Sobre creencias y sobre intolerancias*

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO**
Instituto de Historia, CSIC, Madrid

I

J. W. ROGERSON: *Una introducción a la Biblia*, Barcelona, Paidós, 2000, 271 págs.

Donaldo SPOTO: *El Jesús desconocido: Una visión diferente y polémica de su vida*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 1999, 350 págs.

John D. CROSSAN: *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2000, 565 págs.

José Miguel GARCÍA PÉREZ y Mariano HERRANZ MARCO: *La infancia de Jesús según Lucas*, Madrid, Ediciones Encuentro y Fundación San Justino, 2000, 146 págs.

* Fecha de recepción: 10-febrero-2001.

Este estudio forma parte del Proyecto BHA2000-1232-C02, acogido al Plan Nacional de Investigación, Dirección General de Investigación, Ministerio de Ciencia y Tecnología.

** Instituto de Historia, CSIC. C/ Duque de Medinaceli, 6. 28014 Madrid. Telf. 914290626. Fax: 913690940.

La actual abundancia de publicaciones sobre asuntos religiosos admite muchas interpretaciones y no es la menos probable la de que, simplemente, ha pasado de largo la fase de rudo materialismo en que se vio sumido el canon cultural de Occidente en los años setenta y ochenta y hemos entrado en una etapa en la que cada cual puede manifestar lo que quiera. Esto último me lo discutiría más de uno, y no sin razón. Desde hace mucho, es más difícil en España publicar los resultados de una investigación de envergadura, de esas que se dicen para especialistas, que la mayor trivialidad. El mercado manda y son más los lectores «triviales» que los sesudos.

Pero lo cierto es que –por muchas razones– la cultura occidental se ha abocado a un enorme polimorfismo, del que es sólo una muestra la pluralidad de visiones de lo religioso que se pone de manifiesto, por ejemplo, en los dos primeros libros que quiero comentar: un estudio concienzudo y especializado (el de Rogerson) y una suerte de alegría personal como la que usted o yo pudiéramos tener si contásemos con un editor que amparase cualquier ocurrencia nuestra (la de Spoto). Cabe todo: lo más serio y lo más superficial. Y hay editores para (casi) todo.

Otra cosa que inducen a pensar estos libros es que estamos en un momento importante en el que nuestros editores y nuestros gobernantes (éstos, en la medida en que subvencionan la publicación de libros) deben optar entre que la española pase de ser una «cultura traducida» (francesa) a otra «cultura traducida» (anglosajona) o que se anime a los propios españoles a escribir lo que bien pueden escribir. Ante esto último también pondrá el grito en el cielo más de uno; porque, si algo sobra (materialmente hablando), es el enjambre de libros inútiles o mediocres que se publica. No me refiero a que se escriba más, claro está, cuando animo a escribir a los españoles; no se trata de que haya (todavía) más hispanos que escriban, sino de que los editores piensen en escritores hispanos cuando tienen una idea cuyo desarrollo cabe encargar, en vez de recurrir al fácil (y caro) expediente de traducir lo que se ha publicado en otras tierras.

Sin duda, en esto último caen los libros de Rogerson y Spoto. Pero no por igual. El libro de Spoto es una reflexión sobre Cristo tan original y tan convencional como la que se le puede ocurrir a usted o a mí. La erudición que hay detrás de ella no es superior a la de cualquier persona medianamente culta que se interese por los orígenes del cristianismo. Cosas que el autor o el editor nos presenta como «una visión diferente y polémica de su vida» (la de Jesús), según reza el subtítulo, no pasan ya de ser lugares comunes (el sacerdocio femenino) o han sido siempre conocimientos adquiridos (así, la idea de lo que fue la Resurrección). El autor prueba una buena voluntad y cierta sensibilidad pero nada más. Por cierto que su sosiego se rompe, no sé por qué, sólo en una ocasión, y ésta bien escogida: cuando habla de la virginidad de María. Le parece que afirmar una cosa así «genera toda clase de problemas y neurosis» (p. 51) y, seguramente por ello, le dedica bastantes páginas.

El carácter de «cultura traducida» del libro de Rogerson es más importante. Ya he dicho que se trata de un buen libro: bueno en toda la extensión de la palabra. Muy bien documentado. Mejor: producto de una mente para quien el estudio de la Biblia resulta

familiar. Diría que –felizmente– ha sido escrito de memoria, sin papeles delante, que es como se han escrito las mejores síntesis (aunque, para acabarlas, haya que darles el perfil insoslayable que aporta la erudición sobre tal o cual detalle, pasaje o autor). Es libro para especialistas o gente conocedora de los estudios bíblicos; podría haberse concebido como un buen manual para la asignatura de introducción en la Biblia en una Facultad de Teología anglicana o, quizá, protestante.

Aquí está la cuestión. Un libro escrito en castellano está destinado a lectores de cultura hispana principalmente y no es el caso de éste. El autor no parece haber pensado jamás en que el lector pudiera ser ajeno a su personal tradición cultural (y él es clérigo anglicano, canónigo emérito de la catedral anglicana de Sheffield). Pondré un ejemplo de algo que, en realidad, sucede todo a lo largo del volumen: en la página 203 defiende la situación actual de los estudios bíblicos académicos, que casi se limitan, dice, a los departamentos de las universidades civiles, en vez de anidar en las instituciones teológicas. Pero el lector hispano se sorprenderá ante una afirmación semejante; no entenderá nada; porque, entre nosotros, el estudio académico de la Biblia tiende a ceñirse, justamente, a los centros de teología, eclesiásticos por más señas, y muy poco se asoma a las universidades civiles. Y es que el autor escribe sobre Inglaterra y para Inglaterra; si acaso, para el mundo germano, donde las Facultades de Teología siguen formando parte de las universidades civiles, como sucedía en España hasta el entorno de 1871.

A veces, esta inadecuación entre el remitente real del libro y el buscado por el autor llega a la imposibilidad de entendimiento, incluso en asuntos cruciales: Rogerson avisa en una ocasión, de pasada (cosa más que suficiente para el lector inglés), que empleará la palabra *apócrifo* en todo el libro en sentido anglicano (p. 103). Y la emplea en multitud de ocasiones. Pues bien, si el lector no se fija en ese pequeño detalle, no comprenderá de la misa la media: el canon bíblico anglicano considera *apócrifos* varios libros del Antiguo y el Nuevo Testamento que, en la Iglesia católica, se consideran canónicos, es decir patrimonio de la Revelación.

El libro de Rogerson, en definitiva, hubiera requerido una adaptación a conciencia. La habría requerido y la habría merecido, precisamente porque es un libro valioso y bien trabado; aunque la adaptación tendría que haber sido tan amplia, para hacerlo sencillamente inteligible, que uno se pregunta si no sería mejor encargar un libro como éste a un buen biblista hispano, que esté familiarizado con el bagaje cultural de la gente hispana.

A esto me refería cuando hablaba de huir de la «cultura traducida». Como se ha escrito alguna vez, España es uno de los tres o cuatro países del mundo que han generado una cultura de ámbito universal. Esto no es patriotismo, es simplemente conocimiento de la historia. Pero esa generación de cultura dio paso a la situación de dependencia de Francia en que se entró en el siglo XVIII y se impuso de manera incluso rudimentaria en el XIX. En torno al Novecientos, el Gobierno español de turno tuvo que retirar de las Cortes un proyecto de ley sobre mutualidades porque lo habían mal traducido del francés y no se entendía. El primer problema estribaba en que aún no se empleaba en España la palabra *mutualidad*. Nuestra brillante generación literaria y pictórica de los años veinte y

treinta del siglo XX había de pasar (y pasó) por París si quería tener vitola de gente consagrada. Pero nuestros hijos ya no saben francés. ¿Estamos ahora en puertas de mudar de dependencia y traducir todo lo que nos venga del mundo anglosajón?, ¿no sería mejor emplear los esfuerzos –enormes– de la tarea editorial en respaldar la más que probada solvencia de muchos españoles para escribir obras que llenen un hueco con la pedagogía y la calidad necesarias? Me parece que sí.

Lo cual no significa que no valga la pena verter al castellano obras de ultrapuertos o de ultramar. Sólo que, al llegar a este punto, sobreviene otra paradoja. Y es que la bibliografía de tema religioso y de carácter comercial –dirigida al gran público– que aparece de un tiempo a esta parte se caracteriza por su envergadura y la preparación que, con frecuencia, requiere. Editores y autores de novelas se quejan de que los lectores no admiten hoy cosas demasiado complejas, que exijan una atención mayor que la que requiere el puro entretenimiento. Y, sin embargo, los editores de lo religioso se descuelgan –felizmente– con obras de una elaboración sumamente compleja y rica y una dificultad correspondiente, más que notable, al parecer porque hay un público con tragaderas suficientes, mayores de lo que solemos creer. ¿Es el lector de lo religioso más culto que el lector de novelas?

Sólo diré que el tercer libro que menciono, el de Crossan, cae en ese supuesto. Es una obra sumamente trabajada, que ha requerido seguramente años, que remite a un sinnúmero de autores y copia cita tras cita de un centón de estudiosos. Y nadie piense que son citas ociosas: son verdaderos eslabones, insoslayables para entender el conjunto; constituyen un encadenamiento de razones y de propuestas que obligan al lector a detenerse y entender cada uno de los párrafos, porque de ello depende la posibilidad de comprender el siguiente.

Crossan da mucho más –y distinto– de lo que ofrece. Su obra no refleja «el Jesús de la historia», sino la antropología cultural de los primeros escritos cristianos. Comienza desde lejos, emplazándolo en un marco que abarca todo el Mediterráneo (buscando para eso, por cierto, toda la mucha erudición necesaria acerca de los rincones más aparentemente ajenos). Va acercándose por grados, paso a paso, y desde tan lejos que puede haber lector que, pasada la página 100, aún se pregunte a dónde va a parar. Primero nos sitúa en el «Mare Nostrum» y las tierras que lo rodean; después en el Imperio Romano; luego en las gentes pobres del Imperio; más tarde en el cinismo –en sentido filosófico– como forma de libertad de los más cultos pero también de algunos pobres; con la segunda parte entra ya en el mundo judío; el mesianismo de la época; la protesta sociopolítica contra Roma; la magia... Y estamos ya en la página 208.

Pero no es una aproximación –tan parsimoniosa y sopesada, gradual como es– convencional, sino imaginativa, como resulta todo el libro. No es una síntesis más sobre la historia del Mediterráneo en la época clásica, sino una penetración sugerente por lo que era aquel mundo sin que lo supieran sus gentes. (Porque, si algo es inevitable cuando se va de la mano de los antropólogos culturales, es adentrarse en esos «imaginarios» e «inconscientes colectivos» a los que son tan aficionados. El libro de Crossan no sólo está plagado de ellos, sino que depende de ellos para llegar adonde llega.)

Cuando Jesús aparece, en el libro, lo hace como fruto de un método que es asimismo, por sí solo, un esfuerzo de imaginación muy notable. Crossan comienza por establecer el «corpus» de los textos más primitivos que nos hablan de él (la enumeración y la cronología que atribuye a cada uno pueden hallarse en el Apéndice 1); seguidamente, los somete a una suerte de votación: clasifica los datos atribuidos a Cristo según el número de veces que aparecen en esas fuentes y, al fin, los interpreta según aquellos dictados de la antropología cultural.

Y el resultado no puede ser sino dinamita: Crossan concluye (p. 482-3) que el Jesús histórico fue –en sentido filosófico– «un cínico judío de carácter campesino», siendo los cínicos «unos hippies en el mundo de los yuppies de la época augusta».

Tengo la impresión de que el punto de partida del camino que le lleva a una conclusión semejante estriba en lo que entiende por «el Jesús histórico», que no es el que realmente existió, sino el que creían que había existido aquellos que escribieron los primeros textos cristianos. Dicho de otra manera: Crossan se inscribe en la exégesis protestante cuyo principal definidor fue Bultmann, ya hace ochenta años, según la cual los cuatro Evangelios no son sino la expresión de lo que la gente pensaba que había sucedido, tal como quería que hubiese ocurrido. No es que no fuera así –arguye, siguiendo en esto los razonamientos característicos de esa exégesis–, sino que es inútil preguntarnos si fue así. No podemos saberlo y, en todo caso, lo que nos interesa es conocer cómo creían los cristianos que había sido Jesús.

Crossan aplica este criterio no sólo al Nuevo Testamento, sino a todos los demás escritos cristianos de los primeros 150 años de lo que llama «la era vulgar» (que es la cristiana). Esto es también decisivo: no se hace cargo de la distinción entre escritos «canónicos» y escritos «apócrifos» que –en cada una a su modo y según sus criterios– se ha introducido en todas o la mayoría de las Iglesias cristianas, empezando por la católica, sino que les da a todos el mismo trato. Para distinguir su menor o mayor fiabilidad, prefiere someterlos a esa suerte de votación democrática para ver qué ideas son las más repetidas.

