IV. Het ontstaan van bisdommen op het platteland van Noord - Afrika; V. Het verband tussen de kerkelijke organisatie en het kerkelijke leven. Parroquias, presbíteros y donatismo se integran sobre todo en estas páginas.

- 146.- **BUONAIUTI, Ernesto**, *Il cristianesimo nell' Africa romana. Bari, Gius. Laterza e Figli, 1928, XXIV - 454 pp.*

En la historia del cristianismo africano ocupa un puesto privilegiado Agustín de Hipona (pp. 342-396). Le dedica en la II Parte los capítulos 6, 7 y 8 con estos titulares: *La conversión de Agustín; Las polé-*

micas de Agustín; La síntesis agustiniana. El último está dedicado a *La Ciudad de Dios*, a la que habría dado su salida Ticonio. “*Si Ticonio es donatista, san Agustín es incomprensible sin el donatismo. Así, desde el principio hasta el fin, el cristianismo africano es fiel a su vocación*” (p. 450).

- 147.- DÖLGER, Franz Josef,** *Die Himmelkönigin von Karthago. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Schriften Tertullians*, en “*Antike und Christentum*” 1 (1929), 92-106.

Sin embargo, no deja de citar a Agustín a propósito de *Virgo coelestis, Dea magna* en el famoso pasaje del *De civ. Dei II, 26* (pp. 102-104), y luego en algunas otras referencias en homilías (p. 106).

- 148.- DÖLGER, Franz Josef,** *Antike Parallelen zum leidendem Dinocrates in der Passio Perpetuae*, en “*Antike und Christentum*” 2 (1930), 1-40.

En él hay un apartado, el 4, intitulado: *Die eschatologische Beweitung der “Dinocratesvision” durch Vincentius Victor und Augustinus* (pp. 20-28). Recoge el texto especial del libro *De natura et origine animae II, 10, 14* y lo explica a la luz de la tradición y de la escatología.

- 149.- SAUER, Joseph,** *Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus*, en “*Aurelius Augustinus*”, 243-300.

La organización de la iglesia africana es tardía. Breve insinuación hasta llegar al donatismo, que inicia el “altar contra el altar” y se apodera de algunas basílicas católicas. Las informaciones más claras sobre la construcción de la Iglesia la tenemos en S. Agustín (p. 246) y la describe a partir de los textos del Santo (pp. 246-247), resumiendo las basílicas que había y los elementos que entraban en su construcción. Sigue una descripción histórica y arquitectónica de las iglesias y basílicas: 1. De la Mauritania, con 12 ilustraciones, colocadas entre las páginas 256-257; 2. De la Numidia; 3. Del África proconsular y 4. De la Byzacena o Byzacium. Hace luego un amplio estudio de las catacumbas y de las pinturas y arte hallado en esas basílicas e iglesias, sintiendo no poder todavía completar el cuadro con las iglesias de la Provincia Tripolitana y Cyrenaica.

150.- LAPEYRE, G. G., *St. Augustin et Carthage*, en “*Miscellanea Agostiniana*” II, 91-149.

151.- MORIN, Germain, *Où en est la question de Cassiciacum?*, en “*La Scuola Cattolica*” 55, Ser. VI -9 (1927), 51-56.

Contra los escépticos de la localización. Morin se alza contra Salvioni que excluía tanto *Cassago* como *Casciago* (cf. *Della villa dove avrebbe soggiornato S. Agostino in Lombardia, 1899*). Piensa que se ha apelado demasiado al argumento filológico para excluir a priori a Cassago y añade: “*Il faut commencer par se convaincre de ceci: des diverses localités auxquelles on a songé, comme pouvant occuper l’emplacement de la villa de Cassiciacum, il ne reste aujourd’ hui de possibilité qu’ en faveur de Cassago de Brianza*” (p. 53). Examina la situación geográfica e histórica de *Casciago*, *Cazzago* y *Cassago* y hace votos por que algun arqueólogo estudie este último.

152.- MEDA, Filippo, *La controversia sul “Rus Cassiciacum”*, en “*Miscellanea Agostiniana*”, II, 49-59.

153.- MEDA, Filippo, *Ancora il Cassiciacum di S. Agostino*, en “*La Scuola Cattolica*” 9 (1927), 198-202.

A propósito del artículo de Morin, escribe al director contando la historia y la tradición. Casiciaco es Cassago de Brianza y hasta 1845 ninguno lo había dudado seriamente (p. 199). La duda se debe a Alessandro Manzoni que escribió una carta en respuesta a la de Poujoulat y le indicaba Casciago como lugar al que había que recurrir. Para Meda Cassago es incontestable y “quien tenga aún dudas consienta –dice– que se le llame incontentable”(p 202).

154.- KOORNHUYSEN, Félicien van den, *A Cassiciacum*, en “*Miscellanea Augustiniana*”, 83-95.

“*La conversión de Agustín se ha convertido desde hace cincuenta años en un problema histórico...Tomando a grandes rasgos las soluciones emitidas por los críticos puede establecerse entre ellos una izquierda, un centro y una derecha*” (p. 83). Y expuesto eso con brevedad, agrega unas notas personales. “*Agustín, en Casiciaco, con respecto a la Iglesia no era más que un catecúmeno*” (p. 85). “*Les*

Confessions, dit-on, nous présenteraient l' image d' un chrétien puisqu' accompli, d' une piété tendre, aux aspirations ardentes, les *Dialogues* au contraire celle d' un chrétien réservé et froid sur le chapitre de ses croyances, mais épris de philosophie, passionné pour la sagesse humaine" (p. 85-86). No se olvide que era un catecúmeno, responde el autor, y lo que la teología dice sobre él. A los que no creen y objeten que "las preocupaciones literarias y filosóficas de Agustín en Casiciaco son absolutamente incompatibles o al menos difícilmente conciliables con el estado de alma que supone una conversión", les dice que "la nueva moralidad de su vida" está fuera de duda (p. 87). En cuanto a la filosofía que no está reñida con la fe y además que tenía "un deber de estado", dadas las condiciones en que se hallaba, rodeado de paganos(pp. 90-92). Termina con una breve bibliografía en francés sobre el tema.

- 155.- **E. A. F.**, *Carthage - Phoenician and Roman-*, en "Fifteenth Century", 52-59.

Cartago entre fenicia y romana ha desarrollado su vida. Breve examen, añadiendo más atentamente la "cristianidad en Cartago", siguiendo a Baronio y a algún otro autor, como Tertuliano, describiendo luego los años precedentes a San Agustín.

- 156.- **FORAN, A. E.**, *St. Augustine and the African Church*, en "Souvenir of the Fifteenth Centenary of the death of St. Augustine" 430-1930, 60-69.

Influencia de Cartago en Agustín desde los años de su educación hasta el auditorio que brindó a sus sermones, invirtiéndose más en el cisma donatista, sus causas y perspectivas.

- 157.- **BRUYNE, Donatien de**, *Un texte de saint Augustin sur le culte de Cybéle*, en "Theologische Revue" 30/5 (1931), 227-228.

Contra Dölger explica el pasaje de *Tract. In Joan. VII, 6*, como una transformación cristiana del culto a Cibeles y a Atis. Sería el *dies sanguinis* que en África se hacía caer de la oreja de Cibeles a la que robaron un pendiente de oro, y no de la castración de Atis. Se pregunta si la *festivitas sanguinis* se celebraba todavía el 24 de marzo y, por tanto, daría pie a fijar la fecha de ese *Tratado*.

- 158.- JULIEN, C. André,** *Histoire de l' Afrique du Nord -Tunisie-Algérie-Maroc. Des origines à la conquête arabe(647 ap. J. C.). Avec quinze croquis et cartes.* Algiers, 1931, 333 pp.

Muy interesante para una presentación sucinta de la época histórica en que aparece Agustín. Los *circunceliones* y los *donatistas* con las varias resoluciones políticas y la unión a lo religioso. Dedicar un apartado a San Agustín(pp. 220-230) en lo tocante al donatismo y pelagianismo con las repercusiones en lo tocante a lo político. “*Il rompit, pourtant, cette liaison sur les instances de sa mère, plus bourgeoise provinciale sur ce point que chrétienne, et qui désirait un mariage mieux assorti. Plus tard, il rappela, avec amertume, les débordement de ses jeunes années, mais continua à être assailli de visions sensuelles qu’ il eut grand -peine à refouler. Il se peut que cette obsession nocturne de la chair ait contribué à lui révéler l’ infirmité de la volonté humaine et la nécessité angoissée de la grâce. On a même voulu y voir la chef des Confessions*”. (p. 221, en la 2da. Ed. revisada por Christian Courtois, Paris 1956).

- 159.- LAPEYRE, G. G.,** *L’ ancienne Eglise de Carthage. Études et documents. Avec une Lettre - Préface de S. Exc. Mgr. Lemaître, Primat d’ Afrique, Archevêque de Carthage. Ire. Série: S. Augustin et Carthage. Le XIVe Centenaire de saint Fulgence. Vie de S. Fulgence par Ferrand, diacre de Carthage. 2^{me} Série: L’ Eglise du Carthage au Concile d’ Ephèse. La politique religieuse des rois vandales. Ferrand, diacre de Carthage. Passion des sept moines de Capsa. Evêques, basiliques, monastères, cimetières de Carthage.* Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1932, VI-243 pp. et VIII-199 pp.

En la nota introductoria -nos dice en el vol. I- que el “*estudio sobre san Agustín y Cartago ha aparecido casi enteramente en el volumen II de Miscellanea Agostiniana*” (p. V). Y aquí ocupa las pp. 1-143, bajo estos epígrafes: *I. El estudiante; II. El profesor; III. La conversión; IV. Las grandes luchas doctrinales: el donatismo, el maniqueísmo, el pelagianismo, el arrianismo; V. Los Sermones de Cartago; VI. El teólogo y el director de almas.* En el volumen II se habla sólo incidentalmente de S. Agustín, en el segundo tema sobre todo.

- 160.- **MOCHI ONORY, S.**, *Vescovi e Città. (Sec. IV, VI)*. (Biblioteca della Rivista di Storia del Diritto italiano, 8). Bologna, 1933, XXX-346 pp.
- 161.- **VAULTRIN, J.**, *Les basiliques chrétiennes de Carthage. Étude d'Archéologie et d'histoire. 1930*. Alger, Société historique algérienne, 1933, 179 p. Avec 24 planches.

Da información sobre las diversas basílicas descubiertas en las excavaciones y es de poco interés para San Agustín.

- 162.- **METZGER, Gerhard**, *Die afrikanische Kirche. Teildruck aus der Arbeit: Die Kirche Afrikas um die Wende der 4. und 5. Jahrhunderts nach dem augustinischen Briefkorpus*. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohhen evangelisch-theologisch Fakultät der Eberhard - Karts- Universität zu Tübingen. Tübingen, Albert Brecht, 1934, 81 pp.

Publica la Parte IV de su tesis sobre "la Iglesia africana" con estos apartados: 1. *Die Verfassung*; 2. *Die Gottesdienst*; 3. *Die Geistlichkeit*; 4. *Die Gemeindefrömmigkeit*; 5. *Das Mönchtum*. Al final da una bibliografía no amplia. La primera parte está dedicada en la dactilografía -como anuncia p. 1, n. 1- al cisma donatista, la segunda, a las luchas pelagianas y la tercera, a la paganidad o paganismo.

- 163.- **HÖSLINGER, R.**, *Die alte afrikanische Kirche in Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode*. Wien, 1935.
- 164.- **RODARY, P.**, *Recherche des Inscriptions libyques dans la Region de Souk - Ahrras*, en *Premier Congrès de la Fédération des Sociétés savants de l' Afrique du Nord*", Alger 1935, 173-181, 415-423.

Se trasladó el III Congreso a Constantina en 1937 y se publicaba en Alger 1938.

- 165.- **ALBERTINI, Eugène**, *L' Afrique Romaine*. Alger, Société historique algérienne, 1937, puesta al día en su texto en el 1949 por Louis Leschi, 128 p.

Con fotografías de las excavaciones, sus temas son los siguientes: *I. Los límites de la dominación romana en el tiempo y en el espacio*; *II. Organización administrativa del África romana*; *III. Vida económica*

del África romana; IV. Los monumentos romanos de África; V. La vida intelectual y moral en el África romana; VI. El fin del período romano en África.

- 166.- LEYNAUD, Augustin F.**, *Les catacombes africaines. Sousse - Hadrumete*. Alger, 3 ed., Imp. polyglotte africaine, 1937, XXXIX -514 pp.

Noticia descriptiva de las diferentes catacumbas de Hadrumeto, con unas conclusiones dogmáticas sobre la inmortalidad del alma, Dios, Jesucristo, la Eucaristía, La plegaria por los muertos, La comunión de los santos, El cielo, El purgatorio, la perennidad de la Iglesia como verdad siempre antigua y siempre nueva.

- 167.- GAUTIER, E. F.**, *Le passé de l' Afrique Nord*. Paris, 1937.

- 168.- MERIGHI, A.**, *La Tripolitania antica dalle origini alla invasione degli arabi. (Storia della Libia)*. Verbania, A. Airoidi, 1940, 2 vols., 322 pp. e 514 pp. con diversas pinturas.

- 169.- QUAJSTEN, Johannes**, "*Vetus superstitio et nova religio*". *The problem of Refrigeria in the Ancient Church of North - Africa*, en "*Harvard Theological Review*" 33 (1940), 253-266.

El culto de los mártires ha tenido un amplísimo desarrollo en la Iglesia del Norte de África. Agustín es un buen testigo de ello y el autor lo cita muchas veces, casi en cada página, para concluir: "*Accordingly Augustine's support of the cult of the martyrs, and, still more, his solicitude for a worthy form of this veneration of the saints, show his understanding for the traditional piety of the people. K. Holl has already pointed out the importance of emphasizing this fact in any adequate evaluation of the work and character of the great Bishop of Hippo. The motto of Augustine's reform is most appropriately expressed in his own words: "Ut vetus superstitio consummetur et nova religio perficiatur". (Frangip. Serm. 8, 5 (G. Morin, M. A., I, p. 231).* (p. 266).

- 170.- KLUGE, O.**, *Der Romgedanke von der Antike zur Renaissance*, en "*Gymnasium*" 52 (1941), 38-70).

- 171.- LEBRETON, Jules,** *Saint Augustin dans l' Afrique envahie*, en "Construire" 6 (1941), 100-115.

En respuesta a las calumnias de los paganos, "Agustín expone la gran tesis que resuelve el problema de la providencia de Dios sobre los Estados; las prosperidades de aquí abajo son acordadas en recompensa por las virtudes humanas de los pueblos; esta ley aparece manifestamente en la historia de Roma: mientras el pueblo romano ha sido sobrio, laborioso, votado al bien del Estado, ha adquirido potencia y gloria, cuando han desaparecido las virtudes antiguas, el impero romano se ha trocado en caduco" (p. 109). Y a este fin expone también la *Epist. 138, 17*.

- 172.- BREZZI, Paolo,** *Roma nel pensiero di S. Agostino*, en "Atti del V Congresso Nazionale di Studi Romani" a cura di C. Galassi Paluzzi, vol. III, 62-67. Roma, Istituto di Studi Romani, 1942, 556 pp.

En el resumen en latín dice: "*Divus Augustinus, etsi Imperii Romani religionem rationemque damnavit, intellexit quantum christianae Fidei prodesse possent quae Romani fecissent, neque ullam bene constitutam rem publicam praeter illud imperium in orbe terrarum agnovit. Sed Imperium Romanum paulatim christianum factum in auguratus, aetatem quae media dicitur aliqua ex parte nuntiavit*". (p. 62). Remite como prueba de ello a su estudio *La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medioevali*, en "Rivista Storica Italiana" 4 (1938) y el cap. "L' agostinanesimo medioevale e "Ottone di Frisinga", en "Bolletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo" 54 (1940).

- 173.- FRENCH, W. H. C.,** *A note on the Berber background in the life of Augustine*, en "The Journal of Theological Studies" 43 (1942), 188-191.

En África durante la ocupación romana se hablaban tres lenguas: latín, púnico y líbico. Y la distribución regional sería parecida a la presente en que se habla árabe y bereber (p. 188) describiendo las inscripciones descubiertas escritas en líbico y latinolíbico. Esto posiblemente diera lugar a la *Africitas* y tendría relación con el donatismo (p. 191).

- 174.- BERTHIER, André, avec la collaboration de: LOGEART, F. - MARTIN, M.,** *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale.* (Missions Archéologiques). Alger, Imprimerie Polyglotte Africaine, 1943, 233 pp et 30 planches.

En la Numidia central describe geografía, población, romanización y cristianización. Pasa luego revista a los vestigios y en la II Parte habla del culto: los edificios, las reliquias, las inhumaciones en las Iglesias, el culto según los documentos epigráficos.

- 175.- CHATELAIN, L.,** *Le Maroc des Romains. Études sur les centres antiques de la Mauritanie Occidentale.* (Bibliothèque des Écoles françaises d' Athènes et de Rome). Paris, Ed. de Boccard, 1945, VIII- 318 pp.

Recoge los diversos estudios, hallazgos y excavaciones realizadas en los centros romanos de Marruecos. De interés general para la situación geográfica y social del período.

- 176.- COURTOIS, Christian,** *Histoire de l' Afrique du Nord, des origines à la fin du Moyen Âge,* en "Revue historique" (Paris) 198 (1947), 228-249

- 177.- COURTOIS, Christian,** *Bibliographie de l' histoire de l' Afrique du Nord des origines à la fin du Moyen Âge,* en "Revue Africaine" 1947, 278-300.

"No se hallará aquí –escribe en el primer artículo– *propriadamente hablando un boletín crítico...*" *A pesar de esta reserva, yo espero que este ensayo de orientación a través de los principales trabajos, que desde 1939 a 1946 inclusive han precisado nuestro conocimiento de África del Norte antigua y medieval podrá no ser del todo inútil.* (p. 228). La amplia bibliografía en la que, sin embargo, el autor quiere ver lagunas (p. 228 y 249), se divide en: I. Estado de los períodos; II. Obras generales; III. Geografía, sociología, prehistoria, Período púnico-líbico; IV. Período romano, cristiano, vándalo y bizantino; V. Período musulmán (hasta el fin de la Edad Media).

- 178.- PALUMBO, A.,** *La Chiesa d' Africa nella Romanità cristiana,* en *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 1947, I, 127 -143.

- 179.- BARADEZ, Jean, *Fossatum Africae. Recherches aériennes sur l'organisation des confins sahariens à l'époque romaine.* Préface de Louis Leschi. Paris, Arts et métiers graphiques, 1949, X- 370 pp. avec 275 illustrations.**

Fossatum, limes y dirección de las vías en la Numidia con múltiples ilustraciones y aclaraciones a vista aérea y panorámica.

2. Ambiente o medio social y político

- 180.- DUFOURCQ, Albert, *L'avenir du Christianisme. I. Partie: Histoire ancienne de l'Eglise. IV. Le christianisme et l'Empire IIIe siècle - VIIIe siècle.* Paris, 6ta.ed., Plon, 1927, 356 pp.**

Dedica a San Agustín las pp. 216-249, tratando los problemas biográficos y doctrinales, situándolo en su tiempo y ambiente y, sobre todo, en el contexto histórico: La conversión, las polémicas, las obras, el valor de su pensamiento, la teoría del conocimiento, el conocimiento de la naturaleza, la Biblia y la ciencia, conocimiento de Dios, la Trinidad, el hombre, la caída y la gracia, Jesús, la Iglesia, la providencia en la Historia, la conversión del mundo: temas desarrollados con buen número de citas, aunque de modo rápido.

- 181.- ALBERTINI, Eugène, *Un témoignage de S. Augustin sur la prospérité relative de l'Afrique au IV^e siècle,* en "*Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la Philologie classique dédié a Paul Thomas*". Bruges. Imprimerie sainte Catherine, 1930, LV - 757 pp, 1-5.**

"Una nota incidental de san Agustín, en el diálogo *De ordine*, indica que había, al final del siglo IV, más comodidad y bienestar en África que en Italia: este texto (*De ordine*, I, 3, n. 6) no ha sido hasta el presente que yo sepa, comentado desde este punto de vista" (p. 1). Y lo comenta en ese sentido a propósito del aceite.

- 182.- DAWSON, Christopher, *S. Augustine and his age. I. The dying world. II. The City of God,* en "*A monument to S. Augustine*", London, 1930, 11-77.**

Circo, anfiteatro, palacios y demás monumentos suponían para la capital del Imperio un gasto enorme y la educación solamente para una élite de potentados económicamente. “*The indictment of the spirit of hedonism and materialism which dominated Roman society runs through all the writings of the Fathers and is supposed by many non-christian writers*” (p. 22). Prosperidad y proceso de urbanización en el Imperio, división de clases sociales, la organización cívica, “*el obispo cristiano era la figura dominante en la vida del tiempo*” (p. 31). En el II apartado narra el origen del libro, y lo señala como “*a livre de circonstance*” (p. 43) y compara su contenido con la exposición precedente.

- 183.- GEROSA, P.**, *S. Agostino e l' imperialismo romano*, en “*Miscellanea Agostiniana*”, II, 977-1040.
- 184.- BRUERS, Antonio**, *Romanità di S. Agostino*, en “*L' Italia letteraria*”, 19 maggio 1929.
- 185.- SEMERIA, Giovanni**, *La romanità di S. Agostino*, en *Vita e pensiero*” 21 (1930), 473-482.

Habría una *romanidad* étnica, que no le interesa (p. 474), y otra espiritual, de inclinación e idiosincrásica. “*Potremmo in conclusione parlare già a proposito di S. Agostino riaffermandogliela di una romanità cristiana o cristianizzante*” (p. 475). Pero ésta la reducía a la *latinidad* (p. 474). La caída de Roma le hace alzarse a los valores permanentes de la historia y al diseño providencial. Agustín respeta y ama la Roma cristiana y papal, “centro autorevole della Chiesa cattolica” (p. 481).

- 186.- SORANZO, Giovanni**, *La visione storica che sant' Agostino ebbe del suo tempo*, en “*S. Agostino*”, 377-404.

Discurre por las páginas agustinianas y por la *Historia* de Pablo Orosio, para descubrir la actitud de Agustín frente a la caída del Imperio, a la invasión de los pueblos bárbaros, a las condiciones de la Iglesia romana. Agustín es optimista y no piensa que los bárbaros puedan instaurar un nuevo orden político. No se percata -o no quiere ver- de las graves condiciones políticas en que vivía el Imperio romano en su tiempo. Son de sumo interés las páginas dedicadas a

las “condiciones de la Iglesia romana”, extraídas de las obras del Santo (p. 394-403). Sus conclusiones se alargan, pero pueden concretarse en ésta que explica a continuación: “*Agostino non pende interesse alle vicende e alle condizioni del tempo, se non in quanto rispettiamo gli spirituali interessi del credente e della società in genere; evidentemente egli ha visuto la sua vita di fedele, di sacerdote e di vescovo in tutta la sua intensità; i rumori del mondo, le controversie che in esso si agitavano, finché non toccavano quelli che egli reputava i caposaldi del vivere sociale, dell’ unità e della pace della Chiesa, lo lasciavano tranquillo e sereno; ma in ogni caso é un ottimista*”. (p. 403).

187.- BRONZINI, G., *Romanità di Sant’ Agostino*, en “*Convivium*” 3 (1931), 247-261.

188.- VALLVÉ, M., *Alarico o la invasión del imperio romano del año 410*. Barcelona, Alarico, 1933, 144 pp.

189.- LABRIOLLE, Pierre de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VI^e. siècle*. Paris, L’ Artisan du Livre Chartres Durand, 1934, 519 pp. 2 ed. 1942, 519 pp.

En la Parte IV dedica el capítulo III a “*San Agustín y el paganismo de su tiempo*” (pp. 437-464). Los testimonios los ha recogido de las Cartas, de los Sermones y luego de su obra capital *De civitate Dei*, poniéndolos en relación con la polémica judía y con la filosofía.

190.- PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*. Leipzig, J. Hegner, 1935, 158 pp.

191.- FUCHS, Harold, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin, 1938.

Recoge los textos antiguos relativos a la oposición espiritual contra Roma vigente en los primeros siglos del cristianismo. Entre los autores coleccionados se halla San Agustín.

192.- ROBERTI, M., *L’ invasione vandalica nell’ Africa romana. Le ragioni del successo dell’ impresa*, en “*Rivista di storia del diritto italiano*” 11 (1938), 271-288.

193.- ZEILLER, Jacques, *Les hérésies en Afrique entre la paix constantinienne et l' invasion vandale*, en "Mélanges Fr. Mastroye" 1940, 101-106.

194.- ZEILLER, Jacques, *L' Arianisme en Afrique avant l' invasion vandale*, en "Revue Historique" 173 (1934), 535-540.

El arrianismo tuvo en África ecos bastante débiles. Los pocos sermones de Agustín sobre él dan muestra de ello. Y antes de la invasión de los vándalos no fue una amenaza para la Iglesia del Norte de África como tampoco, al parecer, después de Genserico.

195.- STRAUB, Johannes von, *Romanus et Christianus. Die gotische Landnahme im Spiegel der christlichen Geschichtsapologetik*, en "Geistige Arbeit" 20 jul. (1939), 7-9.

Caída del Imperio Romano e impresión de Rutilius Namatianus, Synesius ep., S. Agustín y Orosio ante el saqueo de Roma del 410.

196.- HERZOG, R., *Weltrechtdämmerung*, en "Gymnasium" 51 (1940), 1001 -106.

Cómo sintieron la caída del Imperio romano S. Jerónimo, S. Agustín y Salviano, previéndola antes e indicando sus causas.

197.- BURGER, J. D., *Augustin et la ruine de Rome*, en "Revue de Théologie et de Philosophie" 30 (1942), 177-194.

198.- BARDY, Gustave, *Chrétiens et païens à la fin du IVe. siècle*, en "L' Année Théologique" 4/3 (1943), 457-503.

Tras una Introducción, plantea el problema de las relaciones entre cristianos y paganos en Occidente y luego de pasar revista a san Ambrosio y a san Jerónimo, lo hace con "San Agustín y el mundo pagano de África. Nectario de Calama, Máximo de Madaura, Longiniano, Volusiano" (pp. 474-483). Interesantes las anotaciones para la amistad benévola y acogedora que ha usado Agustín con todos: "Mantiene relaciones corteses con los paganos de África que se dirigen a él; y son ellos quienes . con mucha frecuencia, dan los primeros pasos" (p. 183).

- 199.- **BARDY, Gustave**, *Lettrés chrétiens et civilisation romaine à l' aube du Moyen Âge*, en "*L' Année Théologique*" 3/2 (1942), 424 - 462.

Una primera parte habla brevemente de Agustín "tras la caída de Roma del 410: terror y escándalo, el pensamiento y la acción de Agustín, de Pablo Orosio, de Salviano, de S. León Magno". Y continúa con otros autores y acontecimientos. Expositivo y de divulgación.

- 200.- **BARDY, Gustave**, *Pelérinages à Rome vers la fin du IVe. siècle*, en "*Analecta Bollandiana*", 67 (1949), 224-235.

"San Agustín que después de su conversión y bautismo pasa algún tiempo en Roma, antes de regresar al África, no parece haber sido atraído por los grandes recuerdos cristianos de la capital" (p. 228). Da alguna cita aquí también y en la p. 229.

- 201.- **LIETZMANN, Hans**, *Geschichte der Altenkirche. Die Zeit der Kirchenväter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1944, IV - 204 pp.

- 202.- **LIETZMANN, Hans**, *Histoire de l' Eglise ancienne. T. IV: L' époque des Pères de l' Eglise jusqu' au Ve. siècle*. Trad. de l' all. par A. Jundt. (Bibliothèque historique). Paris, Payot, 1949, 206 pp.

Agustín tiene una parte mínima y lo cita en las pp. 39, 73, 92, 167, 169-170 y en estas últimas hablando del monacato.

- 203.- **LATOUCHE, Robert**, *Les grandes invasions et la crise de l' Occident au Ve. siècle. (Les grandes crises de l' Histoire)*. Paris, Aubier-Editions Montaigne, 1946, 324 pp.

Para el entorno, aunque no hable de san Agustín.

- 204.- **MULLER, H.**, *Christians and pagans from Constantine to Augustine. Part 1: The Religious Policies of the Roman Emperors*. Pretoria, Union booksellers(Pty), 1946, IX - 155 pp. *Part 2: The Spiritual Conflict*. Pretoria, 1948, III-164 pp.

En la Primera Parte habla de la política religiosa de los emperadores romanos y cita en alguna ocasión a Agustín. En la Segunda expo-

ne el conflicto entre paganos y cristianos y dedica el Capítulo VI a *Agustín y el paganismo* (pp. 105-130). Lo subdivide en una Introducción con “*Agustín y sus correspondientes paganos*”, “*El saqueo de Roma y el De civitate Dei*”.

- 205.- CAMPENHAUSEN, Hans von,** *Augustin und der Fall von Rom*, en “*Universitas*” 2(1947), 257 - 268, y en “*Weltgeschichte und Gottesgericht*”. *Zwei akademische Vorträge über Augustin und Luther*. (Lebendige Wissenschaft, 1). Stuttgart, Kreuz - Verlag, 1947, 2-18.

“*Augustin will den Sinn des christlichen Glaubens an Gott gerade dort festhalten, wo er durch äussere Katastrophen scheinbar in seiner Sinnlosigkeit entlarvt wird, und er will die Auseinandersetzung mit den hier einsetzenden heidnischen Angriffen nicht bloss, wie man in schiefer Begriffsbildung zu sagen pflegt, “rein religiös”, sondern auch politisch zu Ende führen in grundsätzlicher, kritischer Besinnung über den wahren Rang und Wert des staatlichen Lebens überhaupt und vorab des jetzt so schwer erschütterten römischen Staates. Nur unter diesen zwei Gesichtspunkten, die es zu einer unmittelbaren Antwort an ihre Zeit machen, soll uns das Werk im folgenden beschäftigen*” (p. 259). Y centra el estudio sobre el *De civitate Dei* y sus soluciones para ese “después de la guerra” que vivían.

- 206.- BARDY, Gustave,** *L' Eglise et les derniers Romains*. (Bibliothèque chrétienne d' histoire). Paris, 8eme ed., Robert Laffont, 1948, 300 pp.

Esta bella obra de Bardy ofrece una visión muy clara del mundo ambiente en que se desarrolla la actividad de san Agustín. En el cap. I toca muy de cerca los “*tres centros de atracción en Occidente: Milán y S. Ambrosio, Hipona y S. Agustín, Belén y S. Jerónimo*”. En el segundo “*los amigos paganos de Agustín*”, y en el tercero “*La crisis del siglo V*” con estos epígrafes: “*La toma de Roma en el 410. Reacciones de San Jerónimo y de san Agustín. La tranquilidad espiritual de Rufino. - La Ciudad de Dios de s. Agustín - Las dos ciudades - Las virtudes de los antiguos romanos - San Agustín y el imperio*”.

3. El medio o ambiente familiar

- 207.- **BASSI, Domenico**, *Monica nei Dialoghi di Cassiciaco*, en “*Augustiniana*” Napoli, 1930, 51-61.

Actividad de Agustín en Casiciaco y luego *¿Qué parte tiene Mónica en esos Diálogos?* (p. 53). Recorre cada uno de esos Diálogos y en ellos va descubriendo la silueta y la parte de Mónica y el respeto de Agustín hacia sus intervenciones. El simbolismo de Mónica en los Diálogos como certeza conquistada por la fe, no por la razón (p. 56).

- 208.- **DIJK, W. van**, *Augustinus en zijne Moeder. Bij het Xve Eeuwfest van St. Augustinus 1930*. Amsterdam, Drukkerij “t Kastell van Aemstel”, 1930, 40 pp.

Una conferencia publicada. Siguiendo el relato de las *Confesiones* va extrayendo los contactos mutuos entre el hijo y la madre, haciendo luego sus correspondencias en la liturgia de las fiestas de ambos.

