

## Recensiones

Pedro Henríquez. *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*. San José: DEI, 1988, 272 páginas.

Esta obra que viene a sumarse a las ya publicadas sobre las iglesias de los otros países centroamericanos, está interesada en caracterizar el movimiento profético y en analizar su conexión con el movimiento revolucionario. Por eso, se centra en las décadas de 1960 y 1970, dejando de lado la de 1980.

La tesis central afirma la existencia de simetría entre las categorías proféticas y revolucionarias, las cuales encontraron un espacio de convergencia "que es el lugar para dilucidar el deseo de algo mejor" (p. 252). Esa simetría y ese espacio fueron el "continuo de la articulación política de lo revolucionario y lo profético; es un proceso de convergencia porque hay propuestas que la realidad de la sociedad salvadoreña las ha vuelto complementarias y correspondientes" (p. 252). Más aún, el autor sostiene que no puede analizarse el proceso de cambio social sin tener en cuenta el papel del movimiento profético en él.

En consecuencia, no debe extrañar que las reivindicaciones mínimas de un tugurio hayan sido presentadas al comienzo como meras reivindicaciones, incluso como una demanda armonizadora entre el poblador del tugurio y el rico, pero que, posteriormente, en la medida que esa articulación se fue concretizando, esas reivindicaciones fueron presentadas de forma organizada y con exigencias políticas. Al final, lograda la articulación, pasaron

a formar parte de un paquete totalizante e informador de una actitud de clase frente al opresor, el cual fue incluido dentro de una organización popular, que respondió a una concepción de frente de masas, con las implicaciones de clase implícitas (*ibid.*).

El autor encuentra que el movimiento profético de la Iglesia salvadoreña se encuentra intrínsecamente vinculado al proceso de crisis estructural del país (ver el primer capítulo). Durante el arzobispado de Mons. Romero, "el movimiento profético alcanzó su cenit y con su muerte, el bautizo histórico" (p. 259). En la medida en que las fuerzas política legales de la oposición desaparecieron o fueron anuladas por la represión, esta Iglesia, por medio del profetismo, tomó posiciones que la llevaron ineludiblemente al conflicto político.

El fundamento real del análisis son las experiencias de Aguilares y de la parroquia Zacamil de San Salvador y el movimiento profético de ambas parroquias se caracteriza por lo siguiente: (a) el pueblo asumido como realidad humana única que debe ser liberado y concientizado; (b) la Iglesia entendida como signo de un instrumento de liberación y con un marcado acento de humildad; (c) la mujer —triplemente explotada como trabajadora, ama de casa y creyente— desempeñó un papel de primer orden; (d) el sacerdocio se desmitificó; (e) democratización eclesial manifiesta en la socialización del rol sacerdotal, en la liturgia

como espacio privilegiado para concretizar lo simbólico, en la pastoral asumida como tarea colectiva; (e) el monopolio del conocimiento de lo sagrado se hizo añicos; (f) la utilización masiva de la Biblia amplió un panorama el cual siempre había estado cerrado al seglar.

Una vez caracterizado en estos términos el movimiento profético, el autor nos detalla sus vínculos con el movimiento revolucionario. En Aguilares, el movimiento profético trascendió a la comunidad al vincularse con el movimiento revolucionario; hubo dos conversiones, una religiosa, primero, y otra política, después. En Aguilares, según la hipótesis del autor, la experiencia religiosa estaba en proceso de secularización. En la Zacamil, en cambio, el movimiento profético se estructuró afirmando la comunidad como comunidad sacerdotal. En esta experiencia, el profetismo se fue vinculando al movimiento revolucionario, pero sin comprometerse políticamente con una determinada organización en particular, tal como sucedió en Aguilares.

El autor destaca que lo importante en estas relaciones es la actitud del movimiento revolucionario, el cual mantuvo, hasta donde fue factible, la dualidad de roles, es decir, la diferenciación entre la operatividad del trabajo cristiano y la del trabajo revolucionario. "La clave sería que la confluencia del pensamiento cristiano en el proceso, a través de los cuadros surgidos del social cristinismo, ha sido la causante en buena medida de la adopción de esa posición por parte del marxismo leninismo criollo y no como simplistamente, de forma irresponsable, se ha señalado a los jesuitas como los influenciadores en las posiciones con respecto a los cristianos, del ERP o las FPL" (p. 267).