El alcance de esto es notabilísimo porque, ciertamente, la imaginación de los mediterráneos de la época era casi tan exuberante como la de la nuestra y cualquiera que haya leído los textos apócrifos sabe hasta dónde llegan las ocurrencias que en ellos se recogen. Interprete ahora usted esas ocurrencias según la antropología cultural de los «imaginarios» y de los «inconscientes colectivos» y tendrá usted a Jesús convertido en un «hippy».

¿Un esfuerzo inútil, por tanto, el de este grueso libro? De ninguna manera. Se aprende mucho en él; los matices son riquísimos (los mediterráneos, sin duda, pueden sentirse un punto ofendidos por algunas de las querencias que nos atribuyen los antropólogos anglosajones); basta cambiarle el título y pensar que no se trata del eterno propósito de descubrir «cómo fue realmente Jesús», sino de descubrir el enorme alcance que tiene lo que algunos imaginaron que había sido Jesús.

Porque, de cómo fue realmente Jesús, en el sentido llano de las palabras, tiene más que decir la cuarta obra que menciono: el libro de José Miguel García Pérez y Mariano Herranz acerca de la infancia de Jesús en el evangelio de Lucas.

Se trata en este caso de una labor de gran calado que se desarrolla en la madrileña Facultad de teología de San Dámaso y, concretamente, al amparo de la Fundación San Justino. Un grupo de teólogos y biblistas, siguiendo el magisterio de Mariano Herranz, está desentrañando los lugares oscuros del Nuevo Testamento partiendo de una hipótesis: que esos pasajes, que nos han llegado escritos en griego, sean en realidad traducción de textos redactados en hebreo o en arameo, pero mal traducidos, de suerte que una recuperación del texto originario podría a lo mejor resolver esas oscuridades y esas contradicciones que ahora aceptamos como males menores en los evangelios y las epístolas. En este libro emprenden esa tarea con los versículos dedicados por san Lucas a la infancia de Jesús y a fe, que el resultado es sorprendente. En realidad, lo que viene a surgir –guste o no– es un evangelio nuevo; tal es el alcance del cambio que proponen. En ese sentido, justo es decir que a uno le tiembla la mano y el espíritu a la hora de aceptar la transformación. Pero ahí está.

Valga, como botón de muestra, la anécdota del lugar del Nacimiento, que no habría sido una cueva, sino la casa de los parientes de José, en cuyos aposentos –y no en la posada– no habría habido sitio para la Sagrada Familia.

Hermenéuticamente, es acaso lo más importante la reinterpretación que hacen del pasaje de la segunda epístola a los Corintios en el que Pablo daría fe de la existencia de textos protoevangélicos, si no plenamente evangélicos. Lo cual quiere decir que, como poco, los materiales de que Lucas se sirvió correrían ya escritos en los años cuarenta del primer siglo de nuestra era. Es, sin decirlo, lo más ajeno –y aun contrario– a la tradición legada por Bultmann.

II

Thomas CAHILL: *El legado de los judíos*, Madrid, Editorial Debate, 2000, 236 págs.

César VIDAL: *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid, Espasa, 2000, 310 págs.

Demos ahora un paso adelante, en esta maraña bibliográfica, y entremos en el terreno propiamente histórico, en el cual –y en materia de religión– el primer gran problema consiste en saber cuál ha sido la contribución del cristianismo a la cultura universal.

Formulado así, puede parecer un asunto de perogrullo. Pero no es fácil concretar el modo específico, determinado, en que nuestra cultura *es* cristiana, en algo más que el recurso a los símbolos cristianos. Digámoslo, pues, con el subtítulo del libro de Cahill: «El modo en que una tribu de nómadas del desierto cambió el modo de pensar y sentir de Occidente».

Es el enunciado de una pregunta que se han hecho muchos pensadores sesudos y otros que simplemente hemos sentido curiosidad: aparte de lo estrictamente religioso, qué cosas han cambiado en la vida de los hombres por el hecho de que, durante siglos, en

Occidente, las creencias hayan sido las cristianas y no otras. La pregunta se presta a la apologética tanto como al rechazo pero no merece ni lo uno ni lo otro. No puede ser más razonable ni más interesante. Sin entrar en la veracidad de aquello en lo que creemos, ¿en qué medida nos ha moldeado? Quiero decir como pueblo que vive una existencia ordinaria; no ya como individuos. Thomas Cahill se lo pregunta ciñendo la respuesta a los judíos; no entra en la causa por la que la herencia judía ha llegado a configurar la mentalidad de dos continentes –Europa y América– y de buena parte del resto (una causa que estriba, paradójicamente, en algo que rechaza el judaísmo ortodoxo, puesto que se trata del cristianismo). Ni siquiera nos habla del Mesías. Simplemente intenta explicar qué cosas cambiaron en la mente de los hombres por el hecho de que los judíos tuvieran la historia que tuvieron y que, luego, se difundiera por todo el mundo su manera de ver la vida. Y lo explica al hilo de la propia historia judía, deteniéndose –a veces con notable agudeza y novedad– en los sucesos decisivos.

¿Y qué cosas son las que cambiaron? Responder a esto equivale a hacer innecesaria la lectura del libro y no es ese mi intento. Aun así, lo diré a grandes rasgos: sucesivamente, cambiaron el culto a dioses míticos, semihumanos, por el de un Dios que era único y en quien se tenía fe; introdujeron la fe religiosa en la historia. Con ello, rompieron las concepciones cíclicas del tiempo para introducir la idea de que el presente es importante porque de él depende el futuro; en cierto modo, podría decirse que hicieron importante la historia y posible el progreso. Interiorizaron así lo religioso y, con esto, resaltaron la relevancia de cada persona. «A decir verdad –dice Cahill casi al final–, la mayoría de las palabras más hermosas –*nuevo, aventura, sorpresa; singular, único, individual, persona, vocación; tiempo, historia, futuro; libertad, progreso, espíritu; fe, esperanza, justicia*– son legado de los judíos» (p. 189).

No se trata de una obra para estudiosos, sino para curiosos. Está escrita con un cumplido conocimiento de causa y, a la vez, con gran desenfado; lleva la más cordial ironía hasta el límite justo en que, si se traspasa, perdería el respeto al asunto que trata. Por eso, puede herir la sensibilidad del lector (de algunos lectores). La mía no. A mí me parece que, excepto algún detalle, la obra de Cahill acierta a contar con gracia una historia larga y compleja y a hacer accesible una tesis tan trascendental para todos nosotros como abstracta y difícil de expresar y probar. El silencio que observa Cahill sobre el Mesías y el cristianismo (que es el que realmente ha hecho eficaz el legado judío) llama sin duda la atención pero es una opción que a lo mejor tiene que ver con sus convicciones. De hecho, alguno de los aspectos de la mentalidad de Occidente que en el libro se atribuyen al judaísmo es en realidad específicamente cristiano. El más claro es el que atañe a la valoración de la persona, que, en su estado actual, está ligada al dogma trinitario y a la Encarnación; aunque casi nadie repare en ello, porque ha llegado a constituir parte de nuestra percepción de la vida.

Lo sexual aparece por doquier en la primera parte del libro. Aquí, ciertamente, se diría que los judíos nos han liberado de una cultura abrumadoramente fálica, tal como ve el autor la cultura sumeria, que es de la que se sirve para establecer el contraste entre lo

prejuicio y lo judío. En la parte final, por el contrario, la riqueza de hechos de la Biblia llega a desbordar al lector porque parece haber desbordado al autor. Aun así, es libro interesante y divertido.

Como lo es el de César Vidal. Que trata, al cabo, de la continuación de lo que Cahill relata.

En realidad, el título del libro de Vidal es equívoco, por más que sea legítimo. En rigor, no trata de la forma en que el cristianismo contribuyó a perfilar la cultura helenista y, por tanto, la cultura occidental, o sea la que, creyentes o no en el cristianismo, tenemos ya la mayor parte de los humanos, sino de dejar constancia, sin más, de lo importante que ha sido el cristianismo para el desenvolvimiento de Occidente. Se me dirá que es lo mismo. Pero no es así. Lo primero (que es lo que hallamos en la obra de Cahill) se refiere a la constitución, mental principalmente, del alma de los occidentales, a las maneras de pensar y de estar ante la vida, y César Vidal trata en cambio de cómo el cristianismo fue definido en el primer siglo de nuestra era; cómo se extendió seguidamente hasta tamizar la cultura grecolatina, impregnar con ella –después– toda Europa, convertir más tarde la propia Europa en avanzada de la humanidad y, por último, y paradójicamente, salvar a la misma Europa de sus propios y personalísimos desvaríos (el marxismo y el fascismo ante todo). Vidal cuenta todo esto como una historia –digamos– humana. Quiero decir que rehuye voluntariamente el problema de lo sobrenatural; presenta todo este proceso, incluido Jesús de Nazaret, como realidades exclusivamente históricas, sin introducir en el relato elementos tomados de la fe. Esto es difícil, desde luego, y algunos pensarán que es además erróneo. Pero a mí me parece que alguien tiene que hacerlo o, mejor, que es lógico que alguien lo haga. En un mundo agnóstico, es lógico que haya quien se asome a la figura del protagonista de este relato despojándolo de lo que la propia cultura occidental nos ha legado (en parte, un conjunto de fórmulas que, para el que no es creyente, carecen de sentido) y contando las cosas de otra forma, de una manera –concretamente– histórica, aunque resulte agnóstica.

A veces, esta voluntad del autor le pone en un brete. Porque hay cosas que, a pesar de todo, sabemos por la fe. Pero él suele salir de esos atolladeros con recursos literarios que, para el lector atento, no dejan de ser divertidos y eficaces. Algo así: «Hoy es incuestionable que...». O bien: «La mayoría de los especialistas considera actualmente que...»

Entendido de este modo, como un relato para el que no es creyente sino curioso, el resultado es –a mi juicio– bueno. Diría además que es un resultado fruto de una actitud independiente. Asumido un agnosticismo por lo menos metódico, nada hubiera sido más fácil que tomar la interpretación «liberal» de la figura de Cristo, sobre todo la interpretación protestante de los Evangelios –aquella popularizada por Bultmann– como mera expresión simbólica, tardíamente redactada, de una vida que, en realidad, habría sido de otro modo (y que justificaría, por lo tanto, que todo lo que ha seguido, sigue y seguirá, en el cristianismo, se vea también de otro modo). Muy al contrario, el autor dedica un apéndice a demostrar que todos y cada uno de los Evangelios fueron redactados antes del año 70, incluso el de Juan (que se supone más tardío) y que, por tanto, no son relatos

míticos, sino descripciones de gente que vio directamente o recibió de primera mano los testimonios de lo que narra y que escribió esos textos convencida de que relataba unos hechos concretos y ciertos.

Hay un punto del libro que no resiste a mi entender la crítica histórica. Me refiero a la idea de que el luteranismo fue una inyección de libertad en el cristianismo y que, por eso, a él se deben la Revolución científica y la democracia. No es que el autor critique con eso el catolicismo; al revés, viene a decir que se trata de dos orientaciones que se completan eficazmente, porque el catolicismo tiene en su haber una creatividad espiritual, filosófica y artística extraordinaria. El luteranismo sería el hacedor de la creatividad pragmática y el catolicismo el de la creatividad trascendental.

El caso es que, por lo que sé, no ocurrió así al principio. En realidad, la Revolución científica no nació protestante. Al contrario, Copérnico (si en él puede ponerse el punto de partida, sin duda compartiéndolo con otros) era canónigo católico, fue aplaudido desde la Santa Sede y condenado en cambio por Lutero y Calvino, que defendían como cosa segura que el sol daba vueltas alrededor de la tierra y que había que perseguir a quien dijera lo contrario.

En cuanto a la democracia, el primer pensamiento democrático está –en germen– en la doctrina populista de la Segunda Escolástica, la salmantina y alcalañina –principalmente– del siglo XVI. Lo que ocurre es que, por un proceso que sería largo explicar, desde la segunda mitad del siglo XVI no la lógica interna sino elementos exteriores provocaron un cambio de papeles entre unos y otros: la Iglesia católica se cerró al tiempo en que las principales confesiones protestantes se abrían. Y luego vino algo que ha estudiado en el terreno de la filosofía del derecho Francisco Carpintero y que debería ser más conocido. Me refiero a la decisión de Pufendorff y los suyos de negar las raíces católicas del pensamiento político de Grocio (de quien ellos venían), negando de ese modo lo evidente, que era la inspiración del pensamiento político protestante en la filosofía del jesuita Francisco Suárez. Hasta la famosa frase de Grocio (habría que gobernar conforme a la ley natural «aunque Dios no existiera») está tomada de Suárez, quien, a su vez, la tomó de un filósofo italiano medieval; está ya *In librum secundum Sententiarum* de Gregorio de Rímimi, que se editó en Venecia en 1522 y había sido escrito seguramente más de dos siglos antes. (Lo dije ya en uno de esos volúmenes misceláneos que llegan a muy pocos pero que no deben desconocer los especialistas¹, por más que hoy, dada la muchedumbre de las gentes que escriben y publican, ni siquiera eso se pueda sostener rigurosamente.)