- 209.- **LEONHARDT, Baptist**, *Augustin und seine Mutter*, en “*St. Augustin*” (Würzburg), 1930, 29-33.

Ateniéndose a las *Confesiones*, escribe poética y calurosamente sobre: “*Die mahnende Mutter*”, o la madre que aconseja, el sueño de la madre, la madre cabe el obispo, la travesía, espíritu defensivo de Agustín, la madre de casa, la hora feliz, o sea el éxtasis, la muerte de la madre.

- 210.- **GRÄFIN von PESTALOZZA, Hanna**, *Augustin und Monika. Die Geschichte von Mutter und Sohn*. Darmstad, E. Hofmann und Co., 1930, 122 pp.

A modo de novela.

- 211.- **CESARO, Maria**, *La Madre*, en “*Studium*” 26 (1930), 599-607.

Sigue el relato que hace Agustín de su madre en las *Confesiones* y añade algunas apreciaciones personales. Hay, sin embargo, algunos apuntes que pueden interesar a más de uno: “(Mónica) lo sogna cris-

tiano, sí, ma anche marito, magistrato, professore; lo pensa, forse, mediocrementemente convertito: un brav' uomo come ce ne sono tanti. Essa non è una visionaria: sperare di più, in quel momento, le sembra giustamente inopportuno e illogico. Per raggiungere tale sistemazione del figlio, ricorre a quel passo, intorno al quale sappiamo troppo poco per poterlo serenamente giudicare: l' allontanamento, cioè, della prima concubina, ed il fidanzamento di Agostino stesso. Perché allontanare l' Africana? Perché non legittimar, invece, quel legame, esistente già di fatto da anni? Solo considerazioni di ordine sociale ed economico hanno deciso Monica ad agire così? Non sappiamo questo e non lo sapremo mai perchè l' unico che avrebbe potuto spiegare la condotta sua e di sua madre, Agostino, è stato laconicissimo su questo punto". (p. 604).

- 212.- MUNDING, Emmanuel, *Monika und Augustinus. Ein heiliger Sohn über seine heilige Mutter*, en "Benediktinische Monatschrift" 12 (1930), 261-269.**

Siguiendo el relato de las *Confesiones*, habla de Mónica sin grandes desarrollos personales y creyendo a la narración de Agustín.

- 213.- STEGER, L., *De authenticiteit van het gebeente van Sint Augustinus ' Moeder de heilige Monica*, en "Studiën", 113(1930), 397-404.**

Los restos de santa Mónica ¿son los que se hallan en la Iglesia de San Agustín de Roma? "En dit is, wat in deze bescheiden studie 1º mij te bewijzen valt. Maar 2º Wat dan te denken van de groote en menigvuldige wonderen die het H. Overschot van Rome te beurt vielen?" (p. 397).

- 214.- KINON, Victor, *Monique. Mystère lyrique en sept tableaux*. Paris - Bruxelles - Couztrai, Les éditions Jos. Vermant, 1931, 247 pp.**

"En resumen, Mónica procede de un pensamiento de colaboración leal, sobre un pie de igualdad entre la Poesía y la Música. Se halla, al lado de escenas líricas, o aún puramente musicales, pasajes "hablados", que no comportan notación vocal, pero que podrían ser sostenidos por un ligero acompañamiento de cuerdas" (p. 15). No es opera, es género mixto, exponiendo en verso para representar el

drama de la conversión de Agustín, en que ha tomado una pequeña parte Mónica.

- 215.- **PIRARD, Pierre**, *Sainte Monique. (Les saints laïques)*. Paris, Le-thielleux, s. f., 61 pp.
- 216.- **BOUGAUD, Emilio**, *Storia di Santa Monica*. Edizione stereotipa. Torino - Roma, Marietti, 1931, XLVIII - 363 p.
- 217.- **BOUGAUD, Emilio**, *Santa Monica*. Trad. del francés per E. Logi. (Opera agiografica). Siena, Sodalizio ed. Cantagalli, 1942, 301 pp.

La conocida obra de Bougaud está traducida aquí al italiano. Dado que su Introducción está fechada en 1865 puede hacerse ya el lector a la idea de la falta de crítica y de lo mucho imaginado y exagerado que se halla en estas páginas

- 218.- **CALZA, Guido**, *Tra le rovine di Ostia. La Commemorazione di S. Monica*, en "*Bolletino degli Amici delle Catacombe*" 1-2 (1934), extracto, 14 p. 2 fig.

Con estilo elevado y panegírico desarrolla los siguientes temas: *La vida, la madre, la educadora, viuda ejemplar, sus lágrimas, escuchada, el último coloquio, el dolor del hijo, la tumba y el culto.*

- 219.- **LECLERCQ, Henri**, *Monique (sainte)*, en "*Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de liturgie*" 11, 2 (1934), 2233-2234.
- 220.- **HÜMPFNER, Winfried**, *Monika*, en "*Lexikon für Theologie und Kirche*" 7 (Freiburg 1935), 375-376.
- 221.- **DORE, Peppina d. Maria Giovanna**, *Monica. La mamma che salva*. Brescia, Morcelliana, 1938, 254 pp.

En un estilo elegante y poético, también siguiendo las *Confesiones*, sin mayor profundidad, presenta la figura de Sta. Mónica desarrollada bajo estos titulares: *Un niño de Tagaste, El hijo pródigo, Lágrimas, Los días felices, La espléndida señora.* Al final ofrece una bibliografía reducida. Cargada de imaginación, pretende asentarse siempre sobre la historia.

- 222.- ZANTA, Leontine,** *Sainte Monique et son fils. Préface du R. P. Sertillange.* París, 8e. Édit., Plon, 1941, XI-234 pp.

Hace una recensión del libro Gustave Bardy en "*L'Année Théologique*" 4/2 (1943), 270-271. Y el libro se desarrolla en cuatro Partes, tratando el tema de la siguiente manera: I. Parte: *Mónica en el hogar: Mónica, niña y joven, y Mónica esposa*; II. Parte: *Mónica Madre: La madre según la carne, La Madre según el espíritu*; III. Parte: *Mónica educadora: Mónica viviendo - La Madre que castiga - La madre que llora y perdona - Mónica a la espera - Llamada de Dios*; IV. Parte: *Mónica mística - La Madre de un santo: La mística en acción sobre el plano humano - La mística sobre el plano divino - La mística paciente - La mística, abadesa de Cassiacum - La mística filósofo - La Mística preparando al bautismo - El misticismo de Mónica - Los visionarios de Ostia.*

- 223.- GRUMEL, V.,** *Decouverte à Ostie d' une inscription relative à sainte Monique,* en "*Revue des Études latines*" 24 (1946), 70 -71.

Resumen del descubrimiento de la inscripción, según *L'Osservatore romano* del 25 de diciembre de 1945 La relación se debía al P. A. Casamassa.

- 224.- HENDRICKX, Ephrem,** *De grafsteen van de Monica gevonden,* en "*Studia Catholica*" 21 (1946), 176-178.

Anuncia el descubrimiento de las inscripciones sobre S. Mónica en Ostia, que había referido el P. Antonio Casamassa en "*L' Osservatore romano*" el 6 de diciembre de 1945. Expresa su contenido y su valor.

- 225.- DANEMARIE, Jeanne,** *Mère et Fils. Monique et Augustin.* (Coll. "Les belles amours"). París, Éditions familiales de France, 1948, 183 pp.

"*Buscamos el alma de Mónica, el alma de una madre abrumada por el peso de un hijo difícil más allá de los límites ordinarios, hijo convertido ya en un adolescente pervertido, luego en un hombre sin freno, pero cuya potente inteligencia había discernido ella, y del que su fe, su amor y sus plegarias, han hecho un santo.*" (p. 7). Y en doce capítu-

los sin títulos va desgranando poéticamente su vida y mostrando su ejemplo a las madres modernas

- 226.- GAVIGAN, John J.,** *The mother of St. Augustine*, en “*The American Ecclesiastical Review*” 119 (1948), 254 -280.

El mismo Agustín ha escrito las mejores páginas sobre su madre y su historia, y el autor hace un breve comentario. (p. 255). Los puntos tratados son los siguientes: *El niño, La viuda, la madre, el sabio cristiano, La muerte cristiana, en un epílogo sobre el cuerpo y su traslado.*

4. Medio o ámbito personal

a. Cuerpo (enfermedad, debilidad)

- 227.- LEGEWIE, Bernhard,** *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, en *Miscellanea Agostiniana*” II, 5 - 22.

b. Psiquismo, sensibilidad, emociones, sentimientos, pasiones, inteligencia, corazón, alma...

- 228.- LEGEWIE, Bernhard,** *Augustinus. Eine Psychographie.* Bonn, Marcus und E. Weber, 1925, vii -133 pp.

He aquí su índice o esquema de trabajo: I. *Die Persönlichkeitsgeschichte-Augustins: Überblick: 1. Augustins Reifejahre; 2. Jahre der Einkehr und Umkehr; 3. Augustin als katholischer Christ, Priester und Bischof; 4. Augustin als Kirchenlehrer; II. Psychologische Zusammenhänge in den Werken Augustins: 1. In den Konfessionen; 2. In den Retraktionen; 3. In den übrigen Werken. III. Augustins Persönlichkeit und ihr Verhältnis zu seiner Tätigkeit und Lehre: 1. Allgemeine Gesichtspunkte, ausschliessliche Geistesarbeit, philosophische Bestrebungen, Wertphilosophie, Religiosität, Autoritätsbedürfnis, Produktivität; 2. Die persönliche Bedingtheit der Lehre Augustins: a) Die Lehre vom Schöpfer; b) Die Lehre vom Geschöpf; IV. Persönlichkeitsanalyse Augustins; Grundzüge seiner seelischen Struktur. Schluss: Die Bedeutung Augustins.*

Por otra parte, Lange resume el contenido de esta obra en los siguientes términos: *“In fesselnder Darstellung wird nun erstens die Persönlichkeitsgeschichte Augustins behandelt. Als Hauptwendepunkte treten hervor: die Hortensiuslektüre, die Bekehrung und die tiefere Erfassung der Gnade bei der Niederschrift der “Div. Quaest. Ad Simplicianum” in Jahre 397. Ein zweiter Abschnitt studiert die psychologischen Zusammenhänge in Augustins Werken, vor allein in den Konfessionen und den Retraktionen. Die daraus gewonnene Auffassung bietet die Handhabe, im dritten Teil Augustins, Persönlichkeit in ihre, Verhältnis zu seiner Tätigkeit und seiner Lehre darzustellen. Die Persönlichkeit hat die Lehre ihrer Eigenart zum guten Teil bedingt. Der vierte und letzte Abschnitt nimmt die eigentliche Persönlichkeitsanalyse vor, um der Kern augustnischen Wesens herauszuschälen, und dadurch verständlich zu machen weshalb die Persönlichkeitsgeschichte so und nicht anders verlief. Zwei Probleme stehen für Augustin im Mittelpunkt: das Problem der Sünde und das Problem der Gnade. Bei ersterem erscheint als treibende Kraft die Trias: elementar - sinnliche Leidenschaftlichkeit, ein sehr empfindsames Gewissen und Angstlichkeit. Erlebnishintergrund des Gnadenproblems ist die als gnadentat Gottes gedanklich verarbeitete “Bekehrung” und besonders die grosse Gnadenbedürftigkeit zur Zeit der Abfassung der Konfessionen. Treibendes Moment ist hier faste ausschliesslich die ungeheuer starke sexuelle Libido, die vergebens gegen das fest gegründete sittliche Gebot ankämpft”* (p. 400 de Lange).

229.- LANGE, Hermann, Eine Psychographie Augustins, en “Scholastik” 1 (1926), 400-411.

Un largo comentario a la citada obra de De Legewie. Le sigue paso a paso y al final escribe: *“So kann man die in mancher Beziehung ausprechende Psychographie doch nur mit sehr gemischter Freude aus der Hand legen. Den Grund zu den besprochenen unrichtigen Beurteilungen sehe ich dann, dass Dr. Legewie einmal keine genügend umfassende Kenntnis der Werke Augustins besitzt, sodann Naville zu sehr getrant hat, endlich als Arzt wohl auch etwas von der überall sexuelle Triebfedern witternden Psychoanalyse beeinflusst wurde”* (p. 411).

- 230.- **BAXTER, J. H.**, *Ubi est illud? (Interpretation d' un texte de saint Ambroise de Fastidiis et de saint Augustin*, en "Bulletin du Cange" I (1924), 51.
- 231.- **BAXTER, J. H.**, *Colloquialisms in St. Augustine*, en "Archivum Latinitatis Medii Aevi" 3 (1926-1927), 32 -33.
- "From this date, of course, Augustine lies a little outside the scope of this **Bulletin** and of the eventual Dictionary of Medieval Latin, but it is worth while collecting a few of his colloquial or slangs expressions, both as a prelude to similar articles drawing upon later preachers, and as a contribution to our knowledge of popular speech. Not all the expressions quoted can be called slang; I have included proverbial and everyday phrases for completeness"* (p. 32). Y cita esas expresiones en latín, y la obra de san Agustín de que proceden
- 232.- **SUARES, André**, *Misère des Heil. Augustin. Dt. von W. Luetjens*, en "Neue Schweizer Rundschau" 22 (1929), 672-677.
- 233.- **BOCK, J. P.**, *De caractere S. Augustini*, en "Bogoslovska Smotra" (Zagreb) 18 (1930), 393-406.
- 234.- **FOUQUEAU, E.**, *L' Âme de Saint Augustin d' après les **Confessions***. Orléans, Secrétariat des Oeuvres, 1930...
- 235.- **COMEAU, Marie**, *L' evolution de la sensibilité de saint Augustin*, en "Saint Augustin"(Paris), 21-51.

"Agustín impregna su enseñanza de su vida, de sus sentimientos personales" (p. 23). Su sensibilidad no debe hacer olvidar su capacidad intelectual. *"La evolución psicológica de S. Agustín es señalada por todos sus biógrafos"* (p. 27). *"La sensibilidad, según ley común, sufrió el contrapeso de su temperamento"* (p. 29). *"Una extrema impresionabilidad, una vulnerabilidad excesiva en relación con los sufrimientos pueden en parte explicar la susceptibilidad, las desconfianzas de Agustín"* (p. 31). *"Una imaginación viva y ardiente, y una tremenda sed de ser comprendido"* (p. 32). *"En cierta medida ante los demás se torna misántropo"* (p. 33). Y sigue examinando con ojo penetrante esa evolución hasta el fin de su vida.

- 236.- **GISQUIÈRE, Emmanuel**, *Harmonia et synthesis in ingenio et indole S. Augustini*, en "Augustiniana" (Averbode), 82-105.

Primero estudia el método intelectual de Agustín, que siendo metafísico se adecuaba a la realidad y luego investiga la índole de su espíritu sintético: "*Qua duplici investigatione ad duas pariter conclusiones me confido inducere posse, nempe primo: synthetice jugiter procedere Hipponensem in perscrutanda realitate, eam videlicet totam simul prouti in rerum natura invenitur, acuta suae mentis acie penetrando; -secundo: summopere attendendam dotem animae ejus esse miram harmoniam et amicam consociationem acutissimi ingenii et affectus ferventissimi; quin unum alteri noceat vel alterius provintiam indebite pervadere nitatur*" (p. 83). Y lo ha hallado en la síntesis armónica que realiza su alma entre Dios y el hombre (p. 105).

- 237.- **GUILLOUX, Pedro**, *El alma de San Agustín*. Traducción de la 2da Edición francesa por Ignacio Núñez. Barcelona, Luis Gili, 1930, 329 pp.

Conocida la obra en el original francés, nos basta con recoger los títulos de las cinco Partes en que está dividido el libro: *La infancia sin preocupaciones. La juventud inquieta. El recogimiento del alma. El Pastor de Hipona. El Apologista*. Entresaca los problemas principales de la vida de Agustín y los trata con destreza.

- 238.- **LABRIOLLE, Pierre de**, *L'âme de S. Augustin*, en "La Vie spirituelle" 24 (1930), 45-61.

Agustín era físicamente de complexión débil y enfermiza y en sus obras, aún en sus *Confesiones*, se ha mostrado muy discreto al hablar de sí mismo y no se ha pintado ni alabado: "*Lo que a tantas páginas de Agustín da su encanto extremo, su tonalidad del todo especial, es la potencia de amar de que dispone*" (p. 50). Y se detiene unas páginas en el amor y en la amistad de Agustín: "*El fondo más rico de humanidad, de moderación, de bondad, he ahí lo que se descubre en Agustín, cuando se quiere llegar al hombre a través de sus libros*" (p. 54). "*Un corazón caluroso, apasionado: y ahora veamos un poco el espíritu: Agustín fue un gran intelectual, quiero decir un hombre apasionado por las ideas, por la controversia*" (p. 56). Agustín en el mundo de las ideas se mueve plenamente a su gusto. "*En el conoci-*

miento de los hechos, de los conocimientos positivos, no tiene siempre la misma facilidad ni la misma curiosidad de espíritu. La curiosidad: he aquí una palabra que no amaba” (p. 58). En el fondo dulce de Agustín queda siempre algo del dialéctico duro (p. 59).

- 239.- MARTINDALE, C. C.,** *A sketch of the life and character of St Augustine*, en “A monument to Augustine”, 79 - 101.

Luego de decirnos adonde hay que recurrir para este estudio del carácter de Agustín, se atiende un poco a los “dos Agustines”, el de los *Diálogos* y el de las *Confesiones*, el filósofo y el místico. “I see, then, Augustine, at Cassiciacum, spending part of his day in the care of his friend’s estate; part - out of doors or (when it rained) in the bathing-hall- in vigorous, light-hearted disputation; part at night or in the early morning, praying, weeping, thanking, exulting his faith. The two accounts of those early days of christian life are perfectly compatible so far as psychology goes: and of both I will make use. I believe that the theory of the “two Augustines” will soon prove to have occupied but a brief period in Augustinian study” (p. 85).

- 240.- MISCH, Georg,** *Geschichte der Autobiographie. I Band: Das Altertum. 2 ed. Leipzig und Berlin, G. B. Teubner, 1931, 472 pp.*

Dedica un amplio estudio a las *Confesiones*(pp. 402-440), como obra autobiográfica, analizando bajo ese ángulo, sus motivos, su composición, su estilo y sus relaciones con los diálogos. Y luego en otras páginas examina las *Retractationes*(pp. 455-462), en lo pertinente a su autobiografía intelectual. Es una “vivencia” lo que se narra. “Unter den Motiven von Selbsbiographien erscheinen nicht selten die ins Leben einschneidenden Ereignisse welche den Einzelnen zwingen, aus der Gewonheit des Alltags her auszutreten: Ahnungen des Zusammenhanges der eigenem Existenz tauchen auf und wollen sich in der Betrachtung sammeln. Aber niemals wieder in unserer Geschichte ist diese Notwendigkeit so tiefreichend gewesen wie bei Augustin. Denn seinem überlegenen Geist wurde die innerliche Abwendung von seinem bisherigen Dasein, von alledem, was an Glück und Leidenschaft um Wünschen inn sommächtig in der Welt gehalten hatte, euer Ausgangspunkt einem Selbstbesinnung, welche bis in die Epoche seiner theologischen Kämpfe im Mittelpunkt seiner Lebensarbeit blieb und ihm in dem einsamen Dasein, das er sich

erwählt hatte, das Verständnis seiner religiös-sittlichen Erfahrung und des wahren Gehalts seiner Existenz ewigen vollte. "Ich habe Arbeit, ständige Arbeit in mir selbst; ich bin mir ein Grund von Schwierigkeiten und übergrossen Schweiß geworden" (Confess. X, 16, 25). Vor diesem wesentlichen Motiv, das die Ausbildung seiner Autobiographie bestimmte, tritt alles Zurück, was ihr an äusseren, durch die Bezeichnungen zur Mitwelt gegebenen Anlässen mit den andern Selbstdarstellungen dieser Zeit gemeinsam war" (pp. 402-403).

- 241.- JANSSENS, Alois**, *De geest van S. Augustinus*, en "Ons Geloof" 24 (1938), 302-311.

Ik zou, naar best vermogen, het karakter van den grooten Afrikaan, den vorm en aauleg van zijn geest, zijn innerlijk wezen willen beschrijven" (p 303). Y sigue su vida, según las Confesiones, desprendiendo de sus textos cuanto pretendía.

- 242.- BREZZI, Paolo**, *Sulla personalità di S. Agostino*, en "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" 31 (1939), 243 -262.

"El centro irradiador o, para decirlo mejor, el punto de partida de la ansiosa e incesante búsqueda agustiniana está representado ciertamente por el problema de la felicidad, entendiéndolo esta última como la plena realización del propio ser" (p. 243). Y esa felicidad busca a Dios y el descanso en Él, la paz celeste que es paz completa, pero que en el mundo se encuentra turbada. "Amor de Dios y apostolado externo no se excluían en él, uno de los términos no ocupaba su ánimo hasta tal punto que arrojase de él al otro; estos dos órdenes de ideas coexistían al flanco uno de otro, más aún dialécticamente fundidos, y tal característica representa el aspecto más saliente del pensamiento agustiniano" (p. 250). Esta visión la estudia luego en la doctrina agustiniana sobre la sociedad civil y la sociedad religiosa.

- 243.- BARDY, Gustave**, *L' âme de saint Augustin*, en "L' Année Théologique" 1 (1940), 3-42.

"Nos sentimos felices de poder dar al principio de este fascículo un capítulo, el último de la nueva Vida de san Agustín que aparece en este momento en las Ediciones de la "Bibliothèque Augustinienne" (p. 2). El programa de este capítulo está claro: La humanidad de Agustín:

Un genio muy próximo a nosotros. Hombre de su ambiente. Restos de una educación cerrada. *La religión de Agustín*: La acción universal de Dios. Optimismo. *La inteligencia de Agustín*: Su itinerario hacia Dios. Espíritu más intuitivo que dialéctico. De la fe a la inteligencia. Inteligencia, don de Dios, su pensamiento se mueve en una atmósfera de visión. *El corazón de Agustín*: Su potencia de amar. Sus amistades cristianas. Su entrega o su sacrificio de obispo. Dios, verdadero centro de su corazón. Dios fuente de felicidad. El amor. El amor tempera la doctrina". Así en el sumario de la p.3.

244.- RODRIGUEZ, C., *El humorismo de San Agustín*, en "La Ciudad de Dios" 154 (1942), 213 - 236.

245.- COURCELLE, Pierre, *Les premières Confessions de saint Augustin*, en "Revue des Études latines" 21-22 (1943-1944), 155 - 174.

"Me ha parecido posible por aproximaciones de textos sistemáticos aportar algunas precisiones al debate, en el que cada uno corre el peligro de partir de una idea preconcebida. En efecto, dos páginas de los tratados de juventud tienen el cariz o el aspecto de una confesión *avant la lettre*. Una del *De beata vita* (386) va desde la lectura del *Hortensius* a la discusión del puesto de retórico; la otra del *De utilitate credendi* (391-392) va desde la conversión al maniqueísmo a la conversión al neoplatonismo" (pp. 155-156). Pone en relación estos dos textos con las *Confesiones*.

246.- MORICCA, Umberto, *La conversione di S. Agostino*, en *Il mondo classico*" 11 (1941) 232 -253.

247.- GUILLOUX, Pedro, *El alma de san Agustín*. Trad. del francés por J. Núñez. Barcelona, 2da. Edición, L. Gili, 1947, 240 pp. Vid. nº 237.

5. Amor y amistades (amigas y amigos y demás...)

248.- FARAONI, G., *Virgilio e Agostino dinanzi alla donna*, en "Augustiniana", Napoli 1930, 113-115.

"È da augurarsi che in qualche altro studio si ricordino dignamente le donne, su un S. Agostino raccolto il suo cuore e il suo pensiero. Ne

avremo per conclusione un parallelo sul vario modo dei due Grandi di considerare e apprezzare il valore femminile” (p. 113). Sin textos hace una breve exposición y concluye: “S. Agostino, da che è salvato dalla rea fiumana del manicheismo pagano e da quello che sempre ribolle, e minaccia, vede, sente, celebra commosso la nobiltà della donna cristiana e affretta la nuova legislazione a difesa dei sacri diritti della donna”.

“Negli esametri virgiliani la donna dà un ritmo che sfiora e accarezza l’orecchio”.

“Nelle celebrazioni di Agostino, un canto che purifica e sublima i cuori” (p. 115).

- 249.- **LESAAR, Heinrich Hubert**, *I. Alypius*, pp. 220-232. *II. Der Heilige Augustin in seinem Umgang mit seinem Mitbrüdern*, en “Miscellanea Augustiniana”, pp. 233-241.

“Quizás sea mucho afirmar cuando se dice: “Sin la amistad de su paisano Alipio, Agustín no habría llegado a ser el gran Santo Padre de la Iglesia” (p. 220). Sin embargo, ha tenido un papel muy importante en su vida y en su obra. Lesaar escribe aquí una especie de biografía de Alipio en sus relaciones con Agustín, ateniéndose, sobre todo, a los relatos del Obispo de Hipona sobre la amistad que los unía. Las citas están tomadas de las *Confesiones* y de las *Cartas* principalmente.

Agustín ha sido un Padre para sus *confratres*, que eran sus hijos y ha vivido por ellos y para ellos. Examina diversas etapas en esa vida de Agustín pero en todas ellas aparece la misma conclusión, con que se inicia el estudio: “Dieses “Selig miteinander” war Augustins Lebensprogramm gleich von jenem glücklichen Augenblick an, wo das Gnadewort “Nimm und lies” ihn den letzten Wellenschlag zur Fahrt in den Hafen der “Ruhe in Gott” gegeben hatte. Schon diese erste Fahrt hatte er nicht **einsam** gemacht; ganz eng mit ihm verbunden, vom gleichen Gnadenstrom getragen, schritt dicht an seinerleite sein “Herzensbruder” **Alypius** sein trauester Weggenosse vor wie nach seiner Bekehrung der erste seiner “Mitbruder” (p. 233). Agustín estaba dotado de una naturaleza social, con una potencia sugestiva de atracción. “Augustin ist kein religiöser Egoist; sein Leben und Wirken ist ein Leben, ein Arbeiten, ein Schopfer für **andere**; sein Kämpfen für die **Wahrheit** will als Siegespreis nicht anderes als die **Liebe**. Augustin ist Philosoph un Theologe, Schüler Platons und des hl.

Paulus; vor allem aber ist er Seelsorger". (p. 234). Y lo primero lo es de sus "confratres", a quienes sirve "corde, et voce et litteris" (ib.).

- 250.- **SIZOO, A.**, *The Year of Alypius' Birth*, en "Vigiliae Christianae" 2 (1948), 106-108.

Alipio, nacido el año 363, sería nueve años más joven que Agustín.

- 251.- **CAZZULANI, Piero**, *Il sentimento dell'amicizia in S. Agostino*, en "La Scuola Cattolica" 59/2 (1931), 292-299.

"Las páginas y los pasos de sus obras que extraen de su familiaridad con este argumento un calor de vida, indicador de una naturaleza y de un corazón, son por su adhesión inmediata a una realidad perenne de la naturaleza humana, de aquellas citadas por Duchesne. Dios lo dotó de una afectividad exquisita y él la cultivó con intensidad, la vivió con espíritu transportado. Los nombres más familiares en aquel drama psicológico que denominó "**Confesiones**" son: Alipio, Nebridio, Verecundo, Romaniano, sus amigos queridos. Y con los nombres baila el alma, la personalidad, la vida palpitante en comunión de afectos, de ideas, de gustos, de alegrías, de conatos y esfuerzos, de experiencias, de suerte que el libro concluye por ser un poco la historia de ellos" (p. 292-293). "La influencia de los amigos sobre el ánimo y la vida de Agustín fue grandísima" (p. 294).

"La vida monástica se convierte ahora con su recogimiento, con su separación del mundo, con su abandono íntimo y total a Dios, en su ideal más ardiente. Lo realizará en Tagaste" (p. 295). Agustín ha ido purificando su amistad –ahí están las *Cartas*–, hasta llegar a la "charitas". La *Epístola* 258 a Marciano es significativa a este respecto. "Al Agustín obispo se le abrieron nuevos y más vastos horizontes por vocación y por deber: la universalidad de su "charitas" -centro de su nueva personalidad- abraza a todos los hermanos en Cristo. No olvida, empero, a los fieles, a los íntimos, a los "antiquissimi amici". ¿Sería, pues, excesivo afirmar que la amistad como la entendió él, contribuyó a preparar su multiforme y sacrificado apostolado? Que la amistad fue el preludio de aquella "charitas" que es a la vez camino hacia la luz - "Unde non erimus in tenebris? Si amemus fratres". (In *Epist. Joann. tr. 2, 2*)- y norma de acción, poema de pasión: "Dilige, et quod vis fac"? (Ib. tr. 7, 8) (p. 299).

252.- **CONCETTI, Nicola**, *De Aurelii Augustini adolescentis concubinato*, en “*Religi3n y Cultura*” 15 (1931), 359-364.

253.- **BERKEL, Emmanuel van**, *Vriendschap naar Sint Augustinus*, *Bewerkt door*— —. *Ter Inbeidingdoorc. Van Kerkhove. Tielt, Drukkerij - uitgeverij Lannoo, 1937, 63 pp.*

“Dat will dit heel bescheiden boekje U leeren komen. Het is dus een gids om U te leiden naar ‘t schoonste hoeksken van uw leven. En die gids is dan niemand minder dan Augustinus zelf, de Heilige, die met zijn hart in de hand afgebeeld, het best de ware liefde ende schoonste vriendschap heeft gekend.

“Laat liefde en vriendschap zich aan geen stelsels binden, toch moeten ze bovenal verstandig zijn. Kan vriendschap immers niet open bloeiën schoon en rijk, dan gaat ze dood aan armoee en zijn twee harten voor immer de warme vriendschap kwijt!

“Aan de hand van Augustinus’ leer zal uw vriendschap, diep en rijk, een blijvende stema ensterkte voor U. were” (p. 5-6).

254.- **BERKEL, Emmanuel van**, *Augustins Vriendschap*. (Uitg. Van het Geest Groot genootschap, 550). Nimegue, Dekker & Van de Vegt, 1938, 59 pp.

255.- **NOLTE, Venantius**, *Augustinus Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den Philosophischen Schriften und den Confessionen*. (Cassiciacum, 6). Würzburg, Rita Verlag, 1939. 124 pp.

Tras una Introducci3n, divide la obra en tres grandes apartados: *Las amistades juveniles de Agustín*, *El ideal de la amistad como fundamento de sus Cartas*, *El ideal de la amistad en el m3s elevado sentido, a saber, “Corpus Chrysti Mysticum”*. Y así expande sus partes en los capítulos siguientes: 1. 1. *Las amistades “sensibles”, las “Neigungs-freundschaft”*; 2. *La amistad espiritual de Agustín con Alipio*; 3. *La vida de amistad en Milán*; 4. *Los amigos en Casiciaco*.

El segundo apartado lo introduce con unas consideraciones y así cap. 2. La amistad bascula hacia aspectos intelectuales; 3. La amistad bascula hacia la “**christiana caritas**”; 4. Estrecha relaci3n del ideal de amistad y la “mutua caritas”, estudiando su contenido y formas con las cartas y en ellas, en especial a Nebridio y S. Jer3nimo. Y al final

brevísimamente (pp. 120-124) hace una somera presentación del influjo de ese ideal en la posteridad, en el *De spirituali amicitia*, sobre todo del abad Aelred von Rieval.

- 256.- MUYS, Albert Pieter**, *De briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus*. Academisch Proefschrift. (Vrije Universiteit te Amsterdam). Hilversum, J. Schipper Jr., 1941, 282 pp.

En la Introducción habla de Paulino de Nola, del principio de la correspondencia y la consagración episcopal de Agustín, y luego de la correspondencia mutua y del estilo de la misma. Sigue la traducción de las *Cartas* con análisis gramatical y comentario.

