



Vol. II

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

CAURIENSIA

Vol. II, 2007

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



2007

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Diócesis de Coria-Cáceres
y
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

CAURIENSIA es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiásticos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Isaac Macarro Flores (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ramón Piñero Mariño (Instituto Teológico de Cáceres); Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Cáceres); Antonio Jiménez Valencia (Instituto Teológico de Cáceres).

CONSEJO ASESOR

Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París)
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura)
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid)
João José Miranda Vila-Chã (Universidad Católica Portuguesa)
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca)
Senén Vidal García (Instituto Teológico Agustiniiano de Valladolid)
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM)
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Universidad Lateranense de Roma)
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia)
Jorge Juan Fernández Sangrador (Universidad Pontificia de Salamanca).
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas)

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Gemma González López

EDICIÓN

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres y Servicio de Publicaciones. Universidad de Extremadura. Plz Caldereros, 2. 10071 Cáceres. Telef.: 927 257 041. Fax: 927 257 04. <http://www.unex.es/publicaciones>.

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Telef.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es. La suscripción para el año 2007 es de 10 € para España y Portugal y 18 € para el extranjero incluidos portes. Para los “Amigos del Seminario” y el personal de la Universidad de Extremadura el precio será de 6 €.

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES

© Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres y Universidad de Extremadura. Ninguna parte de esta revista puede ser reproducida, por ningún medio, sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN

Imprenta Kadmos. Telef. 923 28 12 39. Salamanca, 2007

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres
y la Universidad de Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. 2, 2007

SUMARIO

EDITORIAL - PRESENTACIÓN	9-14
ESTUDIOS	
<i>I. En torno a la Encíclica “Deus caritas est”</i>	
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Presentación de la Encíclica de Benedicto XVI: “Deus caritas est”</i>	17-92
PABLO GARCÍA CASTILLO, <i>La locura divina de Eros en el Fedro de Platón</i>	93-119
IGNACIO GARCÍA PEÑA, <i>El Banquete: De la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades</i>	121-156
SENÉN VIDAL GARCÍA, <i>El amor en las cartas de Pablo</i>	157-178
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Comprensión desde la filosofía de la afirmación “Dios es amor” en san Buenaventura</i>	179-210
ISIDORO GUZMÁN MANZANO, <i>Eros y caridad en Duns Escoto</i>	211-235
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>Del bien trascendental al bien material: análisis del concepto de bondad en la teoría metafísica de Francisco Suárez</i>	237-257
ALEJANDRO DE VILLALMONTE, <i>Utopía cristiana de la civilización del amor según J. Donoso Cortés</i>	259-278
EMILIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, <i>Amar como Jesús nos ama. Teresa de Lisieux y la caridad</i>	279-304
RAMÓN PIÑERO MARIÑO, <i>El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos escritos de J. Ratzinger</i>	305-342
JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, <i>El amor conyugal, integración de ‘eros’ y ‘ágape’ (Deus Caritas est, nn. 2-11)</i>	343-362
JOSÉ M ^a MORA MONTES, <i>Comprensión del enamoramiento</i>	363-388
MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>Hombre, familia y amor: una visión evolucionista</i>	389-415

II. Miscelánea

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>El ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos en la Diócesis de Coria-Cáceres (22-III-1992 al 16-X-2006)</i>	419-447
FELIPE GÓMEZ SOLÍS, <i>Algunas imágenes marítimas en los espirituales españoles de los siglos de oro</i>	449-482
BERNARDO PÉREZ ANDREO, <i>David Hume y la religión. Recuperar a Hume desde el Evangelio</i>	483-510

NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, <i>La espiritualidad de la Cofradía Santa y Vera Cruz a través de sus estatutos</i>	511-518
JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, <i>Confesores y penitentes en algunos sínodos de la Península Ibérica, anteriores al concilio de Trento</i>	519-527
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Jesús de Nazaret</i>	529-540

IN MEMORIAM

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>En memoria del Ilmo. Sr. D. Daniel Rubio Hierro</i>	541-550
--	---------

ACONTECIMIENTOS

<i>Tempo de Deus, Tempo dos Homens, Tempo do mundo. XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval (Fortaleza (CE), Brasil, 21-25 de agosto de 2006).</i> Manuel Lázaro Pulido	551-561
---	---------

BIBLIOGRAFÍA

Paloma OTAOLA GONZÁLEZ, <i>El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico - platónica.</i> Francisco José SOLER GIL (ed.), <i>Dios y las cosmologías modernas.</i> Slavoj ŽIŽEK, <i>El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.</i> M ^a Jesús SOTO BRUNA (ed.), <i>Metafísica y antropología en el siglo XII.</i> José Ángel GARCÍA CUA-DRADO, <i>Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre.</i> Jesús GARCÍA LÓPEZ, <i>Escritos de antropología filosófica.</i> Cruz GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), <i>El Alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604).</i> Simposio celebrado en la Universidad de Navarra el 27 y 28 de septiembre de 2004. Raimon PANIKKAR, <i>Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica.</i> Michał PALUCH, <i>La profondeur de l'amour divin. La pré-destination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.</i> Roberto BLAN-	
---	--

CO ANDRÉS, <i>Eduardo Navarro. Un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas.</i> Franco MANZI, <i>Carta a los Hebreos.</i> Elisabeth REINHARDT, <i>La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios.</i> Tomás de Aquino <i>ante sus fuentes.</i> Thata WILEY, <i>Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas.</i> Juan Agustín SENDÍN BLÁZQUEZ, <i>Temas canónicos matrimoniales. Para uso de los párrocos.</i> Peter L. BERGER, <i>Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo.</i> Dominique BOURMAUD, <i>Cien años de modernismo: genealogía del Concilio Vaticano II.</i> Jonh Dominic CROSSAN y Jonathan L. REED, <i>En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús.</i> Sri RÂDHÂKRISHNA YOGANDA, <i>Cristianismo y yoga: dos caminos y un solo destino. Cómo aprovechar la sabiduría de oriente y de occidente para el desarrollo espiritual</i>	563-608
INTERCAMBIO DE REVISTAS	609-611
PRESENTACIÓN DE AUTORES	613-614
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES	615-616

