

RESEÑAS

1. LIBROS

El autor se confiesa: Carlos Domínguez Morano
INDAGANDO LA VERDAD ÍNTIMA DE LA FE

A mis 21 años, conmocionado desde una doble revolución: la interna, propia de una juventud que difícilmente intentaba estructurarse; y la externa, de una recién estrenada época de post-Concilio, iniciaba mis estudios de Filosofía en Alcalá de Henares. Eran los años 60, justamente los del 66 al 69. Toda la atmósfera, la interior y la exterior, se encontraba intensa, dramática, también estimuladoramente cargada. Fue en esa etapa, en el 68, cuando por primera vez salí al extranjero: un verano en ese París que adoquinaba de nuevo los bulevares del Barrio Latino tras las revueltas de mayo. Desde allí, la España de Franco quemaba más aún las entrañas.

En ese paisaje del alma y del mapa socio-cultural y político estudiábamos filosofía. Un lujo de filosofía con figuras como José Gómez Caffarena, Juan de Dios Martín Velasco, Luis Martínez Gómez o Andrés Tornos. Y fue éste último, Andrés Tornos, el que en sus clases de antropología filosófica me abrió la puerta a dos figuras que iban a modelar, ya de modo fundamental, mis inquietudes más íntimas y mi mundo de ideas: Miguel de Unamuno y Sigmund Freud.

Unamuno fue una invitación a bucear la propia intimidad con una pasión de autenticidad. *Adentro*, fue uno de sus pequeños ensayos, cuyo título se me convirtió en lema de vida. Adentro y con verdad, fuese cual fuese el precio a pagar. Y Freud fue una inquietante y fascinante interrogación sobre todos los ideales de vida que me habían configurado hasta entonces. No tuve la menor duda: mi trabajo final de licenciatura, la llamada “tesina”, sería sobre Freud y la religión y me la enfocaría, como así fue, Andrés Tornos.

Ése fue el inicio de una andadura intelectual que permanece hasta hoy en día. Durante los estudios de Teología en Granada, en la cercanía, no sólo académica sino vital y profunda, con José María Castillo –Pepe–, y con profesores como Eduardo López Azpitarte, Ricardo Franco o Enrique Barón, no dejé de bordear, siem-

pre que pude, la frontera de la teología que estudiaba y la lectura de Freud que me nutría y estimulaba.

Finalizado el primer ciclo, se planteó el lugar donde iniciar los estudios especiales de psicología. Una primera duda entre París, en el centro L'A.M.A.R. o la Escuela del P. Rulla en la Gregoriana de Roma, se resolvió finalmente en la opción por París, de la que cada día más me alegro.

El centro L'A.M.A.R. (Association Medico-psychologique d'Aide aux Religieux) estaba conjuntamente dirigido por el jesuita Louis Beirnaert y el dominico Albert Plé. Nacida en los 60 en un intento de hacerse eco de los planteamientos psiquiátricos y, sobre todo, psicoanalíticos, que progresivamente influían en la cultura francesa, fue evolucionando desde unos valientes cuestionamientos autocríticos, hasta llegar a su propia disolución dos años después de concluir yo allí mis estudios.

Una diferencia notable marcaba la orientación de este centro respecto al de la Gregoriana en Roma. No se trataba en París de buscar una apoyatura en la psicología para cimentar ninguna posición teológica o espiritual, sino que, al contrario, se pretendía una confrontación de cualquier teología o espiritualidad con los cuestionamientos que se derivaban del campo psiquiátrico y psicoanalítico. De nuevo, como con Unamuno: una cuestión de verdad.

En razón de ello, la metodología era absolutamente singular y –hay que confesarlo– también desconcertante, sobre todo, para quienes mantenían bien interiorizados los esquemas académicos tradicionales. Se procuraba una sensibilización personal ante las cuestiones del campo psicológico, más que una transmisión de datos o información teórica. Se trabajaba en un grupo reducido de unas veintidós personas. No había exámenes ni calificaciones finales, apenas había apuntes o libros de texto. A veces, tan sólo nos encontrábamos con el título genérico de la materia: “Cuestiones de psicoanálisis y fe”, por ejemplo. Y nada más. En ocasiones, el profesor, tras leer el enunciado de la materia, permanecía en silencio a la espera de lo que aquello nos podía sugerir. Y así, no sin elaborar una buena dosis de ansiedad, iniciábamos el camino. Completaban el encuadre formativo del centro una intensas sesiones de dinámica grupal, el análisis de casos de relación personal en largas sesiones nocturnas con Marc Oraison y una supervisión individual con un psicoanalista que se nos asignaba a cada uno.

Fue para mí una experiencia rica y decisiva para determinar el enfoque que seguiría en los planteamientos concernientes al psico-

análisis y la fe. De modo particular Louis Beirnaert y Jacques Pohier influyeron decisivamente en esa orientación. El primero, llegó a ser una figura relevante dentro del panorama psicoanalítico francés¹ y uno de los compañeros más próximos de Jacques Lacan. Con él estudiábamos los textos freudianos sobre la religión y, en más de una ocasión, nos desconcertábamos con sus interpretaciones sobre diversos aspectos del hecho religioso².