En suma, un libro para agnósticos y para quienes quieran ver hasta qué punto la figura de Cristo resiste un tratamiento histórico. Creo que ése es el mérito de esta obra. Que se lee con la mayor facilidad. Se diría que la formación anglosajona de la que presume el autor le ha dado ese estilo directo y expeditivo con que ingleses y norteamericanos suelen despachar los más graves problemas.

1 «Recapitulación centenaria», en *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*, coordinados por Fernando FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Madrid, AEDOS y Unión Editorial, 1992, pp. 33-78.

III

B. NETANYAHU: *Los orígenes de la Inquisición*, Barcelona, Crítica, 1999, 1.269.

Jean DUMONT: *Proceso contradictorio a la Inquisición española*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 276 págs.

Demos un paso más e introduzcámonos en ese nudo gordiano del siglo XVI, cuando se definieron las posturas de protestantes y católicos. La Inquisición no podía quedar al margen.

Pero la Inquisición tuvo un origen anterior, que es al que se refiere Netanyahu. El libro del padre del que fuera primer ministro israelí (habrá que comenzar por disipar las dudas que el apellido suscite al lector) se publicó en Estados Unidos en 1995 y ha tenido una recepción desigual en la crítica especializada. Desigual en cuanto al método y la tesis; no en cuanto a la calidad, que nadie ha puesto en duda. Netanyahu lleva años estudiando los orígenes de la Inquisición y tiene de su parte, frente a otros historiadores, el acceso directo a las fuentes judías, escritas en hebreo.

En este punto de las fuentes es donde se da la principal disensión de otros historiadores respecto a Netanyahu: el historiador judío ha trazado una y otra vez la historia de la gestación del Santo Oficio, en éste y otros libros, sin estudiar jamás los documentos del propio Santo Oficio. Esto no lo hace por ignorancia; lo hace por convicción: parte de la base de que no se puede prestar confianza a los papeles emanados de un tribunal que torturaba a los interrogados y en el que se procuraban ocultar los verdaderos móviles de sus acciones. Tiene razón. Pero trazar la historia de la Inquisición sin ver algunos de sus abundantísimos documentos es cosa fuerte. Según su tesis, hay docenas de investigadores que llevan años y años perdiendo el tiempo.

Como contrapartida, Netanyahu hace un uso sobrado –más que sobrado: sobradísimo– de todo lo demás. Lo demás son tres grupos de fuentes: las de los judíos coetáneos (hablamos de los siglos XIV y XV), las de los conversos de la época y las de los cristianos viejos que hablaban sobre los conversos. El lector recuerda sin duda que, hasta el siglo XIX, en España se hablaba de *cristianos viejos* para referirse a los que lo habían sido siempre –ellos y sus ancestros–, o así se creía, y de *cristianos nuevos* para los conversos o descendientes de conversos; aunque esta última denominación –la de *cristianos nuevos*– ya se había extendido para hablar asimismo de los gitanos.

Los orígenes de la Inquisición –creada a finales del siglo XV por los Reyes Católicos– son un nudo gordiano. Llevan dos siglos discutiéndose y son infinidad los historiadores y ensayistas que han mediado en la discusión. Pero, de ellos, ninguno ha tenido la fortuna de Américo Castro, a quien se le ocurrió dar forma a una suposición ya antigua según la cual los creadores del Santo Oficio habrían sido, precisamente, conversos, cristianos nuevos que se esforzaban de ese modo en probar su ortodoxia.

Netanyahu no cree en esta tesis; incluso la rechaza con demasiada ligereza a mi juicio. Pero no porque sea autor ligero, sino porque elabora su propia tesis sobre los orígenes del Tribunal y, de ella, no cabe deducir lo que decía Américo Castro. En resumen, la tesis de Netanyahu es ésta: desde 1391, las conversiones de judíos al cristianismo fueron constantes y muy numerosas en Castilla. No sólo esto, sino que, además, fueron conversiones sinceras en su gran mayoría. Esto es lo tremendo (y lo que rompe un cliché universalmente admitido). Los historiadores suponían que no fue así, que los conversos se vieron obligados a convertirse, por violencia o por conveniencia. Pero no ocurrió de este modo. (Y lo prueba un montón de testimonios, en los que coinciden además dos sectores, uno de ellos incontestable: los propios conversos que escribieron sobre sí mismos y los judíos que vieron con dolor cómo se separaba de ellos tanta gente y lo escribieron también.)

Y, sin embargo, la Inquisición fue establecida para acabar con las conversiones falsas, en la suposición de que la mayoría de esos conversos de Castilla mentía y continuaba con los cultos judaicos en la intimidad del hogar. ¿Cómo se entiende semejante dislate?, ¿cómo se explica que se creara aquel enorme instrumento de pesquisa y de coacción para acabar con un problema que en realidad no existía? Aquí está el nudo de la cuestión y a resolverla se dirige el libro de Netanyahu: sencillamente, fueron cristianos viejos – muchos cristianos viejos, ricos y pobres, cultos e incultos, poderosos y desvalidos– quienes se empeñaron en defender que los conversos no eran sinceros, negando la evidencia, y reclamaron de los monarcas castellanos la creación de un tribunal inquisidor como el que había en otros países.

El lector se pregunta inmediatamente por qué tantos cristianos viejos tuvieron semejante ocurrencia: la de empeñarse en rechazar a los que, en rigor, se les habían unido, sumándose a sus creencias. La respuesta es la que sigue: muchos conversos fueron triunfando desproporcionadamente (en desproporción, quiero decir, con los cristianos viejos que triunfaban también) en las más diversas esferas: ocuparon cargos administrativos de primer orden, tanto en la Monarquía como en las ciudades, entre ellos cargos fiscales; los cargos fiscales les dieron dinero, que invirtieron entre otras cosas en el comercio internacional, que pasó a ser suyo en buena medida; al tiempo, sus hijos y sus hijas empezaron a casarse con hijas e hijos de aristócratas, de manera que se incorporaron a la alta nobleza; además, medraban en los cargos eclesiásticos... Y todo esto beneficiaba a la Monarquía, porque le daba un instrumento para terciar en los enfrentamientos intramunicipales y un arma para luchar frente al eterno rival que encontraban en el poder nobiliario.

Es decir: los conversos provocaron envidia. Y el racismo hizo lo demás. Es ésta, a mi entender, la parte menos fuerte de la investigación de Netanyahu. Pero no se puede decir que sea falsa: siglos de rechazo de los judíos por razones religiosas, habían producido una literatura cristiana en la que se afirmaba que, al cabo del tiempo, la propia sangre judía – materialmente hablando– estaba corrompida. Y las conversiones de 1391 en adelante no disiparon la sospecha. Al revés: fue el argumento –el de la sangre– para afirmar que la conversión no podía ser cierta.

Una pregunta aún: ¿y cómo es que transigieron al cabo los Reyes Católicos, siendo así que uno de ellos tenía acaso sangre judía en sus venas y que ambos miraban bien a los conversos y se servían de ellos? Responde Netanyahu: porque, puestos entre la espada y la pared por el pueblo cristiano viejo, optaron por lo que les daba más respaldo social y popularidad.

¿Lo hicieron, además, por dinero (el que, de hecho, se requisó seguidamente a los conversos condenados)? No –responde el historiador– pero tampoco le hicieron ascos. Los procesos introdujeron un notable rubro de ingresos en las arcas de la Hacienda Real.

Mil páginas de texto, y no huecas precisamente, más casi doscientas páginas de notas (en su gran mayoría bibliográficas, no documentales, según he dicho), más un razonamiento lento y sin fisuras (que es el que va hilvanando todo el libro y lo hace tan largo), no dejan demasiado lugar a dudas sobre la validez de la tesis. A mí solo me queda una: si eso fue así, los procesos inquisitoriales siguientes –los de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI– hubieron de ser por fuerza procesos amañados, falsificaciones de los hechos reales, por medio de las cuales un grupo numeroso de conversos –verdaderos cristianos– pagaron por culpas que no habían cometido. Pero, para afirmar esto, hay que documentarlo. Y Netanyahu no lo hace; se detiene precisamente en ese punto.

Su idea, por otra parte, de que los papeles del Santo Oficio han de ser repudiados por sospechosos, no le permitirá jamás resolver esa duda. Y es que tendría que pensar que la sospecha –que en este caso es justa– debe multiplicar las cautelas del investigador, pero no desechar la investigación a cambio de nada. Quiéralo o no Netanyahu, la última ratificación de su tesis sobre los orígenes del Santo Oficio está en los archivos de la Inquisición y, mientras no vaya a ellos –con la maestría con que ha ido a las otras fuentes–, no estaremos seguros de que las cosas fueron como él cree.

Lamentablemente, Dumont no se hace cargo de la tesis de Netanyahu, ni tampoco de la bibliografía más reciente. Su libro sobre la Inquisición –el segundo de este apartado– es, en este sentido, un libro viejo.

No es ya que el historiador deba conocer todo lo que se ha escrito sobre el asunto que trata –todo, en la medida en que eso es posible–, sino que, además, Dumont no enfoca la historia de la Inquisición de manera tan novedosa que no requiera nada de los demás.

Es cierto que el libro es atrabiliario primero y sorprendente al final y que el propio Jean Dumont es un historiador atípico. Rompe el molde del hispanismo francés de varias maneras y resulta sumamente incorrecto políticamente. En primer lugar, es intensamente filoespañol. En segundo lugar, lo es de la España del Siglo de Oro (con sus antecedentes y consecuentes). En tercer lugar, es tremendamente polémico. No escribe los libros con un estilo sereno y distante, sino que se enfrenta de forma abierta a quienes, a su juicio, se equivocan, incluidos sus compatriotas de hoy mismo y todos los humanos habidos y por haber. Esto marca sus libros y, para algunos lectores (incluido el que esto escribe), resulta a veces estridente, aparte de que es, en ocasiones, injusto. (Lo es, en concreto, en

este libro sobre la Inquisición, especialmente cuando habla de Henry Kamen, a quien llega a tildar de «marxizante».) Pero, si el lector que tenga esta misma sensibilidad sabe, por decirlo así, esperar, dejar que Dumont desarrolle todo su pensamiento y quedarse con lo sustancial, puede llegar a sorprenderse gratamente. La obra de Dumont es sencillamente el anverso de la de Netanyahu.

Para empezar, recupera la tesis ya clásica de Américo Castro: la Inquisición fue la respuesta a un hecho social y político cierto, que fue el ascenso político y social de algunos conversos que en realidad intentaron mediatizar el poder de los reyes de Castilla amparándose en una falsa conversión al catolicismo. Pero añade en seguida que los métodos de la Inquisición fueron brutales... en mucha menor medida de lo que lo fueron los diversos tribunales y movimientos religiosos de Inglaterra, Francia o Alemania. En estos y otros países, los muertos se contaron por decenas de millares, en tanto que las cifras de los penitenciados por la Inquisición han sido abusiva y frívolamente hinchadas, muchos más allá de lo que realmente fueron.

La Inquisición, en fin, convivió con el Siglo de Oro, la época más fecunda de la cultura española, de manera que permitió ese renacimiento cultural formidable. Pero es que, además, no pocas de las obras mejores de ese Siglo de Oro fueron escritas justamente por inquisidores, de manera que la Inquisición hay que saludarla como una realidad positiva, incluso admirable, en la que es cierto que se dieron algunos abusos.

¿Que esto se hizo sobre la base de una actitud racista, concretamente antisemita? Enorme disparate. Al revés –sigue Dumont–, la cultura española del Siglo de Oro fue obra del mayor mestizaje que haya podido darse entre judíos (conversos) y cristianos viejos. Muchos –es cierto– de las grandes personalidades de ese Siglo de Oro fueron conversas o descendientes de conversos. Hasta la gastronomía española, basada en el aceite y no en la grasa animal, es un triunfo del judaísmo. Y, al fin y al cabo, los principales males (los estatutos de limpieza de sangre, el propio tribunal de la Inquisición) fueron propuestos por conversos y tuvieron raíces judías.