CAURIENSIA

Annual magazine of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara).
Seminary of Coria-Cáceres diocese and the University of Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. 2, 2007

CONTENTS

EDITORIAL - PRESENTATION	9-14
ARTICLES	
<i>I. About the Encyclical “Deus caritas est”</i>	
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Presentation of the Encyclical of Benedict XVI: “Deus caritas est”</i>	17-92
PABLO GARCÍA CASTILLO, <i>Eros’s divine madness in Plato Phaedrus</i>	93-119
IGNACIO GARCÍA PEÑA, <i>The Symposium: From Eros’s abstract vision to the love story about Alcibiades</i>	121-156
SENÉN VIDAL GARCÍA, <i>Love on Letters of Paul</i>	157-178
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Understanding from the philosophy the statement “God is love” in Saint Bonaventure</i>	179-210
ISIDORO GUZMÁN MANZANO, <i>Eros and charity in Duns Escoto</i>	211-235
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>From the transcendental good to the material good: analysis of the concept of kindness in Francisco Suárez’s metaphysical theory</i>	237-257
ALEJANDRO DE VILLALMONTE, <i>Christian utopia of the civilization of the love according to J. Donoso Cortés</i>	259-278
EMILIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, <i>Loving like Jesuschrist loves us: Therese of Lisieux and charity</i>	279-304
RAMÓN PIÑERO MARIÑO, <i>Love as a relationship. Reflections on love in some of J. Ratzinger’s documents</i>	305-342
JOSÉ SILVIO BOTERO GIRALDO, <i>Conjugal Love: Integration of Eros and Agape (Deus Caritas est, nn. 1-11)</i>	343-362
JOSÉ M ^a MORA MONTES, <i>Comprehension of the falling in love</i>	363-388
MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN, <i>Man, family and love: an evolutionist view</i>	389-415

II. Miscellaneous

- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *The episcopal ministry of Monsignor Mr. Ciriaco Benavente Mateos. Coria-Cáceres Diocese (22-III-1992 al 16-X-2006)* 419-447
- FELIPE GÓMEZ SOLÍS, *Some marine images in the spiritual Spaniards of the centuries of gold* 449-482
- BERNARDO PÉREZ ANDREO, *David Hume and the Religión. To recover to Hume from the gospel* 483-510

NOTES AND COMMENTARIES

- MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO, *The spirituality of the Santa y Vera Cruz brotherhood though their statutes* 511-518
- JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO, *Confessors and penitents in some synods of the Iberian Peninsula, previous to the Council of Trent* 519-527
- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Jesus of Nazareth* 529-540

IN MEMORIAM

- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Ilmo. Sr. D. Daniel Rubio Hierro, In memoriam* 541-550

EVENTS

- Tempo de Deus, Tempo dos Homens, Tempo do mundo. XI Latin American congress of Medieval Philosophy (Fortaleza (CE), Brazil, 21th-25th Agoust, 2006).* Manuel Lázaro Pulido 551-561

BIBLIOGRAPHY

- Paloma OTAOLA GONZÁLEZ, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico - platónica.* Francisco José SOLER GIL (ed.), *Dios y las cosmologías modernas.* Slavoj ŽIŽEK, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.* M^a Jesús SOTO BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII.* José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre.* Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Escritos de antropología filosófica.* Cruz GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), *El Alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604). Simposio celebrado en la Universidad de Navarra el 27 y 28 de septiembre de 2004.* Raimon PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica.* Michał PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. La pré-destination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.* Roberto BLANCO ANDRÉS, *Eduardo Navarro. Un agustino vallisoletano para la*

<i>crisis de Filipinas. Franco MANZI, Carta a los Hebreos. Elisabeth REINHARDT, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes. Thata WILEY, Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas. Juan Agustín SENDÍN BLÁZQUEZ, Temas canónicos matrimoniales. Para uso de los párrocos. Peter L. BERGER, Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo. Dominique BOURMAUD, Cien años de modernismo: genealogía del Concilio Vaticano II. Jonh Dominic CROSSAN y Jonathan L. REED, En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús. Sri RÂDHÂKRISHNA YOGANDA, Cristianismo y yoga: dos caminos y un solo destino. Cómo aprovechar la sabiduría de oriente y de occidente para el desarrollo espiritual</i>	563-608
JOURNAL EXCHANGES	609-611
PRESENTATION OF THE AUTHORS	613-614
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	615-616

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

Durante el año 2006, tiempo en el que se ha ido gestando el presente volumen de la revista *Cauriensia*, se han hecho presente los ecos de la primera encíclica de Benedicto XVI: *Deus caritas est*. Desde el día en que se hizo pública, el Consejo de Redacción tuvo claro que el volumen de 2007 debía atenderla adecuadamente desde el terreno en el que nosotros podemos hacerlo como revista de Ciencias Eclesiásticas. Por este motivo, inserto en el apartado “Estudios”, hemos querido consagrar una serie de trabajos y reflexiones que puedan ayudarnos a comprender mejor el contexto filosófico-teológico de esta encíclica que apunta directamente al corazón de la fe cristiana y de la experiencia humana con la fórmula “Dios es amor”, tal como lo presenta el Santo Padre: “«Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16). Estas palabras de la *Primaera carta de Juan*, expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (*Deus caritas est*, 1).