Con el segundo, el entonces dominico J. Pohier, nos sentíamos fuertemente impactados con sus lúcidas y apasionadas confrontaciones entre la teología moral y el psicoanálisis. De este hombre es conocida su trayectoria, en un dramático proceso de acercamiento, interrogación y reflexión entre psicoanálisis y teología. Convencido de la interrelación íntima existente entre dogmática y moral, encontró en el psicoanálisis una luz para comprender algunas de las paradojas, contradicciones y oscuridades de muchos planteamientos teológicos tradicionales. Ya en su excelente obra *En el nombre del Padre*³ nos mostró, entre otras cuestiones, las vinculaciones íntimas existentes entre determinadas versiones de la soteriología cristiana y los planteamientos católicos sobre la moral sexual. Le siguió su libro *Quand je dis Dieu*⁴, en el que trata de modo original, creativo, ciertamente libre y, para muchos, desconcertante, cuestiones sobre Dios, la creación, la muerte y la resurrección de Jesús. La obra fue condenada por el Vaticano en la primavera de 1979. A la condena pública siguieron sanciones disciplinarias de una extrema dureza: se le prohibió predicar, presidir la Eucaristía y enseñar teología, despojándolo de este modo como miembro de la Orden de Predicadores, presbítero y teólogo de las tres funciones que constituían el armazón fundamental de su vocación y de su vida. La condena y estas severas sanciones provocaron en este hombre, honesto y apasionado, una crisis que, en carne viva, nos expuso (para algunos de modo impúdico) en su obra más inquietante y provocadora: *Dieu fractures*⁵. En ella lleva a cabo una con-

1 Cf. ROUDINESCO, E. - PLON, M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 1997, s.v. Beirnaert Louis (1906-1985).

2 Algunas de esas interpretaciones están recogidas en el volumen publicado tras su muerte *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris 1987.

3 Sígueme, Salamanca 1976.

4 Seuil, Paris 1997.

5 Seuil, Paris 1985.

fesión personal y autocrítica de todo su trayecto, junto con reflexiones, siempre vivas y sugerentes, a propósito de Dios, la muerte, la sexualidad, la culpa, etcétera.

Con la difícil decisión de proseguir en el campo psicoanalítico (sobre todo, por lo que implicaba de entrar en mi propio análisis personal, apenas unos meses después de haberme ordenado como presbítero...), regresé a España. Ya en Madrid, concluí mis estudios de teología en el Instituto Superior de Pastoral Juan XXIII (Casiano Floristán, Julio Lois, Marciano Vidal o Jesús Burgaleta fueron algunos de mis profesores) y, paralelamente, fui haciendo psicología en la Universidad Complutense y, sobre todo, adentrándome en el psicoanálisis en el Centro Peña Retama, cuyo jefe de estudios era el sacerdote y psicoanalista Pedro Fernández Villamarzo.

En el centro psicoanalítico donde me formé ya no resonaban las cuestiones concernientes a la teología o el hecho religioso. Una preocupación e interés esencialmente clínico presidía lo más importante de la formación. Pero la experiencia del propio análisis personal supuso una confrontación –no ya teórica– sino en carne viva con mis vivencias religiosas más profundas y mis planteamientos teológicos adquiridos hasta entonces. Y puesto que aquí se trata de una “confesión”, manifestaré por primera vez públicamente (aunque fuera fácil de suponer...) que buena parte de esa confrontación íntima es la que dejé ver en el capítulo “Rezar después de Freud” del libro *Creer después de Freud*⁶.

En esa confrontación la fe se ve remitida a un punto cero desde donde el paso inmediato puede ser igualmente el todo o la nada, la presencia ilusionada o la ausencia consentida, el sentido o el absurdo total, la vida o la muerte como última y definitiva palabra. Porque bien sabemos que la fe nunca cierra definitivamente en nosotros el camino que conduce a la increencia, ni el amor lo cierra por siempre al odio, ni la esperanza a la desesperación. En la situación de análisis, la constatación de las implicaciones inconscientes que movieron la creencia en un sentido u otro, conduce inexorablemente a ese cuestionamiento radical y no tan sólo como una mera cuestión teórica. Toda una conmoción emocional y afectiva se movilizan con intensidad a lo largo del proceso.

Cumplidos los objetivos de formación en el campo de la psicología, y percatándome también de las peculiares patologías de la institución psicoanalítica, llegué a Granada para comenzar mi tarea

6 San Pablo, Madrid 1992.

como Profesor de Psicología General y Psicología de la Religión en la Facultad de Teología. Desde mi llegada misma también inicié mi tarea como psicoterapeuta en lo que hoy es el Centro Fe-Cultura Francisco Suárez.

Paralelamente inicié mi tesis doctoral sobre *El psicoanálisis freudiano de la religión*⁷, que me dirigió el profesor Ricardo Franco, de entrañable memoria. Mi propósito fue el de acercarme al texto de Freud dejándole hablar del modo más objetivo posible, evitando la tentación de adoptar esa posición defensiva tan habitual en la lectura de su obra. Es un texto que, particularmente en el tema de la religión, no puede dejar de inquietar. Por otra parte, el mismo Freud ofrece muchos elementos que facilitan sobremanera esa defensa compulsiva, casi automática, que se moviliza en el lector. Las intelectualizaciones y racionalizaciones, como mecanismos de defensa, impiden así, con suma facilidad, acceder a las graves cuestiones de fondo que se plantean. Hay que leer una y otra vez el texto para pasar del susto, de la indignación, de la indiferencia defensiva a la escucha atenta de lo que allí se dice sobre la creencia. Después, hay que analizar y emprender una crítica rigurosa. Pero después de haber escuchado algo que nunca resulta fácil escuchar.