¿Fue así? Probablemente, todo lo que dice Dumont es cierto. Y lo es asimismo que varias de las cosas que acabo de indicar no suelen formar parte, precisamente, de nuestra imagen del Santo Oficio. Pero el Santo Oficio fue odioso y el hecho –certísimo– de que la persecución religiosa fuera mucho más cruenta en la Inglaterra, la Francia o la Alemania de los siglos en que actuó la Inquisición no pasa de ser un mal de muchos, que es necesario conocer de una vez, pero que es consuelo de tontos. Las dos cosas: ni cabe enorgullecerse de lo deleznable, ni cabe rechazar lo que late detrás de esta obra: que la historia de la Inquisición necesita, como tantas cosas, una revisión políticamente incorrecta. Pero serena y respetuosa con los demás.

IV

William ROPER: *La vida de sir Tomás Moro*, Edición preparada por Álvaro de SILVA, Pamplona, Eunsa, 2000, 139 págs.

A ilustrar –sin proponérselo– que en todas partes cuecen habas viene a cuento la obra de William Roper sobre su suegro, el canciller Tomás Moro.

Es éste un libro notablemente bello. El lector tiene que acomodarse al principio a las construcciones gramaticales propias del inglés literario del siglo XVI, que eran unas construcciones largas (como las españolas de la época), ajenas a la brevedad que caracteriza al *new latin* de nuestros días. Pero, logrado esto, se disfruta de una lectura poco acostumbrada. El autor, William Roper, vivía con sir Tomás porque era esposo de Mag, la hija preferida de Moro, y, además, porque, en aquella Inglaterra, las relaciones prematrimoniales –no necesariamente sexuales– eran una norma común: el futuro cónyuge pasaba a vivir a casa de su amada antes de celebrar el matrimonio, incluso varios años antes de hacerlo.

Así que Roper convivió mucho tiempo con Moro y llegó a penetrar hondamente en su personalidad. Y eso es lo que nos cuenta: cómo era el famoso contestatario de Enrique VIII. En rigor, se trata de una biografía. Pero eso es lo de menos. Para biografías del personaje en cuestión, las hay posteriores, actuales y mejores sin duda; mucho más documentadas que la de Roper, quien, además de ser demasiado breve como biógrafo (poco más de cien páginas), comete errores (que el editor advierte en las notas correspondientes).

Lo que hay que buscar en este libro no es la biografía, sino la semblanza. Y –ésta sí– es acabada, completa, penetrante, cálida. ¿Apologética? Sí pero no. Roper nos convence de que dice lo cierto. Hilvana para ello un centón de anécdotas y ocurrencias, a cuál más enjundiosa, donde aparece la personalidad de Moro en todo lo que tuvo de notable. Si se quiere adjetivarlo, se le ve con todo el alcance de su valía profesional, de su magnanimidad, heroísmo, sencillez y todo lo que se quiera añadir.

El editor adjunta pocas pero muy bien pensadas notas, que ilustran sobre los pasajes principales de la obra. Ha preferido relegarlas al final del volumen, para que no entorpezcan la lectura. Pero a mí me parece, precisamente, que se leerían con más facilidad si fueran a pie de página. Porque vale la pena leerlas al filo del texto de Roper.

En fin, un libro que merece atención.

V

Juan BELDA: *La Escuela de Salamanca*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 997 págs.

Josep Ignasi SARANYANA (dir.): *Teología en América latina, desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid y Francfort, Iberoamericana y Vervuert, 1999, 698 págs.

Jesús María GARCÍA AÑOVEROS: *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, 2000, 235 págs. (= *Los argumentos de la esclavitud*, en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000, cederrom.)

Pascale GIRARD: *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: Ensaio de análise textual comparada*, CTMCDP, Fundação Macau e Instituto Politécnico de Macau, 1999, 641 págs.

Francisco GÓMEZ DíEZ: *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 266 págs.

Juan HUARTE DE SAN JUAN: *Examen des sprits pour les sciences*, Biárriz, Atlántica, 2000, 419 págs.

El siglo XVI no es sólo eso, sin embargo (criptojudaísmo, Inquisición, protestantismo y Reforma), sino que es, además, el siglo de la conquista de América y los archipiélagos del Pacífico que, con las Filipinas, constituían ya hacia 1600 el medio mundo español. Y todo eso, como es bien sabido, dio pie a una elaboración mental, intelectual, profunda e intensa, que llevó a los teólogos y juristas españoles a plantearse todo lo doctrinal que estaba implicado en la serie de acontecimientos históricos que acabo de enumerar.

No se puede decir que la calidad de la teología española se debiera a la necesidad de resolver esos problemas doctrinales, pero tampoco se puede asegurar que fuese independiente de ellos. Se dio más bien una suerte de alimentación mutua –«retroalimentación», según la palabra cacofónica al uso– que abocó la teología a uno de sus momentos de mayor esplendor.

Eso es lo que estudian Juan Belda, Saranyana y García Añoveros desde diversos puntos de vista. El primero lo centra en la Escuela de Salamanca, el segundo en la teología elaborada y enseñada en América y el tercero en todo el pensamiento ibérico de ese siglo y del XVII (a pesar de que en el título habla sólo del XVI, no sé por qué), incluyendo no sólo lo español, sino lo portugués y lo que hubo de notable en Francia e Italia principalmente. La riqueza de estas tres obras es enorme; aparecidas las tres con pocos meses de diferencia, constituyen un hito en la historiografía de la teología hispana y, quizá, de la teología sin más. El propósito de Juan Belda es casi inabarcable en el estado actual de nuestros conocimientos. A pesar de lo mucho –muchísimo– que se ha escrito sobre los maestros salmantinos, la producción escrita de aquellos teólogos –la éditada y la inédita, que no es poca– fue oceánica. Y –hoy– presenta el problema decisivo de la necesidad de conocer la lengua latina. El autor de *La Escuela de Salamanca*, sin dejar de buscar una visión de conjunto en su obra, se centra de hecho en las figuras más representativas, no tanto porque no hubiera otras tan importantes, como porque fueron las decisivas desde el punto de vista metodológico y temático principalmente. Soto y Arias Montano se llevan la palma.

La abundancia de teólogos de primer orden le obliga incluso –para hacer factible la obra– a prescindir de los que, como Azpilcueta o Covarrubias, se centraron más en la filosofía jurídica, aunque también fueran propiamente teólogos.

Por su parte, el equipo que encabeza Saranyana se ha decidido por fin, con el libro que presentamos, a dar forma definitiva a la investigación que emprendieron ya hace años y que, seguramente, ha sido una de las elecciones más acertadas que se podía hacer en el campo de la historia de la teología: la de exhumar la que se enseñó y escribió en la propia América. Sin duda, para asegurarse del todo, los autores apuran demasiado –quizá– la búsqueda e incluyen fuentes que no responden propiamente a la teología profesional, como pueden ser los sermonarios. Pero está claro que lo mejor de lo que puede pecar un libro es dar más de lo que ofrece, y no al contrario.

Por fin, la obra de García Añoveros es una sistematización del pensamiento antropológico de todos esos teólogos y más: de cuantos, en los siglos XVI y XVII, se preguntaron si la nueva realidad americana –la de los indios– había de tratarse como la realidad europea. Era una antropología eminentemente práctica, dirigida a la postre a preguntarse, primero –aunque sólo lo hicieran por mero método–, si eran seres humanos; segundo, si, siéndolo, eran del mundo de los «esclavos naturales» de que hablaba Aristóteles; tercero, si, ya que no se les podía considerar así, era lícito someterlos a esclavitud. Lo cual le lleva –¡al fin!– a la cuestión –casi desconocida– de lo que se dijo en aquellos siglos para justificar o condenar la esclavitud de los negros (una cuestión sobre la que este reseñador ultima un estudio íntimamente vinculado a la investigación de García Añoveros).

No de los negros, sino de los indígenas, habla también Francisco Gómez Díez, ciñéndose a la *Historia natural de las Indias* del jesuita José de Acosta, que pone en cotejo, no obstante, con las principales corrientes teológicas suscitadas en torno a la polémica de *los justos títulos*, en especial Vitoria, y, en menor grado, con las religiones indígenas americanas. Se ve en el libro que Acosta tenía un sentido intensamente igualitario de los seres humanos; no aceptaba la idea de que, aun siendo hombres los indios, fueran naturalmente inferiores a los europeos, como otros pretendían.

Y no es ajena a lo que hablamos, precisamente, la antropología que latía detrás de los escritos y de la pastoral de los misioneros, también españoles en su mayoría, que, al mismo tiempo en que ocurrían y se escribían las cosas que vamos viendo, intentaban penetrar en el mundo chino. A ello se refiere la tesis de Pascale Girard. Su asunto no es –una vez más, aunque siempre se pueda decir más– el de los ritos chinos famosos, sino, justo al contrario –en cuento a posiciones hermenéuticas–, el de los que no pasaron por el afán acomodaticio que –quizá– hubo en los ritos chinos y se plantearon la manera mejor, necesariamente difícilísima, de adecuar el mensaje evangélico a la cultura china, sin ceder un ápice en aquella, ni siquiera en lo que constituía y constituye su ropaje culto grecolatino.

Permítaseme, por último, incluir en este apartado la traducción francesa de la psicología de Juan Huarte de San Juan, un bajonavarro de formación andaluza a quien hizo

famoso –y pionero en varios aspectos– el *Examen de ingenios para las ciencias*. El traductor –Juan Bautista Etcharren– ha puesto buen cuidado en distinguir las diferencias entre la edición castellana de 1575 y la de 1594, aspecto éste que, siendo fundamental, no ha sido cuidado en alguna de las ediciones españolas más recientes.

VI

PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA: *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina: Centenario del Concilio Plenario de América Latina / Os últimos cem anos da evangelização na América Latina: Centenário do Concilio Plenario de América Latina*, Simposio histórico: Actas, Ciudad del Vaticano, 21-25 de junio de 1999, Vaticano, Librería Editrice Vatinana, 2000, 1.548 págs.

Misael CAMUS IBACACHE: *La Iglesia en Chile, 1840-1924*, Antofagasta, Ediciones Universitarias y Universidad Católica del Norte, 2000, 149 págs.

Antonio MOLINER PRADA: *Félix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, 294 págs.

José GOÑI GAZTAMBIDE: *Historia de los obispos de Pamplona*, t. XI: *Siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 1999, 891 págs.

Alicia MIRA ABAD: *Actitudes religiosas y modernización social: La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999, 183 págs.

Óscar ÁLVAREZ GILA: *Euskal Herría y el aporte europeo a la Iglesia en el Río de la Plata*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1999, 301 págs.

José DOMÍNGUEZ LEÓN: *La sociedad sevillana en la época isabelina: Una visión a través de la religiosidad (1833-1868)*, Córdoba, Cajasur, 1999, 588 págs.

Alguno pensará que, en todo caso, es cierto que la Iglesia católica ha salido del ciclo tridentino (que está en el punto de arranque del contraste con el protestantismo de que hablaba César Vidal en el libro que comentábamos al principio) sólo en el siglo XX, con el Concilio Vaticano II. Pero, siendo así, no se puede decir que no hubiera cambios entre el siglo XVI y el XX, incluso en el orden de las doctrinas, mucho más en el ámbito pastoral y eclesiológico. La Iglesia católica asimiló mal la Reforma –a mi juicio– en el sentido de que se dejó ganar por el miedo a la heterodoxia y eso acabó por hacer estéril y repetitiva la elucubración teológica. Y tropezó además con el paradójico intercambio de actitudes que se dio desde la segunda mitad del XVI y en el XVII entre católicos y protestantes en el terreno del pensamiento político, de suerte que aquéllos vinieron a ser los absolutistas y éstos los populistas: exactamente al contrario de lo que había sucedido en los días de la Escuela de Salamanca.

El siglo XIX acabó de cerrar el ciclo con la condena del liberalismo en 1864: no sólo el liberalismo entendido como teología –el indiferentismo–, sino el mero talante liberal. Desde 1864 hasta el entorno de 1964, durante una centuria, la Iglesia vivió acaso su período más duro desde el punto de vista del Magisterio, en convivencia –es cierto– con la mayor calidad intelectual y acaso humana de los papas y con el rebrote misional que llega a nuestros días.

A todo esto se refieren, de una u otra manera, las obras que enumero y que tan sólo puedo presentar, por razones de espacio. Las actas del simposio histórico sobre *Los últimos cien años de la evangelización en América latina* se refieren al reflejo de todo esto en América a finales del siglo XIX y durante el XX. El estudio –iniciático y, aunque sólo fuera por eso, atrevido y valioso– de Misael Camus sobre la Iglesia en Chile ilustra claramente esa mutación que se dio en el siglo XIX desde 1864, respecto a la eclesiología surgida del Concilio de Trento, sólo que Camus lo atribuye a fuerzas distintas (que vale la pena conocer) y emplea otros adjetivos para designarlo.