La relevancia de la definición de Dios como amor atraviesa tematizaciones filosóficas, teológicas, místicas y sociales. La fontalidad del amor de Dios da unidad a una realidad polisémica que, sin embargo, es entendida de forma unitaria desde la experiencia bíblica y la formulación teológica, de modo que nos ayuda a comprender mejor la estructura antropológica de la persona y sus realizaciones más íntimas, en experiencias de amor místico y esponsal, así como su reflejo socio-político, desde una eclesiología real del amor y la caridad que manifiesta una auténtica

epifanía del amor trinitario. En fin, la afirmación “Dios es amor” es de una tal riqueza semántica, conceptual, teológica y vital que exige, al menos, un esfuerzo de aproximación fenomenológica, hermenéutica y teológica desde diversos campos. Resulta imposible abordar todos los aspectos de una encíclica tan sugerente, fundamental y de temática tan rica, de ahí que los estudios de nuestra revista se suman a otros esfuerzos editoriales. Sin embargo, a pesar de la amplitud exigida, proponemos una serie de estudios que ayuden a poder desentrañar el contexto en el que se desenvuelve la encíclica “*Deus caritas est*”. No se trata de un estudio sistemático de los conceptos fundamentales de la encíclica, sino de presentar estudios que profundicen la temática que la envuelve.

Lo primero que queremos desde *Cauriensia* es invitar a los lectores a acercarse a esta encíclica, animarles a leerla, a degustarla, y desde allí profundizar en el mensaje que es más que programático, un mensaje de vida, de sentido, de esencia... Para ello el profesor Florentino Muñoz Muñoz, del Instituto Teológico de Cáceres, nos propone un recorrido por la encíclica en que se desvela su estructura, las claves interpretativas, para terminar ofreciendo los contenidos fundamentales y más significativos de la misma.

El Santo Padre desde el principio quiere mostrar la pluralidad semántica del término amor, cuya realidad está unificada en el amor de Dios. Parecía por lo tanto conveniente ir desvelando el recorrido filosófico-teológico de este término. Para ello hemos querido ir a las fuentes griegas y bíblicas, así como su desarrollo teológico en las formulaciones medievales. *Eros* y *agapé* son los conceptos griegos básicos implicados en la diferenciación terminológica del amor, estudiarlos nos puede ayudar a desvelar mejor la pregunta inicial que se plantea la encíclica: “todas estas formas de amor ¿se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno sólo, o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?” (*Deus caritas est*, 2). *Eros* es un término griego desarrollado de modo especial por el pensamiento platónico, su lectura teológica tendrá connotaciones diversas, con frecuencia peyorativas, de consecuencias no siempre deseables. Los profesores de la Universidad de Salamanca, Pablo García Castillo e Ignacio García Peña, proponen un análisis del *eros* platónico desde el análisis del *Fedro* y el *Banquete*, preferentemente. El primero muestra la poética expresión

del amor platónico en el *Fedro*, que culmina entre las caracterizaciones de *Eros* con una descripción del mismo como contemplación gozosa de la belleza del bien amado. Desde el estudio del *Banquete*, se nos presenta una fenomenología del *eros* platónico a partir de la concepción del personaje de Alcibíades que presenta cómo el amor puede dirigirse hacia un individuo concreto que se considera irrepetible y único.

Junto a estos estudios sobre el pensamiento griego a partir de la concepción platónica del amor erótico, el prestigioso biblista, profesor del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, Senén Vidal García, nos propone un estudio de la novedad neotestamentaria del concepto de amor a partir de las cartas auténticas de Pablo (Rm, 1-2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm), tomando como eje medular el concepto mesiánico, centro vertebrador de la reflexión teológica y de la actividad misional de Pablo.

Damos un salto en el tiempo para ubicarnos en la baja Edad Media, época de madurez de la realización teológica, en el apogeo de la escolástica. En la misma, la Orden de los Menores supo expresar como nadie el amor de Dios, impulsados por la frescura vital de san Francisco, cuya actitud de similitud con Dios Amor, invitará a una revitalización teológica en los maestros franciscanos. En este aspecto hemos elegido dos autores clave para comprender esta época. El primero, san Buenaventura, puede ayudarnos desde la relectura del agustinismo medieval y el neoplatonismo, a comprender la elaboración teológica medieval y la fusión conceptual y unidad de esencia del amor, a modo de anticipación de lo que el Santo Padre propone en la presente encíclica. Tras el artículo realizado por el que escribe estas líneas, damos la palabra a Duns Escoto, de la mano del profesor emérito de la Pontificia Universidad *Antoniana* de Roma y eminente escotista, además de extremeño, el franciscano Isidoro Guzmán Manzano, quien entra de lleno en la concepción de *eros* y caridad en el Sutil, autor de gran profundidad teológica, con frecuencia malentendido, y que representa un avance teológico, respecto de su hermano de Orden Buenaventura, pues no en vano ha de hacer frente al nuevo arsenal filosófico y conceptual que representa el *Corpus aristotelicum*. Terminamos el recorrido por la escolástica recordando al renacimiento habido en la ciudad vecina de Salamanca, en este caso, seguiremos por los derroteros metafísicos de Suárez, a partir de la fuente de todo amor: la bondad. Nos ayudará a realizar este camino el profesor de la Universidad de Salamanca, Ángel Poncela González.

Interesante resulta para un libro que se edita en Cáceres, el estudio del teólogo Alejandro de Villalmonste sobre la experiencia de un ilustre laico extremeño: Juan Donoso Cortés. Su propuesta de una civilización del amor como horizonte práctico de la utopía cristiana, entraña tanto un gran conocimiento teológico, como un noble empeño humano. Una aportación que enriquece el patrimonio intelectual, humanístico y teológico del pensar extremeño.

Tras este recorrido por los vericuetos conceptuales de un término tan rico de significados y realidades como el del amor, continuamos con una serie de trabajos que ayudan a conocer las repercusiones vitales y espirituales de este concepto, así como formulaciones más recientes. Este es el caso del estudio presentado por el profesor Emilio J. Martínez González, del Instituto Superior de Ciencias Morales. El profesor carmelita, a la postre director de la *Revista de Espiritualidad*, nos ofrece una visión místico-espiritual del Dios Amor, a partir de la experiencia de la fecundidad del amor divino de Teresa de Lisieux.