Ese empeño por traducir lo más fielmente posible el pensamiento freudiano, poniéndome yo entre paréntesis, me dejó con una necesidad importante de expresarme libre y fluidamente en todo aquello que la lectura de Freud había movilizado en mí. Ése es el motivo básico que inspiró el libro *Creer después de Freud*. Allí pude expresar lo que el texto freudiano suscitaba en mí como creyente en distintos ámbitos de la fe: las representaciones de Dios, el sentimiento de culpabilidad, la oración, las relaciones al sexo, el poder o el dinero, etcétera.

Con el tiempo, y después de una serie de publicaciones que fueron viniendo con los años, el libro *Creer después de Freud* va quedando en mi interior como una especie de “hijo predilecto”. Es el que me ha proporcionado más satisfacciones y el que me ocasionó también más preocupaciones y algún que otro “sinsabor”.

Más tarde, y con motivo de la preparación de un discurso inaugural de la Facultad de Teología, me introduje en analizar con detalle el primer diálogo entre el psicoanálisis y la fe: el que entablaron Freud y el pastor protestante suizo Oskar Pfister. Lo que, en principio, entreví sólo como un trabajo que no aburriese en demasía a

7 San Pablo, Madrid 1990.

los asistentes al acto de inauguración, se convirtió en una cierta aventura personal que acabó con la publicación de *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*⁸.

El pastor Oskar Pfister no contaba con muchas de mis simpatías. Representaba a mis ojos una posición “concordista”, de la que huía con premura, en razón de los planteamientos que hice míos en el tiempo de mi formación parisina. Esa fácil conciliación de psicoanálisis y mensaje evangélico que preconizaba Pfister, me resultaba defensiva y encubridora de los serios problemas que quedaban planteados desde la hermenéutica psicoanalítica freudiana. Tenía la sospecha, por lo demás, de que el interés de Freud por mantener a Pfister dentro del ámbito psicoanalítico tenía algo o mucho que ver con una posición estratégica e interesada: era importante para él contar con un cristiano en el primer grupo de psicoanalistas, todos judíos, y que connotaban a la nueva ciencia con un aire de judaísmo que no le agradaba. Orgulloso de ser judío, consideraba, sin embargo, que el psicoanálisis como disciplina científica, no debía presentarse aliado con ninguna posición ideológica, religiosa o de cualquier otro tipo.

Desde estas ideas preconcebidas me introduje en el análisis de la correspondencia y datos posibles sobre la relación de estos dos hombres y de ese primer diálogo entre el psicoanálisis y la fe cristiana. Y a medida que iba avanzando en la investigación, esas ideas previas fueron modificándose de modo sustancial. Pude comprobar que el afecto de Freud por Pfister era realmente sincero. Es más, que el buen pastor, removía en el hombre Freud aspectos de su personalidad de los que él mismo parecía tener que defenderse y le planteaba además problemas (por ejemplo, el de la sublimación) que él sabía muy bien que necesitaban revisión y análisis.

Pero el trabajo me llevó, sobre todo, a experimentar una modificación considerable en mis relaciones internas con Oskar Pfister. Sin dejar de ver y enjuiciar críticamente los aspectos concordistas de la obra del pastor-psicoanalista⁹, fue generándose en mí una pro-

8 Trotta, 2000.

9 Su producción escrita fue considerable, aunque en castellano, ni siquiera tengamos la traducción de su opúsculo *La ilusión de un porvenir* (“Die Illusion einer Zukunft; Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Sigm. Freud”, *Imago* 14 [1928] 149-184), respuesta al texto freudiano *El porvenir de una ilusión*. Dentro de su ingente producción cabe destacar una obra fundamental: *El cristianismo y la angustia* (*Das Christentum und die Angst*, Artemis-Verlag, Zürich 1944).

gresiva identificación con las situaciones difíciles que vivió este hombre al ser, al mismo tiempo, hombre de la institución religiosa y hombre de la institución psicoanalítica. Como hombre de la institución religiosa se vio en algunas circunstancias comprometidas y, sobre todo, nunca llegó a sentirse comprendido y aceptado en su compromiso con el psicoanálisis. Su empeño por sensibilizar a la teología y a la pastoral a partir de los nuevos descubrimientos psicoanalíticos se vieron frustrados en su mayor parte. “Me apena –decía– que los teólogos se mantengan tan lamentablemente a la zaga. Hace ya dieciocho años que estoy trabajando. Los pedagogos han aceptado muchas cosas y por todas partes escucho cómo el análisis se sitúa más y más en el centro del interés. Los teólogos se han anquilosado demasiado en respuestas tontas sobre principios como para preocuparse mucho por el bienestar espiritual de los profanos y del suyo propio”¹⁰.