Digamos ante todo que el suyo es un libro importante como intento de desbrozar el campo de estudio de la Iglesia en Chile. Al hilo de las *relations* anejas a las visitas *ad limina* (que ha reunido en el Archivo Secreto Vaticano) y con el necesario complemento de documentación del Archivo Nacional de Chile y de los de varias diócesis del país, acierta a reconstruir lo que es propiamente la vivencia de la religión: cuantitativamente (despliegue administrativo de diócesis y parroquias, clero, conventos...) y cualitativamente (aunque la vivencia de la religión aparece en esos papeles como algo más difícil de asir). Y es ahí donde sitúa la cesura que en Chile tuvo lugar en 1890-1910, en la que se habría pasado de una fase *misionera-hispánica* a una fase *trentino-europea*. En la primera, prevalecía la preocupación de los obispos por mantener los tres controles típicos de la tarea episcopal perfilada en el siglo XVI: la confesión, la comunión anual y la promoción de la bula de la cruzada (claro está que sin olvidar la administración del bautismo y los matrimonios), en tanto que en la segunda fase, la que llama *tridentino-europea*, surgen nuevas tareas como la existencia y supervisión de las escuelas parroquiales o la preocupación por los periódicos en un clima de libertad de prensa. A decir verdad, creo que lo que llama *misional-hispánico* (nombre acertado) es lo que era realmente *tridentino* y que lo que se impuso a finales del siglo XIX fue el *neocatolicismo* francorromano que se había impuesto en Francia –madre de actitudes culturales en aquella centuria– en 1848-1853 y en Roma en 1848-1864. (Lo he intentado explicar, hablando de España, en *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, y se me permitirá que no insista aquí en ello.)

Neocatolicismo que no tuvo quizás –en todo el mundo hispano– mejor exponente que el sacerdote catalán Félix Sardá y Salvany, a quien Antonio Moliner Prada ha dedicado el estudio que requería: un examen concienzudo y pormenorizado de sus argumentos –«infumables» por cierto– y de sus empresas apostólicas, que no eran ajenas, en cambio, a la sensibilidad social y a la más pura y simple caridad. Moliner ha llevado a cabo el estudio definitivo que requería un tema desagradable sin duda pero sumamente importan-

te para comprender la historia de la Iglesia de la época. El opúsculo famoso de Sardá –*El liberalismo es pecado*– conoció un sinnúmero de ediciones en los más diversos idiomas, y la *Revista popular*; su cauce de expresión más importante y regular, fue un punto de referencia constante para los católicos españoles del último tercio del siglo XIX y los primeros lustros del XX.

Fue la época también en que la de Pamplona acabó de convertirse en una de las diócesis con mayor vitalidad religiosa y misionera del mundo. Cosa que hace más importantes –porque trascienden el mero interés local– las obras de Goñi Gaztambide y Oscar Álvarez Gila. El nuevo tomo del episcopologio que, magistral y sobre todo muy práctica y eficazmente, ha ido construyendo, piedra a piedra, José Goñi Gaztambide –primer volumen que se dedica al siglo XX– es en realidad una monografía detalladísima –un verdadero venero de datos– de todo lo atinente al pontificado de fray José López Mendoza, quien encarnó en la diócesis navarra la réplica modernista a actitudes... que no se daban en su clero. Como en otros lugares, el clima antimodernista –teológico– sirvió de excusa o de sinrazón para acabar con la presencia de personalidades eclesíásticas destacadas en la vida pública, en este caso regional. Pienso en el drama del activista social, sacerdote, Antonino Yoldi.

La obra de Oscar Álvarez Gila es un valioso estudio sobre la presencia de sacerdotes vascos –en su mayoría, navarros– en los países abocados al Río de la Plata. Quizá sea el primer estudio riguroso de la diáspora misionera del siglo XIX-XX, que continúa constituyendo uno de los rasgos más acusados del catolicismo español y, más concretamente, del navarro. Disuelto éste –en esta obra– en el conjunto de las cuatro Provincias vascoespañolas, lo que llama la atención, precisamente, es la desproporción entre el aporte navarro y el de las entonces llamadas Vascongadas; una desproporción que no habíamos presupuesto a priori.

En fin, la réplica liberal –muy parecida en todas partes– es la que estudia Mira Abad en la prensa de Alicante de 1868-1874: sistematiza los argumentos anticlericales como expresión de una vía de secularización y laicización de la vida social, en parte como réplica al clima, pesadamente clerical, del final del reinado de Isabel II. Tras referirse a la parte positiva del replanteamiento (libertad de cultos, matrimonio civil, secularización de los cementerios principalmente), se refiere a los excesos del anticlericalismo, que llegaron a poner en solfa la pureza sexual del clero, su manejo de las riquezas y su actitud antes la política.

Quede constancia aquí, por último, de la edición de la tesis doctoral de José Domínguez León sobre la religiosidad sevillana de la época isabelina. Es quizá el primer estudio dedicado específicamente a eso, a la religiosidad del siglo XIX, y ha requerido por lo tanto un esfuerzo conceptual que no es la menor de las cualidades de este volumen. Fue tesis doctoral dirigida por el que suscribe y eso refrena un tanto la pluma a la hora de administrar las alabanzas, que sin duda merece.

VII

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA y Álvaro DE DIEGO: *Historias orales de la Guerra civil*, Madrid, Editorial Ariel, 2000, 285 págs.

Vicente CÁRCEL ORTÍ: *La gran persecución: España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, 2000, 370 págs.

Ángel DAVID RUBIO: *Salvar la memoria: Una reflexión sobre las víctimas de la Guerra civil*, Badajoz, Fondo de Estudios Sociales, 1999, 187 págs.

Pío MOA: *Los orígenes de la Guerra civil española*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 447 págs.

Pío MOA: *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 445 págs.

Gonzalo REDONDO: *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975*, t. I: *La configuración del Estado español, 1939-1947*, Pamplona, Eunsa, 1000, 1.143 págs.

El drama del siglo XX abocó –todos lo tenemos in mente– a la tragedia –religiosa también– de la guerra de 1936-1939 y del Estado nacional católico de Francisco Franco. Alfonso Bullón de Mendoza y Álvaro de Diego han llevado a cabo un experimento de gran interés y de buen resultado relacionado con ello: pidió el primero a sus alumnos –de la Universidad San Pablo-CEU– que respondieran e hicieran responder a sus padres o allegados a una encuesta muy elaborada sobre la Guerra civil y, con las contestaciones, han redactado un libro extremadamente ágil e interesante, que muestra la riqueza y diversidad de las experiencias –incluso religiosas, en una universidad de carácter netamente católico– y el valor que tiene la memoria histórica, transmitida oralmente, como aguja de marear de historiadores. Sería interesante –y los autores lo proponen– que la misma encuesta fuera ensayada en otros centros, de diferentes lugares y extracciones, para que los historiadores –esto no lo dicen– nos demos cuenta de si nuestras preocupaciones y nuestra visión de la historia coinciden –y en qué medida– con las de la gente común.

Por lo pronto, Vicente Cárcel Ortí y Ángel David Rubio han escrito dos libros que se apartan completamente de lo políticamente correcto. En días en que se escribe que la derecha –que incluiría a los católicos– es naturalmente violenta, y naturales por lo tanto episodios como el de 1936-1939, en tanto que la izquierda ha sido y es naturalmente negociadora, y episódica en ella la violencia, incluida la de esas fechas (frente a la evidencia de los libros que viene publicando Pío Moa), Cárcel Ortí recuerda simplemente lo que ocurrió con millares de eclesiásticos y seglares, sobre todo en los primeros meses de la Guerra civil (aunque el libro también detalla lo que concierne a la parte pacífica de la Segunda República, entre 1931 y 1936, y por tanto la quema de conventos de 1931, las destrucciones de templos y asesinatos de eclesiásticos en la Revolución de Octubre y lo que hubo de lo mismo entre febrero y julio de 1936). Su narración no plantea graves problemas metodológicos e interpretativos: se limita a narrar lo que sucedió, sin detener-

se en el sinfín de atrocidades que –además– podría haber enumerado, pero –eso sí– cubriendo el tema por completo. Y la evidencia se impone por sí sola.

En el fondo, su libro responde al afán de impedir que se adultere la memoria histórica; afán que es el que mueve, más explícitamente aún, a Ángel David Rubio y lleva a éste a aquilatar al máximo los cálculos sobre los muertos en la Guerra, en un estudio cuantitativo que debería haber merecido una mayor y mejor difusión.

Al hablar del olvido de la historia y de esa tesis sobre la violencia congénita de la derecha y el accidentalismo de la violencia de izquierda, he aludido a los libros de Pío Moa. No me detendré apenas en ellos. Demuestran simplemente que la Segunda República fracasó por el cainismo de los líderes principales de la República –que tuvieron la mutua destrucción como cosa más importante que la búsqueda del bien común– y que la guerra sobrevino porque justamente la izquierda no aceptó la limpia victoria del centro derecha en las elecciones de 1933.

No deberían sorprender estas conclusiones –ni sorprenderán a los especialistas– pero, como no corresponden a lo que suele oírse, sorprenderán a muchos. Leyéndolos, se entiende sin duda que el primer libro de Pío Moa, silenciado por la prensa academicista y por los suplementos culturales de los diversos diarios de gran tirada, vaya no obstante por la sexta edición.

Pero entendámonos: las conclusiones de Pío Moa no justifican que hubiera luego una dictadura de cuarenta años. Pues bien, a la formación de ese nuevo régimen, el de Franco, se orienta la obra minuciosísima y muy documentada de Gonzalo Redondo, autor de una serie de estudios sistemáticos sobre la vida pública española –la cultura política, diría yo mejor– desde 1931 en adelante –también desatendidos por la crítica, fuerza es decirlo, incomprensiblemente–. En el que comento, estudia el pormenor de la edificación del Régimen, con particular atención a su talante ideológico. Son los años en que todavía era viva la tensión entre falangistas, monárquicos nacionalistas y tradicionalistas, y el libro explica puntualmente cómo fue Franco resolviendo la disyuntiva de apoyarse en unos o en otros al socaire de la Guerra mundial y de los avances y retrocesos de los nazis, para dar, en 1945, un golpe de timón pseudodemocrático que algunos personajes de la ACNP llevaron hasta el intento de conformar una democracia cristiana –monárquica– que se apoyara en una iglesia controlada también por las mismas fuerzas: Martín Artajo en lo civil, Ángel Ayala en lo eclesiástico. Franco lo frustró, sencillamente, porque no quiso irse.

Se trata de una historia apasionante.

VIII

José Luis González-Balado y Loris F. Capovilla: *Juan XXIII: Anécdotas de una vida*, Madrid, PPC, 2000, 342 págs.

George Weigel: *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1999, 1.311 páginas.

Darcy O'Brien: *El papa oculto*, Barcelona, Javier Vergara editor, 1999, 438 páginas.

José Manuel Vidal: *Intrigas vaticanas: Guerra de clanes para suceder al papa*, Barcelona, RBA Libros, 1999, 303 páginas.

Cuentan que, no hace muchos años, coincidieron ante Juan Pablo II dos personalidades de la vida de la Iglesia, una de ellas la madre Teresa de Calcuta, y que el Papa, con el mejor de los tonos posibles, la saludó diciéndole: «¿Qué tendrá la madre Teresa que todo el mundo habla bien de ella y mal de nosotros dos?» La monja se puso, al parecer, más colorada que un tomate y no respondió nada.

Por otra parte, la sabiduría popular asegura de antiguo que quien bien te quiere te hará daño. Lo que es tanto como decir que una persona entitativamente buena, cabal, que diga las verdades cuando haga falta, difícilmente puede conseguir que todo el mundo hable bien de ella.

Y sin embargo es cierto que hay personas que salen bien libradas de la crítica ajena sin que hayan dejado de hacer lo que creyeron un deber. La madre Teresa de Calcuta es una de ellas y Juan XXIII fue otro.

Lo fue hasta el punto que más de una vez he pensado que, probablemente, nos hemos confundido con él. Se le ha rodeado de una aureola de bondad que lo ha convertido en un bonachón. Y algunas de las cosas que se cuentan de su persona –pero no en el libro de González-Balado– nos lo presentan incluso como un hombre de pobres entendederas a quien había que repetirle mucho y reiteradamente las cosas para hacérselas comprensibles. No tengo nada claro que fuera así y la lectura de este libro me induce a persistir en la idea de que no lo fue. Un hombre que, sin pertenecer a la escuela vaticana donde se forman los diplomáticos romanos, casi siempre procedentes de «buenas familias» cuando no aristocráticas, y que sin embargo fue representante del papa en países como Bulgaria y, sobre todo, Turquía y Francia, no podía ser un bonachón demasiado simple, sino un hombre avezado en el conocimiento del «otro» y dotado de un cierto bagaje de artes políticas. No se habla además de su obra de erudición (a la que se alude en este libro, siquiera sea de pasada), que tampoco es cosa pequeña.