El profesor del Instituto Teológico de Cáceres, Ramón Piñero Mariño, nos brinda, a su vez, desde alguna de las obras del teólogo J. Ratzinger, claves de comprensión de los antecedentes intelectuales de la encíclica que nos ha regalado desde la labor magisterial como Benedicto XVI. El estudio supone, pues, la búsqueda de las raíces teológicas de su primera encíclica *Deus caritas est*.

Todo lo tratado con anterioridad tiene en el estudio del profesor de la Academia Alfonsiana de Roma J. Silvio Botero Giraldo, una tentativa de síntesis, pues se nos propone un análisis sobre el binomio “*ágape-eros*” que la primera encíclica de Benedicto XVI plantea, y ello desde el matrimonio uno de los frutos humano-divinos privilegiados de la expresión del amor divino planteados en la misma. El amor humano, desde su vertiente antropológica, es lo que buscan explicar los dos últimos trabajos. El neurólogo y psiquiatra José María Montes, ahonda en la comprensión del enamoramiento como hecho psicológico de importancia sociológica innegable. El último de la serie de estudios en torno a la encíclica “*Deus caritas est*”, medita la naturaleza humana, profundizando en la raíz de la psicología, desde nuestro “ser humano”, en la antropología biológica inherente a nuestra comprensión. Un análisis desde la materialidad evolucionada del hombre como base de la vocación humana hacia el amor,

es lo que nos propondrá, en fin, la profesora de antropología de la Universidad de Extremadura, María del Rosario Encinas.

Hasta aquí los trece estudios que espero nos ayuden a situarnos mejor ante esta encíclica, que supone una presentación magisterial que ahonda en el corazón del ser cristianos y que merece por nuestra parte reflexión, madurez intelectual, y, sobre todo, respuesta vital y cristiana. Nuestra identidad queda fijada en el amor, nos invita Benedicto XVI a seguir la respuesta de los santos y, en especial de María –“Madre de la Palabra encarnada... mujer que ama” (*Deus caritas est*, 41) a actuar en amor, pues ella es ejemplo de creyente en la fe. María expresa el amor como signo de quien “piensa con el pensamiento de Dios y quiere con la voluntad de Dios”–.

La revista *Cauriensia*, no renuncia a otras realidades propias de las Ciencias Eclesiásticas. De esta manera ofrece, a su vez, otros estudios que tocan aspectos diversos de la vida intelectual del Instituto Teológico de Cáceres. Quisiera señalar con especial énfasis el primero de nuestros trabajos de la parte de “Miscelánea”, escrito con especial cariño por el profesor Florentino Muñoz Muñoz, quien ha dedicado un estudio a recordar y recorrer en forma abreviada el ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, quien durante catorce años ha sido obispo de la diócesis de Coria-Cáceres y que recientemente ha sido nombrado por el Santo Padre Benedicto XVI obispo de la diócesis hermana de Albacete. D. Ciriaco Benavente Mateos ha arropado el proyecto de la publicación *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, toda vez que siendo él obispo de la diócesis de Coria-Cáceres, el Seminario Mayor Diocesano vio nacer en su seno el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Valga desde aquí nuestro recuerdo, nuestro ánimo y oración en sus nuevas tareas pastorales.

Siguen a este sentido artículo, un precioso recorrido por la literatura de los espirituales y místicos españoles durante los siglos XVI y XVII, desde una parcela de la lengua para describir las experiencias místicas: la metáfora marítima. Un regalo, sin duda, del profesor de la Universidad de Córdoba, el extremeño Felipe Gómez Solís.

El último estudio nos viene desde el Instituto Teológico Franciscano de Murcia, y es la continuación del artículo “David Hume y la religión Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, aparecido en nuestro volumen inaugural (119-151), realizado por el profesor Bernardo Pérez

Andreo. Un valiente análisis filosófico sobre uno de los autores que más reticencias epistemológicas y metafísicas arrancó al hecho religioso.

Por último, la sección “Notas y comentarios” presenta estudios de gran profundidad y significatividad, relativos a la vida espiritual cacereña –espiritualidad de la cofradía de la Santa y Vera Cruz, a cargo de quien ha sido durante muchos años su Hermano Mayor: Manuel Pedro Floriano Bravo–, al campo del Derecho Canónico –un estudio histórico-doctrinal de algunos sínodos peninsulares anteriores a Trento, de la mano del profesor del Instituto Teológico de Cáceres, José Antonio Fuentes Caballero– y, por último, una presentación del precioso y preciso libro de Cristología Bíblica: *Jesús de Nazaret*, del profesor de Cristología del Instituto Teológico Franciscano de Murcia, Francisco Martínez Fresneda.

Con la crónica de algún Acontecimiento en el que han participado profesores del Instituto Teológico y la sección de Bibliografía con reseñas de libros de filosofía y teología, finalizamos la revista y también la presentación de este volumen segundo de la revista *Cauriensia*. Un volumen un poco más extenso de lo que consideramos será normal, pero que tenía *a priori* merecida justificación, espero que el juicio de los lectores tras recepcionar la publicación no contradiga nuestra impresión.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de Cauriensia

ESTUDIOS

I. EN TORNO A LA ENCÍCLICA “DEUS CARITAS EST”

PRESENTACIÓN DE LA ENCÍCLICA DE BENEDICTO XVI: “*DEUS CARITAS EST*”

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Con este trabajo no sólo pretendemos ayudar a conocer esta hermosa Encíclica de Benedicto XVI, sino también deseamos facilitar una lectura adecuada y una correcta intelección de la misma. Para ello ofrecemos en una introducción los rasgos o características de este documento, después exponemos la estructura básica y las claves interpretativas para terminar ofreciendo los contenidos fundamentales y más significativos de la misma. Invitamos a todos a leer y meditar el texto de este documento del Santo Padre a quien agradecemos esta primera Encíclica.

Palabras clave: Actividad caritativa, Amor, Caridad, Dios, Eucaristía, Excluidos, Jesucristo, Justicia, Matrimonio, María, Perfil de la actividad caritativa de la Iglesia, Prójimo, Responsables de la acción caritativa de la Iglesia.