- 257.- CHATILLON, François**, *Dardanus et Théopolis (409-417)*, en "*Bulletin de la Société d'Études historiques, scientifiques et littéraires des Hautes - Alpes*" 62 (1943), 29-151.

Las informaciones sobre Dardanus, prefecto del pretorio de las Galias en el siglo V provienen en parte de san Agustín. Un apartado, el 5to., lo dedica "*al amigo de San Jerónimo y de S. Agustín*" (414-417). En lo tocante a Agustín estudia: *Retrato del corresponsal de san Agustín - San Agustín no conocía a Dardanus - La Carta de san Agustín es una réplica a la de San Jerónimo - Por qué Dardanus ha escrito a San Agustín*. En cuanto al contenido de las *Cartas* se descubre "*sus tendencias antipelagianas*", "*¿Dardanus pelagiano?*", "*Las tres cuestiones de Dardanus*. Siguen algunas notas: *Agustín contra Jerónimo, Los conversos del siglo V, Exigencias de los laicos - La mística de la Ciudad Teópolis = ciudad de Dios era conocida en ese tiempo*. Y Dardanus ha intentado llevarla a su realización.

- 258.- MERKEN, A.**, *Saint Augustin et ses amis*. Mémoire de licence présentée à l'Université de l'Etat à Liège, 1945.

- 259.- GAVIGAN, John J.**, *St. Augustine's friend Nebridius*, en "*The Catholic historical Review*" 32 (1946-1947), 47-58.

Con las *Cartas* y las *Confesiones* retrata la figura de Nebridio tal como aparece en las fuentes. Artículo muy completo en las referencias con su texto a pie de página.

- 260.- **FABRE, P.**, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*. (Bibliothèque des Écoles françaises d' Athènes et de Rome, 167). Paris, E. de Boccard, 1949, XIX - 396 pp.
- 261.- **POULSEN, Frederik**, *Saint Augustin et ses élèves*, en "*Hommage à Joseph Bidez et à Franz Cumont*". (Collection Latomus, vol. II). Bruxelles, Latomus "Revue d' Études latines", 1949, 392 pp, 271-276.

Breve recuerdo de los días de amistad vividos por Agustín con sus discípulos en Casiciaco. "*Agustín amaba a sus amigos con una ternura casi femenina*" (p. 272). "*El rico humanismo de Agustín le ha protegido contra el ascetismo y la vida de eremita que tentaban a muchos conversos de entonces, por ejemplo Basilio y Juan Crisóstomo*"... "*Agustín sentía, sobre todo, que era su deber vivir para los otros, sin aislarse en su propio interés o en el de la religión*" (p. 274). "*Agustín - concluye- y su círculo de estudiantes nos enseñan el valor de una antigua cultura, aún si sus condiciones de prosperidad están completamente modificadas. Es lo mismo que hemos visto en nuestros días en que una juventud sonriente, pero de espíritu serio, estaba dispuesta a sacrificarlo todo, aún la vida, por sus convicciones, por el amor sapientiae, el amor de la inteligencia y de la verdad, que da la certeza confiada de seguir el buen camino*" (p. 276).

6. La relación con San Jerónimo

- 262.- **VATHAIRE, J. de**, *Les relations de saint Augustin et de S. Jérôme*, en "*Miscellanea Augustiniana*", 484-499.

Un breve planteamiento de la personalidad de uno y otro y de su entorno, y entra en el tema en que diferían que era la autoridad de los *Setenta* que Agustín defiende y que Jerónimo, a los ojos de Agustín, con su traducción directa del hebreo, pretendía menguar o anular (p. 486). Luego el incidente de Antioquía los divide nuevamente (p. 487). Expone el pensamiento y las incidencias de esa correspondencia mutua, en la primera etapa, y en la segunda, a partir de la lucha pelagiana, en que aparece la paz y el acuerdo entre ambos. "*Estos dos espíritus –dice el autor–, cuya "armadura interior era la misma" diferían demasiado por sus métodos, sus tendencias,*

sus afinidades secretas, por lo que sus relaciones, siempre leales, siempre fueron fáciles. Se admiraban y se atraían, como no cesan de repetirlo en sus cartas, pero en el fondo se temían un poco, o más bien temían la parte de lo desconocido que sus múltiples desemejanzas proyectaban infaliblemente ante ellos.

“Sabio muy concienzudo, Jerónimo hacía de la prudencia crítica un deber; Agustín parecía más bien que hacía de ella un escrúpulo. En muchos lugares, y aún una o dos veces en el curso de su correspondencia, Jerónimo confiesa sus dudas, Agustín no las considera serias, afirma y cree. El erudito se detiene atentamente ante las primeras dificultades y no quiere construir amplios comentarios morales más que una vez seguro del sentido literal, el filósofo lleno de facilidad en el dominio de las ideas y siempre dispuesto a irrumpir, no tiene en el terreno de los hechos verdadero interés ni siquiera curiosidad de espíritu (p. 486).

“Jerónimo debía pensar sólo muy raramente en el tema de la amistad. Mientras que en la amistad de Agustín se percibía siempre una nota de confianza, que, aún muy viva, llevaba con ella una gran seguridad, garantía de su paz, mientras que el afecto que esperaba de los otros, lo quería siempre verdadero y sin disfraz, Jerónimo que tenía un pudor extremo de sus sentimientos íntimos, una sensibilidad tan salvaje como emotiva, Jerónimo que siempre identificaba un personaje con sus principios y no lo separaba nunca de su trabajo, de su causa, como él decía, Jerónimo no garantizaba a nadie una amistad sin pliegues y podía pasar con una convicción ardiente, de la gran ternura al ataque más vigoroso. No se creía seguro de sus amigos más que cuando era su maestro, Agustín no desconfiaba jamás desde el instante en que se había entregado, los consideraba como la mitad de su vida. Su misma manera de buscar la verdad denotaba las aspiraciones diferentes de su corazón. Agustín, este converso tan fino, tan eminentemente especulativo, tan radiante de serenidad, persigue la verdad como en una visión apasionada en que el ser todo entero se vierte, en que se adhieren todas las fibras del alma. La abraza con esa mezcla de compunción y de audacia serena cuya marca impregna toda su obra. Esta actitud asegura la perseverancia. Jerónimo, con una rectitud que parece casi estricta, ¡tan comprometida está en su vida!, ama a la verdad como a una virgen pura, cuya custodia le ha sido confiada. Siempre atacada, la defiende siempre, dado que falla y no sueña con medir sus golpes” (p. 492-493).

- 263.- BRUYNE, Donatien de,** *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, en “*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 31 (1932), 233-248.

Estudio cronológico y de contenido y manuscritos de estas *Cartas*. Un examen crítico que le conduce a las siguientes conclusiones: “Desde el punto de vista religioso, psicológico, científico y literario, estas cartas se sitúan entre las más interesantes de la literatura latina. Se ve a los dos mayores genios de esta época pintados al vivo y por ellos mismos. Uno une a una erudición y una habilidad incomparable un estilo brillante, lleno de brusquedades y de dulzuras. El otro tiene un estilo más tierno, más sereno, un poco “fatigant” = fastidioso (cansado, fatigado), pero tiene un corazón más amante, un alma más sincera, una inteligencia más penetrante. Y estos dos hombres al entrar en conflicto, despliegan todos los recursos de sus talentos!” (p. 247).

- 264.- AUVRAY, Paul,** *Saint Jérôme et saint Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, en “*Recherches de Science Religieuse*” 29 (1939), 594-609.

“Precisamente trataremos de orientar al lector dando una rápida ojeada a los documentos sobre los que tendremos que discutir. Nuestro estudio únicamente abordará la posición doctrinal de los dos adversarios, pero no encarará entre los diversos objetos de su controversia más que la cuestión del incidente de Antioquía” (p. 595). No se detiene, pues, en el contenido psicológico de la controversia. Y estudia la posición de S. Jerónimo y la de San Agustín, con “cuatro actos en esa controversia: 1. Una exposición de Jerónimo en el 389 (*Comm. De Gal.*); 2. Un ataque de Agustín en dos recensiones poco diferentes (*Epist.* 28 y 40), hacia 395 y 397; 3. Una respuesta de Jerónimo (*Epist.* 75), en el 403; 4. Un nuevo ataque de Agustín (*Epist.* 82), el 405, seguido de algunas alusiones nacionales” (p. 396).

- 265.- SIMARD, Georges,** *La querelle de deux saints. Saint Jérôme et saint Augustin*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*” 12(1942), 1538.

Expone brevemente la vida de uno y otro, hasta que llegan a la controversia: “Yo haré notar que se trata aquí menos de verdades que de maneras. Jerónimo se engaña, se entiende y Agustín es aprobado después de quince siglos por todos los comentaristas. Mas en rigor no se

es imperfecto o santo, porque se yerre o se tenga razón. Son las maneras de pensar y de hablar, es la caridad, las que revelan la virtud. Así nos aplicamos en la reproducción de los pasajes que revelan los caracteres más bien que el saber. Se ruega no olvidarlo” (p. 19). Y comienza con las citas más importantes de las cartas mutuas con breves anotaciones que las introducen, para concluir: “*He aquí por qué Agustín puede servir de modelo y ejemplar a quien decide santamente consagrar su palabra o su pluma al servicio de la Iglesia y de su país. Mientras que Jerónimo, polemista discutido, será siempre la tentación de los luchadores que, en tanto aparezca la verdad, aman la vehemencia, la rudeza y la ruptura*” (p. 38).

- 266.- MORIN, Germain, *À propos d’Asterius “episcopus Ausedunensis” disciple de saint Jérôme*, en “*Revue Benedictine*” 56 (1944-1945), 5-8.**

Tal vez hubiera que identificarlo con el subdiácono que trajo las cartas de Jerónimo a Agustín, y que fue elevado poco después al episcopado (*Epist.* 82).

JOSÉ MORÁN
Santibáñez de la Isla (León)

LIBROS

Sagrada Escritura

SCHÜLE, Andreas, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 86). TVZ. Theologischer Verlag, Zürich 2006, 24 x 16 cm, XIII, 442 pp.

El libro procede de un trabajo publicado anteriormente por el autor y de una versión precedente de la tesis presentada en la Facultad de Teología de Zürich. El título indica bien la afirmación principal del libro. La historia primitiva es el prólogo de la Biblia hebrea, no sólo porque está al principio, lo que no sería significativo, sino porque en la historia primitiva se reflejan temas de las tres partes del canon. En gran parte de la época del segundo templo, la Biblia era un conjunto de materiales dispares y es entonces cuando se compone la historia primitiva, con la que se quiere iluminar los grandes temas de la *torá*, la profecía y la sabiduría. La historia primitiva es un mito; lo que lleva consigo afirmar que lo que en ella se dice sobre el hombre y el mundo tiene validez perenne. Correspondientemente se le propone al lector que, cuando recorra las andanzas y experiencias de los patriarcas, de Israel o de un David o Job, recuerde el discurso de la historia primitiva sobre la relación del hombre y Dios y del mundo y del hombre. El hombre es imagen de Dios, a pesar de que tiene un corazón perverso. En último término al lector se le invita a preguntarse dónde está Dios si el mundo es injusto y violento. Como se ve el autor propone una lectura un tanto nueva, aunque no debiera extrañar. Al fin y al cabo los autores de la historia primitiva son también en buena medida responsables de la codificación de las demás partes de la Biblia hebrea. Esta tesis se basa en unas premisas previas. Diría que es el primer comentario a la historia primitiva que se basa en las aportaciones de la nueva crítica del Pentateuco. Hoy es muy común negar que existan fuentes antiguas anteriores a P. En consonancia el autor cree que las partes atribuidas al código sacerdotal son el texto de arranque de la historia primitiva. No hay otra fuente paralela, sino comentarios, matizaciones e incluso críticas al relato de P. Interpreta, por ejemplo, que los relatos de Adán y Eva o Caín y Abel critican la afirmación precedente de que el hombre sea imagen de Dios. Al lado del relato del diluvio de P no hay otra versión. Se trata más bien de texto y comentario. Las tradiciones de la historia primitiva no estaban codificadas, podían ser reelaboradas. De manera parecida va el autor explicando el sentido de los diversos textos añadidos al relato primitivo de P. La tesis es interesante y merece que se la tenga en cuenta. No obstante, resulta un tanto raro que no se adviertan conexiones literarias más acusadas entre la historia primitiva y las otras partes del canon si la intención era reflejar e ilustrar los temas de la Biblia hebrea. Se ha propuesto por parte de muchos la influencia de la mentalidad deuteronomica en Gen 2-3. El autor extrañamente lo niega porque cree que la relación entre sabiduría y mandatos divinos propia de Gen 2-3 difiere de la expresada por la frecuente sentencia sapiencial, “el temor de Dios es principio de la sabiduría”. De esta manera hace una afirmación llamativa: “La historia primitiva es sorprendentemente no deuteronomica” (p. 429) Sin embargo quien lea Deut 30, 15ss. verá que el dilema propuesto al pueblo de Israel es el mismo que se le hizo a Adán. Mucho se puede aprender de este libro, de sus observaciones atinadas y

de sus análisis detallados. Como tesis de un especialista requiere cierta preparación y conocimientos. Sin duda enriquece la colección a la que pertenece.– C. MIELGO.

BEZZEL, Hannes, *Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie.* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 378). Walter de Gruyter, Berlin New York 2007, 23 x 16 cm., X- 354 pp.

El libro contiene la disertación doctoral del autor presentada en la Facultad Teológica de la universidad de Göttingen. Las cinco perícopas del libro de Jeremías (11,18-12,6; 15,10-21; 17 14-18; 18,18-23; 20,7-18) llamadas “confesiones” han sido repetidas veces estudiadas y comentadas. La historia de estas diferentes interpretaciones es expuesta por el autor en la introducción. Seguidamente dedica un capítulo a cada uno de estos textos, procediendo de la siguiente manera: Primeramente trata de la crítica textual, que en alguno de los textos requiere más atención; a continuación estudia el contexto amplio en que tal perícopa se halla; finalmente y en vista del contexto comenta la perícopa respectiva. Ya el título del libro advierte que el método empleado es el redaccional. Por tanto se trata de investigar las capas o estratos del texto. Allí donde se sorprenden lingüística o temáticamente bien sea relaciones o contactos literarios, o por el contrario, tensiones o cortes de sentido surgen criterios valorativos para determinar las diversas capas y consiguientemente el sentido de los textos. El autor quiere que los cinco textos “confesionales” se entiendan en el marco del libro profético o mejor en el contexto en que hoy se hallan. Por tanto, parte del texto actual para buscar los estratos literarios anteriores. El estudio está hecho teniendo en cuenta la investigación precedente y en diálogo con ella. El examen es detallado y minucioso. ¿Cuál es el resultado? Dicho brevemente: el autor piensa que los textos de las confesiones son las partes más recientes en los contextos en que se hallan. En el largo proceso de composición del libro de Jeremías, las confesiones se encuentran en el momento final. No ha lugar, pues, una psicologización de los textos, ni tampoco ver en ellos elementos biográficos de la persona de Jeremías. Si alguien le pregunta al autor: ¿Quién podía tener interés siglos después de la muerte de Jeremías en componer textos aparentemente tan personales? Creemos que respondería que se trató de colectivizar experiencias o mejor dicho, no es Jeremías sino Sión o la comunidad judía la que se lamenta y pregunta cosas a Dios. A esto se podía responder que la comunidad orante que se lamenta está ya presente en los salmos. ¿Qué necesidad había de recurrir a Jeremías para expresar lo que otros textos ya manifiestan? Excluir cualquier interpretación psicológica o biográfica no es nuevo. Otros lo han hecho calificando los textos como copias de salmos de lamentación, haciendo valer el género literario; así gana el aspecto de formulario propio de las oraciones. Lo singular de esta tesis es llegar a la misma conclusión mediante el método redaccional. Es difícil que las opiniones del autor obtengan asentimiento general, dado que el método se presta a mucha subjetividad. No necesariamente el texto que no se ajuste a nuestra lógica debe ser presa de la descomposición en estratos. Al final para comodidad ofrece la traducción propia de los cinco textos confesionales en letra diferente conforme a la distinción que ha hecho en estratos.– C. MIELGO.

CAZEAUX, Jacques, *La contre-épopée du désert. L'Exode, le Lévitique, les Nombres*. (=Lectio Divina 218). Cerf, Paris 2007, 22 x 14 cm. 637 pp.

Este voluminoso libro es la continuación del anteriormente publicado *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse*, ya recensionado en esta misma Revista (2006, 517). Allí señalamos algunas características del libro. Nada de bibliografía ni intercambio de pareceres con otros autores. El autor sigue el camino sólo. En este volumen trata de los libros del Éxodo, Levítico y Números. No es un comentario, sino un ensayo, por tanto cúmulo de sondeos o catas sugeridas imaginativamente por la lectura del texto. No sabría definir el método empleado por el autor; lo cierto es que hay mucho de creación literaria e imaginación. Por otra parte, no es de lectura fácil; el estilo es excesivamente ampuloso. El autor es fiel a su línea manifestada en los libros precedentes: *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges et Ruth* (1998), *la guerre sainte n'aura pas lieu: Maccabées* y el citado anteriormente sobre el Génesis.– C. MIELGO.

JANOWSKI, Bernd, *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*. (=Biblische-Theologische Studien 84). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007, 20 x 12 cm. 112 pp.

Que Cristo murió por nosotros es una de las creencias fundamentales del cristianismo. Este acontecimiento ha sido formulado con diversos términos en la tradición como *sacrificio expiatorio, expiación vicaria, representación, sustitución, satisfacción, autodonación voluntaria, proexistencia*, etc. Estos términos pueden y de hecho son frecuentemente malinterpretados y no son pocos los que se preguntan: ¿La culpa es transferible de una persona a otra? Este pequeño libro aclara el sentido de estas expresiones. El autor es un conocido especialista en el tema. Ha escrito muchos libros y artículos sobre el particular. El librito se compone de tres capítulos, todos ellos ya publicados en todo o en parte. El primer capítulo trata de la “representación”, sus variados significados y en qué sentido Cristo en su muerte nos representa. El segundo capítulo analiza el uso del término sacrificio cuando se aplica a la muerte de Cristo. Las objeciones que se hacen al uso de este término proceden en general de una concepción muy individual del pecado. Entendido el sacrificio positivamente como autodonación o proexistencia de Cristo es perfectamente asumible; la muerte de Cristo es consecuencia de su vida. El último capítulo explica el aspecto positivo de la autoentrega de Cristo por nosotros. Cierra el libro una suficiente bibliografía. El estilo es sencillo y fácilmente inteligible.– C. MIELGO.

KRUGER, Thomas-OEMING, Manfred-SCHMID, Konrad-UEHLINGER, Christoph, (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88). TVZ, Theologischer Verlag, Zürich 2007, 24 x 16 cm, VIII, 522 pp.

El libro contiene las contribuciones de 25 especialistas que se reunieron en un simposio celebrado en Monte Verità (Ascona, Suiza) los días 14-19 de Agosto de 2005. Job es un libro que da suficiente materia para un congreso por las complicaciones que presenta su texto, composición literaria, interpretación e influencia en la teología y en la literatura. Como, por otra parte, es un libro muy actual, debido al tema tan existencial que trata, se

comprende bien que los organizadores del simposio hayan pensado en Job. Los artículos se han agrupado en cuatro apartados. En el primero se han reunido las contribuciones que se interesan por el ambiente cultural en el que nació el libro y su traducción griega. Concretamente textos egipcios, babilónicos y griegos se traen a colación para iluminar tanto la forma literaria como el tema de Job. La segunda parte recoge los trabajos que tratan de los problemas literarios y también de la forma y del tema de Job en relación con los demás libros bíblicos. En la tercera parte se han reunido los artículos referentes a la influencia de Job en la posteridad. Finalmente en el cuarto apartado se encuentran los artículos que tratan de la actualidad del libro en la pastoral, filosofía y psicología. Como es normal en los libros compuestos colectivamente no todos son de la misma factura. Más importancia tiene que en un congreso sobre un libro los intervinientes se repartan la materia con el fin de que importantes temas reciban la atención debida. Sobre esto, creo que se ha conseguido un cierto equilibrio en el libro. Señalaría personalmente que problemas muy frecuentemente tratados en la investigación hayan sido bastante apartados. Me refiero a la relación entre poesía y prosa, estructura del tercer ciclo de discursos, autenticidad de los capítulos de Eliu, etc. Con buen criterio se han dejado a parte, salvo ligeras alusiones. Poco nuevo se puede decir sobre ellos, sino es expresar opiniones en gran parte subjetivas. Sin embargo he encontrado temas habitualmente poco tratados, como la redacción del libro de Job y los diversos estratos que se creen encontrar en el libro. Son dignos de mención todos los artículos referentes a la comparación de Job con otros libros o corrientes de pensamiento del mismo A. T. Por ello consideramos que las conferencias pronunciadas en el simposio son imprescindibles para quien quiera penetrar en el sentido de un libro tan interesante como el libro de Job.— C. MIELGO.

KEEL, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (=Orte und Landschaft der Bibel, IV, 1). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2007, 24 x 16, cm., 2 v. =1384 pp.

Obra muy voluminosa dedicada a estudiar la historia de Jerusalén y el origen del monoteísmo. El autor es el fundador de un grupo de estudio que puede llamarse *Escuela de Friburgo*, porque siguen una línea de investigación propia y sus publicaciones son numerosas. Unen estrechamente la arqueología con todos sus hallazgos a la documentación escrita para resucitar la historia de Israel dentro del espacio geográfico de todo el Medio Oriente. Jerusalén no fue famosa ni por su arte, ni por ser un centro de poder político o económico, sino por ser el origen del monoteísmo y punto de referencia de las tres religiones monoteístas. El tema tratado en el libro es vastísimo. Baste decir que la obra completa abarca 1384 pp. que acertadamente se han separado en dos volúmenes. Tras dos capítulos en los que se estudia la situación geográfica de Jerusalén en relación a las rutas comerciales de la antigüedad y los nombres que ha recibido la ciudad, comienza la historia a partir del periodo del Bronce Medio (1700-1540) Seguidamente se va avanzando por las diversas épocas hasta el fin de la época helenística. La exposición abarca varios campos. Jerusalén con el tiempo se convertirá en centro de la Palestina, porque lo que, no es solo una historia de Jerusalén, sino también de la Tierra Santa. La información se obtiene de los restos arqueológicos; es llamativa la aportación de la epigrafía con sus nombres propios. Resalta también el uso de la documentación arqueológica y documental de los países del entorno. No hace falta decir la atención experta y continua al texto bíblico. De esta manera el libro adquiere a veces el valor de ser un comentario a varios libros bíblicos, como los de Samuel, Reyes, Esdras, Nehemías y Macabeos. El libro por otra parte no se refiere sólo

a la historia política, sino también a la social, la institucional y naturalmente la religiosa. Referente a este tema, cabe decir que el libro es también una historia de culto y de la religión de Israel. Lo que no extraña dado que fin del libro es exponer cómo y cuándo Jerusalén se convirtió en la patria del monoteísmo. Toda esta exposición se hace en continuo diálogo con las publicaciones antiguas y recientes de los demás investigadores. Bajo este punto de vista, la información es amplísima lo que convierte al libro en una mina de conocimientos. Como la historia antigua de Israel es hoy objeto de controversia, el autor toma partido por los así llamados “maximalistas” y no puede entender cómo es posible que se dude de la historicidad del periodo de la monarquía unida. En esa época la técnica de escribir era conocida; se usaban diversos géneros literarios y, además, hay escritos de la época. En la Jerusalén del s. X había un reino patrimonial que no necesitaba gran burocracia, pero disponía de una chancillería con escritores que podían componer anales, inscripciones, listas, canciones y relatos. Como al autor le interesa la “historia” de Yahvé, ya desde el principio intenta averiguar los rasgos de esta Divinidad, cómo se expandió la idea de la misma, cómo se fueron conjuntando las tradiciones acerca de Él, etc. En cuanto a la presentación, cabe decir que tanta cantidad de material obligaba a tomar ciertas opciones que pueden resultar molestas. Por ejemplo, no me parece conveniente que se haya insertado en el texto las indicaciones bibliográficas; esto, junto con el empleo masivo de abreviaturas, obliga, al menos al no germano-hablante, a ralentizar la lectura muchísimo. No se permite la más mínima distracción al leer el libro. Señalemos, además, como gran mérito del libro la gran cantidad de ilustraciones (sellos, relieves, inscripciones etc.), y los numerosos índices (especialmente el temático es completísimo) y la amplia bibliografía.– C. MIELGO.

VARO, Francisco *Las claves de la Biblia*, Ed. Palabra, Madrid 2007, 24 x 17, 219 pp.

Este libro proporciona claves y herramientas para facilitar la lectura y comprensión de los textos de la Biblia. Ofrece al lector orientaciones generales acerca de qué es la Escritura y cómo se ha de interpretar adecuadamente. Teniendo presente las aportaciones de la exégesis histórico-crítica, expone la historia de la salvación desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Dada la extensión y objetivo de la obra, se centra en las ideas principales del mensaje de los libros para que el lector pueda entender los textos, haciendo una lectura del AT a la luz del NT. De esta forma, toda la Biblia es un libro de oración para el hombre moderno.– D.A. CINEIRA.

MUÑOZ LEÓN, Domingo, *Apocalipsis. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2007, 21 x 15, 178 pp.

Este difícil, pero apasionante libro bíblico ha sido objeto de muchos estudios. El presente pretende esclarecer su contenido entre el amplio público. Según el esquema clásico, las cuestiones introductorias analizan el título, la estructura, las formas literarias, el autor, la historia de la interpretación y la teología. La teología se centra en la idea de Dios y en las dimensiones cristológicas, eclesiológicas y escatológicas, de las que el autor destaca las ideas fundamentales, así como el mensaje moral, espiritual y místico. Este comentario presenta una interpretación basada en la naturaleza del libro como revelación en su carácter profético, situándolo en el encuadramiento histórico del tiempo en que vive el autor y en las concepciones sobre el “fin” que se encuentran tanto en el resto del NT como en el libro de Daniel y en la literatura apocalíptica contemporánea. Como Apocalipsis cristiano, tiene

como centro a la persona de Cristo, el cumplimiento de las promesas del AT con el establecimiento del Reino de Dios y de su Mesías. Este comentario, de fácil lectura e ideas claras, será una buena ayuda para quien desee tener un primer contacto con el último libro de la Biblia.– D.A. CINEIRA.

TORIBIO CUADRADO, José Fernando, *Apocalipsis: estética y teología* (Subsidia Biblica 31), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 24 x 16,5, 333 pp.

Frente a los estudios retóricos del Ap, o sociopolíticos de crítica del sistema social o mitológico coetáneo como claves interpretativas, nuestro autor propone que la composición de esta obra responde a razones estéticas y teológicas. La exégesis generalmente ha marginado el interés por las cualidades genuinamente artísticas y la dimensión estética de la obra. Además integra en la valoración estético-teológica del Ap los postulados de la crítica canónica. El autor pretende restituir el Ap al mundo de la estética, situándolo dentro de un contexto de interdisciplinariedad de las artes.

Examina la relación dialogística de la forma y la imagen en el Ap dentro de la literatura joánica con sus imágenes narrativas. El autor del Ap refina los rasgos expresivos de una determinada forma, depurándola dentro de un proceso estilizador orientado a resaltarla, exaltando el valor comunicativo del lenguaje y las imágenes. Otro capítulo está dedicado al sentido de lo imaginario antropológico joánico, como estructura simbólico-mítica. El relato se ajusta a las reglas de la ficción, tanto en lo temporal como en lo espacial. Otro capítulo estudia la presentación dramática del Ap, ofreciendo valoraciones estéticas desde su índole hermenéutica y teológica. También se examina el componente lingüístico literario de la obra. El último capítulo está dedicado a la estética desde el plano teológico.

El Ap escoge la solución litúrgica como vía para armonizar historia y escatología, mediante el potencial enunciativo del drama y la representación. El producto literario demuestra, en el ámbito estético, una admirable síntesis entre contenido y forma, y genera, en el plano doctrinal, una teología orientada a la acción. El espectador y el espectáculo quedan vinculados e identificados con las consecuencias derivadas del mismo. El Ap invoca literaria, histórica y teatralmente la venida de Cristo, y ofrece litúrgicamente esa venida haciendo coincidir en el mismo acto, forma y contenido. Esta obra reclama un puesto en la exégesis para la percepción cognitiva de índole poético e intuitiva como vía de acceso al texto.

Creo que el autor del libro exagera al tildar a la exégesis histórico-crítica como sellada en el feudo de su propia arrogancia especulativa (p. 278), pues también este tipo de estudios estéticos caen en el subjetivismo especulativo de pensar que el autor compuso su obra por meras razones estéticas en un momento histórico conflictivo. La estética está muy bien, pero para mejores momentos. El libro no es de fácil lectura, si no se tienen conocimientos de la estética de la recepción, pero es novedosa este tipo de presentación y más en castellano.– D.A. CINEIRA.

BAUMERT, Norbert, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Echter Verlag, Würzburg 2007, 22,5 x 14, 448 pp.

Esta nueva traducción es fruto de años de trabajo con doctorandos y grupos de trabajo sobre San Pablo. El punto de partida eran fundamentalmente cuestiones gramaticales y semánticas, cuyas respuestas proporcionaron nuevos significados más coherentes con el

pensamiento del apóstol. Las cuestiones más discutidas o importantes están analizadas en diversos epílogos. En las notas a pie de página se indican los pasajes donde el grupo de trabajo discutió. Para ello, se basaron en la utilización de una amplia bibliografía secundaria, aunque no viene reseñada. Para la interpretación se tiene en cuenta fundamentalmente los comentarios de Wolf y Schrage, y puntualmente Kremer, Peterson, Schnabel y Sellin, por lo que se evita las repeticiones de las discusiones entre estudiosos que esos comentarios ya han tratado ampliamente. Por ese motivo, este comentario recoge los resultados generalmente aceptados de las discusiones exegéticas, y en algunos casos presenta una nueva visión de conjunto. Las cuestiones de detalles semántico-sintácticos se dejaron a un lado (ausgelagert), no así las cuestiones de la lógica del texto, por lo que los lectores sin conocimientos de griego pueden seguir perfectamente la argumentación.

La traducción pretende reflejar fielmente el texto griego. Al final del libro aparece la “traducción de trabajo” (pp. 360-437). El texto en negrita sería la traducción que conserva la semántica y la disposición de las palabras griegas. Entre paréntesis y letra normal aparecen palabras o frases explicativas de cómo se debe leer y comprender la formulación de la traducción, con ello se evita la polisemia de las palabras griegas.

El comentario quiere presentar una nueva visión general de Pablo, quien se inquieta por la excesiva valoración clerical de su persona y la vinculación que se hace de su persona con la exigencia de la abstinencia o continencia. Su actitud no es negativa frente al matrimonio, o a la mujer o al cuerpo. Tampoco se refiere Pablo a la eucaristía cuando habla de bendición de la copa y el pan. El apóstol tampoco está esperando una escatología del retorno, sino que su escatología subraya la presencia del Señor exaltado. No habla del bautismo de los muertos ni considera que solo se puedan salvar los justos en el día del juicio. Se presenta como un pastor que tiene cura de su comunidad e intenta subsanar las visiones erróneas que han surgido sobre su persona o su doctrina.

El comentario es idóneo para grupos que deseen profundizar en el conocimiento y comprensión de la Biblia; constituye una buena herramienta y punto de partida para discutir y aclarar diversos textos paulinos.– D.A. CINEIRA.

POKORN, Petr–HECKEL, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 21,5 x 15, 795 pp.