Dicho esto, debo añadir que el libro de José Luis González-Balado no es tampoco un anecdotario, como puede hacer pensar el título, sino una buena semblanza del papa o, mejor, una larga cadena de semblanzas: un conjunto de episodios en los que destacan, casi siempre, las citas de las palabras pronunciadas o escritas por Juan XXIII en la ocasión correspondiente. No es, por otra parte, obra de dos autores en sentido estricto. González-Balado es el autor propiamente dicho y Loris Capovilla, secretario que fue del papa Juan, añade una semblanza final. En conjunto, el resultado es bueno y quien quiera conocer la personalidad de Juan XXIII –incluida su faceta de diplomático, ya que no la de erudito– puede encontrar en estas páginas una lectura entretenida y rica en contenido.

Pero no más que algunos de los –muchos– libros que se han dedicado en los últimos meses a Juan Pablo II.

Son tantos que, no hace mucho, me atreví a pedir que cesaran las biografías; que ya nos la sabíamos, y hete aquí que tengo que engullir lo que he dicho y concluir que estamos de enhorabuena ante obras del calibre de las escritas por George Weigel y Darcy O'Brien. El libro de Weigel es sencillamente magnífico; una de esas obras de las que uno, que escribe, querría ser autor. Y no tanto por el tema como por la calidad. Se podría decir que Weigel se ha adelantado a la muerte de Karol Wojtyła para elaborar una biografía «definitiva», que sólo cabe hacer cuando el protagonista ha fallecido y han podido exhumarse todos los papeles precisos. Dos cosas que, evidentemente, no han ocurrido.

Sin duda, lo que acabo de decir hace precisamente que esta biografía no vaya a ser la última ni acaso la mejor. Pasarán muchos años hasta que se abran los archivos donde haya documentación que trate del Papa. Hoy mismo, sólo se puede consultar la documentación del Archivo Vaticano hasta 1923, y eso gracias a la apertura impuesta por Juan Pablo II. No hace tantos años que sólo podían verse los documentos anteriores a 1903. Las apreciaciones personales, a veces casos de conciencia, que se encuentran en ellos no permiten una mayor liberalidad.

Pues bien, a reserva de esto último (los documentos que se puedan leer dentro de medio siglo o más), será difícil superar el listón de esta *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*. Es modélica no sólo en su información, sino en la selección de los datos y en la profundidad con que se tratan las cosas. Ésta es la clave. El autor, que se nos presenta como periodista, teólogo y «político», es en realidad un hombre que trabaja a conciencia y que, para empezar, está dotado de un bagaje de conocimientos psicológicos que le permiten entender profundamente los entresijos del corazón humano; seguramente, cualquier corazón humano. No estamos ante un libro apologético ni nada parecido; estamos ante un monumento biográfico, enormemente serio, que nos introduce en los pliegues y los repliegues de una personalidad muy atractiva y notoriamente compleja, riquísima de matices y de vivencias, de experiencias interiores y de vicisitudes que han hecho que su vida se parezca más bien a una novela de aventuras. El texto no «compartmenta» el relato: no se nos habla primero de una cosa (por ejemplo la biografía propiamente dicha) y luego de otra (la formación intelectual, la producción literaria, el pensamiento, la labor de gobierno...), sino que todo forma un tejido continuo y compacto, de manera que todos los elementos se emplean de continuo para hacer comprensible todo. Todo está en todo, o todo se tiene presente para hacer todo inteligible.

Es imposible resumir, ni siquiera apuntar algo que, en el libro de Weigel, sea más importante que lo demás. Simplemente está todo, desde el origen de los Wojtyła hasta el día de hoy. Respecto a otras biografías, se avanza mucho en el conocimiento del cura diocesano de la posguerra polaca que era Karol, hasta su elevación al solio pontificio. En esa labor de pastoreo cotidiano, de confesonario y conversación amistosa, se descubre un hombre singular y, valga la redundancia, muy humano, capaz de conciliar la atención litúrgica y sacramental o la predicación con la práctica del esquí en compañía de las mismas personas, mujeres y hombres. Se perfila un personaje que fue siempre especial, enemigo de toda imposición y al mismo tiempo exigente consigo mismo, pero sin rigidez

siquiera en este aspecto. ¿Apología? Este resumen que hago, me lo parece a mí mismo. Y casi me arrepiento de ello. Porque no es tal el libro de Weigel.

Leída la de Weigel, la obra de O'Brien parece poca cosa. Y sin embargo no lo es. Es –eso sí– «otra» cosa. Se trata de una inesperada biografía judía de Juan Pablo II. Así como suena: una biografía «judía». Se cuenta la vida del Papa al hilo de su actitud ante los judíos; una actitud excepcional en aquella Polonia de la preguerra, galvanizada por un antisemitismo omnipresente y denso. En Catowice, el pueblo de Karol, no dominaba esa actitud. La mayoría de los habitantes convivía con la población judía como con los demás, aunque la misma naturalidad de esta convivencia llevase a que los chicos se insultasen precisamente de *judíos* cuando jugaban a esto o aquello. Concretamente los Wojtyla vivían un filojudaísmo práctico cotidiano, que se acentuó en el caso del futuro papa con el Holocausto y que ha servido a la larga para modificar la actitud de la Iglesia católica ante los judíos.

Esto es lo principal y lo sustancial del libro. Y, sin embargo, en ello O'Brien exagera. Al menos, lo que cuenta de la Iglesia católica prewojtylana (valga la palabreja) no es lo que uno recuerda de la propia niñez, cuando cada uno de nosotros se abrió no sólo al conocimiento de las cosas, sino además a la asimilación de las actitudes. En nuestros «tebeos», había desde luego protagonistas que insultaban a «los malos» llamándoles *perro judío*. Y la liturgia católica estaba surcada por la idea de que se trataba del pueblo *deicida*. Los tallistas de los pasos procesionales de Semana Santa parecían haberse complacido en representar la maldad en el rostro de «los judíos» que crucificaban a Jesús... Pero no se puede decir que esto marcara nuestras vidas ni nuestras conciencias. Era algo distante y completamente superficial. Yo al menos lo viví de este modo y, cuando pensé por vez primera sobre el problema judío y tomé actitud –debía tener diecisiete años–, me encontré justamente con la expresión de un clérigo, de quien se decía que solía decir que no podía sino amar al pueblo hebreo porque sus mayores amores eran un hebreo (Jesús) y la hebrea María. Oír esto, me evitó cualquier reflexión personal que pudiera inducirme a pensar de otro modo.

La visión que da O'Brien no es ésa. Según él, la Iglesia católica ha sido profundamente antijudía (cierto que no en sentido racista, sino en sentido religioso) hasta hace pocos años. Pero no se puede decir que esto invalide el libro, o que descalifique al autor. Es un análisis sobre una historia capital, a pesar de todo, en nuestro tiempo. Se trata, además, de una obra entretenida, interesante y fácil de leer, escrita con un estilo periodístico que se agradece (aunque no profundice como profundiza George Weigel en las cosas que toca).

Debo decir que el libro al que me refiero es una biografía doble. Hay un segundo personaje que es el polaco judío Jerzy Kluger: una amigo de la infancia del papa a quien éste reencontró siendo ya pontífice. Lo reencontró, volvió a tratarlo, se sirvió de él para reencontrar antiguas amistades y, sobre todo, lo convirtió en su *longa manus* para dar los pasos incluso diplomáticos necesarios a fin de conseguir el acercamiento de la Santa Sede a Israel. Kluger se ha convertido en el seglar acatólico más importante en la política vaticana. Se desprende también del libro de Weigel.

Por fin, el libro de José Manuel Vidal. La verdad es que comentarlo junto con esos otros dos obliga necesariamente a compararlos. Y es duro compararse con dos obras de la importancia de las que acabo de tratar. La de Vidal es algo tan digno como un reportaje periodístico muy bien informado. Pero nada más. El tema de este tercer libro es la sucesión del papa: los rumores sobre su disposición a renunciar al papado (rumores que extrañamente corren desde los días en que conservaba una buena salud, como si alguien hubiera querido sugerírselo), los problemas que eso ha planteado, los pormenores que implica un proceso de elección de pontífice, los cardenales, los papables... El subtítulo de la obra (*Guerra de clanes para suceder al papa*) no tiene nada que ver con el contenido. Los clanes no aparecen por parte alguna. Aparecen, sí, las preferencias y tendencias. Vidal trata el asunto con un notable y difícil acierto para conjugar tres cosas: el respeto, el distanciamiento y la información objetiva. Pero no entiende al papa como Weigel u O'Brien. Lo ve como un conservador sin más; llama «neotradicionalistas» a los movimientos que están renovando la Iglesia y resulta arbitrario cuando habla de unos papables incluso con afecto (caso muy claro en Rouco) mientras que, de alguno de los que considera conservadores, llega a decir que está «estudiando para papa», simplemente porque aprende idiomas. Es una pena que el volumen tenga este deje. Pero no se puede decir que sea un libro desdeñable, si el lector es capaz de quedarse con la riqueza de información que contiene. Realmente, uno se entera bien de cómo se ha elegido un papa a lo largo de la historia y cómo se designaría en el día de hoy.

IX

Christopher Rowland (ed.): *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, 351 págs.

José Sols Lucia: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, 372 págs.

Hans KÜNG: *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, 319 págs.

Francesc Escribano: *Descalzo sobre la tierra roja*, Barcelona, Península, 2000, 197 págs.

Alberto OLIVERAS: *Vicente Ferrer: La revolución silenciosa*, Barcelona, Editorial Planeta, 2000, 250 págs.

La dialecta conservadores-progresistas nos lleva de la mano a estos últimos. Y a una primera constatación: mientras en el mundo europeo latino la teología de la liberación ha seguido la suerte del marxismo y apenas se menciona, surge en el mundo anglosajón, de tanto en tanto, una llamada de atención sobre el interés de los dos fenómenos, la teología de la liberación y el marxismo. Sin duda, no se trata de intentos de ir contra corriente e imponer lo que ha sido invalidado por la mera realidad de sus consecuencias sociales, mentales y económicas, sino de estudios ponderados general-

mente. Por lo menos, este es el caso del que presenta Rowland y publica la prestigiosa Cambridge University Press.

El libro es una colección de estudios de autores diversos. Diversos también en su capacidad de penetración y diversos en su talante. En general, la primera parte está escrita por militantes liberacionistas (como Gustavo Gutiérrez para Latinoamérica) y tiene la virtud de responder a un concepto amplio de lo que se entiende por teología de la liberación: no se limita a la experiencia iberoamericana –que es la más importante–, sino que añade el caso de Asia, el de África y el del feminismo. La segunda parte concierne a aspectos un poco heterogéneos de esa(s) teología(s), desde la experiencia de las comunidades eclesiales de base hasta el papel de la exégesis bíblica, y la tercera reúne cuatro valoraciones generales.

Es ésta, a mi juicio, la parte más novedosa; los autores hacen un verdadero esfuerzo de ponderación y –unos más que otros– lo consiguen de manera aceptable. Digo aceptable y no total porque da la impresión de que la crítica la efectúan desde fuera, como si fuesen gente ajena al catolicismo (que es el ámbito en que se ha desarrollado principalmente la teología en cuestión) y eso les lleva a una paradójica asepsia: la crítica de Hebblethwaite sobre la actitud de la Iglesia católica (entiéndase la Santa Sede) es raramente equidistante, ni liberacionista ni católica. Y eso, que podría parecer positivo, deja al lector en cierto modo sin salida, sin solución (en el caso de que quiera encontrarla). No se propone una alternativa, ni capitalista ni protestante. Nos deja la sensación de hallarnos ante un análisis de laboratorio sin consecuencias prácticas.

Debo decir por último que es un libro para lectores no sólo cultos, sino además conocedores de las cosas de que se trata. Y con capacidad de asimilación y de elucubración teológica.

En cuanto al dedicado a Ellacuría, era éste un libro necesario. Es, sin duda, un libro para minorías, sumamente especializado, difícil de entender para quien no esté avezado a la filosofía y a la teología. Pero tenía que existir y existe. Por dos razones: primero, porque el asesinato de Ellacuría en 1989 ha relegado a un segundo lugar –no sin razones, dada la magnitud del homicidio– el pensamiento del teólogo asesinado; segundo, porque había un equívoco. En 1984, en la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe se publicó una «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» en la que precisamente varios teólogos de la liberación no se reconocieron. Lo que allí se exponía no era lo que ellos pensaban, dijeron. Hacía falta, por tanto, precisar eso que ellos pensaban.