Pero si en algunos aspectos me pude sentir identificado con los problemas y frustraciones de Oskar Pfister de cara a la institución religiosa, también llegué a experimentar una cierta identificación con los problemas que Pfister vivió dentro de la institución psicoanalítica. Defendido siempre por Freud, fue siempre considerado por los demás analistas con recelo y desconfianza en razón de su condición de creyente y de pastor. Tampoco ha faltado en mi vida el encontrar actitudes de este tipo, incluso entre algunos que me valoran y aprecian sinceramente, pero que desconfían de que siendo creyente y hombre de la institución eclesial pueda ejercitar y ejercitarme convenientemente en el campo del psicoanálisis. En broma, pero con este planteamiento de fondo, hay quien me dice que mi fe religiosa debe responder a algún núcleo psicótico que no llegué a resolver en mi tiempo de análisis...

El efecto positivo que tuvieron los recelos provenientes de un campo y otro fue el de estimular intensamente mi interés por seguir enfrentando las cuestiones relativas a las relaciones entre el psicoanálisis y la fe. Por eso, tras el análisis de ese primer diálogo establecido entre Freud y Pfister, he procurado revisar los capítulos más importantes que se han sucedido después en este campo, para postular finalmente el modo en el que creo que se han de plantear hoy las cosas.

10 Así se expresa en una carta a Freud del 10 de septiembre de 1926 en la que, al mismo tiempo, se consuela pensando que aún así, no todo fue en balde. Cf. FREUD, S. - PFISTER, O., *Correspondencia*; Fondo de Cultura Económica, México 1966, 100.

No hay posibilidad de alcanzar una síntesis definitiva con la que idealmente quedarán cerrados y resueltos los problemas suscitados en las relaciones entre el psicoanálisis y la fe. De ahí, mi propuesta de “síntesis imposible”, que obliga a mantener indefinidamente abierta la interrogación. En realidad, el psicoanálisis no tiene ninguna respuesta respecto a los contenidos de la fe religiosa, ni en un sentido u otro. No le corresponde pronunciamiento alguno sobre ningún tipo de enunciado, sino que tan sólo suscita una interrogación al sujeto de la enunciación. No sabe el psicoanálisis si Dios existe o no, si es Padre o Madre o si María, la madre de Jesús fue o no virgen. Tan sólo le corresponde ofrecer la interrogación sobre lo que está diciendo el sujeto que afirme (o niegue) creer en Dios, que éste sea para él Padre o Madre o que defienda (o niegue) la virginidad de María. Una interrogación que tan sólo puede ser respondida “de uno en uno”, porque en cada sujeto esa respuesta poseerá un sentido y un significado único.

Sentido y significado que, en una medida importante, escapan por naturaleza a lo que conscientemente ese sujeto defiende o niega. Es ahí donde se sitúa la cuestión central que el psicoanálisis nos plantea a todos sin excepción: la del inconsciente. Inconsciente que habla y actúa en el lenguaje sofisticado del teólogo (tanto más sospechoso de defensas y racionalizaciones) como en el de la religiosidad más sencilla y popular¹¹.

Inconsciente que, en el campo de la fe, suscita toda una serie de interrogaciones entre las que he destacado siempre cinco fundamentales para una teología “post-freudiana”: la del dogma que se hace dogmatismo; la de la representación de Dios como fantasma del padre imaginario infantil, la del concepto de salvación como impasse en los atolladeros del Edipo; la de la ley y el ideal, donde las cuestiones del amor y el odio temen ser reconocidos en sus auténticas dimensiones y la cuestión de la autoridad como figura-

11 Este campo de la religiosidad popular, como creyente, como freudiano y como andaluz me ha atraído siempre de modo particular. A él me acerqué en alguna ocasión también: “Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza”, en CASTÓN BOYER, P., *La religión en Andalucía*, Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla 1985, 131-175; “Moros y cristianos en Zújar: la mirada de un psicólogo”, en ÁLVAREZ SANTA LÓ, A., y otros: *La religiosidad popular, III*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989, 128-146; “Psicodinámica de la religiosidad tradicional de Sevilla”, en: J. HURTADO SÁNCHEZ (Ed.), *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana. Fiesta, Imagen, Sociedad*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla 2002, 27-56.

ción del todo-saber y todo-poder que se empeña en mostrarse como posible y al alcance de la mano por vía del sometimiento a las figuras de la institución¹². Cuestiones que conciernen más –contra lo que se suele suponer– a la dogmática que a la moral y que, incluso, cuando recaen sobre el campo moral (como en el caso de la sexualidad o la agresividad) han de ser analizadas en sus íntimas, y no siempre visibles, vinculaciones con lo dogmático.

Son esas cinco cuestiones las que desde un ángulo y otro fueron objeto de mi quehacer en este terreno del diálogo y confrontación entre el psicoanálisis y la fe¹³. Diálogo abierto, interminable, y en el que considero fundamental mantener la entidad de cada campo, evitando a toda costa esa confusión de lo espiritual y lo psicológico que hoy prolifera tan peligrosamente y que están conduciendo a una terrible psicologización de la espiritualidad y a una lamentable espiritualización de la psicología (como en la llamada “Psicología Transpersonal” y en otras al son de la New Age).