En conclusión, "el movimiento profético necesariamente estará presente acompañando a la revolución en largo camino de la utopía." Su carácter de necesidad se fundamenta en la existencia del seglar comprometido con la liberación desde su fe. Es inevitable que acabe vinculado, desde el movimiento profético, con el movimiento revolucionario (p. 267). Desde esta perspectiva, un tanto

estrecha, este es un libro interesante. Sin embargo, aún asumiendo la perspectiva y los intereses de su autor, han quedado fuera muchos elementos importantes propios del proceso. Ciertamente, haberlos tenido en cuenta hubiera complicado el análisis, pero también lo hubiera enriquecido y lo hubiera aproximado mucho más a la realidad.

R. C.

Tullio Bazzi y Eugenio Fizzotti. *Guía de la logoterapia. Humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Editorial Herder, 1989, 176 páginas.

La obra de Viktor Frankl, frecuentemente considerado como el fundador de la tercera escuela vienesa de psicoterapia —después de las de Freud y Adler— ha sido siempre muy conocida, pero faltaba un libro dedicado a recoger no sólo la esencia de su modelo antropológico, sino también la modalidad técnico operativa de la logoterapia como el método psicoterapéutico más conocido en la actualidad y difundido en el ámbito de la tendencia designada por Maslow como la "tercera fuerza," frente a la psicología conductista y la psicoanalítica. Y esto es, precisamente, lo que estos dos autores ha intentado hacer en esta obra que presentamos.

Para ello han dividido el libro en dos partes. En la primera, Fizzotti ha resumido las dolorosas vivencias humanas de Frankl, de las cuales brotó su actitud general hacia la vida y las concepciones de los principales autores en quienes se ha inspirado para estructurar su doctrina, aportando contribuciones originales, tanto teóricas como prácticas. Bazzi, en la segunda parte, expone las técnicas de logoterapia "específica" y "no específica," acompañadas de numerosos casos clínicos que permiten ilustrar concretamente tanto la eficacia como las indicaciones y límites de este particular tratamiento psicoterapéutico.

Una bibliografía razonada completa esta pequeña obra, con la intención de subrayar las características de "guía," es decir, con el fin de facilitar no sólo una visión panorámica de las contribuciones doctrinales de Frankl, sino también sus

múltiples posibilidades de aplicación terapéutica.

E. H.

Juan Luis Segundo. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989, 406 páginas.

Esta es una de esas raras obra de teología que desde el comienzo captan la atención del lector. En primer lugar, porque Juan Luis Segundo se plantea con honradez las preguntas que la gente tiene, y no esas preguntas a las cuales los teólogos suelen responder sin que nadie se las haya planteado. En segundo lugar, porque es explosiva y ortodoxa, aunque parezca extraño. Y es que no hay nada más ortodoxo que la verdad, y nada más explosivo que ella.

En esta obra se sostienen dos tesis. La primera de ellas afirma que pretender sólo conservar intacto el depósito de la revelación es una de las mejores maneras de serle infiel, de corromperlo y de traicionarlo. La segunda tesis afirma que pretender comunicar la revelación del Dios de Jesús sólo desde la autoridad extrínseca y desde la imposición exterior significa deformarla desde el principio.

Ambas tesis tienen múltiples e importantísimas consecuencias eclesiológicas, las cuales pueden sintetizarse en esta frase muchas veces repetida por papas y teólogos: la Iglesia existe sólo para el bien de los hombres y no para el bien de sí misma. El bien de los hombres no es ningún bien en abstracto ni un maximalismo inalcanzable, sino el mayor bien posible en cada circunstancia, situación y persona concretas.

Veamos un poco estas tesis. Hablar de *depósito revelado* es unilateral y peligroso porque oculta que lo revelado (antes que una lista de verdades) es un ser personal quien se comunica. O en palabras de Segundo, "Dios no parece preocuparse de que lo que revela sea verdad en sí mismo, verdad eterna, verdad inalterable, sino que se 'haga' verdad en la humanización del hombre." Por consiguiente, hay que aceptar que el oyente no

posee aún la verdad que Dios le comunica, ni aunque crea captarla nocionalmente, mientras no consiga convertirla en "una diferencia humanizadora dentro de la historia."