Este manual conjuga el aspecto académico y didáctico, al mismo tiempo que muestra una coherencia entre las distintas partes del libro. Además, un manual didáctico debe presentar los problemas exegéticos en un discurso abierto de tal forma que se conjugue exégesis y teología. El libro combina las típicas cuestiones introductorias con las cuestiones de una teología del NT, por eso ofrece una visión fidedigna sobre los datos que poseemos referentes a la composición literaria, a la relación existente entre aparición de cada escrito y su teología, al mismo tiempo que pretende aportar algo nuevo a la investigación. Su autor quiere aunar en un solo volumen los conocimientos bíblicos (Bibelkunde), la introducción al NT y la teología del NT. La aparición de los escritos está en estrecha relación con su teología y su composición literaria. Las estructuras de los libros o cartas, así como su teología se presentan de forma esquemática lo que facilita al alumno su comprensión y una visión de conjunto. Diversos apéndices ayudan a profundizar más allá del contexto literario inmediato, su ordenación histórica y teológica. Se pretende descubrir y seguir la concepción exegética de los escritos del NT, dejando hablar al mismo texto. Las notas al pie de página ofrecen brevemente otras opiniones o literatura para profundizar.

El libro comienza con una breve introducción general sobre la historia de esta disciplina y con cuestiones fundamentales de hermenéutica; se presenta una visión general de los presupuestos históricos, culturales y religiosos de la aparición del NT, se estudia la formación del canon y la transmisión de los manuscritos del NT. Posteriormente, las introducciones específicas sobre el contenido, la situación de la composición del escrito en cuestión, así como su teología. Esta parte central del manual comienza con las cartas de Pablo, pues éstas ya se utilizaban en las comunidades a la hora de componer los evangelios y cuyas tradiciones se pudieron integrar en el armazón de los evangelios. Se analizan las tradiciones pre-paulinas, las cartas auténticas y el corpus paulino, para después presentar los evangelios sinópticos – Hechos, los escritos joánicos y los escritos postpaulinos.

Este manual ofrece un resumen científico del contenido del NT, la composición o aparición y especialmente su teología. Por eso tiene la función de ayudar a las personas que trabajan en el ámbito de la pastoral, clases de religión y a las personas con interés por la biblia para que conozcan la situación actual de las investigaciones exegéticas del NT.– D.A. CINEIRA.

DSCHULNIGG, Peter, *Das Markusevangelium* (ThK NT 2), Kohlhammer, Stuttgart 2007, 24 x 16, 429 pp.

Como en el resto de los comentarios de esta colección, el diálogo judeo-cristiano, la exégesis feminista y la historia social del NT son aspectos que reciben un tratamiento especial y se tienen en consideración a la hora de hacer la exégesis. Así mismo, el autor pone de relieve la crítica de las formas, los géneros literarios y la crítica redaccional. La prehistoria del texto es oscura, mientras que son más fructíferos los estudios de composición del lenguaje y estilo de Mc.

El autor propone una organización – división del texto en siete unidades teniendo en cuenta las indicaciones geográficas y de contenido de los sumarios y las peculiaridades de los géneros. La introducción aborda las cuestiones clásicas, exponiendo brevemente las líneas generales del pensamiento del redactor. Dschulnigg se expresa de forma cauta frente a las diversas hipótesis de la autoría, lugar de composición, fecha de composición (64-66 d.C). Debido tal vez a su brevedad, no afronta la cuestión sinóptica o las tradiciones orales...

El comentario está organizado de forma didáctica, con el texto traducido al alemán en un recuadro sombreado con breves anotaciones. Posteriormente ofrece ciertos apuntes de crítica formal y crítica redaccional para pasar al comentario propiamente dicho versículo por versículo, poniendo especial énfasis en sus relaciones con el AT. Se trata de un comentario de fácil lectura con una disposición del texto muy legible y organizado, destacando los aspectos fundamentales de los métodos histórico-críticos, de tal forma que el lector no se pierda con las distintas opiniones de estudiosos y eruditos. Las notas no son muy amplias. Es un libro útil para estudiantes y personas interesadas en conocer mejor y profundizar en el evangelio más antiguo que conservamos.– D.A. CINEIRA.

AGUILAR CHIU, José Enrique – O'MAHONY, Kieran J. – ROGER, Maurice (eds.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, Peter Lang, New York 2008, 23,5 x 16, 553 pp.

Esta colección de artículos está dedicada a Marcel Beaudry, quien impartió las asignaturas de arqueología y geografía de Palestina en el École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén desde 1980 hasta 2000, año en que un trágico accidente de coche finalizó con su vida en Palestina, precisamente en un lugar que tanto había pateado. Durante muchos años estuvo encargado de los viajes de estudios que se realizaban a los diversos lugares de Palestina, Galilea, Sinaí y Jordania. Su seriedad profesional se conjugaba con la generosidad, la cercanía y el buen humor. Ello hacía que la mayor parte de los estudiantes apreciaran las piedras vivientes de los restos arqueológicos. Fruto de esa amistad y cordialidad, ha sido la colaboración que muchos de sus antiguos estudiantes y compañeros han querido rendirle honor con esta obra dedicada a un verdadero maestro que amaba y se entregaba en cuerpo y alma al conocimiento arqueológico, cultural de Palestina. El compartió con nosotros todos sus conocimientos de la tierra, nos abrió los ojos para comprender y apreciar los restos arqueológicos.

Tras una breve presentación de la persona y la obra de investigación de Marcel realizada por compañeros y profesores del École, los editores de la obra han clasificado las cuarenta y cinco contribuciones bajo diversos epígrafes: 15 artículos dedicados al AT, 15 dedicados al NT, 4 contribuciones se centran en la arqueología y epigrafía, 4 dedicados a la geografía e historia, 5 recogidos bajo el epígrafe de “judaísmo y cristianismo” y dos dedicados a la hermenéutica. Finalmente, un editor ofrece dos apéndices con los estudios de arqueología, historia y geografía realizados por Marcel. Los epígrafes de los artículos testimonian que sus compañeros y antiguos alumnos cubren todos los campos de la investigación impartidos en el École y los idiomas de los artículos (alemán, español, francés, inglés, italiano y portugués) testimonian la universalidad e internacionalidad que caracterizaban sus clases.

La colección de artículos nos proporciona una visión general sobre las discusiones actuales referentes a la Biblia y a Tierra Santa, contribuciones para la comprensión de pasajes concretos del AT y del NT, estudios sobre las inscripciones antiguas para aclarar nuestra comprensión del texto bíblico, estudios relacionados con el judaísmo y el cristianismo primitivo. Este libro pretende hacer descubrir la diversidad de campos que están relacionados para la comprensión de la Biblia y puntos de la investigación de diferentes sujetos relacionados con estos campos de estudio. Sin lugar a dudas que al Prof. Marcel Beaudry le hubiera gustado leer las contribuciones de sus compañeros y alumnos, pues sus esfuerzos docentes no han resultado inútiles.– D.A. CINEIRA.

SCHRÖTER, Jens, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (WUNT 204), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 23,5 x 16, 441 pp.

Este libro consta de 16 artículos del mismo autor aparecidos anteriormente en revistas y libros entre los años 2000 y 2007. El título, “De Jesús al Nuevo Testamento”, indica el desarrollo y evolución en los primeros siglos del cristianismo primitivo que condujo a una autocomprensión religiosa propia, vinculada al concepto de realidad e historia. Esta última no se entenderá como el mero paso del tiempo, sino como acontecimientos pregnantes que se convierten en fundamento de la autocomprensión de las comunidades. La primera parte del libro está dedicada a la función creadora de identidad de los proyectos de la historia

aplicada a la historia del cristianismo. Para ello se utilizará el concepto de constructivismo. Este enfoque constructivista ha ocasionado malentendidos, por lo que se ofrecerán unas explicaciones previas. Con este enfoque no se pretende relativizar el valor de los textos del cristianismo primitivo como testimonios históricos o rechazar su valor. Con ello se responde a la cuestión de la apropiación del pasado como historia sin relación a los acontecimientos que subyacen en esos textos ni su relación a su recepción posterior. Se trata más bien de una reflexión hermenéutica y teórica del reconocimiento. Así se apropian del material del pasado para comprender el presente. Los primeros 4 artículos están dedicados a esta temática con especial hincapié en las reflexiones propuestas por J. Gustav Droysen sobre el método de los trabajos históricos, que no consiste en juzgar críticamente el material sino en su interpretación. Esta visión se aplicará en concreto a los cap. 3 y 4 a la historia del cristianismo primitivo, donde hace una reflexión hermenéutica sobre los evangelios – hechos y el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús.

En el proceso de Jesús al NT, Pablo juega un papel relevante. Las contribuciones de la 2ª parte, capítulos 5 y 6, están dedicadas al papel de la tradición de Jesús en el cristianismo primitivo, fijándose en la tradición de los dichos y en la presentación biográfica de la actuación de Jesús en los evangelios. Los dichos de Jesús pertenecen al ámbito catequético – parenético del cristianismo primitivo. Los cap 7-9 se centran en Pablo. Dos dedicados a la carta a los Gal, donde Pablo define el lugar del creyente en Cristo más allá del judaísmo y el paganismo. Hay que entender a Pablo dentro del discurso judío (nueva perspectiva): el acontecimiento de Cristo significa una universalización de las promesas de Dios por lo que Pablo construye su propio camino para la comunidad de paganos y judíos. Los capítulos 10-11 estudian Hechos. Es interesante la alternativa de “Lucas como un historiador de fiar o como teólogo de la historia de la salvación”. Lucas reelaboró su conocimiento histórico y cultural para un proyecto que deja ver los desarrollos que narra como un acontecimiento guiado por Dios. El objetivo es poner en funcionamiento la apertura del pueblo de Dios para los paganos. El decreto del concilio intenta regular esta convivencia. Con este proyecto histórico-teológico, Lucas se sitúa cerca de Pablo.

En este proceso de Jesús al NT, se creó una colección de escritos normativos (canon) que se convirtieron en fundamento de su identidad como comunidad de fe. La tercera parte recoge trabajos referentes a la evolución de los escritos primitivos cristianos concretos hacia el NT como colección de escritos vinculantes para la iglesia. Con ello se traspasa el marco temporal de la composición de los escritos y se entre en un proceso de colección de escritos que marcan la identidad. Todavía no estaba determinada la auténtica tradición sobre Jesús, lo que se constata en las palabras añadidas de Jesús que aparecen en los Padres Apostólicos y en los apócrifos. Se sintió la necesidad de limitar las tradiciones vinculantes, lo que desembocó en la aparición del NT. El libro de Hechos jugó un papel importante en este proceso al vincular evangelio y cartas paulinas, lo que facilitó la recepción de las cartas apostólicas (cap. 13). ¿Cómo se pueden interpretar desde una perspectiva coherente escritos distantes en el tiempo y de autores diferentes? ¿Cómo pudo surgir una teología del NT? Estas cuestiones se abordan en la 4 parte del libro, con lo que queda planteada la cuestión del significado del canon del NT, y se centra en la concepción de una teología del NT.

Este prolífero autor alemán ha sido capaz de dar armonía y relación a un gran número de artículos anteriormente publicados y los ha relacionado perfectamente con un hilo conductor progresivo. Algunos de sus capítulos son muy sugerentes e iluminadores para estudiar el proceso desde Jesús hasta el NT.– D.A. CINEIRA.

Teología

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 3. Los doce profetas*. Obra preparada por Alberto Ferreiro, Ciudad Nueva, Madrid 2007, 24 x 17,5, 432 pp.

Una de las decisiones que tuvo que tomar la Iglesia primitiva era la de decidir qué hacer con el Antiguo Testamento. Rechazando las posiciones extremas del Pseudo Bernabé, que hasta se lo quitaba a los judíos, y la de Marción, que se lo quitaba radicalmente a los cristianos, se quedó con la opción de san Pablo que, viéndolo como figura de realidades futuras en el contexto de una historia de la salvación, lo consideró también propiedad de los cristianos, sin quitar esa propiedad a los judíos. La clave estaba, pues, en ver el texto sagrado como un anuncio de Cristo y de su Iglesia. Es la llave que utilizó el conjunto de los Padres de la Iglesia, de un modo particular para su lectura de los profetas. El presente volumen lo muestra con suficiencia, aunque limitado a «Los doce profetas», más conocidos como «Profetas menores» por la menor longitud de sus escritos. Ellos no fueron pioneros; en realidad no hacen otra cosa que seguir una senda ya abierta por los autores de los evangelios.

En los textos seleccionados están presentes no sólo los Padres griegos y latinos, que lógicamente prevalecen sobre los demás, sino también otros de otras tradiciones, como la siríaca. En su introducción, el autor presta atención especial a los autores de comentarios completos a ese grupo de profetas: Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Iso'dad de Merw. Acto seguido expone, primero, el fenómeno profético en el pueblo de Israel y, luego, con más detenimiento, la actitud que mantuvo y la lectura que hizo la Iglesia ante esa profecía, aduciendo ejemplos concreto de cada uno de los profetas.

El método seguido, sobra decirlo, es el mismo seguido en los restantes volúmenes de la colección. Al texto de la perícopa respectiva, le sigue primero una presentación sintética de la interpretación dadas por los diversos Padres de la Iglesia y luego sus textos concretos. La obra concluye con un glosario de autores y obras, y con los índices; el de autores y obras antiguos y el temático, además del bíblico.— P. DE LUIS.

ATANASIO, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granada, S. J. (Biblioteca de Patrística 71), Ciudad Nueva, Madrid 2007, 20,5 x 13, 220 pp.

Al poco tiempo de lograr la paz exterior, gracias al emperador Constantino, la Iglesia se vio turbada en su paz interior, como consecuencia de la aparición de Arrio que negaba una doctrina irrenunciable para la fe cristiana: el dogma trinitario. Sostenía que, dejando de lado determinados modos de hablar, Dios es solamente el Padre. El arrianismo, sin embargo, se centró en combatir la divinidad del Hijo, aparcando la cuestión referida al Espíritu Santo. Pero la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo, íntimamente ligada a la del Hijo, tardó sólo unas pocas décadas en salir a la luz pública. El primer testimonio que nos ha llegado lo constituyen precisamente las cartas del presente volumen.

Serapión, obispo de Tmuis en Egipto, escribe al obispo de Alejandría, san Atanasio, entonces perseguido y, por ello, oculto entre los monjes del desierto egipcio; le informa de la existencia de algunos, llamados “trópicos” y posteriormente “pneumatómacos” (los que

luchan contra el Espíritu Santo), que, apartándose de los arrianos y defendiendo la divinidad del Hijo, rechazan la del Espíritu Santo; le expone los argumentos con que defienden su tesis, y le pide su opinión teológica. La respuesta completa a las tres misivas de Serapión consta de cuatro cartas (o tres, si se considera como una sola, la segunda y la tercera). Estas representan el nacimiento de la reflexión teológica sobre el Espíritu Santo. En ellas el obispo alejandrino refuta uno a uno los argumentos de los herejes, establece los principios hermenéuticos adecuados y, con gran lucidez teológica, expone la doctrina ortodoxa sobre la tercera persona sobre la Trinidad.

La introducción amplía estos datos. El lector encontrará en ella información más abundante sobre el obispo Serapión, sobre los nuevos herejes (su nombre y enseñanza) y sobre la pneumatología del obispo Atanasio. En un momento posterior se ocupa de las cartas atanasianas, presentando una síntesis del contenido de cada una de ellas. La traducción va acompañada de abundantes notas doctrinales que colocan la doctrina atanasiana sobre el Espíritu en el contexto de otros escritos de su autor y de otros contemporáneos. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres y materias.— P. DE LUIS.

AUGUSTINUS, *De vera religione – Die wahre Religion*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl (Augustinus, Opera - Werke, Band 89), Ferdinand Schöning, Paderborn 2007, 16 x 23, 323 pp.

La presente obra se enmarca en el proyecto de edición completa y bilingüe, latino-alemana, de las obras de san Agustín, dentro de la sección de escritos sobre los contenidos fundamentales de la fe, del que forman parte también el *De fide et symbolo*, el *Enchiridion* y el *De trinitate*.

Como es habitual, el texto va precedido por una introducción, en este caso una óptima introducción, en ocho apartados, que ofrece abundante información, que facilitará al lector el contacto directo con las páginas agustinianas y su comprensión.

Antes de cualquier otra información, el autor pone de relieve lo que diferencia a san Agustín de los modernos filósofos de la religión, esto es, que en *De vera religione* él no parte del “concepto” o “fenómeno” “religión”; que no escribe una obra sobre la religión o religiones, sino sobre el objeto de la única religión verdadera, Dios. El escrito, compuesto en el año 389/390 es presentado como una obra de transición en la que el interés de Agustín por debatir cuestiones filosóficas cede el lugar a la exigencia de elaborar lo específico cristiano de su pensamiento; por otra parte, aunque la Escritura tiene ya un papel importante, aún dista mucho del que tendrá después, a la vez que el influjo platónico sigue siendo aún inmenso. La intención del autor es antimaniquea y, en cuanto al género literario, la obra se coloca en el grupo de “tratados” protrépticos, en los que se sostiene de forma magistral, filosófica y retóricamente, la *causa* de la fe cristiana, tal como Agustín la entendió. Se trata de un ensayo programático en el que presenta múltiples temas que desarrollará más tarde en otras obras: es como la obertura de la sinfonía de toda su obra. A los datos sobre el autor, Agustín, se suman los referentes al destinatario, su mecenas Romaniano, al que pretende alejar del maniqueísmo de forma diferente a como lo había intentado ya antes. Sigue la historia de la investigación sobre el de *Vera religione*, centrada en los estudios más relevantes, que incluye, en algunos casos, su estructuración literaria. A este respecto, el autor presenta dos modelos: uno, detallado, que tiene como principio estructurante el *unum*, y otro conforme a las *partes orationis* de la retórica clásica, poniendo el énfasis en la larga *exhortatio*, pues, en cuanto protréptico no busca sólo informar al destinatario, sino también transformarlo. De hecho, “la verdadera religión” consiste en el *religarse* al único Dios

mediante el culto de la Iglesia católica y su doctrina, por otra parte, una forma de platonismo.

El apartado más amplio es el dedicado a los temas y contenidos, que incluyen el concepto de religión; los influjos filosóficos; el uso de la Escritura y la hermenéutica bíblica; la autoridad, la razón, las etapas y sentido de la historia; el argumento de la autoconciencia fuera de toda duda; la filosofía de la naturaleza en discusión con el maniqueísmo, y el juicio que Agustín mismo hace de esta obra en las *Retractaciones*.

La traducción está hecha sobre el texto de K.-D. Daur del CCh, aunque introduce algunas variantes que señala y justifica. De hecho, en el aparato crítico introduce, junto a las anotaciones críticas y variantes de Daur, otras lecturas de la edición de W.M.Green (CSEL 77/2) y del texto de los Maurinos (PL 34). También modifica a veces la puntuación. En cuanto a la traducción misma, el autor ha intentado hacerla tan “literal como posible y tan libre como necesario”. En cuanto al vocabulario ha intentado ajustar las palabras a los contenidos filosóficos, teológicos, etc., quedando fuera de su propósito una “actualización” del texto en el sentido de una acomodación al lenguaje coloquial. Por último, el apartado final, lo dedica a informar sobre la traducción griega de Prócoro Kydones de los 15 primeros capítulos de nuestra obra, que contiene información válida para la trasmisión de su texto.

El texto va acompañado de abundantes notas explicativas, de naturaleza tanto filológica como doctrinal, que ubican tanto los términos como las ideas presentes del *De vera religione* en la historia del pensamiento clásico y cristiano que le precede, a la vez que se las pone en relación con otros textos agustinianos. A través de ellas, además, el autor hace partícipe al lector de riqueza que contiene la amplia bibliografía de que hace uso.

La obra contiene al final el texto de la traducción griega antes mencionada, sin versión vernácula, pero también con abundantes notas relativas a texto mismo. Concluye con diversos índices: bíblico, de autores antiguos, de autores modernos, de cosas y personas antiguas, de términos latinos y de términos griegos. Sin duda, el autor pone a disposición del lector un instrumento extraordinario para la lectura y estudio de esta importante obra agustiniana.— P. DE LUIS.

AMALADOSS, Michaël, *Jesús asiático*, trad. J.V. Bonet, Ediciones Mensajero, Bilbao 2007, 22x15, 249 pp.

Con esta traducción al castellano del libro *The Asian Jesus* (2005), la editorial Mensajero presenta al público español otra obra del jesuita indio en teología contextual. Como el autor admite, su propósito no es hacer “un estudio comparativo”, sino “contemplar a Jesús y comprender su significado para Asia a través de algunos símbolos o imágenes... asiáticos” (p. 16). Esto lo hace examinando ocho imágenes que, según el autor, representan la tendencia principal en Asia, en concreto en la India, cuando se refiere a Jesús. Mientras los primeros dos capítulos ofrecen un vistazo introductorio e histórico de las imágenes de Jesús en el cristianismo, y entre algunos creyentes asiáticos no cristianos, los demás capítulos se concentran en Jesús visto como sabio, camino, *gurú*, *satyagrahi*, *avatar*, siervo, compasivo y danzante. La conclusión llama la atención sobre el Jesús Peregrino. La exposición de cada una de estas imágenes es decididamente pastoral, aun cuando el autor se esfuerza por destacar lo que es específico desde la perspectiva asiática. Así, por ejemplo, la imagen de Jesús como *satyagrahi* pone de relieve el hecho del creyente que se aferra a la verdad, como la expresión se entendió por Gandhi, quien la acuñó, pero al mismo tiempo destaca el modo especial de la práctica jesuana, es decir, no-violenta. Junto con su concepción como

liberador y profeta, la imagen del *satyagrahi* matiza el impacto de Jesús de tal manera que en la cultura asiática la liberación no se debe percibir sin sufrimiento, entrega y total rechazo de la violencia. Ofreciendo esta perspectiva, el autor no hace una comparación entre Gandhi y Jesús, sino que relaciona armoniosamente los varios aspectos de la teología contemporánea como la liberación, la opción por el pobre y la visión profética. Este libro propone así una espiritualidad sencilla para uso cotidiano. Invita al mismo tiempo a la reflexión: cómo hubiera sido Jesús entendido e interpretado en Asia si su mensaje hubiera tenido una fuerte acogida como en Occidente. Pero esta invitación a la reflexión no es puramente académica, pues se debe confrontar con la pregunta: ¿cómo se debe vivir el mensaje de Jesús hoy día en Asia? Es claro para el autor que sin integrar el mensaje evangélico en el horizonte cultural y religioso asiático, no podrá responder a él plena y sinceramente. *Jesús asiático* propone una manera de acercarse a Jesús, un modo importante para los asiáticos, no sólo de dar sentido a su mensaje, sino más bien de vivirlo con profundidad.– P.G. PANDIMAKIL.

MONTES PERAL, Luis Angel, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el “Evangelio de dichos Q”* (=Estudios y Ensayos. Serie Teología 95), BAC, Madrid 2006, 20,5x13, 564 pp.

En esta publicación, el prof. Montes, especialista en NT y director del Instituto Teológico de Palencia, se propone una vuelta a los “orígenes constitutivos” del seguimiento de Jesús que sirva para iluminar su vigencia en el presente de la Iglesia. A lo largo de las páginas de esta documentada exposición se ofrecen las claves esenciales para entender como se gestó y fructificó el primer discipulado. Como advierte el autor, el seguimiento, por encima de todo, es siempre un encuentro personal con Cristo. Pero un encuentro en el que está implicada también la comunidad de seguidores con todas las consecuencias. Y, además, los seguidores no son llamados a encerrarse en su grupo, sino a vivir abiertos al mundo. Solamente cuando esas tres realidades (persona, comunidad y mundo) convergen, el seguimiento de Jesús despliega todas sus potencialidades al servicio del Reino. La obra consta de una introducción, 14 capítulos y un epílogo conclusivo. Está dividida en tres partes. La primera parte (caps. I-III) ofrece un completo panorama histórico del discipulado en sus tres círculos dentro del movimiento de Jesús e identifica las características fundamentales de su seguimiento en el marco de la sociedad judía del s.I. La segunda parte (IV-VIII) contiene un pormenorizado estudio de la teología del discipulado en las fuentes sinópticas (Mc, Q, Mt y Lc) y en el evangelio de Juan. Finalmente, la tercera parte (IX-XIV) está dedicada al análisis literario, crítica textual y comentario de cinco pasajes evangélicos escogidos sobre el seguimiento de Jesús (Mc 8,34-9,1; Q 9,57-60; Mt 28,16-20; Lc 1,26-38; y Jn 15,1.17.26-27). Entre ellos merece ser resaltado el cap. XII sobre la vocación de María, “primera discípula”. La “prehistoria de Jesús en Lc” suele ser injustamente preterida cuando se trata hoy esta temática, aunque está presente desde siempre en la Tradición. Al prólogo de esta cuidada edición de BAC le sigue una bibliografía sumaria.

El libro aborda con rigor el tema del seguimiento de Jesús desde un punto de vista bíblico, pero con un interés también sistemático. Desde su propia autonomía metodológica, la exégesis, según el autor, tiene que esforzarse por presentar sus aportaciones de una manera más orgánica, so pena de perderse en discusiones técnicas entre especialistas. Y la teología sistemática, por su lado, debe prestar más atención a los resultados suministrados por la ciencia bíblica. Es mérito indudable del autor el haber contribuido a esa tarea con un brillante trabajo que satisface plenamente ambos propósitos.– R. SALA.

MARCHESI, Giovanni, *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos*, trad. M.T. Maio Segundo, San Pablo, Madrid 2007, 25x17, 601 pp.

Se trata de la versión española de la edición original del libro publicada también por esta editorial (Cinisello Balsamo 2004). Sobre su contenido remitimos a la recensión que en su día apareció en esta misma sección (cf. *Estudio Agustiniano* 40 (2005) 383). Se trata de una presentación del misterio de Cristo en torno a la cuestión de la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo y de su misión. No nos queda sino lamentar la muy reciente desaparición del prof. Marchesi a los 68 años. Fue una persona muy querida por su carácter sencillo y afable. Deja atrás una amplia labor como docente, como investigador y como redactor de la *Civiltà Cattolica*. Hay que agradecer a la editorial San Pablo que facilite este texto a los lectores de lengua española.— R. SALA.

WERBICK, Jürgen, *Gott verbindlich. Eine Theologische Gotteslehre*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 23x15, 670 pp.

La teología, concebida como un cuerpo doctrinal que encierra un conjunto de respuestas a cuestiones que nadie se plantea ya, tiene poco que decir al hombre de hoy. En cambio, tiene su razón de ser en cuanto responde a las preguntas que la experiencia personal de Dios suscita en la gente. Ahora bien, ello no quiere decir que la fe cristiana pueda sustentarse en la experiencia religiosa subjetiva. Sabemos que la vida de fe a menudo no sintoniza fácilmente con los intereses religiosos o las espiritualidades actuales. Por otra parte, la verdad sobre Dios no es evidente y reclama la argumentación teológica. Con estos presupuestos, el prof. Werbick emprende este voluminoso ensayo sistemático sobre el Dios cristiano de casi 700 páginas. En él trata de articular un discurso actual sobre Dios, sólidamente anclado en la revelación bíblica, para, a partir de ahí, entrar en diálogo con la sensibilidad contemporánea. Seguramente sorprende, a primera vista, el título escogido. La doctrina sobre Dios debe asentarse en el rostro “auténtico” del Dios de la fe cristiana (ese adjetivo no se suele aplicar directamente a Dios en español, pero no he sabido encontrar otro mejor). La autenticidad es lo que hace que el lenguaje humano sobre Dios tenga consistencia. Porque no hay que olvidar que Dios, antes que ser objeto de la *Theo-logía*, es el Sujeto de la misma que nos habla en la Revelación. La autenticidad de Dios es la fuente de la fidelidad y del testimonio de la fe. Con ello se quiere subrayar que toda innovación en el discurso cristiano sobre Dios que quiera evitar caer en la incerteza o en la inseguridad, debe respetar ese criterio. Según el autor, la tarea de un tratado teológico-sistemático sobre Dios consiste en descubrir cómo la fe en Dios bíblico-cristiana encuentra ese lenguaje y el uso que hace de él. Este libro se sitúa en línea con el testimonio de la tradición bíblica y, a partir de ahí, hace una lectura sobre Dios atenta también a otros contextos culturales e históricos. Es una obra de síntesis propiamente Dogmática, pero que se nutre abundantemente de las aportaciones de la Filosofía de la Religión y de la Teología Fundamental.

La exposición se desarrolla en siete capítulos de carácter temático y concluye con uno conclusivo más breve. Werbick comienza estudiando la palabra “Dios” y los “Nombres de Dios” (cap.1). Tras distinguir el lenguaje teológico y el doxológico, repasa los nombres, atributos y conceptos divinos. Un recorrido que va desde la teología negativa o apofática (Dionisio Aeropagita, Maestro Eckhart) hasta el “Misterio Anónimo” (Rahner), pasando por la sistematización del Doctor Angélico. Sobre todo a partir de este último, con el título “Conocimiento de Dios y del mundo”, el cap. 2 razona la imposibilidad de demostrar a Dios mediante pruebas. Se trata aquí de la Verdad de Dios entre creencia, racionalidad y

fe en la Verdad. Sigue una actualizada revisión del *De Deo Uno*. Frente a dualismos y politeísmos la tradición judeocristiana confiesa al “Dios Uno y Único” (cap.3). Bajo la metáfora del monoteísmo, el “Totalmente Otro” desafía también las concepciones panteístas (B. Spinoza) o el deísmo moderno. Es un Dios Infinito y paradójico: Inmanente y Transcendente; Uno, pero que no quiere existir sin lo múltiple. “Espacio de Dios, Tiempo de Dios y Presencia divina” (cap.4) analiza la Omnipresencia divina en las coordenadas espacio-temporales. La revelación cristiana es “autorevelación” (K. Barth) o “autocomunicación” (K. Rahner). Eso significa que, sin abandonar su eternidad intratrinitaria, Dios mismo se hace presente en la historia. ¿Actúa Dios en el mundo? ¿Qué significa “actúa”? ¿Cómo actúa? Según Werbick la actuación de Dios no se pone nunca en competencia con la actuación y la voluntad del sujeto (p.325). El Credo aplica a Dios los atributos “Omnipotente” y “Creador”. Son objeto del cap.5, titulado “El Todopoderoso y la creatividad de su Amor”. El autor repropone las cuestiones fundamentales de la Teodicea, planteando los temas del sufrimiento y mutabilidad de Dios, del poder y la debilidad de su Amor, que ponen en crisis el viejo dogma griego de la Apatía divina. A continuación el cap. siguiente aborda la problemática de la “Buena voluntad divina” (cap.5). A propósito del Tsunami que arrasó el sudeste asiático en el 2004 y en diálogo con Schopenhauer y Nietzsche, contiene una reflexión crítica sobre la voluntad divina, el destino, la justicia y la muerte, basada en una concepción positiva de la libertad. Finalmente, el libro aborda extensamente la doctrina sobre el misterio trinitario bajo el título: “El Triuno: el Uno no sin los Otros” (cap.7). Consciente de las dificultades de este discurso en el contexto de las implicaciones políticas del monoteísmo (E. Peterson) y de la Teología del Pluralismo religioso (J. Hick), Werbick resuelve algunos falsos dilemas (divinización del hombre o humanización de Dios, Estética o memoria peligrosa, teología positiva o negativa). “Para que tengan vida y la tengan abundante...” (Jn 10,10b), Dios inmanente identifica su propio ser para los hombres en la presencia encarnada del Hijo (p.544). Fiel al axioma rahneriano de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, según Werbick hay una total correspondencia entre el ser humano de Jesús y el Logos divino. Y a la “Exposición” de Dios en Jesucristo (cristológica) corresponde la “Inclusión” del mundo en su Espíritu (pneumatológica). Termina el cap. apelando al *Deus semper maior*, mediante una relectura del argumento ontológico anselmiano.

El cuidado aparato crítico incluye la bibliografía y un índice de autores. Hay que agradecer este trabajo del prof. Werbick. El libro contiene una completa doctrina teológica sobre Dios, bien fundamentada históricamente y que ofrece, a la vez, un tratamiento actual de las cuestiones. Son motivos que justifican por sí mismos el que pronto sea accesible en otras lenguas.– R. SALA.

KANY, Roland, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu 'De Trinitate'* (= STAC 22), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 23,5x16, 635 pp.