Y por el momento, lo que queda es un propósito de no escribir por un tiempo indefinido. Por muchas razones, entre las que destaco sólo algunas: el miedo razonable a repetir formulaciones y enfoques, el derecho legítimo de sentirme libre frente a un ambiente que fácilmente presiona a publicar a toda costa y el deseo de dedicar mayor espacio y tiempo en mi vida a la contemplación, en su sentido más amplio, en el que se incluye de modo especial la contemplación estética y, más concretamente todavía, la relativa al cine. Si algún día retomo la escritura, fantaseo con que sea el cine, en sus relaciones con la espiritualidad, lo que me entretenga.

Carlos Domínguez

12 Estas cinco cuestiones fueron enunciadas ya en *El psicoanálisis freudiano de la religión* y han sido recogidas de modo sintético en el capítulo introductorio de *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006.

13 Sobre estas mismas cuestiones, además de los libros ya citados se podrían referir los siguientes textos: *Orar después de Freud*, Sal Terrae/Fe y Secularidad, Santander-Madrid 1994; “Celibato, género y poder”, en: C. BERNABÉ (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1998, 109-130; *Experiencia mística y psicoanálisis*, Fe y Secularidad-Sal Terrae, Madrid-Santander 1999; *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión - Narcisismo o alteridad*, Frontera-Egían, Vitoria 2000; *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2003; “Ciencia, ilusión y creencia”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 [2003] 431-453.

DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Editorial Sal Terrae. Santander, 2006. 256 págs.

Si con Galileo y con Darwin la teología, a su modo, realizó la revolución “científica” y con el desafío de Marx dio paso a la revolución “sociológica” (teología política, teología de la liberación...), el psicoanálisis sigue siendo la revolución pendiente de la teología. Como apunta C. Domínguez, jesuita y profesor de Psicología de la Religión en la Facultad de Teología de Granada, “probablemente, la experiencia cristiana nunca se vio cuestionada de modo tan incisivo como lo fue a partir de la crítica freudiana del hecho religioso” (p.9) y, sin embargo, pese a que cuestiones teológicas de la importancia, por ejemplo, de la imagen de Dios, la idea de pecado, culpa y redención, María, la autoridad y obediencia en la Iglesia o la moral sexual no se pueden desarrollar en la actualidad sin contar con la aportación del psicoanálisis, éste no acaba de abrirse camino en el quehacer teológico cristiano.

Una aportación en esa dirección es el libro que nos ocupa. Como en el prólogo especifica el propio autor, “*Experiencia cristiana y psicoanálisis*” recopila una serie de textos previamente publicados por separado, agrupados ahora en dos grandes bloques: el primero referido al dogma (o representaciones religiosas) y el segundo a aspectos concretos de la experiencia de fe.

En la primera parte, Carlos Domínguez, tras advertir que el psicoanálisis no pretende cuestionar ni afirmar ningún contenido de fe, sino mostrar la conexión existente entre la creencia y lo inconsciente que puede condicionarla (p.17), parte –como eje básico– de la sospecha freudiana de la transferencia a Dios de la infantil figura idealizada del padre (“que todo lo puede”), profundizando en la ambivalencia afectiva de las relaciones paterno-filiales. Analiza así la problemática de la paternidad de Dios –despojada de la totalidad ansiada por el “deseo” y destacando su carácter subversivo y liberador tal como se manifiesta en la “realidad” de Jesús–, la concepción trinitaria y, más allá de la simple cuestión de género, el lugar de lo femenino en la representación de Dios.

En cuanto a esto último, C. Domínguez al estudiar la figura de María, denuncia el desplazamiento que a lo largo de la historia ha condensado en ella los componentes maternos de la figura de Dios hasta convertir la mariología en “materia de sospecha” (p.68). El repaso de las aportaciones sobre la vivencia mariana de los autores más importantes de la psicología de la religión, acaba “devolviendo” a Dios los aspectos maternos polarizados en María.

Clarificadoras son también las páginas dedicadas a interpretar psicoanalíticamente el concepto de salvación, resituando en sus justos términos el sentido expiatorio y sacrificial de la muerte de Jesús, liberada de una “voluntad arbitraria del Padre” en pago o venganza de una culpa original (p-98): misericordia (y servicio) *versus* sacrificio. El autor no se desentiende, sin embargo, del problema de la culpa personal, que tanto ha marcado la espiritualidad cristiana. Su reconocimiento impide “negociarla” a través de una satisfacción vicaria (Jesús, chivo expiatorio) que no salva de nada, pues ignora las causas de las injusticias y de la violencia en el mundo. La reconciliación pasa por la aceptación de la fragilidad y pecaminosidad humana y la necesidad de compromiso y conversión.

La complejidad de los cambios habidos en el concepto de sexualidad, su manipulación social y el discurso eclesiástico sobre la sexualidad, que acaba estableciendo una incompatibilidad radical entre Dios y el placer en una falsificación importante del mensaje evangélico, son también analizados, con sus luces y sombras, en el sugerente capítulo que concluye la primera parte del libro.