ABSTRACT

Our wishes on this work are those of making it easier to comprehend the meaning of this beautiful encyclical by the Pope, Benedict XVI. We also want to provide an adequate interpretation and a correct understanding of it. For such purpose we present, firstly, the document's features and, secondly, we give an explanation about both the basic structure and the keys for a better comprehension of the text. Finally, we will finish by listing its most significant and fundamental contents. We would like to invite all of you to read and reflect on this document written by His Holiness to whom we are thankful for this encyclical.

Key words: Charity, Charity-related activities, Eucharist, (the) Excluded, Fellowship, God, Jesuschrist, Justice, Love, Matrimony, People in charge of the Church's charitable activities, Profile of the Church's charitable activities, Virgin Mary

INTRODUCCIÓN

El Santo Padre Benedicto XVI nos ha regalado su primera Carta Encíclica titulada “*Deus caritas est*”, como una ayuda espiritual, doctrinal y pastoral. Es una luz que nos permite redescubrir “el corazón de la fe cristiana” en un momento en que la Iglesia y el mundo necesitan ser iluminados por esa Luz que es Cristo. “Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica” (n.39). Ya desde ahora invito a los lectores a leer, meditar y poner en práctica la Encíclica porque, por una parte, nos manifiesta la originalidad del Cristianismo y, por otra, nos da la clave que nos permite adentrarnos, descalzos como Moisés (cf. Ex 3,5), en el misterio de Dios y en el misterio del hombre.

Jean-Claude Leclerc escribe lo siguiente sobre las expectativas que se tenían antes de que el Papa publicase su primera encíclica: “Se esperaba una denuncia de los males contemporáneos, por ejemplo, o una sabia reflexión doctrinal. El propósito del Papa se ha centrado más bien en la experiencia humana más elevada y tal vez la más ardua: el amor humano”¹. De todos modos este tema no era del todo nuevo pues ya Juan Pablo II había escrito un mensaje a los jóvenes de Francia en el que decía: “Toda la historia de la humanidad es la historia de la necesidad de amar y de ser amado”.

Esta Encíclica ha sido preparada por mensajes que el propio Papa ha dirigido en momentos muy importantes:

- Mensaje a la Curia Vaticana antes de Navidad (2005),
- Mensaje de Navidad (25-XII-2005),
- Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz (1-I-2006).

En todos ellos hay una continuidad que desemboca en esa especie de gran sinfonía que es la encíclica “Dios es amor”.

Dos fechas vinculadas a la Encíclica:

- 25-XII-2005: El Santo Padre firmó su primera Encíclica el día de la solemnidad de la Natividad del Señor, fiesta de la bondad y el amor, la ternura y la misericordia, la humanidad y la gracia de Dios, manifestados y hechos visibles en Jesús su Hijo nacido de María Virgen en Belén. Jesús es el rostro visible del amor de Dios para los hombres: quien

¹ “L’encyclique de l’amour – Benoit XVI va-t-il suprendre le monde catholique?”; Le réseau Culture et Foi –culture et foi@videotron.ca

acoge el amor de Jesús acoge el amor de Dios. San Pablo lo manifiesta con palabras sencillas pero de un contenido teológico inmenso: “mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres...” (Tt 3,4).

- 25-I-2006: El Santo Padre publicó su Encíclica el día de la fiesta de la conversión de San Pablo, y el final del Octavario de oración por la unidad de los cristianos, con lo que puso de relieve dimensiones ecuménicas y conciliares que están presentes en la Encíclica.

I. PRESENTACIÓN DE LA ENCÍCLICA

1. ¿QUÉ ES UNA ENCÍCLICA?

Una Encíclica es el documento doctrinal más importante al que recurre un Papa, después de una definición dogmática, en el ejercicio de su Magisterio. La encíclica es una forma ordinaria de ejercer el magisterio en su misión de servicio a la Palabra de Dios para interpretarla y enseñarla fielmente (cf. DV n.10)².

Una encíclica suele responder a cuestiones particulares de una época, pretende iluminar aspectos esenciales de la doctrina de la Iglesia y es una de las fuentes más importantes y principales de la predicación de la Iglesia Católica. La práctica de escribir Encíclicas la inició Gregorio XVI, en 1832. Juan Pablo II publicó 14 encíclicas sobre temas de verdadera importancia y significado para nuestro tiempo. Benedicto XVI exhorta a todos a leer y asumir las enseñanzas de Juan Pablo II.

2. TÍTULO DE LA ENCÍCLICA

El título de esta encíclica es: “*Deus caritas est*” –“Dios es amor”–. Así comienza también la encíclica. Estas palabras “expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana” (n.1). Están tomadas literalmente de la primera carta de San Juan que dice: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (Jn 4,16), y hunde sus raíces en Jesús de Nazaret –palabras y hechos, parábolas y signos, experiencia y ministerio–. No podía ser de otra manera ya que sólo Jesús es quien nos ha revelado el misterio inefable de Dios: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único que está en el seno del Padre, Él lo ha contado” (Jn 1,18).

² J. SALAVERRI, “Encíclicas”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 2; Barcelona, Herder, 1972, Cols. 567-570.

El Papa nos ha sorprendido al elegir como tema para su primera encíclica la definición de Dios que nos ofrece San Juan bajo la inspiración del Espíritu Santo. Al escoger el tema de su primera encíclica, Benedicto XVI manifiesta lo que para él es esencial y desea que lo sea para todos los católicos. Nos parece que el Santo Padre desea transmitir a todos una realidad esencial de nuestra fe; su Encíclica va a lo esencial. Sí, Dios es amor. Benedicto XVI nos ha presentado algo conocido por todos, pero tal vez olvidado porque no lo vivimos de forma suficiente, adecuada y auténtica. Nos ha recordado que “Dios es amor”. Olegario González de Cardenal afirma que “la encíclica se titula «Dios es amor», es decir, Dios es una libertad amorosa que por la plenitud de esa felicidad vivida engendra otros seres justamente para que participen de esa libertad, para que sean sus colaboradores en el mundo, y para que se gocen existiendo, y va a subrayar que la libertad sólo existe si un amor nos precede, nos acompaña y nos espera”³.