Ahora bien, en este libro no se precisa lo que es la teología de la liberación, sino lo que fue la teología de Ignacio Ellacuría. Porque cada teólogo de la liberación pensó por su cuenta y no todos ni en todo coincidían. Acaso el principal disidente del conjunto fue justamente Ellacuría, y ello por una razón, que era la formación filosófica que había recibido y las esferas filosóficas –sobre todo las próximas a Zubiri– en las que se movía.

Tenemos, pues, una primera conclusión: la teología que aquí se describe no es fruto de la asimilación del análisis marxista (que es lo que señaló, por lo menos en una parte

sustancial, la Instrucción de la Congregación Romana), sino un desarrollo emparentado con la teología de Karl Rahner y la filosofía de Zubiri, de quienes Ellacuría fue discípulo y, del segundo –además–, colaborador íntimo; tanto, que acaso ninguna de las obras póstumas de Zubiri haya salido a la luz sin la revisión previa y la preparación llevada a cabo por Ignacio Ellacuría.

Resumir un sistema teológico en unas pocas docenas de líneas es recia cosa pero voy a intentarlo. Y lo haré contrastándolo con la «Instrucción» de 1984 y demás criterios del Magisterio.

El punto de partida de Ellacuría no puede ser más ortodoxo: la teología es una soteriología, un saber de salvación, que se basa en el ofrecimiento que se nos ha hecho en la Revelación. Ahora bien (y aquí una idea cara a Rahner, que en realidad comparte con casi toda la teología que abocó al Concilio Vaticano II), la Revelación se da en la historia, se entiende históricamente y se efectúa –como salvación– en la historia.

Esto no es así porque sea una singularidad de la Revelación, sino porque es la forma de ser de la mente humana: aquí la idea de Zubiri de que la historicidad pertenece a la estructura esencial de la inteligencia de los seres humanos; todo conocimiento está, por ello, trascendido de historia. También su interpretación.

Esto no lleva –ni en Rahner, ni en Zubiri, ni en Ellacuría– a un puro relativismo, porque ninguno de los tres niega que, en consecuencia, los hombres seamos incapaces de transmitir nuestro pensamiento a otros hombres, tanto de nuestro propio tiempo como de tiempos futuros. Y, si somos capaces de transmitirlo, es porque somos capaces de dotar a ese pensamiento de un valor perenne, o por lo menos permanente o, si se prefiere, objetivo. Lo que se dice simplemente es que, a pesar de todo, nuestro pensamiento se expresa en la historia, forma parte de la historia y, consecuentemente, su interpretación es mudable y, por tanto, el modo de expresarlo ha de adaptarse a la historia, ha de reformularse todas las veces que haga falta.

Lo que es más inquietante, en el pensamiento de Ellacuría sobre la historicidad de la Revelación, es la afirmación de que se realiza en la historia. Siendo la Revelación un ofrecimiento de salvación, eso quiere decir (y así lo dice Ellacuría) que la salvación se ha de dar en la historia. Era uno de los puntos principales contra los que se dirigía la «Instrucción» de 1984; porque equivale a despojar al cristianismo de su dimensión trascendente. Pero no es esto lo que hizo Ellacuría. El jesuita no negó nunca que la salvación fuese metahistórica; lo que dijo es que esa salvación metahistórica está intrínsecamente relacionada con la realización también histórica de la salvación. ¿Qué quiere decir «intrínsecamente relacionada»? Quiere decir que –siguiendo la idea de unidad estructural de toda la realidad (y apartándose de la distinción de Rahner entre historia de la salvación e historia del mundo)– hay unidad intrínseca en toda acción humana, que es, al tiempo, temporal y salvífica.

El problema que no aclara Ellacuría (o, mejor, no lo veo aclarado) es si lo uno depende de lo otro: si, como consecuencia de la unidad de la historia de que habla el jesuita, la búsqueda de la salvación en el más allá no puede ser un propósito desvinculado

de la búsqueda de la perfección en el tiempo presente, no es más que otra manera de afirmar lo que se dice en el Magisterio: que la salvación requiere, aquí, la caridad y que permite, también aquí, la corredención (caridad y corredención: las dos dimensiones capitales de la búsqueda de la salvación del otro en el pensamiento cristiano). Si quiere decir más bien que la felicidad metahistórica que se nos promete depende de la medida de nuestra caridad histórica, seguimos con el Magisterio más rancio. Si, por el contrario, lo que se afirma es que la realización de la salvación metahistórica *depende* de que se realice aquí, en el tiempo y en el espacio, la salvación histórica, el asunto requiere mayor explayamiento que el que hizo Ellacuría.

Se me dirá que Ellacuría no hablaba de *dependencia*, sino de unidad: de que historia del mundo e historia de la salvación eran la misma cosa. Pero eso debe conciliarse –según su propio pensamiento– con la afirmación de que la salvación metahistórica plena es la realidad prometida. Y la medida en que esta realización depende de aquella, de la histórica, es la que no aparece clara.

Por otra parte, cuando hablo de caridad y corredención, hay que añadir que, si Ellacuría hubiese hablado de ello, lo habría hecho en un sentido mucho más profundo que el que es corriente entre los cristianos: a Ellacuría no le bastaba que cada cristiano buscara la salvación aquí –incluso en su dimensión comunitaria, social– por medio de la caridad y la corredención, a no ser que a lo caritativo se le diera su dimensión más amplia, extensa y profunda (que es, por lo demás, la que tiene también en el Magisterio). El mal, en el mundo, genera de hecho no sólo comportamientos desviados, sino verdaderas estructuras perversas (una expresión y unas afirmaciones que ha hecho suyas Juan Pablo II) y, consecuentemente, la búsqueda de la perfección en el mundo (que implica la búsqueda de la perfección *del* mundo) requiere la sustitución de esas estructuras por otras que participen de esa perfección.

Esto quiere decir, en Ellacuría y en todos, que la búsqueda de la perfección del mundo (recuérdese: la búsqueda, por tanto, de la salvación) incluye la política. El mundo, para que se salve, ha de ser justo, ha de desechar la opresión. Y eso requiere acción política.

Otra conclusión –íntimamente ligada a la anterior en realidad– es que, por eso, la teología requiere la mediación de las ciencias sociales: primero, porque el saber es uno solo –la vieja idea de la unidad del saber–; segundo, porque la acción política sobre las estructuras requiere un análisis, por decirlo así, profesional, y eso tiene sus propias reglas y sus propios esquemas y saberes.

Siendo esto elemental y de pura lógica, no es inocente en Ellacuría porque lo aboca a contrastar formas de análisis como el marxismo o la teoría de la dependencia.

Esto último tiene que ver con el *lugar* en que se desarrolla la especulación teológica. Por «lugar» teológico, entiende Ellacuría la situación histórica concreta de un grupo de hombres. Entendido así, es obvio que, en todo «lugar», se manifiesta Dios. Pero lo es también que hay «lugares» más aptos para vivir de acuerdo con la fe y que, por la misma razón, esos «lugares» son más aptos para la reflexión teológica. Ahora bien, ¿cuál es el lugar más apto, por principio, y cuál es el lugar más apto, hoy, para esa reflexión? La

primera pregunta, todo teólogo católico ha de responderla remitiendo a las Escrituras. Y, si se busca en ellas la respuesta, el resultado es claro: hay un «círculo hermenéutico» entre Jesús crucificado y el pueblo crucificado, oprimido; hay una continuidad misteriosa entre el acontecimiento salvífico y la realidad salvífica del sufrimiento de los hombres. Por tanto, son «los pobres» el lugar teológico por excelencia. En los pobres es donde se da una mayor presencia real del Jesús histórico y donde hay, por lo mismo, una mayor capacidad de salvación. Los pobres son el lugar donde Dios se revela.

Esto, en los términos habituales del magisterio de la Iglesia, aboca a pensar otra vez en la corredención y en la caridad –incluida una caridad que requiera la «guerra justa», como hubiera propuesto un teólogo del siglo XVI y han recordado algunos papas hasta Pablo VI inclusive (no así Juan Pablo II, el primero en abandonar la doctrina del tiranicidio y la guerra justa, por causa –lo ha repetido varias veces– de la especial capacidad destructiva de las armas de hoy, que hacen que una guerra difícilmente sea «justa», y que sean preferibles soluciones –que, en verdad, pueden ser más eficaces– como la resistencia pacífica). Ellacuría, sin embargo, no habla tanto de la pobreza como instrumento corredentor como de los pobres como *objeto* de salvación.

Ciertamente, tal como habla de la pobreza (y aunque lo hace en términos fielmente bíblicos), no parece apreciar otra forma de ser pobre que la material y la derivada de la opresión social y política; no valora suficientemente –quizá– el dolor de la viuda de Naím, pongo por caso, que no se nos presenta como un dolor «económico» ni social ni político. Quiero decir que las formas de sufrimiento son casi infinitas y hay un reduccionismo en considerar tan sólo –o principalmente– las formas económicas y políticas como objeto de salvación.

Esto no es adjetivo porque, unido a la situación concreta –económica y política– que Ellacuría halló en Centroamérica (y concretamente en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua), le indujo a plantearse la licitud de la acción incluso violenta, armada, que llevaba a cabo gente situada en la izquierda revolucionaria. La licitud de esa acción podría haberse argüido, otra vez, desde los términos de la guerra justa. (Coincidí una sola vez con Ellacuría, en una tertulia televisiva, y le dije eso precisamente: que para justificar la lucha armada en Centroamérica no era necesario crear una nueva teología; la doctrina común había dado hacía siglos las razones para justificarla). Ellacuría prefirió plantearse-lo en términos marxistas: no –entiéndase bien– porque asumiera la filosofía de Marx, sino porque su reflexión teológica tenía «lugar» en la acción (mejor, ante la acción, con ocasión de la acción, en referencia a la acción) de la izquierda revolucionaria centroamericana, cuyos argumentos eran básicamente marxistas. Y, puestas así las cosas, asumió todo lo que le pareció que había de verdad en Marx. Entre otros, el concepto de *praxis* como «totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica» (cit. pág. 220).

Pero es que, incluso en este caso, el suyo era un Marx cristiano o, si se prefiere, siguiendo el consejo de San Agustín, se limitaba Ellacuría a tomar como propia toda parcela de verdad, doquiera que se hallara. El concepto marxista de *praxis*, en efecto,

llevaba a Ellacuría a aseverar algo tan ortodoxo como que la praxis histórica no es sino el espacio en donde se realiza el seguimiento que los cristianos hacen de Cristo (pág. 243). Lo cual puede servir para justificar tanto la lucha armada liberadora como el silencioso holocausto de las carmelitas descalzas en la contemplación y la clausura. Sols nos recuerda expresamente que Ellacuría llegó a legitimar el derecho de un pueblo a sublevarse frente al asesinato masivo de inocentes pero que fue el principal defensor de la vía negociadora hasta el mismo día de su muerte (pág. 238); ni siquiera asoma la idea de un Ellacuría que respaldase la lucha armada.

Pero entonces ¿la consideración de la teología de la liberación como asimilación del análisis marxista ha sido un error enorme de la Congregación Romana del Índice? Más aún: ¿estamos ante una evolución coherente del pensamiento tradicional? Sols no lo insinúa siquiera. Al revés: insiste en la novedad del pensamiento de Ellacuría. Pero la verdad es que esa novedad es más conceptual que sustantiva, si es acertado el contraste que he hecho en esta nota entre ese pensamiento y el Magisterio.

Y, sin embargo, los hechos –la «praxis», fundamental en Ellacuría– nos dicen que tampoco ha quedado en eso: en mera evolución coherente de la teología más estrictamente ortodoxa. Algo ha fallado. La praxis liberadora de la izquierda revolucionaria, en Centroamérica, ha sido un grave fracaso. Grave porque ha contribuido no sólo a empobrecer aún más a los pobres, sino a confundir aún más a los que estábamos confundidos. Tal vez Ellacuría no contó, en su análisis teológico del «lugar» centroamericano, con que la guerrilla armada no era un mero fenómeno de cristianos coherentes con su fe, sino que se engarzaba en unas relaciones y conveniencias internacionales que iban más allá – bastante más allá– de los límites geográficos de Centroamérica (y de la propia América entera); unos intereses que, ni a izquierda ni a derecha, apuntaban hacia la salvación metahistórica, que era en cambio el punto de arribo en el pensamiento del jesuita y en cualquier planteamiento católico.