En los seis capítulos restantes, C. Domínguez reflexiona acerca de la experiencia de fe y de la ambivalencia de la religión. Frente al misticismo y profecía –dos identidades básicas de la experiencia religiosa presentadas en el cap. 6–, el fanatismo, el iluminismo, el carácter escrupuloso y leguleyo... son descritos como la cruz de una vivencia religiosa que llega a oscurecer el horizonte de plenitud que aporta la religión cuando ésta se libera de patologías destructivas, sustentando así una fe en Jesús, comunitaria, solidaria y respetuosa de la libertad del otro. Una fe no alienada que exige una “catequesis para la realidad” (p. 224) como ayuda para superar las distintas fuentes de ansiedad y/o angustia sin encubrirlas mediante el recurso a seguridades externas, dogmáticas o moralistas. Una fe “humanizada” e íntimamente ligada, por otra parte, con el mundo de los deseos, tema recurrente en varios capítulos (4, 7 y 10), por su importancia nuclear en la vida humana y de fe, y tipificado en el arquetipo Jesús como tensión desde el “sí mismo” a la alteridad del prójimo (p. 249).

Son también de agradecer las referencias que, aun sin profundizar, se hacen a temas como la cuestión del poder y el ejercicio de la autoridad marcados por la dinámica de la “omnipotencia” (p.140-144), la teología de la liberación (p.101), la autoestima –en cuanto puede ocultar el sentimiento de culpa (p.31), la familia posesiva (p.73), las alusiones a la teología protestante, la eucaristía celebrada en torno a una “mesa” y no un “altar” (p.99)...

En cuanto a posibles objeciones al trabajo de Carlos Domínguez, al abordar la cuestión de la soteriología se echa de menos un análisis de los motivos que condicionaron la evolución de conceptos sobre la relación Dios Padre/Jesús Hijo desde los primeros cristianos hasta llegar a la formulación del credo (una pretensión tal vez excesiva para el propio planteamiento del libro). También cabe aducir que, dada la amplitud de temas tratados, ni la profundidad ni el estilo con que se abordan son uniformes, como se observa especialmente en el capítulo dedicado a María. Por otro lado, el libro (lleno de referencias que en algún momento distraen más que ayudan al lector “lego”) adolece de repeticiones y errores de citación, fruto del ya apuntado carácter recopilatorio, lo que junto a erratas tipográficas da muestras de una edición un tanto apresurada. Son pequeños defectos que, en suma, no dificultan la lectura.

Si crecer es doloroso por cuanto tiene relación con hacer cambios al interior de la persona, la lectura de *Experiencia cristiana y psicoanálisis* inevitablemente plantea interrogantes en la propia experiencia religiosa (creencias, actitudes...), a la vez que ofrece pistas para descubrir en ella los significados y posibles conflictos que se dan en el inconsciente. Por último, ante una posible y precipitada conclusión de que tras la lectura “nada (o casi) queda en pie”, las reflexiones que propone Carlos Domínguez, al contrario, son una buena ayuda para el enriquecimiento de la vida de fe, personal y comunitaria, llamada a “adorar a Dios en espíritu y en verdad”.

Joaquim Adell

2. MÚSICA

MISAS DE GUERRA, MISA DE PAZ (I)

En el Renacimiento, a mediados del siglo XV tuvo gran difusión una canción de origen francés “*L’homme armé*” (*El hombre armado*). Parece que hace referencia a una cruzada contra los turcos y, siendo lo que se conoce sólo una parte para voz de tenor, no se sabe si era una canción monofónica que animaba a la “cruzada” (una especie de eslogan), o parte de una canción posiblemente a tres voces, que alababa la cruzada en cuestión.

En cualquier caso, la parte conocida es de texto muy breve: “*Temed al hombre armado./Anunciadlo a todos,/que se vistan con cota de malla./ Temed al hombre armado*”, de ritmo sincopado, con acento militar, muy impactante. Tanto que rápidamente surgieron varias misas basándose en su melodía o en su contenido entero (alguna lo agregó al principio), hasta un total de 31 misas quizás también por –malos tiempos– el tema guerrero que la motivó. Las más antiguas son dos de Josquin des Prés, de principios del XVI de las cuales la segunda (*Missa L’homme armé sexti toni*), es una maravillosa obra de madurez renacentista. El musicólogo Peter Phillips comentó que “el extraño final de la misa y del Agnus Dei evoca los métodos modernos minimalistas, como los de Philip Glass”. Recuerdo haberlo comprobado con algunas obras de Glass y me pareció verlo así, especialmente en el extraño “*Akhnaten*”.

La serie de misas con este origen melódico-guerrero, acabó en el siglo XVII con una obra a doce voces (nada menos) de Carissimi y no se reanuda hasta 2001, según comentaré al final.

Pero no todas las “misas de guerra” tienen como origen la inspiración musical de una canción que la exaltaba. Hay un gran número de misas y composiciones sacras, que tienen como origen batallas, homenaje a guerreros, etcétera. En fecha reciente leí unos comentarios muy elogiosos y merecidos a una nueva grabación de la misa de Haydn *Misa in tempore belli* (*Misa en tiempos de guerra*, Hob. XII, 9).