Con las obras maestras de la humanidad pasa como con los caldos de solera: su valor aumenta con el paso del tiempo. De ahí el interés que siguen despertando entre los estudiosos los quince libros del que Agustín llama su “*opus laboriosum*” (Ep 174). No dejan de aparecer nuevos estudios patrísticos, filosóficos o teológicos sobre *De Trinitate*. Ahora bien, el libro que presentamos no es una simple contribución más. Con su lanzamiento, dentro de la serie “*Studien und Texte zu Antike und Christentum*”, la editorial Mohr Siebeck pone en manos de los lectores la revisión crítica más exhaustiva sobre el *De Trinitate* realizada hasta

la fecha. Su autor, R. Kany, profesor de Historia de la Iglesia Antigua y Patrología en la Facultad de Teología de la Universidad de Munich, ha rastreado para ello los trabajos de la investigación moderna sobre todos los aspectos de esa obra producidos durante más de un siglo y medio (concretamente desde 1841). Las aproximaciones desde perspectivas demasiado sectoriales corren el peligro de perder de vista el enfoque global de esta compleja obra agustiniana. Modernamente, la teología sistemática ha hecho una lectura del *De Trinitate* como si se tratase de un manual, guiada por un interés exclusivamente dogmático. Por su parte, la investigación patrística y filológica ha incorporado nuevas visiones, pero obviando a menudo sus implicaciones filosóficas y psicológicas. Desde el campo filosófico se ha redescubierto la teoría agustiniana de la autoconciencia, pero sin prestar la adecuada atención al contexto teológico del que proviene. En su trabajo, Kany sugiere las bases de una comprensión mejor fundamentada de *De Trinitate*.

Los tres primeros caps. son preliminares. Se presentan las ediciones críticas del texto (con un *excursus* relativo al título), la problemática sobre su datación (previa y posterior a los estudios de A.-M. La Bonnardière) y las fuentes, influencias (paganas y cristianas) y antagonistas de Agustín. El cap. 4 tiene carácter general. Repasa las monografías, libros, breves introducciones, compendios y otras publicaciones que ofrecen una visión de conjunto de la doctrina trinitaria agustiniana. Los dos caps. siguientes están centrados, respectivamente, en la investigación teológica y filosófica del *De Trinitate*. El autor ha agrupado temáticamente los estudios teológicos (cap.5) en siete apartados: cuestiones de estructura, método y estilo; temas de exégesis e *historia salutis*; lenguaje (términos substancia, relación, persona y *communio*); cristología; pneumatología (y *filioque*); *imago Dei*, doctrina psicológica y analogía del amor; y perspectivas postmodernas. También los trabajos de carácter filosófico (cap.6) están clasificados por temas: cuestiones de historia del pensamiento; problemática hermenéutica, filosofía del lenguaje y teoría del conocimiento; ontología trinitaria y lógica; y nociones de subjetividad, reflexividad y el “*cogito*” agustiniano. Los caps. 7 y 8 continúan repasando estudios sobre la doctrina trinitaria agustiniana. El primero de ellos recoge los trabajos que tratan sobre el tema trinitario en otros escritos agustinianos (primeras obras, Sermones, resto de sus obras y escritos atribuidos). Aquí ofrece el autor otro *excursus* sobre la famosa leyenda del niño de la playa (pp. 306-310). El cap.8 reseña los estudios de la teología trinitaria de Agustín realizados desde el punto de vista de la historia de los dogmas (los trabajos clásicos de F.C. Baur, A. von Harnack y su escuela, y los referidos a Agustín en relación con las tradiciones trinitarias griega y latina). Finalmente, los dos últimos caps. abordan la recepción de la teología trinitaria agustiniana. El cap.9 trata de la influencia del *De Trinitate* en las Iglesias oriental y occidental, así como de sus críticos contemporáneos. Y el cap.10 presenta las relecturas de la teología trinitaria agustiniana de cinco grandes teólogos (K. Barth, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. Moltmann y W. Pannenberg). La edición termina con la valiosísima bibliografía clasificada de unos 650 títulos y cuatro índices (textos antiguos, manuscritos, autores y temas). Es grato comprobar la labor de más de una veintena de agustinos, algunos grandes agustinólogos (A. Trapè, A. Turrado, T. van Bavel), así como también la modesta aportación de esta revista a esta materia (media docena de artículos), a lo largo de sus cuarenta años de vida.

Tras este monumental recorrido, en la amplia Conclusión del libro R. Kany sintetiza la concepción original de Agustín en el *De Trinitate*, ilustrando su trasfondo histórico-social (génesis, destinatarios), histórico-filosófico (neoplatonismo) e histórico-teológico (controversia arriana). Destruye dos aporías de numerosos estudios precedentes: el carácter totalmente anti-polémico de esta obra y su estructura bipartita (parte teológico-bíblica y parte dogmático-especulativa). Según Kany, *De Trinitate* es un escrito polémico que cuestiona toda teología que no parta de la fe cristiana desde el principio (*initium fidei*). Aunque con-

tiene un considerable número de pasajes anti-pelagianos (cf. J. Plagnieux), el verdadero adversario de su doctrina es la lógica clásica y la “ontoteología” de la antigüedad, que subyacían en los postulados del arrianismo del s. IV e impedían concebir a Dios como Trinidad (sus famosas tríadas son anti-arrianas). Sobre todo con su analogía del amor, Agustín introduce una nueva concepción que revoluciona el modo antiguo de pensar a Dios. Para Kany, *De Trinitate* tampoco es el primer tratado *De Deo Uno et Trino*. Representa más bien la resolución de un problema filosófico fundamental, la crisis de la teología clásica y el punto de partida de una interpretación completamente renovada del Misterio de Dios.— R. SALA.

WILHITE, David E., *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities* (Millennium-Studies in the culture and History of the first millennium C. E., Volume 14), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, 24 x 17, 232 pp.

Tertuliano es el primer autor cristiano latino y africano, y objeto de este estudio. Un estudio que no pretende acercarse a él en su totalidad ni presentar todas sus identidades, pues ha seleccionado únicamente su africanidad como punto de partida, buscando poner en luz un aspecto de sus escritos.

El autor constata el cambio que se ha producido en los estudios patrísticos sobre el autor africano; de hecho, en la actualidad se contestan los datos tradicionales y, entre los estudiosos, se extiende cada vez más la idea de que no se conoce prácticamente nada de su vida. Constata asimismo cómo a Tertuliano se le ha examinado con lentes no africanas, es decir, desde una perspectiva europea y colonial, por lo que conviene acercarse a él desde la perspectiva poscolonial. En consecuencia, para acceder a la identidad de Tertuliano e interpretar su obra, emprende el camino de la antropología social, desde la que releerá el contexto y escritos del africano. Este contexto no es otro que el de la colonización y romanización de África y su cristianización.

La antropología social, en efecto, le aporta teorías específicas sobre la identidad social: el parentesco, la clase, la etnicidad y la religión que serán usadas como herramientas hermenéuticas para explorar los pocos textos de sus escritos en los que él se autoexpresa. Por otra parte, para interpretar las identidades sociales de los norteafricanos sometidos a Roma, delinea tres categorías: los colonizadores romanos, los indígenas africanos y las nuevas élites (africanos que se beneficiaron de la colonización romana). Por lo que se refiere a Tertuliano, aunque ciertos datos permiten clasificarle dentro de esa nueva élite, la relectura de sus escritos deja entender que él se consideró a sí mismo como un indígena africano, que rechazaba los objetivos de esa clase norteafricana con vistas a recuperar una identidad, en cierto modo subversiva para el sistema romano. Una vez cristianizada el África romana, a esas tres categorías se añadía otra: la de los cristianos norteafricanos, que se veía a sí misma opuesta a las fuerzas de Roma, paganas o cristianas que fueran. Fijándonos de nuevo en Tertuliano, desde esta nueva clasificación, él aparece como parte de una tendencia cristiana existente en África del Norte que percibe a los extranjeros en términos del “mundo” que no ha aceptado a Cristo como el Señor, lo que simultáneamente le permite entenderse a sí mismo como un africano indígena que rechaza a los colonizadores romanos en cuanto marionetas del diablo, y denuncia los objetivos de la nueva élite que los sostiene.

Lo dicho es resultado de exploraciones o vistas generales de los datos tal como son percibidos por las teorías antropológicas. Pero esa identidad necesita ser definida con más precisión. Con ese objetivo, el autor pasa a poner el énfasis teórico sobre la diferencia, para advertir a quién consideró Tertuliano como el “otro” en un determinado momento, indi-

cando así sus varias identidades sociales. Al mismo tiempo, incorpora otras formas de construir identidad individual o de grupo: las ya mencionadas de parentesco, clase, etnia y religión. De hecho, los siguientes capítulos, todos con una estructura similar, consideran el contexto del África Romana, las fuentes de sus comunidades cristianas y, desde ese contexto, explora ejemplos tomados de los escritos de Tertuliano y les aplica dichas teorías antropológicas.

El último capítulo, a su vez, saca conclusiones, presentando los marcos disciplinares para recontextualizar a Tertuliano en el marco de una teología africana.

La obra incluye un índice de materias y otro de autores modernos.– P. DE LUIS.

FISCHER, Norbert - HATTRUP, Dieter (Hrsg.), *Selbsterkenntnis und Gottsuche. Augustinus: Confessiones 10*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007, 23 x 15,5, 182 pp.

La calificación de obra maestra que se da a las *Confesiones* de san Agustín se puede asignar con la misma propiedad a su libro décimo. Es más, buena parte del prestigio de que goza la obra lo debe a este libro que es, por varios conceptos, su libro central. De los cinco seminarios que tuvieron lugar en la abadía benedictina de Weltenburg entre los años 2000 y 2004 sobre las *Confesiones*, el del 2001 estuvo dedicado específicamente a este libro décimo. El fruto de los trabajos de entonces se ofrece ahora a los lectores en el presente volumen, el último en aparecer de una serie de cuatro.

El libro recoge las ponencias de siete autores. Abren el camino la de F.-W. Von Herrmann (*Gottesfrage und Selbstausslegung: Memoria-Beata Vita-Temptatio*) y la de T. Führer (*Das erzählte Ich. Subjektivität und Selbstausslegung in Confessiones 10*), que ofrecen una visión de conjunto del libro entero, aunque desde la perspectiva fenomenológica el primero, y de teoría literaria, la segunda. Las restantes ponencias versan ya sobre aspectos concretos del libro. Así N. Fischer (*Zu Ursprung und Sinn menschlichen Fragens und Suchens. Confessiones 10,10: "Homines autem possunt interrogare"*) se centra en la búsqueda interrogadora, tan importante en el libro décimo, aunque no sólo en él. J. Brachetendorf (*Die Erinnerung an Gott und die Zeitlichkeit des Selbst. Augustinus im Licht von Heideggers Sein und Zeit*) examina el análisis agustiniano de la memoria sobre el trasfondo de la temporalidad del «Dasein» en la obra *Sein und Zeit* de M. Heidegger. A su vez, D. Hatstrup (*Morbus Cupiditatis. Augustinus über Neugier und Selbstvergessenheit*) se ocupa de la crítica agustiniana de la curiosidad. K. Ruhstorfer (*Der Mittler zwischen Gott und Mensch. Der Mensch Jesus Christus. Die Christologie im 10. Buch der Confessiones*) estudia la cristología contenida en los últimos capítulos del libro, y, por último, W. Hübner (*Das zehnte Buch der Confessiones zwischen Vergangenheit und Zukunft. Vergileinfluss und Wirkungsgeschichte nach dem zweitem Weltkrieg*) muestra el trasfondo virgiliano de muchas imágenes usadas por el santo y, a la vez, ilumina parcialmente sobre el influjo que el libro ha ejercido tras la segunda guerra mundial.– P. DE LUIS.

LAM CONG QUY, Joseph, *Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 102), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, 24 x 16,3, 376.

Jesucristo entró en la vida de san Agustín muy pronto, puesto que su madre lo introdujo en la Iglesia en condición de catecúmeno aún en su tierna edad. Luego tuvo un papel importante en su itinerario espiritual hasta el regreso a la fe de la Iglesia. Basta recordar

que en el Hortensio echó de menos el nombre de Cristo y en los neoplatónicos, la encarnación del Verbo, e igualmente que, no mucho antes de la conversión, pensaba que Jesucristo era sólo un hombre extraordinario en quien residía la sabiduría de Dios, sin ser su Sabiduría. La presente obra versa sobre la reflexión del santo acerca de la humanidad de Cristo y el significado teológico que le asigna, tema cuyo estudio el autor justifica a la luz de los estudios sobre la cristología agustiniana.

Aunque, en principio, el autor no excluye parte alguna de la obra del santo, en la práctica, dada su amplitud, se ha concentrado en determinados escritos que arrojan mayor luz sobre el argumento. Aunque cronológicamente preceden los *Diálogos* de Casiciaco, se comprende que comience por las *Confesiones* porque aportan abundante información anterior al 387. Como esa información está muy teologizada, el autor se propone buscar las huellas que permitan determinar, con la mayor exactitud posible, el significado de la humanidad de Cristo en el proceso de conversión del santo. A continuación, examina los *Diálogos*, fuente para conocer la reflexión sobre la humanidad de Jesucristo en la época de su bautismo. Luego toca el turno a las obras escritas durante las polémicas antimaniquea y antipelagiana, en las que la humanidad de Cristo juega un papel muy importante, estableciendo diferentes etapas dentro de cada una de ellas. Por último, examina también algunos textos de predicación, específicamente los sermones de Navidad y Pascua, los más pertinentes en relación al tema.

El estudio muestra cuán en serio tomó san Agustín la humanidad de Cristo ya desde el momento de su conversión, y cómo acertó a modelar la figura del redentor para que sirviese a la situación concreta del hombre, ya fuera él mismo (primeros escritos), ya los fieles en general (sermones), ya los maniqueos y pelagianos (a nivel de planteamiento doctrinal). Muestra asimismo el progreso continuo en la comprensión de su función soteriológica, aunque su formulación teológica fuese deficiente en la primera etapa. Un progreso lineal, pues cada etapa prepara la siguiente. Valga como ejemplo, cómo la reflexión suscitada por la polémica antimaniquea se convierte en punto de partida para la antipelagiana. En el mismo contexto queda clara la interrelación entre la reflexión sobre la humanidad de Cristo y la teología de la gracia. Paralelamente al tema, el autor rechaza tanto que se hable de un pesimismo antropológico agustiniano como de una lógica del terror (K Flasch).

Antes del 385, la idea de la encarnación de Dios en una Virgen tenía un papel secundario en la mente de Agustín, hasta que sus lecturas filosóficas, bíblicas y cristianas le permitieron una comprensión mayor. En el período en torno a su bautismo jugó un rol esencial, pero la función soteriológica asignada a la humanidad de Cristo tenía una orientación señaladamente intelectual, en el marco de la problemática de la felicidad; no excedía la función de revelar la Sabiduría, de educar a la humanidad. A su vez, en la polémica antimaniquea la verdadera humanidad de Cristo fue el argumento central al que recurrió el santo contra sus adversarios, oponiendo al salvador mitológico de ellos un salvador plenamente hombre, cuya función soteriológica no se agota en la antigua función pedagógica. Importante para la comprensión de su función salvífica fue la circunstancia de que en ese período el santo se entregase a la lectura de las obras de san Pablo que le dio una dimensión más profunda y le llevó a poner en vista la contraposición entre el primer y el segundo Adán, y, a partir del *Ad Simplicianum*, a descubrir otro modo de entender las relaciones entre la libertad y la gracia, que preparaba ya la futura controversia con los pelagianos. También estos obligaron al santo a profundizar aún más en el rol salvífico de la humanidad de Cristo. En réplica a su moralismo y juridicismo, san Agustín pone el énfasis en la renovación del hombre, en relación con la filiación divina del hombre y con la teología de la gracia. Para explicar su pensamiento, el santo se sirve incluso de las categorías aristotélicas –a las que había recurrido Julián de Eclana– de la *similitudo* y la *qualitas*: la *similitudo* de

Cristo con los hombres es lo que permite que pasen a estos la *qualitas* de la naturaleza humana de Jesús. Por último, también en la predicación a los fieles siente la necesidad pastoral de acentuar la humanidad de Cristo: el hombre no tiene posibilidad de llegar a la divinidad de Cristo si no es por su humanidad. Entre las muchas imágenes con que el santo expone la función salvífica de la humanidad de Cristo, el autor se centra sólo en una: Cristo *mercator*.

El libro contiene una gran riqueza, que no es otra que la riqueza de la doctrina agustiniana. La exposición es clara e inteligible en su desarrollo, pues el autor no ha ahorrado páginas para exponer sus contextos concretos, especialmente los planteamientos de los adversarios maniqueos y pelagianos. A este respecto, sin embargo, nos parece que a veces va demasiado lejos. Por poner un ejemplo, nos parece innecesaria la relativamente larga introducción sobre la predicación agustiniana. Se puede dar por supuesto, nos parece, que el lector de un libro de estas características ya tiene un conocimiento al menos suficiente de ella.— P. DE LUIS.

BUSCH, Eberhard, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2006, 22,5 x 15, 179 pp.

El autor, asistente de Karl Barth, y pastor y teólogo de la iglesia reformada, gran conocedor de Calvino y de su teología, nos hace una buena y sencilla presentación del pensamiento teológico del reformador ginebrino. Comentando a Jeremías 22,16 Calvino dijo: *Ubi cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas*, en esta frase se puede resumir la teología calvinista y al mismo tiempo su cercanía al mensaje de la Escritura. En las palabras de los ángeles a los pastores: “Gloria a Dios en los cielos y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad” (Lc, 2, 14). Esta ha sido precisamente la tarea de Calvino, como teólogo, como predicador o reformador de la iglesia: “dar gloria a Dios y a la humanidad en la tierra”.

El presente libro trata de responder a dos preguntas: ¿Qué es lo importante que el teólogo ginebrino Calvino enseñó en el siglo XVI? y ¿Qué es lo que nos sigue diciendo en el día de hoy? Por eso va a ir desgranando los temas fundamentales de su enseñanza. Comenzando con la confesión de fe en el Dios trino, después vendrá la cuestión de la fe y las buenas obras, tema de discusión entre la reforma protestante y el concilio de Trento. También va a dedicar espacio a los temas centrales de la teología calvinista: la predestinación y la responsabilidad humana, la iglesia confesante y la iglesia como pueblo de Dios, y la comprensión de la santa cena, donde explica la diferencia que tiene con Lutero y Zwinglio. Termina el tratado con un capítulo que estudia la relación de la celebración cristiana y la vida política, en el ámbito de las relaciones iglesia y Estado. Como podemos ver, son temas y problemas que no han perdido actualidad con el tiempo. Por eso podemos concluir diciendo que tenemos que aprender algo de Calvino, que su mensaje sigue siendo actual y de sumo interés para nosotros. Deseamos finalmente que el presente libro ayude a conocer el pensamiento y obra de este reformador que es un desconocido, incluso para los mismos teólogos.— J. ANTOLÍN.

VERWEYEN, Hansjürgen, *Joseph Ratzinger- Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 22,5 x 15, 173 pp.

Pocos Papas pueden presentar el bagaje intelectual de Joseph Ratzinger, toda su vida ha estado dedicada de alguna u otra manera al estudio, no solamente como docente pri-

mero, sino también en sus responsabilidades como obispo y cardenal responsable de la Congregación para la Doctrina de la fe. Por ello es de agradecer este estudio de Verweyen, discípulo suyo, que muestra de manera resumida la evolución de su pensamiento. Biografías de su vida hay ya abundantes, en cambio, se echaba en falta un recorrido por su producción literaria como el que hace Verweyen, acudiendo a las fuentes primarias, dejando a un lado la literatura secundaria y los libros que en la última década han aparecido sobre Ratzinger.

En la selección del contenido de los puntos a estudiar ha sido determinante los temas que han estado presentes en Ratzinger desde los primeros momentos de sus estudios y han sido recurrentes a lo largo de su vida. En segundo lugar, el autor ha tratado los temas relacionados con la teología fundamental, pues el autor ha sido profesor de esta disciplina y sus primeros encuentros con Ratzinger ocurrieron cuando éste fue su profesor de teología fundamental.

La primera parte del libro titulada: *profesor y años de itinerante, desde Traustein a Regensburg*, expone el recorrido intelectual de Ratzinger desde su tiempo de estudiante hasta la consagración de obispo: Traustein, Freising, München, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg. Comienza presentando sus estudios de filosofía y teología, su ordenación de presbiterio y los estudios sobre s. Agustín y s. Buenaventura para el doctorado y habilitación en Teología. Muestra también sus puntos de vista sobre los diferentes temas debatidos en el Vaticano II, los años en Tübingen cuando escribe *Einführung in das Christentum*, libro que en 1976 había sido traducido a 12 idiomas, y que hoy en día puede ser recomendado como una buena presentación del cristianismo. Posteriormente el autor analiza la controversia que tuvo con Hans Küng.

La segunda parte titulada: *seguidor del apóstol, de München a Rom*, no es cronológica sino sistemática. Se han organizado las más importantes preguntas del pensamiento teológico de Ratzinger y nos hace ver la importancia que tiene la Liturgia en su vida y obra. Es precisamente este concepto general el que pone en relación y nos ayuda a entender su Cristología, Eclesiología y Escatología. Por ello termina el libro con una mirada retrospectiva sobre la continuidad y evolución de la celebración eucarística en su trayectoria. En esta segunda parte aborda los temas que podemos considerar ratzingerianos: la interpretación del concilio, la interpretación de la Biblia dentro de la Iglesia, la teología de la liberación, la responsabilidad cristiana sobre el futuro de Europa, etc.– J. ANTOLÍN.

KOŁOWSKI, Peter – HAUKE, Anna Maria, (eds.) *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*, Wilhelm Fink, München 2007, 23,3 x 15,5, 205 pp.

La encíclica *Fides et Ratio* publicada en 1998 trata un tema de la mayor actualidad: como se relacionan la fe y la razón, la teología y la filosofía. El libro ofrece las ponencias que tuvieron lugar en unas jornadas sobre la mencionada encíclica en Hildesheim los días 23 y 24 de Abril de 1999, organizado por el instituto de investigación para la Filosofía de Hannover y el foro católico de la Baja Sajonia.

Como sabemos la fe y la razón, al igual que la religión y la ciencia, son dos formas que los hombres usamos para aproximarnos a la realidad. Desde el principio la pretensión de la razón filosófica se presentó como un desafío al que tuvo que hacer frente el cristianismo. Dicho conflicto está descrito en el encuentro de Pablo con los filósofos en el Areópago de Atenas, que le respondieron: “en otra ocasión te escucharemos”. Respuesta que se sigue escuchando en la actualidad, no se quiere oír hablar de la fe cristiana, como que su discurs-

so no es plausible, en una palabra. Pero esto mismo podemos también aplicárselo a la religión, a veces tampoco ha querido oír hablar de la filosofía. Por ejemplo, tenemos la afirmación de Tertuliano: “que necesidad tenemos de Roma y Atenas, cuando tenemos a Jerusalén”. En el polo contrario vemos el convencimiento de Clemente de Alejandría que dice que el cristianismo es la “verdadera filosofía”. La posición que la iglesia católica defiende en *Fides et Ratio*, no es ni la posición de Tertuliano, que la fe que tiene su origen en Dios y por lo tanto, no necesita de la filosofía, ni la postura de Clemente que la teología es la verdadera filosofía y ha absorbido a la filosofía académica. La posición del magisterio de la iglesia católica es la interrelación entre la fe y la razón, la teología y la filosofía, manteniendo su diferencia. El magisterio católico presenta una vía media, entre el fideísmo y el tradicionalismo por un lado, que defienden que la razón natural y filosófica no pueden por sí solas conocer las cosas divinas; y el ontologismo y racionalismo por otro lado, que argumentan que la razón puede conocer todas las capacidades de la fe racional (*Fides et Ratio*, 52).

Se exponen aquí diversas contribuciones de teólogos y filósofos católicos y evangélicos sobre las relaciones entre la fe y la razón. Hay dos partes, la primera es un estudio de estas relaciones desde la perspectiva teológica. Destaco en esta parte un artículo de Richard Schenk sobre la filosofía tomista y otra ponencia de Jan Rohls que estudia esta problemática desde teología evangélica. La segunda parte, analiza la encíclica desde la perspectiva filosófica y se pregunta en un artículo si la encíclica es un desafío a la filosofía, y también estudia las fronteras de la ciencia y el lugar de la fe en ella.

La encíclica *Fides et Ratio* es un reto para la filosofía, pero al mismo tiempo la filosofía es un desafío a la fe, pues busca la legitimidad en cerciorarse de sus pretensiones de verdad y de las pretensiones de fundamentación. En este sentido se presenta la relación de la fe y la razón como de defensa tanto de las más exageradas pretensiones de certeza y fundamentalismo como de un cerrado fideísmo, que no sostiene el pensamiento y la filosofía en relación con la fe. El fundamentalismo y el fideísmo son dos formas extremas que no sitúan bien la relación entre la fe y la razón. Una fe que no es pensada no es fe, del mismo modo que el pensamiento que no es razonado, no lo es.— J. ANTOLÍN.

GARCÍA-MORENO, Antonio, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. I. La Creación*, Rialp, Madrid 2007, 24x16, 185 pp.

Hace diez años Eunate editó *El Cuarto Evangelio. Aspectos teológicos* (Pamplona 1996) de características parecidas a éste, aunque con diversa temática. Con este nuevo libro (dedicado póstumamente por el autor a su prologuista el prof. J.M. Casciaro) aparece la primera entrega de una trilogía de estudios sobre el Evangelio de San Juan, con trabajos ya publicados, que el profesor García-Moreno (Universidad de Navarra) tiene previsto recopilar. El título del presente volumen, “La Creación”, puede llevar a engaño pues se refiere sólo al último de los cuatro temas que presenta, aunque ciertamente es el que ocupa más páginas. Los dos primeros capítulos contienen estudios de hermenéutica bíblica. Comienza presentando la “hermenéutica de los símbolos”, insistiendo especialmente en el transcurso histórico de los *semeia* del cuarto evangelio. En el segundo capítulo (“En torno al Derash”), siguiendo el método judío del “derash” y a partir de la categoría de “cumplimiento”, apuesta por la exégesis canónica para estudiar el Nuevo Testamento y en particular los escritos joánicos.

Los siguientes capítulos son de teología. El tercer capítulo trata el tema del Amor en la teología joánica con continuas referencias a los comentarios patrísticos y al magisterio

eclesial. El tratamiento del tema de la Creación, sobre la base del estudio del Prólogo, a nuestro juicio, traspasa ampliamente los límites de un estudio propiamente teológico-bíblico para adentrarse de lleno en el campo de la dogmática. Prueba de ello es la profusión de citas (35) de textos de J. Ratzinger. Como apéndice el libro presenta una “bibliografía reciente sobre la Creación en Gn 1-3 y Jn 1,1-18”. Tiene también dos índices (bíblico y de autores).- R. SALA.

ANGUIANO GARCÍA, Alberto, *La justicia original y su fin sobrenatural en cuatro reinterpretaciones recientes del pecado original*, Universidad Pontificia de México, México 2006, 17 x 22'5, 643 pp.

Se trata de la tesis doctoral de un joven sacerdote mejicano defendida recientemente en la Universidad Gregoriana de Roma, el año 2005, y ahora profesor de teología en la universidad de la capital de su país. El título de la tesis es bastante ilustrativo sobre el tema que intenta desarrollar. Primeramente tres temas: justicia original, fin sobrenatural y pecado original. Serían tres cuestiones que la antropología teológica ha separado para su análisis, pero que el autor insiste en que conviene mantener unidos. En segundo lugar cuatro autores que han querido actualizar el pecado original: Villalmonste, Vanneste, Grelot y Hulsbosch, según el orden que él los aborda. Cabría dudar sobre lo de “reinterpretaciones recientes” si tenemos en cuenta que alguno de esos autores propuso sus ideas a mitad del siglo XX, pero si se está poniendo de referencia a Tomás de Aquino y la escolástica habrá que estar de acuerdo. Visto así todo ello, la empresa se antoja dilatada, de hecho le ha salido en páginas seiscientas y pico de grulla en letra apretada. Toca todas las objeciones levantadas sobre el asunto y ya famosas: la contradicción metafísica de un pecado al mismo tiempo ajeno y propio, el fallo de diseño de una justicia original fallida, el bizantinismo de dilucidar si la gracia es gratuita o debida. Pero no las considera una enmienda a la totalidad, esto es, que el pecado original de la fe cristiana es el pecado original de su dogmática, o en palabras de Ricoeur: “nunca se exagerará bastante el daño que ha infligido la interpretación literal de la historia de Adán” (*Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 552). La pretensión de nuestro autor es embarcarse una vez más en el laberinto de la protología buscando la clave de la salida, la coherencia del conjunto teórico. Divide así su escrito en tres grandes partes. La primera sobre la necesidad de una justicia original que puede aclarar la realidad del pecado original. La segunda sobre las cuatro actualizaciones de la comprensión moderna del pecado original, que es la parte más extensa, en la que desbroza un intenso análisis de cada teólogo estudiado. La tercera parte, a modo de conclusión, traslada las teorías actualizadoras a la luz del sobrenatural, el anhelo humano de comunión con Dios. El libro expresa buen conocimiento del tema y sus derivaciones, en este sentido, solidez teológica. Finaliza con la amplia bibliografía utilizada para la elaboración de su trabajo.- T. MARCOS.

VOSSHENRICH, Tobias, *Anthropotheologie. Überlegungen zu einer Theologie, die aus der Zeit ist*, Schöningh, Paderborn 2007, 15'5 x 23, 376 pp.

Tesis doctoral presentada en la facultad de teología católica de la universidad de Salzburgo, convertida en libro por la diócesis que le envía de estudiante. Hasta aquí todo normal. El autor es un joven católico, ahora devenido profesor de secundaria que inicia la docencia superior como ayudante de cátedra universitaria. Sigue la normalidad. Está recién

casado y tiene un hijo. Se rompe un poco la normalidad (me refiero a lo primero), aunque realmente no tanto en Alemania, donde la teología tiene rango de ciencia civil y como tal es empleada. Finalmente, el tema a desarrollar por el libro es la antropoteología. ¿La cuál? Seguramente forma parte de la originalidad que suele pedirse a los doctorandos, pero incluso con eso se rompe toda normalidad. Heidegger rechazaba la ontoteología, la confusión entre metafísica y religión, y en su estela lingüística el autor pretende una teología fundamental insertada en su tiempo, esto es, en lo humano como centro. Es lo que llama antropoteología, una teología que encuentre su fuente en el hombre. Ciertamente, la teología fundamental se basa en la revelación, el hablar de Dios, pero también en la fe, el escuchar del hombre. Desde lo segundo, no es posible la escucha de la voz de Dios más que en la apertura a ella desde la mentalidad que uno tenga, sea cual sea, en el tiempo y cultura que sea. Justamente es lo que propone nuestro doctor en este libro. Nuestro tiempo y cultura pasan por la posmodernidad, no es posible una teología audible para el hombre de hoy más que desde los parámetros de la individualidad y la autorrealización. Desde ahí podrán contrarrestarse sus excesos con la norma bíblica, la tradición colectiva eclesial, la empatía cultural hacia lo ajeno. A lo largo de sus 11 capítulos la tesis va desmigando los caracteres de la posmodernidad: la secularidad, el sentimiento, lo vivencial, así como las ofertas atendibles por ella de la religión: la mística, la libertad, la felicidad. Un capítulo repasa modelos antropoteológicos (sin ellos saberlo): Rahner, Metz, Schillebeeckx, Möde, Schneider. Al final, un amplio índice de bibliografía remata solemnemente la publicación, como cabe esperar de una tesis.— T. MARCOS.

FALLERT, Matthias, *Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter Verlag, Würzburg 2007, 14 x 22, 436 pp.