La calidad de la teología del jesuita no es la misma que la de Küng, casi en la medida de su diferente cercanía del magisterio de la Iglesia. Hans Küng tiene dos facetas que ningún lector debería confundir: una es la que aparece en los periódicos de vez en cuando y que nos lo presenta por sus *boutades*, especialmente dirigidas al Vaticano y, con frecuencia, en torno a la ética sexual. La segunda es la de teólogo profesional. En este libro que comento, el lector sólo hallará un párrafo que corresponde a la primera faceta: unas palabras insultantes contra Juan Pablo II y los que mantienen la ética sexual contra la que lucha Hans Küng. Pero es un párrafo no sólo aislado sino disonante, que no viene a cuento de nada y que apenas añade cosa alguna al hilo temático del libro, que es el que aquí nos debe ocupar.

El libro que trato ahora se refiere a un asunto muy importante: el de la necesidad de una ética mundial. No es el primero ni será el último en plantearse este problema. Modestamente, yo mismo eché mi cuarto a espaldas en *Recreación del humanismo* (Madrid, Editorial Actas, 1994). El problema es éste: en un mundo de relaciones internacionales y de interdependencia cada vez más estrecha y en el que, al mismo tiempo, se ha

perdido la aceptación universal del derecho natural (y, con él, la de la ética natural), urge hallar una normativa moral aceptada por todos para hacer posible la convivencia. Mientras no la haya, se multiplicarán los casos como los de Rushdie (condenado en un país conforme a unos principios éticos que eran rechazados en el país donde el poeta se refugió) o los enfados e indignaciones que suscita la «intervención humanitaria» –armada– de los Estados Unidos o la OTAN en tal o cual Estado, disconforme con los principios éticos que justifican la misma intervención.

Küng hace un análisis bien informado de los principales problemas internacionales de 1945 en adelante... y no pasa de ahí. Ésta es la verdad. Planteó ya el problema en *Proyecto para una ética mundial* (editado también por Trotta en castellano, en 1991) pero ni allí ni aquí logra hacer una propuesta plenamente acabada, suficiente, de solución. Se limita a señalar el problema y a hacer invocaciones a la buena voluntad que, sin duda, debe estar en la base de esa ética común que debería reemplazar a la vieja ética natural.

Y esta carencia es más notable si se tiene en cuenta que, ya hace años, otros estudiosos no sólo llegaron a la conclusión de que existía ese problema, sino que avanzaron soluciones que Küng, al parecer, desconoce. En *Recreación del humanismo*, me hice eco de alguna de ellas, especialmente clarificadora: algunos conocedores de la historia del pensamiento filosófico y moral de los últimos siglos han llegado a la conclusión de que todas las propuestas éticas hechas desde el siglo XVI para acá pueden resumirse en cuatro grandes corrientes (la ética del consenso, la consecuencialista, la de los efectos y la natural); cuatro corrientes que, siendo netamente distintas, resultan ser complementarias y, por tanto, pueden permitir la convivencia... siempre que todos (y, sobre todo, los que mandan) aceptemos que ninguna de ellas se constituya en metasistema. Si todas aceptan la condición de subsistema (es decir: si se aplican de modo que ninguna intente imponerse a las demás, sino de forma que haga sitio a las otras en todo lo que es compatible con ella), la convivencia es posible.

Claro que la cuestión se desplaza entonces al problema de convencer de esto a los otros. O sea a convencerlos de que se comporten como poseedores de un subsistema ético, por más de que estén convencidos de que el suyo es un verdadero metasistema (como sucede con los defensores de la ética natural). Pero soluciones teóricas, ya se ve que las hay.

Küng desconoce esto y, por desconocerlo, el planteamiento del libro es agua de borrajas. El caso es que de esta obra se han tirado cuatro ediciones sólo en España. Aquí el lector se siente inclinado a preguntarse si los compradores de esas cuatro ediciones no habrán confundido las dos facetas del teólogo: si no habrán ido al libro creyendo que iban a encontrar al Küng de las *boutades* y se han topado simplemente con un teólogo que afronta un problema que no acierta a solucionar. Pero esto es cosa suya, del comprador quiero decir.

Descendiendo al terreno de la pastoral cotidiana «liberacionista», llegamos ahora al libro de Francesc Escribano sobre el obispo catalán Casaldàliga.

A ver si me explico sobre el modo de abordar esta personalidad: a veces, la comunicación entre dos personas es tal, que admite que nuestro interlocutor desarrolle un

discurso que nos prende y convence y con el que nos sentimos identificados para, de pronto, abocar a un resultado que nos parece inaceptable. No sé si el lector tendrá claro a qué género de experiencia me refiero. En ocasiones, coincidimos plenamente con nuestro interlocutor y, de buenas a primeras, descubrimos que ese discurso que nos identifica le lleva a él a posiciones que nosotros no compartimos e incluso rechazamos. Cosa que nos produce una enorme desorientación. Es como si nos dijeran que una gran parte de nuestros argumentos están huecos; que sirven para argüir o para explicar las posiciones más ajenas y hasta contrarias.

Exactamente eso me ha ocurrido con el libro de Francesc Escribano sobre el obispo catalán Pere Casaldàliga, que lleva en Brasil muchos años. La semblanza que nos trae de él es prístina y sumamente atractiva: se trata de un fraile identificado con los que sufren, más exactamente con los muy pobres, a quienes defiende de quienes los explotan; a ratos es poeta y vive con la mayor sencillez, ajeno a la parafernalia eclesiástica y, concretamente, episcopal y vaticana. Su catedral es poco más que una capilla de aldea paupérrima. Sencillamente, está en su diócesis, habla con sus feligreses y se juega la vida por ellos cuando cree que hace falta. Y cree que hace falta, a juzgar por el libro, cuando verdaderamente lo hace: cuando presencia injusticias flagrantes. Su diócesis se extiende sobre tierra de latifundios y en ella no sólo son explotados los trabajadores, sino que se ahoga por la fuerza cualquier intento de protesta, y la policía y las fuerzas de orden colaboran a ello. Las muestras que se nos dan (las historias que se nos cuentan) son más que elocuentes.

Claro, a un obispo así siempre habrá quien lo acuse de haber caído en la teología de la liberación y de comunista o muy poco menos. Lo de siempre: es la acusación de quien intenta cerrar los ojos y no atender lo que dicta cualquier conciencia bien formada. El libro da fe de que, a Casaldàliga, también le ocurre eso: lo han tildado de comunista, pasa por ser uno de los defensores de esa teología y, de hecho, ha sido llamado al orden en el Vaticano. En su única visita *ad limina* (la que hacen o deben hacer periódicamente todos los obispos para presentarse ante el papa), fue conminado a rectificar por Ratzinger y Gantin. No oculta además cierto distanciamiento de Juan Pablo II, claro es que por conservador (en todo: en lo social, en lo político y hasta en eso de no querer ordenar a las mujeres [pág. 166]).

En realidad, la verdad es que, en el asunto de la doctrina que profesa Casaldàliga, el libro nos deja un poco a dos velas porque el pensamiento del obispo catalán no es diáfano: tan pronto dice que la teología de la liberación no tiene nada que ver con el marxismo, sino que es puro Evangelio (pág. 41-42, 164), como afirma que lo que intenta es «empapar de humanismo» el marxismo (pág. 143). Estas frases son tan contradictorias, que uno llega a la conclusión de que, en materia de doctrina (al menos, de doctrina justificatoria de su preferencia por los pobres), el obispo no termina de saber por dónde van los tiros. Y ahí empieza la desconfianza.

Y sigue cuando, además, se mete en un problema innecesario; porque el propio Casaldàliga nos dice que no es teólogo.

Con esto, la verdad es que aún nos mantiene junto a él: nos deja convencidos de que, en el fondo, es un hombre que no acierta a expresar su pensamiento filosófico pero que, a la hora de la verdad, sabe muy bien qué ha de hacer: estar físicamente junto al que sufre. Y eso es lo que importa. Pero vuelve a ahondarse la desorientación cuando nos cuenta algo tan aparentemente superficial pero tan cotidiano y aleccionador como la manera que tiene de saludar a sus feligreses cuando llega a algún pueblo: no les pregunta cómo están, o qué necesitan, sino que les dice «¿E a luta?» (¿Y la lucha?)» (pág. 181). Y no parece que se refiera a la lucha contra el pecado propio, sino, en todo caso, contra el pecado ajeno. Ajeno y, además, sólo un determinado tipo de pecado, el de la injusticia económica y política.

Por fin, hete aquí que, en éstas, y como lógica consecuencia de esa actitud, se nos manifiesta dedicado entusiasta de la revolución sandinista nicaragüense y del dictador Fidel Castro. A don Fidel incluso le dedica unos versos casi elegíacos (y a los sandinistas también): «A Fidel Castro, / hermano mayor, / compañero primero, / patriarca ya de la Patria Grande» (pág. 156). Éste es el punto donde me surge la frustración. Leyendo todo lo demás, había creído que me hallaba ante un pariente próximo; leyendo esa elegía, llego a la conclusión de que el autor o él –alguien, sea quien fuere– no sabe lo que dice ni, a veces, lo que hace. Con lo que acabo de decir, el libro de que hablo se convierte en el canto a una persona que confunde churras con merinas o, mejor, que me confunde, presentándose como merinas lo que son churras. Poner en el sandinismo y en Fidel Castro el *súmmum* de la lucha por la justicia es no saber de qué va la feria.

Claro que otros lo han enfocado de una manera más eficaz y aquí hay que mencionar a Vicente Ferrer, un ex religioso que ha difundido en la India el crédito barato.

En este caso –el del libro que le dedica Oliveras– estamos ante un reportaje periodístico en el mejor sentido del término. Y, como reportaje de calidad, ante un texto muy ameno. No hay propiamente trama, sino el recorrido por una vida al hilo de un conjunto de entrevistas que permiten a Alberto Oliveras rehacer la personalidad y la trayectoria de Vicente Ferrer. Vicente Ferrer es lo que se suele llamar un personaje carismático; ha tenido una existencia que no se puede calificar de fácil ni de difícil, sino –como el mismo diría– de «providencial». Ha vivido según la receta de necesitar muy poco para no depender de nadie, cosa que, paradójicamente, le ha permitido hacer mucho. Fue como misionero jesuita a la India hace más de treinta años y allí ha creado un conjunto importante de instituciones asistenciales y, en cierto modo, crediticias, que hoy se resumen en el *Rural Development Trust*. Digo en cierto modo porque uno de sus éxitos más llamativos ha consistido en pagar con trigo a gente para que cavara pozos, obtuviera agua y pudiera vivir en adelante de sus propias cosechas. En medio, todas las dificultades que se puedan imaginar.

Vicente Ferrer procede de una familia modesta de tierras valencianas; en la Guerra, tuvo una difusa filiación anarquista que hubo de ocultar cuando fue movilizado en la «quinta del biberón», porque la conducían mandos comunistas que no querían con vida a ningún ácrata. Toma parte, así, en la batalla del Ebro y allí comienza su conversión, que lo llevará al noviciado jesuítico en la posguerra. En la India hacia 1960, se irá viendo

ganado por lo inmediato, que es la pobreza de la gente, e irá relegando la misión evangelizadora hasta convertirse en un hacedor de un bien, por decirlo así, agnóstico, válido para todos los credos e indiferente ante todos los credos. Visto con crecientes reservas, por ello, en el seno de la Compañía de Jesús, acabará por abandonarla y rehacer su vida íntima, sin cambiar el objetivo de su existencia, eminentemente social.

En el reportaje falta un capítulo, que acaso hubiera sido árido pero que es necesario: cuál es la trascendencia social y económica, en términos cuantitativos, de la obra de *father* Vicente Ferrer (como a él le gusta que le sigan llamando). Se nos dice todo sobre su personalidad atractiva, sobre sus entrevistas, sobre sus batallas, acerca de las dificultades políticas con las que se ha encontrado en la propia India, pero el lector no acaba de saber cuáles son los resultados reales de una acción que se justifica a sí misma, precisamente, por el resultado real y práctico. El conocedor del milagro agrícola indio de los últimos lustros se preguntará, sin duda, qué tiene que ver con ello lo que se nos narra: si es una pequeña pieza de ese enorme brote de crecimiento, que ha convertido la India de un país de hambre en exportador de alimentos, o si se trata de uno de los factores de peso, de cuantos han influido en ello.

En realidad, la historia de Vicente Ferrer es la de una falange de mujeres y hombres –veinticinco mil de ellos y ellas, españoles– que andan diseminados por todo el mundo. Si alguien hiciera la historia de otras empresas misionales jesuíticas que conocemos porque llaman a nuestra puerta con cierta frecuencia, daría una imagen pareja de heroísmo y de eficacia.