A muchos de quienes se han apartado de la Iglesia y a muchos de quienes permanecen en ella no se les ha comunicado nada, no se les ha anunciado nada. Por lo tanto, los primeros no tienen interés por falta de comunicación y los segundos se vuelven meros apologetas extrínsecos. Y es que la revelación de Dios no está destinada a que el hombre sepa, sino a que el hombre sea de otra manera y actúe mejor. Así se entiende la afirmación de Agustín de que "el hombre no comprende sino aquello que le afecta." Es decir, lo que cree que lo hará mejor. Esto significa que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado, sino que ella es parte activa, indispensable y constitutiva de la misma revelación (p. 370).

Si la comunicación de Dios es posible es necesario admitir también que el mensaje comunicado ha de ser comprensible e interesante para el hombre. En vano se pretendería, pues, concebir una "palabra de Dios" dirigida al ser humano que no estuviera expresada en el lenguaje de los hombres o que no alcanzara a interesarles. Es decir, la comunicación de Dios está sujeta a las riquezas y limitaciones del lenguaje de los hombres. Después de recibir el mensaje, el receptor ya no es el mismo. De lo contrario, el mensaje por bien recibido que sea y por bien depositado que quede en el receptor, no significa aún nada. La comunicación de Dios no es una especie de salvoconducto mágico para salvarse, sino que es una comunicación para ser y hacer un mundo más humano.

Pero esto no es todo. La búsqueda de sentido, necesaria para establecer una comunicación entre Dios y el hombre, no es en éste siempre la misma. Por más que siempre sea fe. Y precisamente porque siempre lo es, Dios, con su palabra, se dirige a un hombre que ha apostado ya, que tiene fe, fruto del ejercicio de su libertad. Es decir, el ejercicio de la libertad es más decisivo de lo que parece a

primera vista, pues forma parte del proceso mismo de la revelación al ser ésta siempre comunicación. No se trata de decir sí simplemente ni la praxis es una última aplicación de lo revelado a la práctica, sino que condiciona la posibilidad misma de que la revelación comunique verdaderamente algo (p. 371).

La razón de ser de la segunda tesis es que la imposición exterior y la autoridad extrínseca sólo sería, en el mejor de los casos, "una pedagogía precipitada," la cual, también en el mejor de los casos, enseñaría a repetir, pero no enseñaría a aprender. Por eso, lo que más cuesta encontrar es maestros que sepan hacer nacer y crecer en los hombres la experiencia del espíritu y que luego él los guíen por ese camino.

La óptica de la autoridad lleva fatalmente a imponer, más que a hacer experimentar. Lleva a adelantar las informaciones, por el sólo hecho de ser verdaderas, más que a procurar que se hagan verdad. Lleva a creerse más necesario, en lugar de aspirar a la meta de todo verdadero maestro: a hacerse innecesario y poder repetir con Jesús, "les conviene que yo me vaya."

Segundo sostiene que Dios no habla de manera sólo directa y aislada, sino por medio de testigos, quienes tampoco actúan individualmente, sino como comunidad de testigos. Y por eso es precisa una "cierta fe" en esa comunidad. En ella se manifestará el Espíritu que la irá guiando hacia la verdad. El libro termina abierto a la esperanza porque su autor confía plenamente en que el Espíritu podrá aprovechar cualquier cosa para ir comunicando la palabra de Dios.

R. C.

François Varone. *El dios "sádico" ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988, 260 páginas.

Este nuevo libro completa oportunamente el trabajo anterior *El Dios ausente. Reacciones religiosas, atea y creyente* (Sal Terrae, 1987). El autor parte de la misma hipótesis de lectura —la de la oposición entre fe y religión—, pero ahora la

aplica no sólo a las representaciones de Dios, sino a la práctica del cristianismo y, en concreto, a lo que constituye el núcleo de su organización: la redención vivida como satisfacción compensatoria. El autor hace ver con acierto los estragos que dicha práctica compensatoria ocasiona en el cristianismo al asumir el sufrimiento como necesidad expiatoria, que es lo que explica en gran parte el desafecho actual hacia el cristianismo.