También este libro es la publicación de una tesis doctoral, defendida en la universidad Gregoriana de Roma por un joven sacerdote alemán de la diócesis sureña de Freiburg, que costea la edición. El tema de estudio es la relación entre presbiterado y episcopado en la historia del ministerio eclesial. Asunto candente, *crux theologorum*, cuento de nunca acabar. Ya san Jerónimo preguntó qué tenían los obispos que no tuvieran los presbíteros, santo Tomás excluyó el episcopado de la sacramentalidad y Lutero prácticamente de la eclesialidad. Por contra, para san Ireneo los obispos son sucesores de los apóstoles, el conciliarismo los declaró superiores al papa (y no digamos a los presbíteros) y el Vaticano II los situó no sólo en lo sacramental sino en la cima del sacramento del Orden. En esta cuestión, santos y herejes se han alineado sucesivamente en la misma trinchera y no es tan fácil distinguir entre buques y submarinos, separar oficiales de espías. Ambos poseen igualmente el sacerdocio, pero distintamente la autoridad. Y entonces ¿proviene el sacerdocio de la autoridad o la autoridad del sacerdocio?, *that's the question*, con el poder hemos topado. Por si fuera poco, con esto se mezcla de un lado la relación entre sacerdocio bautismal y ministerio ordenado, y de otro la comparación entre episcopado y primado. Así que el barullo aumenta. Con todo esto lidia la tesis, muy bien por cierto. Después de un capítulo inicial que resume la historia dogmática de esta dialéctica intraministerial, va volcándose en su tema, la solución aportada en la actualidad por el Vaticano II, los documentos magisteriales y litúrgicos del posconcilio, y la aportación de la teología alemana, centrada muy significativamente en Rahner, Ratzinger, Kasper y Lehmann, para concluir con la sistematización final. La solución, naturalmente, está en el retorno a las fuentes, de modo particular la *Traditio Apostolica* de Hipólito, que une sacerdocio y autoridad en distintos grados

intrínsecamente conexos. La bibliografía final en más de 60 páginas resulta abrumadora pero adecuadamente informativa.– T. MARCOS.

FRITSCH, Harald, *Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners*, Echter Verlag, Würzburg 2006, 15 x 23, 581 pp.

Doctor romanus, asinus germanus, dicen ufanos los alemanes de sí mismos, así como suena, en latín de Alemania. La verdad es que su carrera de estudios superiores es más exigente que la sudeuropea, al menos hasta ahora, veremos en qué queda el proceso de Bolonia. El caso es que después de una *Dissertation* o tesis doctoral, que concede el grado de doctor, exigen una *Habilitation*, otra tesis, ahora para acceder a la enseñanza universitaria. Será por eso que en teología nos inundan de títulos suyos con perseverancia teutónica. También hay que decir que a la hora de citar fuentes modernas de teología, la mayoría de los autores utilizados son alemanes. Todo esto viene a cuento del libro que presentamos. De un lado, pertenece al género literario de tesis doctoral, defendida en la facultad de teología católica de la universidad de Würzburg. De otro, considera al autor tal vez más influyente del pasado siglo en la teología católica, el suabo Karl Rahner. Este trabajo es una investigación sobre la Escatología de Rahner, probablemente uno de los temas menos utilizados para el análisis profundo que concede una tesis sobre la obra del conocido teólogo. Todo ello habla por sí solo de la importancia de dicho trabajo. Después de presentarnos en un capítulo introductorio el significado del tratado de Escatología y los escritos rahnerianos directos o contextuales sobre dicha cuestión, “la autocomunicación consumada de Dios a la creación”, según dice el título del libro, hace una breve reseña de los pocos estudios semejantes al suyo, curiosamente también tesis doctorales, para ir luego estructurando el análisis en ocho capítulos, que van desde la renovación del tratado hacia mitad del siglo XX hasta, el primero, hasta la práctica de la esperanza cristiana según Rahner, el último, pasando por la presentación general de la renovación teológica de nuestro autor y los temas clásicos de la escatología: muerte, resurrección, juicio y consumación del mundo. Una amplia bibliografía, de Rahner y secundaria, más un índice onomástico cierran convenientemente esta obra, bastante voluminosa, como no podía ser de otro modo por el tema tratado y las citas detalladas y adecuadamente consignadas a pie de página.– T. MARCOS.

Moral – Pastoral – Liturgia

AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón (Fuentes patristicas, 19), Ciudad Nueva, Madrid 2007, 23 x 15, 370 pp.

San Ambrosio se dedicó incansablemente a promover la virginidad consagrada. Como fruto de esa dedicación nos dejó varias obras sobre el tema. El presente volumen es el segundo que la colección dedica a ellas, preparado, como el anterior, por Domingo Ramos-Lissón. Dada su unidad temática, puede considerarse uno como continuación del otro. El primero recogía las obras más tempranas (*Sobre las vírgenes, Sobre las viudas*), este segundo las más tardías. De hecho, el volumen carece de introducción general. A quien quiera conocer la virginidad cristiana en el contexto histórico ambrosiano y el concepto de virgi-

nidad que testimonian las obras del obispo milanés, el autor le remite a la introducción general del primer volumen. Por lo que se refiere específicamente a las obritas contenidas en este volumen, se limita a subrayar el interés mostrado por san Ambrosio por la virginidad durante su pontificado, aduciendo razones que lo explican; la superior riqueza bíblica de las obras tardías respecto a las primeras, y la deficiente composición de las de este volumen comparada con otras obras de predicación, dato explicable habida cuenta de su origen. Sigue una breve presentación de cada obra. En cuanto al *De uirginitate*, se detiene en el problema cronológico, considerando verosímil la explicación de M. Zelzer, según la cual, al final de su vida, el santo habría reunido diversas reflexiones tomadas de un lado y de otro en defensa de la virginidad consagrada, bloques temáticos señalados a continuación. Con referencia al *De institutione uirginis* indica las fechas de composición propuestas por otros autores, la circunstancia que está en su origen y su núcleo argumental, que no es otro que la defensa de la virginidad perpetua de María frente a Bonoso y Joviniano que la negaban. Por último, ubica en la vida de san Ambrosio la *De exhortatione uirginitatis*, señala su valor histórico, al ofrecer la descripción más antigua de la *passio* de los mártires Agrícola y Vidal, y resume su contenido. Acto seguido informa sobre la tradición manuscrita de cada una de las tres obras.

Si pasamos al texto latino, para el *De uirginitate* el editor sigue el texto crítico fijado por Cazzaniga, sin perder de vista el de Gori, indicando las variantes más significativas. Para las otras dos obras, sigue el texto de los Maurinos editado por Migne, teniendo en cuenta también la edición de Erasmo y la de Gori, y para el *De exhortatione uirginitatis*, otras observaciones.

Las notas que acompañan a la traducción no son ni extensas, ni numerosas si exceptuamos la que contienen las citas o simples referencias bíblicas. Una parte de ellas señalan las variantes del texto ambrosiano en relación con la *Vetus Latina* y con la versión griega de los LXX. Otra parte contienen referencias a lugares paralelos de otras obras del obispo milanés. Otra parte, por último, indica posibles influencias de otros autores, paganos o cristianos. La traducción en sí misma es fiel, pero no pedisecua; su lectura resulta grata. La obra incluye varios índices: bíblico, de autores y obras antiguos, de autores modernos, y temático y de nombres propios.— P. DE LUIS.

GAVRILYUK, Paul L., *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*. Traduit du russe par Françoise Lhoest, Nina Mojaïsky et Anne-Marie Guet. Les éditions du Cerf, Paris 2007, 21 x 13,5, 406 pp.

El presente libro describe el desarrollo de la práctica catequética desde los tiempos apostólicos hasta la alta edad media, época en que el catecumenado de adultos prácticamente desapareció. En este recorrido obtiene un mayor espacio el s. IV, época de oro de la catequesis. Un objetivo muy concreto guía al autor: mostrar que la historia de la dogmática no puede ya ignorar la historia del catecumenado, pues la cuna de la teología ha sido la catequesis, no la polémica antiherética. Así, al final de la obra, declara haber expuesto “una nueva historia de la dogmática, nunca contada hasta el presente”.

El recorrido antes indicado tiene las siguientes etapas que se corresponden con los capítulos de la obra: Las puertas de la Iglesia neotestamentaria (1°); Conversión y catecumenado en el s. II. La herencia judía y su transformación en la vida de la Iglesia (2°); El catecumenado en la *Tradición Apostólica* y documentos afines (3°); La escuela catequética de Alejandría (fin s. II-mital s. III) (4°); El catecumenado en Jerusalén en el s. IV. Los cambios en las relaciones entre Iglesia y estado (5°). El catecumenado en Antioquia desde fina-

les del s. IV hasta mediados del s. V (6°); El catecumenado en Milán y en África del Norte desde finales del s. IV hasta mediados del s. V (7°); El declinar del catecumenado en la alta edad media (8°). Estableciendo una comparación con la vida humana, la etapa neotestamentaria representaría la etapa de la gestación; el s. II, la de la niñez; la Tradición Apostólica, la de la adolescencia; la escuela catequética de Alejandría, la de la juventud; la catequesis en los s. IV y V, la etapa adulta, y la Edad Media, la senectud y muerte.

En la evolución de la catequesis se combinan continuidad y novedad, hecho que tiene fácil explicación. De una parte, la Iglesia que catequiza y el mensaje que trasmite son siempre los mismos; de otra, tanto el catequista como el catequizado son hijos de sus tiempos y de sus circunstancias, bien puestas de relieve. El autor facilita que se perciban tanto la continuidad como la novedad, con continuas referencias sea a etapas del pasado como a otras aún por llegar. Lo mismo que a ese nivel diacrónico cabe afirmarse a nivel sincrónico, particularmente en el período que va de finales del s. IV a mediados del s. V, del que se puede decir que, siendo todo básicamente igual, es, a la vez, casi todo distinto. Dentro de una estructura general común, que ninguna iglesia particular llegó a realizar en plenitud, se encuentra un sin fin de particularidades en cada una de las distintas iglesias o territorios, con afinidades entre ellas que, a veces, resultan extrañas. Por ejemplo, que en su estructura –no en su contenido– la catequesis de Hipona esté más cerca de la de Antioquia que de la de Milán.

El autor se declara contra algunos tópicos, como el de que en los tiempos apostólicos no había una catequesis regular. Le merecen atención tanto los catequistas como las obras catequéticas; los ritos, a los que van unidos las razones de su existir como de su morir, como la enseñanza, moral y doctrinal, con sus acentuaciones y eventuales lagunas. Con relación a la enseñanza, aparece la distinta concepción que tenían algunos catequistas de la filosofía, para unos madre de las herejías y para otros, sierva de la teología y madre de la apologetica; el coexistir, en algunos lugares y tiempos, del exoterismo y el esoterismo; dos tipos de catequesis doctrinal: el comentario detallado del símbolo la narración selectiva de la historia salvífica bíblica, sin olvidar los distintos métodos de interpretación de la Escritura; la catequesis dogmática separada de la mistagógica; la presencia de elementos polémicos, aceptada por unos y rechazada por otros. También obtiene su espacio el elemento artístico (“el arte paleocristiano, una catequesis en colores”) y, sobre todo, el arquitectónico.

El último capítulo señala las distintas causas que llevaron a la desaparición del catecumenado de adultos en la alta edad media. Entre ellas, la doctrina agustiniana de que los niños muertos sin bautismo serían condenados, que cambió la tendencia respecto al cuándo bautizarse: de la praxis frecuente de retrasar lo más posible el bautismo, al bautismo generalizado de los niños.

A propósito de san Agustín, tres observaciones. a) no nos parece que su catecumenado se pueda considerar como «político». El santo había vuelto a esa institución eclesial (cf. *Conf.* 5,14,25) antes del hecho que da pie al autor para hacer esa afirmación (*ib.* 6,13,23). b) No nos parece exacto afirmar que la «devolución» del Símbolo en Hipona coincidiera con la «devolución» del Padrenuestro (cf. *S.* 58,13); c) Tampoco nos parece que responda a la realidad afirmar, apoyándose en los sermones 226 y 227, que el santo tenía una catequesis sobre la Eucaristía después de la liturgia. ¿Por qué no dentro de la liturgia específicamente eucarística? Es lo que cabe deducir de los textos.

Para concluir, no nos queda sino recomendar la lectura de esta obra a todos aquellos que, por unas u otras razones están interesados no sólo en la catequesis patristica, sino en la catequesis en general.– P. DE LUIS.

MELENDO, Tomás, *¿Vale la pena casarse?*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, 13 x 19'5, 141 pp.

Librito de un catedrático de filosofía, en Málaga, que se autodefine con unas cuantas “ces”, como católico, casado, cincuentón, calvo, cinturado (con barriga). Ha escrito otros muchos libros y artículos sobre felicidad, amor, familia, lo que avala su intento en éste de una síntesis divulgativa y amena de los temas tratados más ampliamente en los otros trabajos suyos. El estilo que nos presenta es desenfadado y ciertamente ameno, muy claro, con recuadros, negritas y flechas explicativas, y sucinto, de pocas páginas y selectas ideas, organizado en torno a las cuestiones centrales del matrimonio: amor, sexo, hijos, dicha personal. Lo mejor de todo es que está escrito por un laico y desde la propia experiencia. Teorizar clericalmente sobre la sacramentalidad del matrimonio y el amor humano no deja de sonar bastante abstracto, *teológico* en el peor sentido de la palabra. Hablar desde la vivencia, la fe y el sentir común es mucho más creíble, un complemento indispensable en la exposición creyente del matrimonio. Dicho esto, tal vez no se coincida con todas sus ideas. Aunque argumenta muy bien en general, para eso es metafísico, no está tan claro que las leyes divorcistas, por su mera existencia, socaven la institución matrimonial, o que el uso de anticonceptivos vaya alimentando una mentalidad contra los hijos, probables o posibles, o que la homosexualidad sea una enfermedad clara, que por tanto debe atenderse pero no promocionarse... En todo eso, no es que no pueda tener razón en absoluto, es el eco impositivo que resuena de fondo. En fin, nadie es perfecto.– T. MARCOS.

VANHOYE, Cardenal Albert, SJ, *Lecturas bíblicas de los domingos y fiestas. Ciclo A*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2003, 22 x 15, 377 pp.

Como el mismo título nos indica, Vanhoye no presenta en este libro un comentario a las lecturas dominicales y festivas del ciclo litúrgico A. El autor, no es desconocido en el mundo hispano, pues varias de sus obras han sido traducidas al español. En esta obra, con un estilo claro y sencillo, nos introduce en las múltiples riquezas de los textos Sagrados. Las primeras lecturas, tomadas de diferentes libros del AT, preparan la comprensión del Evangelio, haciendo hincapié en algún aspecto, así como la segunda lectura, nos pone en contacto con la gran riqueza teológica de las cartas del Apóstol Pablo.

Esta obra ayuda a saborear la palabra de Dios, bien sea en la meditación personal, así como de gran ayuda para presentarla en las homilías de forma más inteligible a los oyentes. Obra que recomiendo a sacerdotes y a cuantos se dedican al apostolado, cooperadores seculares, grupos carismáticos, ascendentes, etc.– P. HERNÁNDEZ.

ALÁIZ, Atilano, *Jesús habla hoy. El Evangelio de cada de día*, Perpetuo Socorro, Madrid 2006, 21,5x14, 950 pp.

Fiel a su lema “cada año, un libro y un grupo”, A. Alaiz nos regala una nueva muestra de su buen hacer. Con el bagaje de su dilatada experiencia pastoral y la frescura de siempre, el libro que nos brinda en esta ocasión completa su trilogía de comentarios a los ciclos dominicales, *El don de la Palabra*, publicados por esta misma editorial. En este volumen comenta los Evangelios feriales del año litúrgico. Su finalidad no es otra que profundizar en la Palabra de Dios y explicar los textos, con un lenguaje vivo y accesible, a quienes comparten cada día el pan de la Palabra en la mesa eucarística. Cada comentario termina con

unas breves propuestas “para la reflexión, la oración y el compromiso”. Al final hay un índice de textos bíblicos. El libro está encuadernado en pastas duras.

La Palabra del Evangelio supone un momento de encuentro diario con el Señor. En la presentación, el autor recuerda de una forma sencilla los pasos a seguir para que ése tenga lugar verdaderamente: preparación previa, escucha y comprensión del pasaje, confrontación de la vida con el mensaje, encarnarlo en un compromiso concreto, coloquio orante con el Señor, sintetizar la perícopa en un mensaje breve o una frase y revisión de vida al final de la jornada. La liturgia eucarística ha unido siempre las dos mesas. Sin lecturas, tendríamos en la Eucaristía una presencia muda; sin la Eucaristía, tendríamos en las lecturas la palabra de un ausente. Sólo cuando la Palabra deja de ser algo que se oye (sin decir mucho) se convierte en el alimento que nos nutre a lo largo del día, como el “bocata” que el trabajador lleva a su puesto de trabajo para reponer fuerzas.– R. SALA.

Filosofía

AA. VV., *Maimónides y el Pensamiento Medieval*. VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso de Nacional de Filosofía Medieval. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba 2007, 24x16, 463 pp.

En este momento, tan especial para el diálogo entre las culturas y sus conflictos, la figura de Maimónides puede decirnos muchas cosas, dado su gran patrimonio judío, su vinculación con el mundo árabe y su enorme influencia en los pensadores cristianos, incluido santo Tomás de Aquino. Ante esta extraordinaria figura, el IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval le dedicó varios días y muchos estudios con el fin de ofrecer a todos esa especial mediación de Maimónides, entre Oriente y Occidente, desde su entorno judío, su idea de la medicina, las disputas en torno a su figura y su *Guía de perplejos*, su filosofía y teología en relación a Aristóteles y el tema de la eternidad del mundo, y, también, la ética de Maimónides. Además de las ponencias, hay un gran número de valiosas comunicaciones tan interesantes como la influencia de Maimónides en santo Tomás o en Francisco Sánchez, el sentido de la profecía y de la interpretación, el problema de los nombres de Dios, la estructura del universo, los problemas del lenguaje y cómo hablar del inefable, y el problema del mal, entre otros. Hay también varios estudios interesantes, dedicados a importantes autores árabes que influyeron en Maimonides. Y, otros muchos temas como los universales antropológicos agustinianos, la teodicea de san Buenaventura, libertad divina y contingencia en Duns Scoto, o Dios, la Iglesia y la sociedad según Egidio Romano y Lutero. Estamos ante una obra muy oportuna y valiosa para orientarnos en nuestro tiempo.– D. NATAL.

KOWALCZYK Stanislaw, *CZOWIEK I BÓG w nauce swietego Augustyna*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, 24x17, 351 pp.

El personalismo polaco tiene su fama bien ganada con personajes tan reconocidos como Roman Ingarden, Edith Stein o el mismo Juan Pablo II^o. También es bien conocida su vinculación con s. Agustín y el personalismo agustiniano. Esta obra estudia, precisamente, el tema de Dios y el hombre en el pensamiento de s. Agustín. Después de algunas cuestiones introductorias sobre la evolución intelectual y espiritual de s. Agustín, los temas de la razón y la fe, la sabiduría y la ciencia, y el realismo existencial de s. Agustín, se pasa

a explicar el problema del hombre y el mundo de los valores en el pensamiento de s. Agustín: el hombre como persona y ser dinámico, la libertad humana, muerte e inmortalidad, el mal y el pecado, el mundo del trabajo, la vida y el amor, y la especial relación entre natural y sobrenatural. Luego se estudia el problema de Dios y los diversos argumentos sobre su existencia así como la teoría de la iluminación y la experiencia religiosa y mística de Dios. El profesor Kowalczyk es un viejo amigo de s. Agustín y los estudios agustinianos. Ha escrito sobre diversos temas agustinianos, incluidos 4 artículos en, nuestra revista, *Estudio Agustiniano*, entre los años 1970 a 1975, sobre Dios como bien supremo y la metafísica de s. Agustín, el argumento axiológico sobre la existencia de Dios, y el problema de la muerte en s. Agustín. Es un gran conocedor de los estudios agustinianos en las distintas lenguas, incluida la española. Por todo eso, creemos que su aportación, una vez más, va a ser muy importante e interesante.— D. NATAL.

LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 24 x 16,5, 192 pp.

¿Qué queremos decir al hablar de religión? ¿Son las convicciones religiosas subjetivas o hay argumentos racionales a favor o en contra? Estas son algunas de las preguntas a las que intenta responder este libro de una manera sencilla dado su carácter didáctico, pues pertenece a la colección introducciones a la filosofía con que la editorial WBG nos viene deleitando en los últimos años.

En primer lugar, define religión y otros términos relacionados con ella (teísmo, ateísmo, agnosticismo, deísmo, etc) y filosofía de la religión, cuyo tema central es la pregunta por la racionalidad de las convicciones religiosas. El capítulo tercero analiza diferentes argumentos que se han usado en la historia de la filosofía para defender la racionalidad de la religión. Describe aquí de una manera sencilla el argumento ontológico, cosmológico, teleológico, la experiencia moral, la apuesta de Pascal, etc. Es muy interesante la amplitud con que trata este último argumento, al que el autor había dedicado otros trabajos anteriores. El capítulo cuarto recoge los argumentos que son contrarios a la racionalidad de la religión. Aquí estudia los argumentos que consideran las afirmaciones religiosas sin sentido o sin fundamento racional, los argumentos que suponen que las afirmaciones religiosas son falsas (Findlay, el problema lógico del mal), los argumentos que consideran que las convicciones religiosas tienen un fundamento defectuoso, argumentos críticos contra la religión desde la ilustración (Feurbach, Marx, Freud, Nietzsche) y los argumentos que juzgan las convicciones religiosas como perniciosas.

El libro termina presentando la estructura racional de la religión, es decir, que la religión se puede aceptar como una manera de entender el mundo y el teísmo como una explicación integradora de dicha cosmovisión. El autor no habla de la demostración de la existencia de Dios, sino más bien, que se puede llegar a un convencimiento racional de su existencia. Los argumentos sobre la existencia de Dios no fundamentan la fe, sino que contribuyen a su clarificación y consistencia.

Algo que podemos reseñar de este libro es la importancia que consagra a los argumentos a favor de la religión desde la filosofía analítica. En los estudios de filosofía de la religión del ámbito español no acaba de tener dicha relevancia. Otra importante característica es que fiel a la colección de introducciones a la filosofía no hace una presentación centrada en los autores, sino una reflexión sistemática. Todos los capítulos terminan con un resumen conclusivo, recomendaciones de lecturas para profundizar en los temas y un cuestionario.— J. ANTOLÍN.

REICHER, E. Maria, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 24 x 16,30, 182 pp.

Este pequeño manual de estética estudia los fundamentales problemas de la teoría filosófica estética y son presentados de una manera didáctica. El objetivo del libro no es darnos una visión panorámica de esta disciplina, sino estimular e inspirar nuestra reflexión. El lector tiene en sus manos una sencilla presentación de esta teoría filosófica, junto con resúmenes al final de cada capítulo, ejercicios de trabajo y una bibliografía que aparece al final de cada capítulo y una más extensa al final del libro, que se convierten en una invitación a seguir profundizando.

El capítulo primero define la filosofía estética, analiza las definiciones tradicionales: una teoría del arte, una teoría de la belleza y una teoría del conocimiento sensorial. El autor ofrece una definición alternativa: la filosofía estética es la teoría de las experiencias y o vivencias estéticas y de los objetos y cualidades estéticas. Los capítulos segundo y tercero examinan los puntos fundamentales de la definición, es decir, la experiencia y la actitud estéticas; y las propiedades o cualidades, valores y objetos estéticos. La parte cuarta se dedica a la ontología de las obras de arte: musicales y literarias. El texto concluye con una sección dedicada al arte en general, la antigua teoría del arte y la teoría de la representación artística.– J. ANTOLÍN.

ESSEN, George y STRIET, Magnus (eds), *Kant und die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 22,5 x 15, 348 pp.

Kant es el filósofo que ha profundizado el camino iniciado en la filosofía moderna por Descartes. Dicho camino centrado en el sujeto encuentra su apogeo en Kant y finalmente culminará con el idealismo alemán, que desembocará en Feuerbach, Marx, y sin olvidar a Nietzsche. Por eso, se suele decir que la filosofía de Kant conduce al nihilismo o al ateísmo y que la filosofía moderna ha perdido a Dios como anunció Nietzsche.

Es cierto que Kant critica la metafísica tradicional escolástica, que por medio de los argumentos cosmológicos trataba de demostrar la existencia de Dios pero que a la larga producía un alejamiento entre teología y filosofía. Kant va a presentar una comprensión subjetiva de Dios, de la fe y de la religión, es decir, el camino de la búsqueda de Dios va a pasar por el mismo sujeto, de aquí le ha venido el reproche de que ha hecho una antropologización de la religión. Kant critica a la metafísica escolástica por acentuar el aspecto trascendental que producía un distanciamiento entre Dios y el hombre; por ello él trató de superar este abismo señalando el aspecto subjetivo de la relación entre Dios y el hombre.

El libro intenta precisamente superar este abismo entre teología y filosofía. Conocidos teólogos exponen una nueva teología que ha asimilado o va respondiendo al desafío kantiano. Por eso, el libro tratará de responder a preguntas: ¿Cómo se puede pensar conjuntamente la autonomía del hombre y la creencia en Dios? ¿Está la religión cristiana en el horizonte del concepto de libertad kantiano? ¿Qué significa la reflexión de Kant sobre el “mal radical” para la enseñanza del pecado original? Estas son algunas de las preguntas que tratan de responder las contribuciones de los diferentes autores que se contiene en este volumen, una comprensión de la filosofía de Kant en la perspectiva teológica, y ver cual son las fronteras entre la fe y la razón a la luz de la filosofía kantiana. No intentan hacer un repaso de la historia de la actividad teológica en estos 200 años, sino más bien, tratan de elaborar una mirada retrospectiva y buscar en la filosofía kantiana planteamientos válidos para la teología sistemática, y ver la actualidad o validez de la filosofía kantiana para la teo-

logía. En otras palabras, no podemos resignarnos a la muerte de la metafísica, sino tenemos que esforzarnos por hacer una reconstrucción racional de las preguntas metafísicas y dar nuevas respuestas. Lo cual es de sumo interés para la teología cristiana en la actualidad, que tiene la urgencia de responder a las preguntas del espíritu humano en la modernidad.– J. ANTOLÍN.

Historia

DE VOGÜÉ, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. 11. Les éditions du Cerf, Paris 2007, 23'5 x 14'5, 3 pp. 318.

El presente volumen, el undécimo de la serie, está dedicado en su mayor parte al monacato español de finales del S. VI y el VII. Pero previamente el autor ha continuado con el estudio de la presencia del monacato irlandés en Galia e Italia del Norte, representado en la Regla de Donato para las monjas de Besançon (junto con un fragmento de una regla femenina anónima) y las biografías de cierto Jonás, entre ellas la de san Columbano mismo (junto con otras biografías anónimas de determinados abades). El estudio del monacato español comienza con la instrucción de san Leandro de Sevilla a su hermana Florentina. Le sigue el estudio de la obra de su hermano y sucesor como obispo de Sevilla, san Isidoro, y el análisis de su Regla, que constituye justamente el centro de la obra. Luego el autor deja el sur y pasa al noroeste de la península ibérica para examinar diversas Reglas monásticas: la de san Fructuoso de Braga, la «Regla común», vinculada al monacato fructuosiano, la *Consensoria monachorum*, considerada en siglos pasados como una *Regula prima* agustiniana, y la llamada Regla de Casiano. En un capítulo posterior se ocupa de textos menores del monacato peninsular como la Carta de Eutropio, los decretos conciliares, las Vidas de los Padres de Mérida, Braulio y Tajón, la Vida de Fructuoso de Braga y la Homilía *De monachis perfectis*. El último capítulo está reservado para los escritos de Valerio del Bierzo.

Utilizando una imagen, el presente volumen ofrece un detallado mapa del monacato hispano y del irlandés en Francia y norte de Italia en el marco temporal señalado. El lector puede encontrar bien ubicados en ese mapa los diversos documentos monásticos producidos en la época. Además de ofrecer y comentar lo más característico de su contenido doctrinal, el autor cuida de modo particular el mostrar las fuentes de la tradición monástica anterior en que beben lo diversos autores. Aunque algunos beban en fuentes de menor caudal, la mayoría se alimentan del gran caudal que representan san Agustín, Casiano, san Benito y los *Diálogos* de san Gregorio Magno –las citas de esta última obra en textos hispanos permiten confirmar la paternidad gregoriana, puesta en duda por algún estudioso–. En relación con las fuentes, el autor se muestra particularmente meticuloso al señalar la eventual incorrección de algunas citas, la originalidad de las mismas, los toques personales del escritor, la distinta ubicación de los temas, el modo cómo se rellenan las lagunas en las fuentes, citas imposibles de identificar, etc.

Aunque beban de otras fuentes, los legisladores monásticos tienen su grado de originalidad. El autor, sensible a todo lo que representa una novedad en la historia monástica, la sabe poner bien de relieve. A veces la originalidad aparece en el género literario (por ejemplo, la Instrucción de Leandro de Sevilla, que combina dos tradiciones tardías: los directorios de vírgenes y las reglas monásticas; o la *Regula consensoria*, a la vez Regla y pac-

tum), o en el oficio divino, o en el lenguaje. En este sentido el lector descubre cómo varía el significado de los términos de un autor a otro, o dentro de un mismo autor (por ejemplo, anacoreta, en Isidoro); o el aparecer de conceptos nuevos (por ejemplo, la contemplación –el ideal contemplativo sobrepasaba hasta entonces los límites del cenobitismo–), o el adquirir un significado técnico (por ejemplo, oficio, por oficio divino), etc. Desde la perspectiva histórica, juzga importante que el papa Honorio en el 628 haya cortado las alas a obispos que querían someter a su autoridad a abades y monasterios, primeros pasos hacia el hecho jurídico de la exención religiosa; considera excepcional el advertir las faltas graves de los superiores y someterlas al juicio de los hermanos espirituales; resulta llamativo que la abadesa controle el acceso de las monjas a la Eucaristía, etc.

En síntesis, el presente volumen es una óptima guía para quien quiera hacer un provechoso recorrido por el monacato hispano antiguo. El mapa, completo, ubica perfectamente los escritos en el espacio y en el tiempo, señala las vías de contacto con otros documentos monásticos, calzadas a veces espaciales, a veces estrechas; a veces despejadas, a veces ocultas en cierto ramaje, y, por último, indica lo que cada autor ofrece de su cosecha a la posteridad. – P: DE LUIS.

SIMONIS FIDATI DE CASSIA OESA, *L'ordine della vita cristiana, Tractatus de vita cristiana, Epistulae, Laude, Opuscula*. IOHANNIS DE SALERNO OESA, *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia* (Corpus Scriptorum Augustinianorum VII/8), Romae 2006, 21,5 x 16, 640 pp.

Con este volumen llega a su término la publicación de las obras del beato Simón de Casia. Las obras que contiene contribuyen, de una parte, a una mejor comprensión de la obra principal del autor agustino, el comentario a los evangelios, y, de otra, a ofrecer una visión más amplia de su vida y sus actividades. Su editor presta una atención particular también al tratado *L'ordine della vita cristiana* y a su *Epistolarium*. El primero, redactado en lengua italiana y ya publicado anteriormente, carecía de edición crítica. Por tratarse de un fenómeno raro, el volumen incorpora también una traducción anónima de la obra del italiano al latín. En cuanto al *Epistolarium*, el editor lamenta no haber podido encontrar, a pesar de una pertinaz búsqueda, el llamado *codex vestustus*, antes custodiado en Santa María la Nueva de Florencia, y, a la vez, que, no obstante, la edición no pierde valor, puesto que los cuatro manuscritos utilizados ofrecen una buena base para la edición crítica. El lector encuentra aquí, publicadas por primera vez, las tres Laudes atribuidas a Simón, cuya autenticidad se considera avalada por criterios externos e internos, junto con otros escritos menores. Como colofón a las obras de Simón, el volumen incluye el Tratado sobre la vida y costumbres del fraile Simón de Casia, primer boceto biográfico del beato, obra de su discípulo Juan de Salerno. Cada uno de los diversos textos va precedido de una introducción y las cartas seguidas de breves comentarios.– P. DE LUIS.

VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel – LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León, León 2007, 24x17, 537 pp.

El libro se divide en dos grandes ejes. El primero se refiere a la transmisión de la cultura, prácticas devocionales, misticismo y fuentes espirituales. El segundo recoge los aspectos funcionales, sociales y económicos de los conventos. A continuación siguen las fuentes

impresas (los catálogos documentales y aquellas publicaciones cuyos autores son anteriores al siglo XX) y la bibliografía de los siglos XX y XXI. Dentro del primer eje hay dos bloques. La vida conventual femenina en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, aparecen los directores espirituales en la época postridentina, las alucinaciones demoníacas y las visiones de sor Beatriz Ana Ruiz, la escasez de conventos femeninos en los dominios portugueses (se refiere a la madre Jacinta de são José, que coleccionó una gran biblioteca), los conventos novohispanos de los siglos XVI y XVII (se fundaban bajo una advocación, las “imágenes de pecho”-escudos de las monjas-, ejercicios espirituales, devocionarios- a la Inmaculada, al Corazón de Jesús, a la pasión de Cristo-, devociones personales-), “el cuerpo femenino como texto de la teología mística” (la lectura espiritual podía conducir al éxtasis y a las visiones. Hace un análisis de los escritos de santa Teresa. Los sentidos fueron empleados como metáforas para asumir la unión con Dios.), el último se refiere a las hijas de Teresa de Ávila en la Península Ibérica y en el Brasil colonial. El segundo bloque se refiere a la heterodoxia del Barroco: el criptojudasmo en Portugal, el neoplatonismo en la alumbrada Ana de Zayas y las alumbradas en los claustros chilenos de los primeros años del siglo XVIII. El segundo eje se refiere a los “espacios de religiosidad y enclaustramiento”, trabajos sobre la historia institucional y socio-económica del monacato femenino (interesante la pastoral de Lorenzana sobre la “vida común”, cada monja andaba a su aire), entre los conventos y el entorno social, recogimientos, beaterios y capellanías, el patrimonio monástico y conventual. Los trabajos están muy bien documentados. Algunas observaciones. Hoy se da el principio de no inefabilidad. Somos capaces de expresarlo todo por medio del lenguaje. Las visionarias tienen que explicar lo que han visto y expresarlo. Si se cambia la forma, se altera el contenido. No hay forma sin contenido ni contenido sin forma. Esa división entre forma y contenido ya no existe. En la p. 20 n.15, se dice que el *Libro de la vida*, “al igual que sus otros escritos, fueron sometidos a los tribunales inquisitoriales”; pero en la p. 181 se dice que solo fue sometido el *Libro de la vida* al tribunal del Santo Oficio. Así fue. El cardenal Quiroga, inquisidor general, recibió a Teresa en 1580: “Lo he leído, es doctrina muy segura, verdadera y muy provechosa”. Puede recogerlo cuando quiera. Ocho años más tarde, Ana de Jesús fue a buscarlo para imprimirlo. En la p. 235 se lee: “los procesos inquisitoriales contra Carranza, Luis de Granada, Juan de Ávila, Francisco de Borja, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz”. Juan de la Cruz no fue perseguido por la Inquisición. En la p. 119, se dice que a Moisés “le quiso Dios gitanillo, criado desde niño en la corte de los gitanos (*sic*)”. Este *sic* sobra. “Quasi egitano, de Egipto” (*Covarrubias*). A los egipcios se los llamaba gitanos. “Los dioses a quien sirven los Gitanos” (Fray Luis de León, *La perfecta casada*, c.11). En la p. 163, se dice que el *Génesis* comienza: “En el comienzo estubo la Palabra”. “Supone que la “Palabra” o lenguaje precedió a “Dios”. Una vez que la primera dio lugar al segundo, entonces, Dios creó la carne”. ¿De dónde ha sacado esto? “Al principio creó Dios el cielo y la tierra [...]. Dijo Dios”. En la p. 195 se lee: “desde en el siglo XIX”, lo mismo que en la p. 254: “el proceso responde a *por* la conjunción de una serie de circunstancias”. Incompatibilidad de dos preposiciones seguidas. En la p. 213 se dice que “espiritualidad significa raíz”. Espiritualidad viene de *spiritus*, ‘soplo’, ‘aire’. En la p. 195 se habla del “marranismo en los conventos ibéricos”. Se refiere a los conversos criptojudizantes. Así aparece todavía en muchos diccionarios. Benzion Netanyahu, que es el que ha estudiado la documentación de los judíos españoles, afirma que los judíos tenían por *marranos*, ‘anatema’, a los conversos o cristianos nuevos. “Judeoconversos, cristianos nuevos o marranos” (Valdeón Baroque). Así aparece en el *Diccionario de arabismos*, de Federico Corriente: *marrano*, ‘declarado prohibido’, ‘anatematizado’. Sus excorreligionarios criticaban de este modo a los judeoconversos.— J. VEGA.

BENGOA, José Manuel, OAR, *San Millán de la Cogolla, Valvanera y el P. Toribio Minguella*, OAR. Ed. Augustinus, Madrid 2006, 21 x 14,5, 328 pp.

En 2006 celebraban los PP. Recoletos el cuarto centenario de su llegada a Filipinas. Como nos dice el autor en las primeras páginas, podría parecer fuera de toda lógica relacionar tal evento con los monasterios de San Millán de la Cogolla y de Valvanera en La Rioja. Sin embargo, el libro está relacionado con esa gran figura universal, el recoleto riojano Toribio Minguella, gran misionero en Filipinas, polifacético escritor (cfr. Gregorio de Santiago Vela, OSA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, V, Madrid 1920, 497-506) y que jugó un papel importante en la restauración de los mencionados monasterios.

El libro está dividido en dos partes y un apéndice documental. En la primera el autor estudia la estrecha relación del P. Minguella con el monasterio de San Millán, y en la segunda, traza la historia de la restauración de Valvanera y la influencia que Minguella ejerció en la misma.

Bengoa presenta la figura de Minguella sin tratar de hacer una biografía, aunque aporta datos muy interesantes para reconstruir su vida, especialmente a partir de 1876, en que logra como Comisario en España de la Provincia de san Nicolás de Tolentino de Filipinas, que el Gobierno y el Obispado de Calahorra le cedan en 1878 el antiguo monasterio benedictino de San Millán de Yuso para instalar un seminario donde formar futuros agustinos recoletos destinados a Filipinas. La estancia como rector en San Millán entre 1879 y 1882 deparó a Minguella la oportunidad de llevar a cabo la recuperación artística, bibliográfica y documental de ese monasterio benedictino, obra conservadora que han continuado los recoletos hasta el presente. En su obra *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán* (Madrid 1883), Minguella demuestra que el santo riojano nació en Berceo y no en Verdejo como sostenían otros autores. A él se debe también la idea de la restauración del monasterio de Valvanera, aunque su restauración fue llevada a cabo por Tiburcio Lamas, antiguo seminarista recoleto, y apoyado desde Madrid por Minguella, junto con el ilustre agustino riojano, el P. Tomás Cámara.

El libro está escrito con gran elegancia y bien documentado, por lo que felicitamos al P. Bengoa. Esperamos ver algún día la biografía del P. Toribio Minguella, este gran recoleto, misionero, escritor, y Obispo de las Diócesis de Puerto Rico y Sigüenza.– P. HERNÁNDEZ.

TRINIDAD, Gemma de la, OSA, *Clara de Montefalco. Vida y Reto*. Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2008, 20,5 x 13,5, 220 pp.

La Hna. Gemma, a pesar de las escasas fuentes en español, gracias a la ayuda de sus hermanas agustinas de Montefalco, nos presenta una hermosa y bien documentada biografía de esta santa agustina. De forma clara y sencilla y de fácil lectura, la autora nos va introduciendo en la vida de esta gran mujer que tiene que superar múltiples dificultades –como todo cristiano- y crecer y caminar por el camino de la fe. De una vida en la que lo extraordinario y sobrenatural se vive de forma natural y ordinaria, una vida vivida en, con y para Dios. En una palabra, una biografía en la que se nos presenta las dimensiones –humana, religiosa y mística de santa Clara de Montefalco. La amplia iconografía que acompaña, como la selecta bibliografía, nos muestran que la santa fue bien conocida en España en tiempos pasados.– P. HERNÁNDEZ.

LAZCANO, Rafael. *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del Saber y Protector de Indios*. Ed. Revista Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2007, 21 x 13, 158 pp.

Un nuevo e interesante libro para aficionados a la Historia, y que engrosa la colección Perfiles de esta Editorial Agustiniiana, cuyo autor, que no necesita presentaciones, aborda la figura de Alonso Gutiérrez, después Alonso de Veracruz, quien, antes de fraile, estudió en la Universidad de Alcalá de Henares, culminando sus estudios en la de Salamanca, siendo alumno de Francisco de Vitoria y de Domingo Soto entre otros eximios profesores del entonces. Recibió el título de Bachiller en Artes y Teología apadrinado por Francisco de Vitoria. No descuidó el estudio de Cánones, pues en Salamanca explicó Derecho canónico. Ordenado sacerdote hacia el año 1532, no se desligó de los estudios. En 1535 conoce al agustino Francisco de la Cruz que ha regresado a España desde Méjico, buscando religiosos y personal para las misiones que en Méjico querían iniciar los Agustinos. El impacto que el P. Francisco de la Cruz causó, exponiendo la situación de los indios a estudiantes y profesores fue grande. Alonso Gutiérrez, no lo duda, y abandonando una vida muy prometedoras en honores y dignidades, pide ir con él. En el viaje, decide profesar en la Orden agustiniana, y, completado su noviciado en Méjico, profesa con el nombre de Alonso de Veracruz, tomando como apellido el nombre de la ciudad en que desembarcaron.

En 1537, los agustinos reciben de la misión de Michoacán y establecen su centro misional en Tiripetío, tierras de los indios tarascos. Una vez aprendido el idioma tarasco entran en acción fundando hospitales, escuelas de Artes y Oficios para los indios, sin olvidar la formación de conjuntos polifónicos, que alcanzaron notoria fama en Michoacán. Los indios vivían dispersos por riscos y bosques y los agustinos tomaron en serio su reducción a pueblos, y encontraron en estas reducciones muy novedosas, comodidades desconocidas para ellos. Sus calles saneadas, casas de una planta, agua en el pueblo, con vías de comunicación a Tiripetío. Este estilo de Reducciones fue copiado en Filipinas, y más tarde, en las Misiones de Paraguay.

En el año 1540 los agustinos abren casa de estudios superiores en Tiripetío y a esta ciudad se traslada Fr. Alonso de Veracruz, donde explica Artes y Teología, estando sus aulas abiertas tanto a hijos de españoles como de nativos. Las enseñanzas que imparten atienden a las circunstancias particulares y nuevas que se dieron después del descubrimiento de nuevas tierras. Se les dio un enfoque hacia los problemas morales, económicos y sociales, y pronto adquirió fama por su preocupación sobre la dignidad y derechos del indio. En este centro se abrió la primera Biblioteca pública de América. Fray Alonso fue el primero en admitir a la Eucaristía a los indios, al considerarlos como hijos de Dios, cosa que no era admitida por otros. En 1548 es elegido Provincial lo que le obligó a dejar las clases, pero no los libros. Siendo Provincial abre nuevos conventos ampliando la zona de misión, y haciendo de ellos Centros de instrucción para los indios, a los que defendió contra abusos de encomenderos.

En el año 1562 se crea la Universidad de Méjico, teniendo por modelo la de Salamanca que se inaugura en el año siguiente, y en el primer claustro de profesores celebrado en ese mismo año, Alonso de Veracruz forma parte de él. Primero, Maestro en Arte a la vez que y Maestro en Teología, Catedrático en Sagrada Escritura, y se le adjudica en propiedad la cátedra de Teología, la de Santo Tomás, fundada para él, con lo que Alonso de Veracruz es el primero en la recién nacida Universidad que figura regentando dos cátedras simultáneamente. Tal era la estima que en los medios intelectuales se le tenía, siendo calificado como el más eminente profesor en Arte y Teología que había en aquella tierra.

Si antes de ser profesor universitario había iniciado la reducción a pueblos de los indios, dispersos por montes y collados, y con conocimientos directos de esta situación,

desde la cátedra estudia, analiza, y discute la licitud de la conquista de aquellas tierras por la corona de España, defendiendo la legitimidad y derecho de los indios a su libertad personal, derecho a la propiedad de sus tierras y al gobierno de su territorio. Revisa la licitud y límites de las encomiendas; denuncia los abusos de encomenderos y conquistadores que buscaban ser los dueños y señores de la tierra, añadiendo al tema la licitud o ilicitud del pago de diezmos por los indios a las Catedrales, y las condena. La polémica suscitada entre frailes misioneros y los obispos en este punto, fue agria y hasta enconada, llegando a tal punto que los obispos se negaban a ordenar sacerdotes a todo fraile que negara la obligación del indio a pagar diezmos, y los religiosos, los únicos que misionaban, amenazaron con el abandono de los puestos de misión. El ruido causado por estas diferencias de criterio llegó a la Corona y a la Inquisición, que reclama la presencia de Fr. Alonso de Veracruz en la corte de España en el año 1561; se presenta en 1562. En presencia del rey Felipe II mantiene sus ideas, redactadas siendo profesor universitario en Méjico, exponiendo, además la necesidad de que los religiosos misioneros estuvieran exentos de los obispos. El Rey quedó convencido e hizo caso omiso de las acusaciones lanzadas contra Fr. Alonso, y solicitando al papa Pío V derogara los decretos sobre las Indias emanadas del Concilio de Trento. Y el Papa accedió a lo que se le solicitaba ordenando, además, que su determinación fuera publicada y se repartiera en las Indias. Se imponía una revisión de leyes dadas para Las Indias acerca de la gobernación temporal y espiritual de aquellas tierras. La Junta Magna del gobierno se reúne en 1568, y todo hace sospechar que el Provincial de los Agustinos en Méjico fue uno de los asesores.

El autor del presente libro dedica el resto de su obra a exponer la doctrina encerrada en las obras de Fr. Alonso, ofreciendo al lector una síntesis de su pensamiento, y en él comprobará que las ideas del agustino influyeron en la nueva legislación y al historiador que por primera vez se asoma el tema, fuentes donde informarse con más detalle. El estilo es sencillo, sin alambicamientos, haciendo que se lea con interés.— T. GONZÁLEZ CUELLAS.

LEPPIN, Volker, *Martin Luther*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 22,5 x 15,5, 427 pp.

Leppin ha escrito una biografía de Lutero en una perspectiva a la que no estábamos acostumbrados, nos describe no tanto al impulsivo reformador, sino al hombre, como heredero de la época medieval. El autor se ha servido de biografías clásicas sobre Lutero, mencionaré solamente algunas: Reinhard Schwarz, Berndt Hamm, Helmar Junghans, Ulrick Köpf y Heiko Augustinus Oberman. Todas ellas le han ayudado a profundizar en su búsqueda y presentar a Lutero en su tiempo como en transición de la edad media a la modernidad, haciendo como de puente entre la tardía edad Media y el renacimiento. Aunque el autor se ha servido de estas biografías anteriores, no ha hecho una compilación, sino que podemos ver en su investigación ha ido directamente a las fuentes y cita continuamente las cartas, los discursos de mesa y las obras completas, es decir, deja hablar al mismo Lutero.

El autor es consciente que para conocer a Lutero hay que profundizar en los fundamentos de su pensamiento descubriendo las raíces, para ello son importantísimos los años 1505-1520 donde se fue fraguando su pensamiento, es decir, los años que van desde que entró en el monasterio de los agustinos de Erfurt, sus estudios de teología y lectura de la Biblia, la llamada "experiencia de la torre", los años de joven profesor en Wittenberg, la lucha contra las Indulgencias, el viaje a Roma, la publicación de las 95 Tesis, las disputas de Heidelberg y Leipzig y el año 1520 cuando escribe los tratados centrales de la Reforma: A

la nobleza alemana sobre la reforma de la clase cristiana, la cautividad babilónica de la Iglesia y la libertad del cristiano. Estos años son fundamentales para conocer a Lutero y su evolución posterior, aquí es cuando se va preparando el terreno para lo que más tarde será la transición de Lutero a la confesión luterana. Aunque por supuesto, el libro también habla de sus años de madurez como reformador, como profesor y los años finales de su vida.

Se ha escrito mucho sobre Lutero como reformador de Wittenberg y sobre el personaje entre dos mundos, la edad Media y el Renacimiento. Por eso, al presentar una nueva biografía no podemos menos que preguntarnos: Es realmente algo nuevo, ofrece nuevos caminos para la comprensión de la vida y obra de Lutero. Toda biografía conlleva una dificultad, la que proviene de la finalidad que persigue el autor. El objetivo de la que presentamos es muy claro, estudiar como se fue forjando la personalidad del futuro reformador, pues es evidente que el hijo de un pequeño comerciante de Mansfeld no era desde el principio de su vida un reformador, por eso trata de explicar las experiencias religiosas, estudios y circunstancias de su vida que le convirtieron en reformador. En estas páginas queda patente que Lutero da a luz a una nueva orientación en la Iglesia y en la sociedad y va a marcar el nacimiento de una nueva época en la historia del mundo. Con lo que Lutero no solamente es el padre de las iglesias de la reforma, sino que es un profeta que anuncia una nueva época en la historia de la humanidad.— J. ANTOLÍN.

PEDRO DE ARAGÓN - LUIS DE LEÓN, *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura. Textos salmantinos*, Ignacio Jericó Bermejo (ed.), Revista Agustiniiana, Guadarrama 2007, 15 x 22, 398 pp.

La Escuela de Salamanca brilló intensamente en el siglo XVI entre todas las universidades de Europa derramando luz eterna y universal. Algunos de sus profesores fueron agustinos, como los dos traídos aquí a la palestra, fray Luis de León y fray Pedro de Aragón, el primero de ellos también gloria literaria mundial. La época de su enseñanza catedrática, segunda mitad del XVI, fue convulsa. Había corrido como un reguero de pólvora la ruptura religiosa luterana, ramificada inmediatamente en distintos movimientos, amplificada por la imprenta, extendida a lo político y social, filtrada en todos los países. Uno de los temas discutidos, seguramente la clave de todos los demás, era la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. Para los protestantes valía únicamente la Escritura, *sola Scriptura*, y las decisiones papales y conciliares sólo en la medida en que dependiesen de aquélla. Las universidades católicas, entrenadas desde siglos en el detallismo del método escolástico, se aprestaron a afinar las cosas para dejarlas más claras. Al fin y al cabo, la Iglesia es quien ha originado y sostenido la Escritura, que ha sido escriturada en un tiempo determinado y explicada en los siguientes por hombres de fe. Iglesia y Escritura no se pueden separar. Pero en tiempos de confrontación tienden a esquinarse las posturas. Al igual que ser del Madrid incluye intrínsecamente denigrar al Barcelona, y viceversa, los protestantes fueron blindando una Escritura para repartir mamporros a la Jerarquía, mientras los católicos engordaban la autoridad magisterial al límite del colesterol malo. De todo ello dan testimonio los manuscritos universitarios seleccionados para este libro. Son lecciones de los ilustres agustinos sobre la relación entre Escritura e Iglesia, cómo interpretarla correctamente, si puede el Magisterio crear nuevos artículos de fe, hasta qué punto deben percibirse implícitamente en la Escritura. Naturalmente, están sesgados hacia el Madrid, pero más allá de la pasión partidista puede disfrutarse la finura lingüística de fray Luis, así como del academicismo clásico de fray Pedro. El editor, Ignacio Jericó Bermejo, experto minucioso de la Escuela de Salamanca, nos presenta primero una amplia introduc-

ción para situarnos en el contexto del convulso siglo, luego la traducción de los pasajes antologados de cada uno sobre el tema del título, y finalmente el texto latino original. Cierra el libro con la bibliografía, un índice onomástico de sus citas, y otro índice onomástico de las citas de fray Luis y de Aragón.– T. MARCOS.

OLIVARES, Eugenio, *Padre mío bueno. Margarita Moro Roper, perfil biográfico y epistolario*, Rialp, Madrid 2007, 21x14, 233 pp.

Margarita Moro, hija mayor de Santo Tomás Moro, es una mujer del renacimiento muy poco conocida. Hasta la aparición de su única biografía hasta la fecha (E.E. Reynolds, *Margaret Roper, Eldest Daughter of saint Thomas More*, Burns & Oates, London 1960) sólo se sabía de ella a través de las publicaciones sobre su padre. Con este libro, E. Olivares colma esa laguna, brindando una nueva biografía, la primera en español, de esta excepcional figura. Mujer de exquisita formación humanística (lengua y literatura clásicas, filosofía, teología) y científica (astronomía, matemáticas, medicina), merece ocupar un lugar destacado entre los nombres del llamado “humanismo cristiano”. Las páginas de la primera parte del libro ofrecen la semblanza de la protagonista. En una obra sobre Tomás Moro (Arnold, London 2000), J. Guy afirma que Meg (como su padre la llamaba cariñosamente) era un fiel retrato de su padre, un “clon” en ingenio, virtud y conocimientos. Le tocó vivir una época convulsa y apasionante de la historia política, religiosa y cultural de Europa. En la segunda parte, a través de su correspondencia, se refleja el testimonio directo de su personalidad. El autor la ha clasificado en tres grupos: las cartas de soltera (ca. 1517-1521), las posteriores a su matrimonio con Guillermo Roper (ca. 1521-1529) y las posteriores a la prisión de su padre en la Torre de Londres (1534-1535). Precisamente el libro lleva por título el encabezamiento de una de esas últimas (Mayo 1534). Margarita Moro conoció también personalmente a intelectuales de la talla de Erasmo de Rotterdam o Juan Luis Vives. El humanista holandés, tan poco dado a los elogios, llega a referirse a ella como “orgullo de Inglaterra”. Felicitamos al prof. E. Olivares por este importante trabajo sobre la primera humanista inglesa.– R. SALA.

TOLDRÁ PARÉS, Jaime, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*. Instituto Histórico san Josemaría Escrivá, Rialp, Madrid 2007, 24x16, 327 pp.

El autor ha hecho una tesis doctoral sobre este mismo tema y ahora nos presenta el fruto de su continua y completa investigación. Se trata de un momento muy especial en la vida del Santo: su entrada en el seminario de Logroño y la muerte de su padre con todas las difíciles consecuencias que tuvo en su vida y en su familia. En la primera parte se estudia el contexto social de la ciudad de Logroño, a principios del siglo XX, y de la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño en esa época. La segunda parte, la ocupa la vida de la familia Escrivá-Albás en Logroño y la presencia de Josemaría Escrivá como alumno en el Instituto de Logroño, y sus primeros estudios importantes. La tercera parte nos detalla sus estudios eclesiásticos, así como su experiencia de las huellas en la nieve, de uno de sus mentores carmelitas, la decisión de Josemaría de hacerse sacerdote y su vida en relación con el seminario de Logroño. La cuarta parte se desarrolla entre Logroño y Zaragoza cuando el Santo se convierte en alumno de la Universidad de maña, Inspector del Seminario san Francisco de Paula y realiza sus últimos cursos sacerdotales y se ordena en Zaragoza. En ese momento, se narra el fallecimiento repentino de D. José Escrivá Corzán (1924), padre

del Santo, con las consecuencias familiares arriba señaladas. Un largo apéndice documental de cartas, relaciones testimoniales, entrevistas y otros documentos, dan fe detallada de las afirmaciones que contiene el estudio, especialmente importante en la vida y obra del santo Josemaría Escrivá. Esta obra nos permite conocer, además, la vida de la pequeña ciudad de Logroño, en las fechas que se citan, y la realidad de la vida y la familia española de esa época.— D. NATAL.

LAZCANO, Rafael, *Historia de la Conferencia Española de Religiosos (CONFER) (1953-2003)*, Intercongregaciones.com, Madrid 2007, 24x17, 836 pp.

Esta historia de la CONFER va a la búsqueda de la verdad histórica, con rigor crítico y documental, sobre esta importante organización de los religiosos y las religiosas españolas. La meditación preparatoria, de fondo, sobre la vida de CONFER, la hace el Abad de Silos, Clemente Serna, en el Prólogo de la obra, al presentarnos la vida religiosa como entrega plena a Cristo, sumamente amado, y el servicio del prójimo, como a Cristo mismo, según lo muestra la extraordinaria obra social que ha desarrollado CONFER en los más diversos ámbitos sociales y geográficos a lo largo de este medio siglo de su historia. Rafael Lazcano, gran especialista en trabajos de investigación histórica, nos proporciona rigor e información, a raudales, de las fuentes documentales inéditas de CONFER que nos muestran la historia de la vida religiosa en España durante este medio siglo de su trayectoria. Las reflexiones que el autor hace al paso, únicamente, pretende ayudarnos a entender la vida de esta organización, pues CONFER ha marcado, con su trabajo, buena parte de la orientación de la vida religiosa entre nosotros, y, también, en parte, de la Iglesia española. En efecto, los Departamentos de CONFER han realizado una gran tarea, sin perder de vista la evolución de la sociedad, de la Iglesia, de la vida religiosa y de los signos de los tiempos en nuestro mundo. Desde sus mismos comienzos, la CONFER se muestra como un organismo dinámico, con gran amplitud de miras y con identidad propia. La vida religiosa española comenzó a articularse en 1933 con el *Secretariado de Institutos Religiosos Españoles* (SIRE), para abordar juntos ciertas situaciones de dificultad y problemas. Pero es a partir de 1953 cuando se constituye CONFER como hoy, más o menos, la entendemos. Hasta 1994, hubo dos CONFER pero a partir de esa fecha la tareas se unifican y las energías se multiplican, unidas en una sola organización de religiosos y religiosas, en plano de igualdad perfecta. El Vaticano II^o fue un momento muy especial para la vida religiosa, había que dejar las cosas vanas del pasado y asumir las verdaderas posibilidades de la nueva situación con una nueva presencia. La labor social y humanitaria, desarrollada principalmente por las religiosas, marca un hito muy especial en la vida de sociedad española muy difícil de ocultar y no fácil de contar pero el autor lo consigue. Estas páginas, muestran fehacientemente el compromiso de la vida religiosa con los pobres, ancianos, enfermos, drogodependientes, inmigrantes, y las personas con minusvalías físicas y psíquicas. Confieso que me ha llamado la atención el papel de CONFER en el reparto de la ayuda de los católicos americanos a España, más conocida como “la ayuda americana”. Pero, no todo ha sido fácil. A veces, ha habido problemas y tensiones, como es normal en cualquier familia, incluso bien avenida. Así, ha ocurrido entre los Institutos religiosos, en algunas ocasiones, y también con la Iglesia española y algunas iglesias locales. Aquí, se presenta también, por primera vez, el papel de cada una de las CONFER Regionales y Diocesanas. Se estudia también el Secretariado de Vocaciones a la vida consagrada, la importancia del apostolado y la pastoral de la Palabra, el tema de las misiones y los misioneros o evangelización ad Gentes, la Formación en los institutos religiosos, las actividades Sociales, los religiosos/as en el

mundo de la Sanidad, Patrimonio y cultura, Medios de comunicación y Publicaciones. También merecen atención, los diversos servicios de CONFER: Médico-psicológico, Emigración, Comisión teológica, Asesoría Jurídica y técnica, Asesoría Económica, donde se destaca el ingreso de los religiosos/as en el Sistema Nacional de la Seguridad Social. Y, en fin, hay un apartado especial para los nombres propios de CONFER, hombres y mujeres, que le dedicaron un parte importante de su vida como Presidentes/as o Secretarios/as. Todo lo que hemos visto nos sitúa ante una historia escrita a las claras, sin eufemismos, y con un enorme trabajo de archivo fácilmente demostrable en el número de citas documentales que pasan, con mucho, de las 2500. La obra se cierra con un apéndice sobre las Asambleas generales de CONFER. Otro apéndice, nos ofrece las Órdenes, Congregaciones e Institutos Religiosos que la forman. Y, se presentan, también, las fuentes inéditas, y una adecuada bibliografía, así como diversos *Índices* que facilitan el manejo de esta gran obra. Hay que felicitar a CONFER y al autor, por esta aportación tan consistente y definitiva, así como a Intercongregaciones. com que la ha financiado.– D. NATAL.

ARROYO, Raymond, *Madre Angélica. La increíble historia de una monja que fundó una televisión mundial*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 21,5 x 13,5, 509 pp.

Esta es una apasionante biografía de una monja clarisa que ha llevado a cabo una gigantesca obra apostólica. Biografía que una vez que comienzas a leer, “te engancha”, y no la puedes dejar de la mano. La madre Angélica, Rita Rizzio en el mundo, era hija de emigrantes sicilianos en Estados Unidos. Nace y crece en un ambiente familiar difícil, en un barrio marginal, donde reina la mafia. Su juventud la pasa viviendo con problemas económicos, aguzados por la ruptura familiar y con una pobre salud. De joven experimenta un cambio espiritual, una conversión, a raíz de su curación, para ella milagrosa. Superando dificultades y sin contar con su madre, se hace religiosa de clausura. La enfermedad aparece de nuevo poniendo a prueba su vocación, pero ella se fía de la Divina Providencia y puede hacer su profesión como monja clarisa. Fundará un monasterio a pesar de problemas económicos, pero como ella solía decir a sus hermanas, comencemos, el Señor nos ayudará. Pero lo más sorprendente de esta gran persona, con solo una educación secundaria, sin otros recursos que la lectura de la Biblia, es verla dando retiros, charlas radiofónicas, escribir libros que las mismas religiosas publican y distribuyen, todo ello con gran éxito en la sociedad estadounidense. Pero la madre Angélica aún no estaba contenta. Invitada para una entrevista televisiva, deslumbrada ante la maravilla de aquellos medios de comunicación, se decide a montar su propio estudio televisivo para llevar el mensaje evangélico a los hogares. Esta será la *Eternal World Television Network*, hoy seguida por más de cien millones de hogares en los cinco continentes, siendo la televisión católica más influyente en USA. En 1996, via satélite, llegará a Latinoamérica, Australia, Nueva Zelanda, China, Japón, etc. y las Islas Filipinas, donde tuvo la ocasión de escuchar a la madre Angélica con esa su sonrisa típica hablar con sencillez pero con energía a los telespectadores.

¿Cómo pudo la M. Angélica llegar a crear la EWTN, la mayor empresa de televisión católica en el mundo entero, en un campo en el que ya habían fracasado antes los obispos norteamericanos y fracasaron proyectos millonarios? Raymond Arroyo, director de informativos en EWTNews, nos da la explicación en esta biografía apasionante, cautivadora, basada en entrevistas exclusivas a la madre Angélica. Nuestra enhorabuena a la editorial Palabra, y al buen trabajo de la traductora, por presentar al público habla española la biografía de una persona que debido a su constancia y amor de Dios ha hecho tanto bien a tantos millones de creyentes y no creyentes.– P. HERNÁNDEZ.

Espiritualidad

BEA PÉREZ, Emilia, *María Skobtsov. Madre espiritual y víctima del Holocausto*, Narcea, Madrid 2007, 21x13,5, 115 pp.

María Skobtsov (1891-1945) es una santa ortodoxa contemporánea. De nacionalidad rusa, casada por dos veces, tuvo tres hijos y una activa militancia política, llegando a ser alcaldesa del municipio de Anapa. Con la llegada del comunismo en 1920 se exilia en París, donde descubre la llamada a la consagración monástica. La “Madre María”, como comienza a ser llamada por todos, es una monja singular. Se dedica con predilección a los más desfavorecidos y no le importa que la vean en los cafés, charlando y fumando con ellos. Cuando comienza la persecución de los judíos por el régimen nazi, Madre María se vuelca hacia ellos. Sufre amenazas y la Gestapo arresta a uno de sus hijos. No cede y con sus hermanos judíos también ella y su familia son deportados al campo de concentración de Ravensbrück. La prisionera 19263 totalmente entregada al servicio de todos, tras dos años de cautividad, muere gaseada en Marzo de 1945. Como sugiere E. Bea, profesora titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valencia, la diaconía de la Madre María y su martirio constituyen un testimonio excepcional de una vocación universal a la santidad, que tampoco conoce barreras confesionales.– R. SALA.