Esta misa acentúa su carácter marcial con un solo de timbales en el Agnus Dei (en alemán se le llama “*Paukenmesse*” o misa de los bombos) y hacía reavivar en los oyentes austriacos el recuerdo de las campañas de Napoleón contra ellos y sus aliados, que culminaron con la invasión de Austria hasta Graz. De las catorce misas de Haydn, al

menos hay otra bien documentada *Missae in angustiis* (¿Misa en tiempos de miedo?), conocida como *Nelsonmesse* Hob. XII, 11), que compuso para celebrar la victoria del almirante Nelson sobre la flota francesa en Aboukir, frente a Alejandría, en Agosto de 1798. El almirante en persona debió escucharla acompañado por lady Hamilton, cuando visitó la corte de Eisenstadt en 1800.

Antes de Haydn, en 1648, Juan José de Austria aplastó una levántica revolución en Nápoles (que pertenecía a la corona de Aragón) y Joan Cererols, monje en Monserrat, compuso para celebrarlo una hermosa *Missae de batalla* (hay una grabación de Jordi Savall), con una evocación instrumental en la que recuerda los golpes de tambor (tambor de batalla), trompetas, etcétera que siempre han acompañado las exposiciones del Santísimo, elevaciones de las misas... en las celebraciones militares.

Antonio Salieri no tuvo mucha suerte. Su *Gran misa en re mayor* (*Kaissermesse*, o *Misa del emperador*), fue compuesta en 1788 para celebrar el regreso victorioso sobre los turcos del emperador José II; pero, ¡ay!: el emperador enfermó, murió y no pudo escuchar esa misa.

Cherubini, siempre oportunista, pero con una hermosa música de iglesia también siempre al borde del “espectáculo musical”, compuso sus misas confundiendo la emoción estética con el sentimiento religioso y si no se puede decir que lo que compuso en memoria de los patéticos Luis XVI (de requiem, claro) y para las coronaciones de Luis XVIII y Carlos X lo hiciera para celebrar hazañas guerreras, sí las dedicó a personajes que con actuaciones, venganzas, etcétera, fueron origen –antes y después de sus coronaciones– poco dignas para merecer misas.

Jean-Jacques Normand comentaba que “es extraño que los dos mayores y prodigiosos monumentos sonoros construidos a la gloria de la misa que se pueden escuchar, hayan sido compuestos no por músicos católicos sino por el luterano J. S. Bach y por Beethoven, de quien sería difícil afirmar que ni siquiera fuera cristiano”.

Sin ningún demérito para estos dos monumentos y para sus autores la *Misa en si menor* de Bach estaba encaminada a conseguir un título oficial en la corte de Sajonia, y la *Misa solemne* de Beethoven, a celebrar la entronización del archiduque Rodolfo, como cardenal y arzobispo de Olmütz. Bach no consiguió ejecutar su misa en Dresde y Beethoven no pudo ofrecerla para ser oída en Colonia, ya que acabó su misa tres años después de la ceremonia.

¿Recuerdan el hermoso *Te Deum* de Charpentier? Algunos piensan que ha sido banalizado por los cientos de veces en que hemos oído el comienzo del prelude (una brillantísima “marcha en rondó”) en las

emisiones de Eurovisión. Pues fue compuesto para celebrar la victoria de los franceses en Steinkerque, en Agosto de 1690.

Otro notable Te Deum es el *Dettingen Te Deum*, de Händel. Lo compuso para celebrar la victoria inglesa sobre los franceses en Junio de 1743, en Dettingen (Baja Franconia) y su éxito destronó al *Te Deum de Utrecht* que compuso treinta años antes para celebrar una paz, la de Utrecht (que tanto supuso para los españoles). Pero es conocido que la posibilidad y celebración de una victoria, anula siempre la de la paz.

Para acompañar el Te Deum, compuso un himno al rey, con versículos de los salmos 20 y 21, comenzando: “¡Yahvé! El rey se regocija de tu protección poderosa...”.

Todas las obras citadas, si quieren escucharlas y no disponen de ellas, se encuentran fácilmente, por el autor y título, en el mercado. En el próximo número confío hablarles de otras músicas de “guerra”... y de una misa de paz (que también la hay).

Lorenzo Torrente Ranera

3. CINE

ALATRISTE (España, 2006)

Guión y Dirección: Agustín Díaz Yanes; basado en "Las aventuras del Capitán Alatriste" de Arturo Pérez-Reverte. *Género:* Aventuras. *Interpretación:* Viggo Mortensen, Elena Anaya, Javier Cámara, Juan Echanove, Eduard Fernández, Francesc Garrido, Ariadna Gil, Enrico Lo Verso, Eduardo Noriega, Blanca Portillo, Unax Ugalde. *Música:* Roque Baños. *Fotografía:* Paco Femenía. *Dirección artística:* Benjamín Fernández. *Vestuario:* Francesca Sartori.