3. ¿CÓMO ES ESTA ENCÍCLICA?

Esta Encíclica es bella y hermosa desde el punto de vista literario, lúcida y clarividente en la exposición y desarrollo del tema, escuchante y dialogante con la cultura humana, interpelante y alentadora para todos.

Es una Carta que se caracteriza por la profundidad de contenidos y la claridad en su exposición, por la clarividencia filosófico-teológica, por la aplicación pastoral concreta y por la capacidad de explicar de manera clara y sencilla cosas esenciales de nuestra fe y de nuestra moral cristianas. Refiriéndonos a la citada “clarividencia filosófica y teológica” del Papa, queremos decir unas palabras que iluminen posibles dudas y clarifiquen posibles interpretaciones no correctas. El Magisterio del Papa no es portavoz de las propuestas de una escuela filosófica o teológica sino que su tarea básica y principal es conservar y preservar el depósito de la fe, así como ampliar nuestra comprensión de la revelación divina en continuidad con el Magisterio precedente. Habiendo dicho esto, también debemos decir que cada Papa acentúa algunos rasgos en materia de pensamiento. En nuestro caso, Benedicto XVI utiliza el vigor de la razón para explicar la fe bajo algunas claves muy queridas por él desde su época de profesor universitario.

El estilo literario de Benedicto XVI responde a su formación teológica y humanista, y a su tarea de teólogo sistemático y lúcido. El Papa aborda un tema y lo va desentrañando y exponiendo de forma lineal, no por círculos concéntri-

3 O GONZÁLEZ DE CARDENAL, “Declaraciones a *Alba*”; Suplemento al n .69, del 27 al 2-II-2006.

cos, hasta llegar al final del mismo. Mons. Manuel Ureña escribe lo siguiente: "Joseph Ratzinger muestra en sus textos la impronta del teólogo sistemático, del pensador lineal, del discurso perfectamente concatenado y sintético. Los datos bíblicos y filosóficos son integrados en un discurso teológico único que avanza desde el principio y llega al final, siempre presidido por una lógica implacable, sin conocer retroceso alguno y con una sencillez y claridad tan meridianas, que convierten a su autor en un catequista de talla"⁴.

¿Qué aporta la revelación cristiana y la gracia de Cristo a lo humano?

Otorga la purificación y elevación del eros.

Abre al amor al prójimo en Dios y por Dios, invita a amarle desde la perspectiva de Jesucristo, a amarle más allá de la justicia, en gratuidad y sin esperar nada a cambio.

Proporciona la purificación de la razón, da sentido último a la ética y "rea- viva las fuerzas morales del ser humano.

Da alma y vida a la solidaridad y a la justicia; hace patente y presente el sentido gratuito y oblativo del amor.

Merece, por tanto, ser leída y meditada ya que en ella podemos encontrar respuesta a muchas preguntas que nos hacemos a diario.

4. ¿CUÁLES SON LOS OBJETIVOS DE ESTA ENCÍCLICA?

Benedicto XVI nos muestra con claridad los objetivos que pretende alcanzar con su encíclica:

- "Suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino" (n.1).
- Vivir el amor e irradiar la luz de Dios: "el amor es una luz –en el fondo la única–, que ilumina constantemente al mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar" (n.39)
- Subrayar la centralidad de la fe en Dios, en ese Dios que ha asumido un rostro humano y un corazón humano. La fe no es una teoría que uno puede asumir o arrinconar. Tenemos necesidad del Dios vivo que nos ha amado hasta la muerte. Ante un hombre científico y tecnológico que pretende convertirse en el centro del mundo y de la cultura, el Papa nos

4 MONS. MANUEL UREÑA, "Charlas Cuaresmales. Introducción a la Carta-Encíclica «Deus Caritas est» de Benedicto XVI", en *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 145/4 (2006), 226.

invita a recuperar la oración que nos ayude a superar la indiferencia religiosa y el ateísmo, el activismo y el secularismo.

- Invitar a la Iglesia y a todos los cristianos a volver a las raíces de la fe, a la contemplación de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, el Redentor y Salvador de la humanidad.
- Promover el diálogo con el mundo y la cultura para darle a conocer la verdad del amor divino.
- Ofrecer un camino de paz y reconciliación a los hombres que se debaten entre guerras y violencias. Ante tanta violencia, guerra, hambre, insultos, descalificaciones, el Santo Padre nos recuerda que el amor a Dios nos ha de mover a amar, respetar y defender a cualquier ser humano de todo signo de violencia, exclusión, marginación. Algunos pretenden acercarse a Dios olvidándose del prójimo. Esto es un error. El Papa nos enseña que cuanto más nos aproximamos a Dios más debemos amar a los demás porque Dios es el Padre de todos.

5. ALGUNAS NOVEDADES DE ESTA ENCÍCLICA

Exponemos a continuación algunas novedades de esta Encíclica:

Al desarrollar los temas, no sólo cita la Sagrada Escritura y los Santos Padres, sino también a autores como Platón, Virgilio, Dante, Nietzsche, Marx, Descartes.

No oculta ni le asusta la razón, sino que confía en la razón. Es un pensador. Su abundante producción filosófica y teológica así lo muestra.

La reflexión “*Deus caritas est*” “no es una encíclica sobre muchas cosas sino sobre una, el amor, que es donde está el quicio y la entraña del Cristianismo”. La Encíclica es un texto en el que el autor pasa a segundo término, ya que se centra y concentra su entera atención en Dios y en su amor.