MONTALDO, Jonathan, ed., *Un año con Thomas Merton. Meditaciones de sus diarios*, trad. M. Amado Mier (= El Pozo de Siquem 202), Sal Terrae, Santander 2006, 21x13, 381 pp.

J. Montaldo, ex-director del “Merton Center” (Bellarmino University) ofrece en este libro una recopilación de breves reflexiones para cada día del año, entresacadas de los *Diarios* de T. Merton. La obra espiritual de este monje trapense sigue suscitando un vivo atractivo entre las nuevas generaciones. Para Merton la vivencia espiritual conlleva a la vez luces y sombras. Su popularidad se debe a la autenticidad y a la fuerza de sus escritos: invitan a encontrar a Dios en la propia experiencia personal, renunciando a tomarla prestada de otros. Frente al sentir común, según él, la contemplación no es el privilegio de unos pocos. La vida contemplativa no es la vida de los monjes; es la vida humana misma. Es un don.

Varios estudiosos consideran que Merton nunca pretendió con sus obras convertirse en un gurú para sus lectores. Pero su mensaje resulta tan actual que son muchos, cristianos y no cristianos, los que hoy lo tienen como un maestro. Como señala el editor, los escritos de Merton representan para todo tipo de creyentes como un puente que hay que atravesar para encontrar un fundamento común en la búsqueda de Dios en la cotidianidad de la vida.– R. SALA.

PECCI, Gioacchino, *La práctica de la humildad. Dos cartas de Teresa de Lisieux*, trad. J.M. Sanabria, (=Nebli, Clásicos de Espiritualidad 55), Rialp, Madrid 2007, 19x12, 87 pp.

Este pequeño libro contiene en realidad tres obras compiladas y traducidas por José M^a Sanabria. La más amplia es un texto atribuido a G. Pecci, obispo de Perugia y futuro Papa León XIII, destinado a los seminaristas. En él se expone de forma práctica la virtud

de la humildad como camino para progresar en la santidad. Las otras dos, más breves, son dos cartas de Santa Teresa del Niño Jesús sobre el mismo tema, dirigidas a su hermana María. Ser humilde no significa sumisión o apocamiento. Consiste, sobre todo, en un sano ejercicio de realismo: reconocer lo que somos verdaderamente a la luz del amor de Dios. Somos pecadores en camino de conversión (León XIII). Ese camino es el de la pequeñez o infancia espiritual (Teresa de Lisieux). Son pocas páginas, pero no es un libro para leer de una tirada. Esta pensado para la meditación.– R. SALA.

MÜLLER, Wolfgang W., Hrg., *Simone Weil und die religiöse Frage*, TVZ, Zürich 2007, 19,5x12, 203 pp.

Simone Weil no fue una teóloga, pero la cuestión de Dios es un tema mayor de su producción filosófica. Influida por el platonismo y el idealismo kantiano, se interesó siempre por todo lo relacionado con la razón y la fe, la immanencia y la trascendencia, la mística y la política, el sufrimiento y la muerte. Durante el curso 2005-2006 la Facultad de Teología de la Universidad de Lucerna organizó una jornada de estudio sobre esta pensadora de origen judío, prematuramente desaparecida, que contó con la contribución de seis especialistas en la materia. Editado bajo la dirección de uno de ellos, el prof. Müller (Lucerna), este libro recoge todos los trabajos.

El trabajo del prof. Müller presenta una original visión retrospectiva de las figuras de Simone Weil y de la fotógrafa, también francesa, Dora Maar, musa y amante de Pablo Picasso. Aunque desde trayectorias diversas, descubre en ellas a dos buscadoras de Dios en los albores del siglo pasado. El estudio de la prof. H.-B. Gerl-Falkovich (Dresde) muestra el significado de los términos “política” y “mística” en el pensamiento de S. Weil y su vinculación, desde el contexto histórico en que ella escribe. El prof. M. Narcy (París) trata de aproximarnos a la concepción weiliana de la historia de la salvación entre judaísmo y cristianismo. Lo hace, sobre todo, a partir de su obra *Intuitions préchrétiennes* (Paris 1951). La interpretación de los mitos griegos que hace Weil es el tema que desarrolla el prof. O. Betz (Hamburgo). Por su parte, el prof. R. Wimmer (Tubinga) se cuestiona sobre la comprensión del universalismo crístico que se desprende de sus escritos. Para Weil “lo Crístico” no es solamente un símbolo del cristianismo. Es una realidad presente sacramentalmente en muchas religiones. Por último, la prof. E. Pernkopf (Graz) analiza sus profundas reflexiones en torno a las misteriosas imágenes de Dios que aparecen en el libro de Job. Completa esa exposición un apéndice de “Notas y Subrayados de Simone Weil al libro de Job” compuesto por E. Fischer (Heidelberg). El libro reproduce también la bibliografía manejada para cada tema.– R. SALA.

PALMERO RAMOS, Rafael, *15 días con la Madre Maravillas* (= Colección 15 Días con 18), Ciudad Nueva, Madrid 2005, 19x11,5, 125 pp.

Maravillas Pidal y Mon (1891-1974), sor Maravillas de Jesús desde su ingreso en el Carmelo y conocida universalmente como la Madre Maravillas, fue canonizada recientemente en su Madrid natal (2003). Ninguna otra santa carmelita llegó a los altares tan rápido. Después de la santa de Avila, tampoco nadie ha fundado tantos Carmelos como Maravillas. Por eso, para muchos su figura representa la versión más gemela de la reformadora del Carmelo, “una nueva versión de Santa Teresa en el s.XX” (A.J. González Chaves). Mons. Rafael Palmero, que siguió de cerca su proceso de canonización, ha sabido

recoger en este librito, que sigue a una publicación suya precedente (*Una vida centrada en la voluntad de Dios*, Monte Carmelo, Burgos 2003), las claves de su talla humana y espiritual. Además, extrae de sus escritos una antología de textos que ofrecen una buena guía para familiarizarse con su espiritualidad.– R. SALA.

BÉCHEAU, François, *15 días con Francisco Javier*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 19), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 19x11,5, 121 pp.

FOLLO, Francesco, *15 días con Juan Pablo II*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 20), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 19x11,5, 125 pp.

QUILICI, Alain, *15 días con Domingo de Guzmán*, trad. A. Hidalgo (= Colección 15 Días con 21), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 19x11,5, 125 pp.

La editorial Ciudad Nueva prosigue su contribución a la difusión de la espiritualidad de los grandes maestros clásicos y contemporáneos brindando al público español nuevos títulos. Estos tres se basan en traducciones de Ana Hidalgo sobre los textos franceses de la misma colección (*Prier 15 jours avec*). Bajo la acción evangelizadora del apóstol del extremo Oriente subyace la fuerza del Espíritu, verdadero artífice de la misión. F. Bécheau presenta los temas recurrentes en la espiritualidad del santo navarro: la entrega total, el amor a Dios y al prójimo, la alegría. Mons. Follo articula la espiritualidad del Papa Wojtyla en torno a dos ejes principales. En los primeros caps. refleja la devoción mariana que distingue significativamente su trayectoria desde la elección del lema de su pontificado. El otro elemento clave de su espiritualidad es el tema de la misericordia. Influidido por Juan de la Cruz y Faustina Kovalska, además de su segunda encíclica, dejó para la posteridad el elocuente testimonio de su encuentro en la cárcel con Alf Agca. Dado que no tenemos escritos de Santo Domingo, en su trabajo A. Quilici recurre a las referencias de sus contemporáneos. A partir de ahí se muestran las virtudes de este santo fundador: su fidelidad a la Iglesia, su inteligencia, sus dotes de predicador y de gobierno.– R. SALA.

ESQUERDA BIFET, Juan, *15 días con Juan de Ávila* (= Colección 15 Días con 22), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 19x11,5, 126 pp.

La recuperación de la obra del Maestro Avila está ligada a la ingente labor investigadora desarrollada en el siglo pasado, sobre todo, por los insignes avilistas Luis Sala Balust y Baldomero Jiménez Duque. Siguiendo esa estela, Juan Esquerda Bifet es hoy uno de los principales especialistas en la figura y el pensamiento de este místico del siglo de oro. Juan de Avila (1500-1569) fue el gran impulsor de la formación del clero en los seminarios. Tras desprenderse de todos sus bienes el día de su ordenación, dedicó su vida, como verdadero misionero, a la predicación, a las obras de caridad y a la fundación de seminarios, especialmente en el sur de España. Fue padre espiritual de santos de la talla de Juan de Dios o Francisco de Borja. Con la edición de este libro, el autor nos propone una excelente presentación de un santo, que como tantos otros, por desgracia, pagó cara su fidelidad a Cristo y a la Iglesia acusado por quienes nunca aceptan las exigencias de renovación (entre 1532-1533 estuvo encarcelado por la Inquisición). Pero, sobre todo, el libro contiene una preciosa selección de textos para orar, que tocan muchos temas centrales de la vida cristiana (la

oración, el Espíritu Santo, la Eucaristía, María) con una sensibilidad espiritual sorprendentemente actual.– R. SALA.

SIERRA RUBIO, Santiago, OSA, *15 días con Agustín de Hipona* (= Colección 15 Días con 26), Ciudad Nueva, Madrid 2007, 19 x 11,5, 122 pp.

La editorial Ciudad Nueva nos viene deleitando con la serie 15 días con, donde se presenta lo esencial del pensamiento y espiritualidad de personas que han influido en la historia. Obras cortas y bien pensadas dirigidas a un amplio público para momentos de retiro o descanso, para aquellos que no tienen tiempo para leer obras más amplias. En el presente libro, Santiago Sierra, buen conocedor del pensamiento y espiritualidad agustiniana, nos presenta, después de un perfil biográfico del santo, quince temas de su pensamiento sobre la *Conversión; Dios Trinidad; Dios Padre Misericordioso; Dios-Hijo: El Cristo; Dios-Espíritu Santo; El Hombre, Imagen de Dios; La Caridad; La Oración; La Interioridad; La Iglesia; La Eucaristía...*, terminando con un capítulo sobre *María*. Temas esenciales no sólo para conocer la doctrina del santo, sino para mejor entender el significado de nuestra vida cristiana y, así, poder vivirla más profundamente. Obra bien pensada en la que el autor nos presenta de una forma concisa pero clara el pensamiento agustiniano en los temas estudiados, pensamiento que tanto ha influido y sigue influyendo en las varias culturas, especialmente de Occidente.– P. HERNÁNDEZ.

MORALES, José, *La experiencia de Dios*. Rialp, Madrid 2007, 20x14, 255 pp.

Decían muy bien los antiguos que hay muchas cosas en las que “vale más la experiencia que las normas”. La atención cultural actual se ha desplazado, claramente, también hacia la experiencia. Lo mismo ocurre en la religión. Pero la “experiencia de Dios” se encuentra cargada de tensión. La trascendencia y el misterio de Dios parecen inasequibles para el pobre ser humano. Ahora bien, la palabra de la Biblia y la vida de muchos hombres y mujeres, de hoy y de otros tiempos, nos desaffan e invitan a vivir esta gran experiencia. Estamos ante un estudio interdisciplinar hecho desde la filosofía, la teología, el arte, la literatura, la liturgia, etc., desde el punto de vista cristiano. Así, el autor pone ante nuestra mirada el hecho de la experiencia de Dios, el testimonio de la Biblia y la experiencia de Jesús, el sentir de los hombres y las mujeres cristianas, las voces de la teología, la percepción de lo divino en las diversas tradiciones religiosas, los diversos caminos de la fe y la experiencia, la Liturgia, lugar muy central de esta experiencia, para terminar con un retrato miniatura de la experiencia del Dios siempre mayor, numinoso y razonable, aunque a veces no tanto, como cuenta una famosa florecilla de san Francisco, que se vería rechazado por sus hermanos, en santa María de los Ángeles. Los nombres de Newman, Guitton, Guardini, Ch. Moeller, J. Mouroux, von Baltasar y J. Ratzinger, entre muchos otros, desde s. Agustín a Santa Teresa, dan contexto más actual a esta experiencia fascinante del gran misterio divino.– D. NATAL.

SÁNCHEZ ALVA, Justo Luis, *La luz de la obediencia*. Rialp, Madrid 2006, 19x12, 200 pp.

Para la mentalidad actual, obediencia y libertad se contraponen. Pero la verdadera obediencia pone en juego toda la inteligencia y la mejor voluntad humana para actuar siem-

pre con libertad y amor verdaderos, en la vida de cada día, siguiendo la obediencia infinita al Padre de Jesús de Nazaret. El autor nos presenta las raíces antropológicas de la obediencia desde la persona humana y su plenitud, la libertad personal y la voz interior de la conciencia, así como el amor de la Iglesia que crea autonomía y reduce la heteronomía por la plenitud del amor y la superación del individualismo y el criticismo despiadado. En una segunda parte, se nos muestra la obediencia en el misterio redentor, desde el ejemplo de Cristo y de la Virgen María, para ofrecernos así el mejor sentido de la obediencia: su lógica, su valor y su porqué. De este modo, pasa el autor a invitarnos a la obediencia a la voluntad de Dios, al magisterio de la Iglesia en sus diversos niveles, al legítimo poder establecido, frente a las crisis de autoridad y de autoritarismo, y, finalmente, a recordarnos la piedra angular de la vida cristiana tal como nos la mostró Jesús: “He aquí que he venido para hacer tu voluntad”.– D. NATAL.

ORLANDIS, José, *Desafíos cristianos de nuestro tiempo*, Rialp, Madrid 2007, 19x12, 72 pp.

ORLANDIS, José, *Y vosotros... ¿quién decis que soy yo?*, Rialp, Madrid 2007, 19x12, 73 pp.

En el primer libro el autor comienza indicando lo que entiende por “desafíos cristianos”. En una primera acepción se refiere con dicha expresión a la ofensiva “de laicismo, de indiferencia, de relativismo y de evolucionismo materialista” que, según él, dominan hoy especialmente en las sociedades del Primer Mundo. La mayor parte del libro la dedica a exponer este funesto panorama. Pero emplea también el término “desafío” en el sentido del reto que todo eso plantea a los cristianos para que seamos mejores discípulos de Jesús. Por lo que a la situación actual de España se refiere, en el último capítulo, tras cuestionar el carácter auténticamente democrático de ciertas leyes aprobadas por el Parlamento, aboga por ser más fieles al amor tanto en el matrimonio y la familia como en las actitudes hacia los más necesitados: inmigrantes, parados, mujeres maltratadas. Esas serían hoy para el autor algunas de las demandas más urgentes de los cristianos españoles.

Se puede dividir el contenido del segundo libro en dos partes. En la primera, el autor hace una meditación espiritual sobre los testimonios evangélicos recorriendo toda la vida de Cristo desde su nacimiento hasta la Resurrección (caps. 1-6). Después, a partir de la expansión misionera de la Iglesia, llega hasta nuestros días deteniéndose especialmente en el testimonio martirial de los primeros siglos (7-12). En el cap. conclusivo resuena de nuevo la respuesta de Pedro en Cesarea de Filipo.– R. SALA.

Educación-Varios

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando (ed) *Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim. Sociología y educación. Textos e intervenciones de los sociólogos clásicos*. Ed. Morata, Madrid 2006, 17x24, 142 pp.

Fernando Álvarez-Uría nos presenta una selección de textos de Sociología de la Educación, de tres autores que han dejado una huella imborrable en el pensamiento occidental: Karl Marx. Max Weber y Émile Durkheim. La finalidad es el conocimiento directo

de las fuentes que sirven para justificar la educación como algo que va más allá de la mera instrucción y sirve para formar ciudadanos capaces de desarrollar un ideal de perfección. Así pues, el editor en su prefacio subraya la importancia de la nueva asignatura propuesta por el Gobierno actual de España: Educación para la ciudadanía y proclama como tesis fundamental del libro la institución de una escuela pública, laica y republicana.

Los textos seleccionados lo han sido en función de la tesis propuesta y sirven al tiempo para criticar la situación actual de la educación en nuestro país, empezando por el marco institucional de una economía neoliberal para continuar censurando la existencia de la enseñanza concertada, por entender que está financiada con dinero público una enseñanza religiosa que, según el autor, es contraria a todo principio democrático y ciudadano. Discutir acerca de la idoneidad de la tesis llevaría y de hecho ha llevado a derrochar ríos de tinta. En este sentido solo cabe decir que se trata de una alternativa ideológica más, de dudosa actualidad, pues los textos han sido sobrepasados por los acontecimientos históricos. Tal vez se salve de ello el concepto de diversificación educativa impulsado por Durkheim. De otro lado, el libro aborda temas políticos y económicos que solamente tienen que ver con la educación de manera tangencial, en la medida que ésta se inscribe en un marco social. La Educación para la ciudadanía, como asignatura puede sustentarse en otro tipo de valores sociales, distintos a los señalados por estos autores y que no tienen por qué estar reñidos con una visión de la dimensión religiosa del hombre.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

WRIGLEY, Ferry, *Escuelas para la esperanza. Una nueva agenda hacia la renovación*. Ed. Morata, Madrid 2007, 24 x 17, 199 pp.

Ferry Wrigley, profesor de la Universidad de Edimburgo e inspector de educación, nos presenta en este libro una crítica al modelo de evaluación de calidad educativa desarrollado en el Reino Unido. A partir de un análisis de la situación escolar, se cuestiona los criterios de evaluación del sistema educativo.

Para mejorar la educación, según el autor no se trata solamente de obtener buenos resultados en las materias curriculares, que además, a veces son manipulados con pruebas *ad hoc*, sino de ofrecer alternativas a todos los alumnos, en igualdad de oportunidades, pertenezcan a una u otra clase social, así como crear escuelas inclusivas en las que se atiendan de una manera adecuada las diferencias individuales tanto intelectuales como sociales. También sería necesario desarrollar una formación humanística que educara para la convivencia ciudadana. Frente a la reforma educativa neoliberal, propone escuelas comprometidas con la justicia social e institucionalmente democráticas.

El problema planteado a lo largo de todo el libro es cómo definir la calidad educativa y qué criterios utilizar para evaluarla sin distorsionar los resultados. Se trata de una obra que recoge características esenciales de la educación que ya están incluidas en el sistema educativo español, tales como la atención a la diversidad o la educación para la ciudadanía. Lo que realmente se echa en falta en esta obra es la fundamentación filosófica de la educación que no hace referencia alguna a la dimensión religiosa del hombre.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

VARELA, Julia, *Las reformas educativas a debate (1982- 2006)* Ed. Morata, Madrid 2007, 17x24, 187 pp.

Julia Varela, catedrática de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid, analiza en esta obra el alcance de las últimas reformas educativas entrevistando a los protagonistas directos de las mismas, bien por haber trabajado como asesores en el Ministerio de Educación en el periodo de gobierno socialista como José Gimeno Sacristán, Juan Delval, Jurjo Torres Santomé, o por haber intervenido activamente en la vida política educativa en estos años como Antonio García Santesmases, Juan Ignacio Ramos, Mariano Fernández Enguita y Javier Doz. Todas estas personalidades del mundo de la educación tienen en común una ideología política progresista y de izquierdas. A través de las entrevistas tratan de desentrañar los entresijos de las leyes más importantes aprobadas en el periodo socialista: la LODE, la LOGSE, la LOPEG y la LOE, así como de criticar, según su criterio la contrarreforma educativa del PP recogida en la LOCE.

Muchos de estos autores aun reconociendo las aportaciones de estas leyes: obligatoriedad de la educación hasta los 16 años, enseñanza troncal sin diversificación de itinerarios hasta esa misma edad, educación comprensiva en la medida que acoge a la diversidad –alumnos con necesidades educativas especiales e inmigrantes–, democratización de los centros, critican desde la izquierda las concesiones hechas por los equipos de Maravall y Solana a la Iglesia en general y a la enseñanza concertada en particular. También lamentan el fracaso de intentar crear el cuerpo único docente mediante una carrera adecuada, pero al tiempo que plantean este tema entran en contradicción, pues fueron los sindicatos quienes defendieron una política igualitaria para todos.

Independientemente de la toma de postura ante las reformas y las propuestas posteriores de la LOCE: valoración del rendimiento, del esfuerzo, disciplina..., el libro es de un gran interés pues recoge los preámbulos de la situación educativa actual. La vivencia actual de las aulas es el resultado de lo legislado en este periodo. Sin lugar a dudas se han producido grandes avances, pero quedan grandes cuestiones sin resolver tales como la diversificación de itinerarios formativos y profesionales, pues ni las capacidades ni los intereses son los mismos en todos los alumnos. Es de agradecer que el análisis de las reformas esté realizado por los propios protagonistas. Es un libro por otra parte de lectura fácil y rápida pues a pesar de los contenidos densos, la dinámica de las entrevistas mantiene el interés.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BAWER, Bruce, *Mientras Europa duerme. De cómo el islamismo radical está destruyendo Europa desde dentro.* Fundación FAES, Madrid, 2007, 23,5 x 16, 415 pp.

Como el título indica, Bawer realiza en esta obra una denuncia de la voluntaria ceguera con que las autoridades y los ciudadanos de Occidente, y, en particular los de Europa, nos desentendemos de un peligro que día a día aumenta en nuestras ciudades. La creciente presencia de minorías musulmanas, ajenas a los usos y tradiciones occidentales, y entre las cuales se mueven grupos extremadamente violentos. Pero el libro de Bawer es también, o quizá ante todo, la crónica de un desengaño. El que sufre el autor, un culto neoyorkino declaradamente homosexual, para quien Europa es, en contraste con su propio país, una tierra de tolerancia y libertad. Hasta cierto punto, Bawer, posiblemente influido por su residencia en la cosmopolita Nueva York, parece haber asumido la visión estereotipada que el europeo semiculto tiene de los Estados Unidos, como nación de gentes violentas e ignorantes, en el que a los pobres poco menos que se les deja morir de inanición. El traslado a

Europa, donde vivirá largos años en diversas capitales, hace que comience a percibir que tras las buenas maneras y el aparente respeto, lo que se esconde a menudo es una absoluta indiferencia por lo que pueda ocurrirles a los otros. La vida en Europa le dará una nueva visión de su país de origen y le hará valorar los muchos aspectos positivos que anteriormente le pasaban desapercibidos, sobre todo la firme convicción de que el individuo es responsable de sus actos y el enérgico amor por la libertad, entendida como derecho a que el gobierno no se inmiscuya en nuestras vidas más allá de lo imprescindible.

Tras el atentado de las Torres Gemelas, el desengaño se transforma en indignación. Pasados los primeros momentos de aproximación emotiva a las víctimas, llega la hora de los análisis de lo ocurrido, y entonces es cuando Bawer asiste atónito a la proliferación de comentarios periodísticos que, aparentando objetividad y fingiendo buscar las causas de lo ocurrido, acaban por culpar a los propios Estados Unidos de haber provocado, si no el crimen, al menos las causas que condujeron a él. Para la mentalidad predominante en Europa, el asesino es, en el fondo, una víctima de determinadas condiciones sociales. El resto del libro está constituido por la descripción de las reacciones de la mayor parte de los políticos y periodistas europeos ante hechos como los atentados de Madrid y Londres, el asesinato de Van Gogh, los disturbios en las ciudades francesas, etc. Su conclusión es que el multiculturalismo y el relativismo moral han minado la capacidad de resistencia de Occidente frente a la agresión. La extendida convicción de que todas las ideas y creencias merecen idéntico respeto, lleva a las autoridades a hacer la vista gorda ante la formación de guetos regidos por sus propias leyes, y a mirar hacia otro lado para no violentar costumbres que suelen incluir, por ejemplo, una absoluta sumisión de la mujer. El enemigo de Europa, dice Bawer, no es el Islam, ni siquiera el islamismo radical, sino ella misma, su pasividad autodestructiva, su obstinación en no querer ver al enemigo.

Quizá Bawer incurra en alguna exageración, pero su descripción de la actitud europea ante el terrorismo –y aquí deberíamos incluir no solo al islámico– es enteramente correcta. Yo añadiría que Europa peca víctima del relativismo moral porque ha renegado de su tradición cultural: del cristianismo y del helenismo; porque esa grandiosa síntesis grecolatina y judeocristiana, que ha sido la fuente de la que ha manado nuestra civilización ha quedado cegada por políticos irresponsables y titiriteros incultos, disfrazados de intelectuales. Cabe, con todo, hacer un reproche a Bawer en cuanto a la precisión de las citas textuales. Aunque el libro se alargaría y se llenaría de notas, eso no disculpa que en muchas ocasiones se prescindiera de la exacta indicación de la procedencia de los materiales utilizados.– F.J. BERNAD MORALES.

McCURRY Don, *Esperanza para los musulmanes*, CLIE, Barcelona 2006², 13 x 19.5, 484 pp.

Un libro cuyo objetivo es el de dar pistas para una posible evangelización de los que son musulmanes y convertirlos al cristianismo restaurando de ese modo la familia dividida de Abraham, de hecho la dedicatoria está dirigida a aquellos que “entregan sus vidas a la tarea de ayudar a los musulmanes a encontrar a Jesús”.

¿Cómo respondería Jesús a los sunnitas, chiítas, secularistas, fundamentalistas, sufíes, a los del Islam popular, los ahmadíes o a los musulmanes negros de Estados Unidos? El autor nos da sugerencias que él mismo dice deben ser probadas en el fuego de la experiencia personal y que no serán la única manera en que el Señor puede actuar.

En estos tiempos, en que creemos fundamental el diálogo interreligioso antes que el proselitismo, no vendría mal leer la carta firmada por numerosas personalidades del Islam

y dirigida a las iglesias cristianas, con el título “*Una palabra común entre nosotros y vosotros*” (13-10-2007) donde puede entreverse que el amor a Dios y al prójimo son bases para un diálogo auténtico. Como respuesta, el Papa Benedicto XVI ha recordado que no hay que minusvalorar las diferencias, pero subraya sobre todo lo que une y alienta al respeto, al conocimiento mutuo, al reconocimiento efectivo de la dignidad de toda persona humana.

El libro contiene un apéndice que incluye demografía del mundo musulmán, qué países son musulmanes, calendario, nivel de vida y un glosario de palabras básico.– A. LOZÁN.

GARCÍA, Gaspar, *A corazón abierto, poesías en Nicaragua*, Nueva Utopía, Madrid 2007, 14 x 20, 172 pp.

Con un prólogo de Manuel Rodríguez García, un poema introductorio de Pedro Casaldáliga donde pregunta “*Dime Gaspar, ¿qué harías si volvieras?*” y dibujos de Maximino Cerezo (el diseño de la portada también le pertenece) se presentan muy arropados los versos que muestran la sensibilidad especial del que fuera sacerdote de la congregación de Misioneros del Sagrado Corazón, Gaspar García Laviana. Este asturiano nacido en 1941 se fue en 1969 a Nicaragua para trabajar como misionero en Tola. Allí tomó contacto con las dificultades que afrontaban los campesinos diariamente. García Laviana expresó su desacuerdo con la opresión de éstos y su marginación en la sociedad en varios poemas que fueron publicados como una colección en 1979: “*Canciones de Amor y Guerra*”, primer libro publicado por el Ministerio de Cultura del gobierno sandinista. Muy influenciado por el espíritu de la Teología de la Liberación, ponía en lugar preferencial la acción pastoral a los pobres. Decepcionado de la jerarquía nicaragüense, que falló en su discurso a favor de los pobres y oprimidos, acabó tomando las armas al entender que un cambio político pacífico no ayudaría a paliar las terribles necesidades que veía todos los días. Murió en combate el 11 de noviembre de 1978.

En los poemas que se presentan en esta compilación, se puede apreciar esa empatía que había logrado establecer Gaspar García con todo y todos los de su entorno, por eso escribía sobre la entrega, el amor al prójimo, la angustia mitigada sólo por la justicia, el sufrimiento de las niñas prostituidas, y sobre todo la esperanza ante lo malo y ante la muerte... como dice cerrando el poema titulado “morir”: *Porque creo en la vida de la muerte el morir, para mí, no es mala suerte.*– A. LOZÁN.

CUENCA, Ricardo, NUCINKIS, Nicole, ZAVALA, Virginia (comps.), *Nuevos maestros para América Latina*, Ed. Morata – GTZ – InWEnt, Madrid 2007, 17 x 24, 295 pp.

Con el propósito de contribuir a la reflexión sobre una educación de mayor calidad y equidad en los países de Latinoamérica se presenta este ejemplar perteneciente a la colección “Educación, culturas y lenguas en América Latina”.

Uno de los puntos principales de los textos recopilados es cómo lograr que la formación docente responda a peticiones urgentes de la sociedad actual ya que durante los años 90 se ha mantenido aislada de las reformas que actualmente están tomando forma en sus países. Además se aborda la solicitud de una educación bilingüe, las problemáticas comunes y las divergencias importantes entre ellos. En fin, un texto que sirve para ver que la implementación de una educación intercultural en la formación docente no es una tarea fácil y que la noción de interculturalidad implica sobre todo enseñar a discernir desde una

perspectiva crítica. Tarea pendiente en toda Latinoamérica donde la realidad indígena ha sido avasallada por la idea de uniformidad en la educación, a pesar de las diversidades culturales aún dentro de un mismo país.– A. LOZÁN.

PÉLACH, Enrique, *Abancay, un obispo en los Andes peruanos*, Rialp, Madrid 2005, 14.5 x 21, 173 pp.

Además de buscar reivindicar la imagen tan maltratada del Opus Dei, las primeras páginas sirven explícitamente para eso, este pequeño libro nos sirve como testimonio de la labor realizada por Mons. Enrique Pélach, obispo emérito de Abancay, capital del departamento de Apurímac en la sierra del Perú.

Un recorrido, en primera persona, por la vida de este servidor de la Iglesia que comenzó en la prelatura de Nullius de Yauyos en plena cordillera occidental de los andes del Perú y en la que permaneció por once años hasta que fue nombrado obispo en 1968 por Pablo VI. Muchas obras y mucha labor social, un asilo de ancianos, un comedor, un hogar para estudiantes pobres, un leprosorio, algo más de ochenta iglesias y su preocupación por aumentar el número de sagrarios en su jurisdicción. Un librito para quienes sientan simpatía por las misiones y el trabajo de la institución fundada por Josemaría Escrivá de Balaguer.– A. LOZÁN.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Paseo de la Alameda, 39
28440 GUADARRAMA (Madrid)

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
-, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
-, *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
-, *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
-, *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
-, *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
-, *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
-, *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
-, *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
-, *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
-, *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003
ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
-, *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
-, *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
-, *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
-, *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
-, *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
-, *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
-, *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
-, *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
-, *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
-, *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
-, *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
-, *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
-, *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
-, *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
-, *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
-, *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
-, *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
-, *Miguel de los Santos Rubin*. Valladolid 2001.
-, *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
-, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
-, *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
-, *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
-, *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
-, *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
-, *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
-, *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
-, *Antología poética*. Valladolid 2002.
DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
GALÉNDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

(Sigue en la segunda contraportada)

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
 -, *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trio familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
 -, *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Fonferrada*. Valladolid 1987.
 -, *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
 -, *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
 -, *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
 -, *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
 -, *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
 -, *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
 -, *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
 -, *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
 -, *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
 -, SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
 -, *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
 -, *Comentario a la Regla de San Agustín. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas)*.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
 MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila*: 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
 -, *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
 -, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
 -, *Letras e historia*. Madrid 1966.
 -, *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
 -, *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
 -, *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
 -, *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
 -, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
 -, *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
 -, *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
 -, *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
 -, *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
 -, *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
 -, *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
 -, *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
 -, *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
 -, *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

NOVEDAD

- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.