TRISTE ALATRISTE

Alatriste de Agustín García Yanes pasará a la Historia de nuestro polémico cine como la producción en la que más dinero se ha invertido. Acompañada de una muy buena producción y una mejor distribución (más de cuatrocientas copias se ha repartido por todas las salas del país), intenta sacar rendimiento de su muy alta inversión. Parte de una buena base que garantice su éxito –las cinco novelas de amplia difusión que ha escrito el periodista metido a novelista Arturo Pérez Reverte sobre este soldado de fortuna del siglo XVII– se ha buscado a un intérprete de emergente renombre –Viggo Mortensen– junto a otros actores españoles que están vivamente en activo. Magníficas caracterizaciones, cuidadísima fotografía con tonalidades e iluminación pictóricas, deslumbrantes decorados, localizaciones rebuscadas, vestuarios muy idóneos... todo hace que quede justificado el mucho dinero que ha costado la película. Otra cosa son sus resultados.

Película que parece continuar –que no inaugurar– una cierta tendencia del cine español y que parece herencia –aunque de otro signo– de aquella otra que por los años cincuenta produjera Cifesa: el cine histórico español. *Locura de amor*, *Agustina de Argón*... eran películas que reflejaban muy bien la situación histórica de la dictadura de Franco y se hacían portavoces, con ingenuo triunfalismo, con sus decorados de cartón piedra, con sus interpretaciones grandilocuentes y sus diálogos teatralmente trascendentes, de la soledad de aquel régimen autárquico, de los mensajes sociales y políticos y religiosos de aquel lejano nacional-catolicismo. Ahora esa tendencia tiene otro esti-

lo y otro enfoque y parece arrancar hace ya unos años de la muy ponderada por la crítica *Juana la Loca*, las más recientes *La Dama Boba* y *Tirant lo Blanc* y continuarse con *Alatriste*: debajo de la búsqueda formal y reconstrucción histórica de los siglos pasados, sigue siendo un cine con mensajes políticamente correctos, aunque de signo contrario al de la época de Cifesa y, complaciente con las ideologías al uso y subrayando más una cierta “qualité” que la misma realidad que describe.

La historia que el filme nos narra arranca con una secuencia que sorprende por su hiperrealismo y numerosos figurantes impecablemente vestidos como aparecen en las pinturas del Siglo de Oro: una batalla en Flandes donde don Diego Alatriste y su mejor amigo luchan esforzadamente hasta que éste, poco antes de morir, le encomienda que cuide de su hijo y le pide que no permita que se dedique al oficio de soldado. A partir de ahí la película se pierde en contar distintos argumentos con nulo desarrollo de modo que su trama se torna más que enrevesada. Si Díaz Yanes, escribiendo el guión, ha sabido recoger el mensaje de las novelas de Pérez Reverte –su compulsiva denuncia del horror de toda guerra provocada por la ambición de los poderosos– no ha sabido contar sus historias con cohesión alguna. Transmite pues la situación de espanto que las guerras modernas ofrecen (las guerras de Flandes podrían ser Bosnia o el Irak de hoy y el rey Felipe III el Presidente Bush) a la vez que se hace una lectura marxista de la historia pasada.

Cuenta además –mejor dicho, mal cuenta y éste es el defecto del que nacen otros– *Alatriste* la historia personal y social de un soldado desencantado, mercenario y escéptico llamado el capitán Alatriste, al servicio de la corona española del siglo XVII y de los poderosos que le pagan bien para hacer la guerra o para ajustar cuentas y cumplir venganzas personales. Este soldado de fortuna andará a lo largo de la película inmiscuido en secretos y conspiraciones de la corte de aquel débil Felipe III que dejó el mal gobierno del país en manos de su valido Conde Duque de Olivares, hombre tan ambicioso de poder, como torpe para gobernar y que se ayuda de las insidias del poderosísimo Gran Inquisidor (por cierto, ¿a quien se le ocurrió la “brillante” idea de dar ese papel a una actriz?), mientras intelectuales como Quevedo y otros artistas se lamentaban de la situación de decadencia del Imperio Español hasta ir a parar por su oposición al exilio.

El reparto de actores y la interpretación es dispar y apenas si tiene brillo. La llamativa presencia de Viggo Mortensen –excelente héroe Aragorn de *El Señor de los Anillos*– no salva en absoluto la película por cuanto representa un personaje algo acartonado, que no evoluciona a lo largo de la película. Con casi cara de palo y una voz (la suya

propia, sin doblaje, puesto que sabe hablar perfectamente castellano) que a veces suena enrarecida, encarna un antihéroe que no mueve a simpatía al espectador. Los demás actores, aquejados de lo mismo (escaso desarrollo psicológico de sus personajes) posan sin pena ni gloria ante la cámara. Habría que hacer alguna excepción: tal vez Unax Ugalde, en el papel del joven ahijado del espadachín Alatríste.

Habría que recomendar al director que antes de recrearse en la plástica pictórica de Velázquez debería haberse fijado, para crear su personaje cinematográfico –no digo en el original literario, puesto que no he leído los libros del novelista– en los recursos de los escritores del XVI y XVII que también presentaron personajes antihéroes haciendo que simpatizaran los lectores con ellos: me refiero a la novela picaresca –*El Lazarillo de Tormes*, *Gil Blas de Santillana*, *El Buscón don Pablo*, *Guzmán de Aznalfarache*, etcétera–: como Alatríste, escépticos y cínicos, buscaron la comprensión de sus lectores: algo que le cuesta mucho más al espectador contemplando las hazañas del capitán Alatríste quien, al final, es un antihéroe antipático.

José Luis Barrera