En efecto, esta práctica compensatoria evidencia una actitud religiosa según la cual Dios no cesa de exigir sufrimientos para expiar los pecados de los hombres. La compensación exigida es tan elevada que sólo un inocente, un justo —el Hijo— puede proporcionarla. De modo que lo que revela esta práctica es la profundidad del pecado de los hombres, el cual hunde sus raíces en un origen catastrófico: la caída original; el cual se expresa en un rito satisfactorio: la Eucaristía; y el cual se organiza en una configuración jerárquica que mediatiza la compensación. De este modo, la vida cristiana se desarrolla bajo el signo del pago de una deuda que nunca se extingue. Varone, quien considera que esta práctica es contraria a la fe, porque depende de la capacidad de hacerse valer ante Dios —aun cuando el camino seguido sea *negativo*—, pretende sustituirla por una forma bíblica, liberadora: la actitud de fe. Pero, para acreditar esta diferencia práctica se ha visto obligado a dismantelar el sistema ideológico que sustenta y da vigencia a la representación religiosa: el sacrificio de Cristo.

Para interpretar en un sentido teológico (no satisfaccional o compensatorio) esta imagen neotestamentaria, Varone adopta una perspectiva que le permite ver las cosas desde más atrás, haciendo ver cómo en el monte Carmelo, el profeta Elías cedió a la tentación religiosa, y cómo únicamente tras la experiencia del desierto supo honrar a Yahvé compartiendo la sencilla y humilde vida del pueblo, haciendo así manifiesto en lo cotidiano la esperanza y la misericordia que van unidas al nombre de Yahvé. Jesús siguió este camino desde el principio. Pero este camino, emprendido al poner en tela de juicio la ideología de la si-

nagoga, lo llevó a la muerte. El sacrificio de Cristo no es el sufrimiento compensatorio, sino el sufrimiento asumido por la justicia. Dios no exige la vida del inocente; lo que quiere es que el inocente viva la justicia en este mundo de tinieblas, del cual son efecto el sufrimiento y la muerte del inocente, los cuales, asumidos en el amor, revelan hasta dónde puede llegar el amor de Aquel que manifiesta a Dios. Esta reinterpretación conduce a Varone a debatirse con determinados datos de la tradición cuya justificación se encuentra en la compensación: la noción de "pecado original" y la idea de "sufrimiento expiatorio."

La noción de "pecado original" está ligada a la sistemática siguiente: Dios, en el principio, creó todas las cosas perfectas; pero al pecar el hombre, el "cosmos" quedó desequilibrado. Por eso, Dios envía a su Hijo, para que restablezca el orden inicial. La práctica cristiana consiste en restaurar el deseo humano y reconducirlo a su perfección originaria. Consiguientemente, el "fin" es la reproducción del comercio y se consigue a base de expiar lo que ha sido la historia.

Varone establece que este planteamiento presupone una ideología fixista del mundo y una falsa interpretación del deseo. Este último, para acceder a la libertad que viene de Dios, debe pasar por la experiencia de lo negativo, pero no a partir de una condición pecadora, sino a partir de su innata fragilidad. El pecado original designa metafóricamente esa "innata fragilidad," que el ser humano sólo puede asumir positivamente a través de la revelación gratuita de Dios. El mundo y la humanidad se encuentran en "devenir;" no se trata de

restaurar un origen, sino de instaurar la libertad de los hijos de Dios.

Las consecuencias eclesiológicas de este planteamiento son evidentes. Institucionalmente tentada por la religión, la Iglesia administra la culpabilidad y al hacerlo crea y mantiene un sacerdocio "separado." Su historia, pues, se encuentra habitada por la voluntad de constreñir —como Elías—, hundiendo sus raíces en el hacerse valer ante Dios mediante un exceso compensatorio. Pero se halla igualmente habitada por la actitud teológica que, bajo el don del Espíritu, apunta a liberar el deseo de Dios en la cotidianeidad de la comunión con los hombres. La Iglesia será ese lugar de tensiones y contradicciones hasta el advenimiento del reino.

Esta obra rezuma aires liberadores al situar el cristianismo en su vocación original, que no es la de ser una religión de la compensación, sino una práctica de la libertad como honor debido a Dios y como agradecimiento a su amor. La obra se caracteriza por su claridad y la aparente oposición a los esquemas tradicionales. Cuestiona los datos supuestamente adquiridos de una vez por todas. De hecho, sus fundamentos bíblicos y la claridad del estilo favorecen el acceso a una reflexión cristiana más libre de los temores religiosos y de las representaciones deficientes. Esta obra, se inscribe en la urgente tarea de manifestar el cristianismo en toda su verdad y, de este modo, provocar al hombre actual a debatirse con él y no con su caricatura.

Ch. D.