Mons. Fernando Sebastián escribe a este respecto: “las aportaciones más originales, o mejor, las recuperaciones más interesantes de la encíclica podrían ser éstas:

- Unidad del amor humano, acercamiento entre «eros» y «agapé», valoración positiva del amor humano en su integridad.
- Acercamiento entre creación y redención, el amor de Dios desborda la naturaleza, el hombre no puede descubrirse ni realizarse en su plenitud sin contar con Dios conocido y aceptado libremente como origen y plenitud de su vida.
- Valor universal y definitivo de Jesucristo.

- La conciliación entre libertad y religión, la fundamentación religiosa y amorosa de la moral cristiana.
- Diálogo lúcido, respetuoso y generoso con la modernidad, catequesis adaptada al hombre moderno y posmoderno⁵.

6. EL TEMA BÁSICO DE LA ENCÍCLICA: EL AMOR VERDADERO

En la larga lista de Encíclicas papales, ésta es la encíclica del amor. Con expresiones precisas y nítidas, Benedicto XVI llega al centro y al núcleo, a la entraña y a la esencia, del Cristianismo, recogiendo en un movimiento integrador todos los elementos que constituyen y muestran el amor verdadero "En mi primera encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás" (n.1). Ante un mundo falto de amor y de respeto al otro, como el nuestro, el Papa proclama que Dios es amor y nos pide que lo amemos y que nos amemos como hermanos. El Papa ha querido ir al manantial y a la fuente de donde procede lo esencial, lo siempre nuevo, lo que nunca envejece, lo que es siempre mayor, lo que da sentido a todo, pues "si no tengo amor nada soy" (1 Co 13,1). El Papa se acerca al hombre y a la mujer del s. XXI para proponerles el corazón de la fe cristiana: "Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él".

En la primera parte de la Encíclica, habla del amor que Dios de manera misteriosa y gratuita nos ofrece y de la relación de este amor con el amor humano. La ternura, la misericordia, la cordialidad, la compasión, la fidelidad son los rasgos del amor que Dios nos tiene.

En la segunda parte, se refiere a cómo la Iglesia ha realizado el mandamiento del amor al prójimo. En el Cristianismo "se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto". En el texto del juicio final de Mateo 25,31-46, "el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. Jesús se identifica con los pobres (...). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios" (n.15).

7. ¿ESTA ENCÍCLICA ES PROGRAMÁTICA?

Los Papas suelen presentar en su primera encíclica las líneas maestras de su pontificado. Recordemos la encíclica del beato Juan XXIII: "*Ad Petri Ca-*

5 MONS. FERNANDO SEBASTIÁN, "Dios es amor", en *Boletín Oficial Diocesano*, abril (2006).

thedram”; la de Pablo VI: “*Ecclesiam suam*”; la de Juan Pablo II: “*Redemptor hominis*” que fueron programáticas.

¿La Encíclica de Benedicto XVI ha de ser calificada como programática? Dicho de otro modo: ¿Esta Encíclica presenta las líneas maestras de su pontificado?

Benedicto XVI dijo: “mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, ni seguir mis propias ideas, sino el ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la Palabra y de la Voluntad del Señor y dejarme conducir por Él, de tal modo que sea Él mismo quien conduzca la Iglesia en esta hora de nuestra historia”⁶.

Nos parece que esta Encíclica es también programática por dos razones básicas: porque el Papa manifiesta lo siguiente en el inicio de la misma: “Se comienza a ser cristiano por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (n.1). “Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino” (n.1); y porque al final de la misma nos habla del programa de la vida de María en parecidos términos: “No ponerse a sí mismo en el centro, sino dejar espacio a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo; sólo entonces el mundo se hace bueno” (n.41) y “María, la Virgen, la Madre, nos enseña qué es el amor y dónde tiene su origen, su fuerza siempre nueva” (n.42). Nos parece que el Santo Padre invita a la Iglesia y a todos los cristianos a volver a las raíces más hondas del Cristianismo, a la contemplación de Nuestro Señor Jesucristo, que es la encarnación visible, histórica del amor y la salvación de Dios a la humanidad. En Cristo está el manantial y la fuente de la gracia. Y de Él hemos recibido la gracia por la fe y el bautismo.

Finalmente recordemos este texto: “En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma y que nosotros debemos comunicar a los demás (n.1). Es cierto que alguna que otra vez, los cristianos hemos dado la impresión de dar la primacía en el Cristianismo a los mandamientos. Es verdad que el cristiano ha de observar los mandamientos de la Ley de Dios, pero no es menos verdad que hemos de hacerlo no por una fría imposición que venga del exterior, sino porque creemos en el amor que Dios nos tiene y en su primacía en la fe cristiana y, por

6 BENEDICTO XVI, “Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma, domingo 24 de abril de 2005”, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_sp.html, consultado el 5 de julio de 2006.

tanto, todo lo demás brota de ese amor como una respuesta amorosa, sacrificada y entregada a Dios que nos amó primero.

II. ESTRUCTURA DE LA ENCÍCLICA

Para comprender bien el contenido de esta encíclica, debemos conocer cómo está construida, cuáles son sus contenidos más importantes, cuáles sus claves más significativas. En breve síntesis ofrecemos la estructura de la encíclica que está constituida por los siguientes elementos:

1. INTRODUCCIÓN DE LA ENCÍCLICA

“«Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16b). Estas palabras de San Juan expresan el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino” (n.1). El amor de Dios, que arde sin cesar desde toda la eternidad en el misterio inefable de la Stma. Trinidad y que se ha manifestado en la historia, de manera privilegiada, en el Corazón Divino de Jesús traspasado por la lanza del soldado en el Calvario. Es en la Cruz, donde puede contemplarse el amor de Dios. Dios se hizo presente en la cruz de su hijo Jesucristo no por medio del poder y de la gloria, sino por el amor y la entrega. ¡Cuánto tenemos que contemplar, conocer, vivir! Al hilo de estas afirmaciones, recordemos aquellas palabras de Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4,10). Quedémonos con las enseñanzas de San Pablo que nos dice: “la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros” (Rm 5, 8).

“Hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él” (1 Jn 4,16a). La opción fundamental de la vida del cristiano es “creer en el amor de Dios” (n.1).

El Card. Antonio María Rouco Varela escribe en esta misma dirección: “Conocer y creer en ese Amor de Dios que se nos ha revelado en Jesucristo es el inmenso don que hemos recibido los hijos de la Iglesia y, a la vez, el impulso espiritual que ha de movernos a transmitirlo y comunicarlo a los demás, precisamente en un mundo en el cual, como dice el Papa, a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia. Y, en cualquier caso, en una sociedad como la nuestra –la europea y la española– en donde el plantearse la vida como si Dios no existiese y buscarse la felicidad al margen de Él es moneda corriente en el existir diario y tentación

permanente que acecha a los cristianos para que olviden el conocimiento del Amor Divino que nos salva y lo cambien por el seguimiento y la adoración de tantos ídolos que sólo pueden garantizar una cosa: la satisfacción egoísta y, al final, frustrante y mortal de nuestras pasiones más instintivas”⁷.

El punto de partida de la Encíclica

El punto de partida de la Encíclica es ante todo el corazón mismo de la fe cristiana: que Dios es amor personal, que nos ama, que es la fuente del amor humano verdadero y que este amor se nos ha revelado y dado en Jesucristo. Y al mismo tiempo, que ese amor se hace visible y se difunde a través de la vida de la Iglesia como servicio de caridad (cf. 1 Jn 4,16). Este mensaje lo ofrece el Papa a la humanidad.

2. PARTES DE LA ENCÍCLICA

No hay en la Encíclica dos temas distintos, sino dos dimensiones del mismo misterio: el Amor de Dios revelado a la fe cristiana urge una fecundidad “aquí y ahora”. El amor que Dios es y la comunidad de amor que la Iglesia ha de ser son las dos partes de esta hermosa e interpelante Encíclica, que agradecemos sinceramente. Hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y él nos impulsa a la entrega personal a favor, y más allá, de un orden justo, “haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible” (n.31) Porque más allá de la justicia, el hombre tiene necesidad de amor (n.29).

2.1. La Primera parte: “La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación” (nn.2-18)

Esta parte tiene un carácter más especulativo, ya que en ella el Santo Padre precisa algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios ofrece al hombre y, a la vez, muestra la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano (n.1).

Esta primera parte tiene cinco capítulos:

- Un problema de lenguaje (n.2). Multiplicidad de significados, entre los que destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer.

⁷ Carta pastoral: “Deus Caritas est – Dios es amor”, Enero de 2006, en <http://www.conferenciaepiscopal.es/obispos/autores/roucovarela/05.htm>. Consultado el 10 de noviembre de 2006.

- “Eros” y “agapé”, diferencia y unidad (nn.3-8). El Papa expone la diferencia y unidad entre “eros” (ímpetu amoroso entre el hombre y la mujer), “ágape” (amor de donación al otro) y “filía” (amor de amistad).
- La novedad de la fe bíblica (nn.9-11). La nueva imagen de Dios.
- Jesucristo, el amor de Dios encarnado (nn. 12-15)
- Amor a Dios y amor al prójimo (nn.16-18)

A nuestro juicio, el núcleo esencial de esta parte está constituido por los números siete y ocho ya que en ellos el Papa responde a la cuestión de si el mensaje de amor que nos han transmitido la Biblia y la Tradición de la Iglesia tiene algo que ver con la común experiencia humana del amor, o se opone a ella.

2.2. *La Segunda parte: “Caritas, el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como comunidad de amor, y muestra las consecuencias de la caridad” (nn.19-39)*

Esta segunda parte está ligada a la primera y comienza haciendo una referencia explícita a la Stma. Trinidad: “ves la Trinidad si ves el amor” (n.19) y al Espíritu Santo de quien dice que es “la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor” (n.19), por lo cual el amor cristiano es motivado por la moción del Espíritu Santo: “nos urge la caridad de Cristo”.

Benedicto XVI muestra en esta segunda parte la praxis del amor en la historia de la Iglesia y, a la vez, estimula y empuja a las instituciones católicas, a las diócesis y a los organismos de caridad a hacer lo posible y de la mejor manera para ayudar a los pueblos empobrecidos y necesitados, a los pueblos devastados por catástrofes naturales, por el hambre, la guerra...

Esta parte tiene cinco capítulos:

- La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario (n.19).
- La caridad como tarea de la Iglesia (nn.20-25)
- Justicia y caridad (nn.26-29)
- Las múltiples estructuras de servicio caritativo en el contexto social actual (n.30)
- El perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia (n.31)
- Los responsables de la acción caritativa de la Iglesia (nn. 32-39).

Creemos que el núcleo esencial de esta parte es el número 31 ya que expone el perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia. El Santo Padre llega de esta forma al corazón de cada lector: ante tantos seres humanos que

sufren a causa del hambre, del dolor, de la exclusión no podemos mostrarnos indiferentes ya que “el amor para los cristianos se convierte no solamente en una obligación sino en una decisión de vida, en una elección de libertad de quien sabe renunciar a sí mismo en vista del otro”⁸.

III. CLAVES PARA ENTENDER LA ENCÍCLICA

La presentación de la Encíclica exige de nuestra parte ofrecer a los lectores las claves o criterios hermenéuticos desde los que debe ser leída, comprendida y vivida.

1. CLAVE BÍBLICA

Para el profesor J. Ratzinger, la Sagrada Escritura era de verdad el alma de la teología como había enseñado el concilio Vaticano II (cf. DV. 24). En un libro de carácter biográfico, afirma que siguió con verdadero interés las clases sobre el Nuevo Testamento que ofreció el profesor Friedrich Wilhem Maier y dice: “desde entonces, para mí la exégesis ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo teológico”⁹. No es de extrañar, por tanto, que la Escritura Santa vertebré el texto de la encíclica. Al proponer esta clave, pretendemos descubrir y exponer los fundamentos bíblicos de la encíclica ya que ocupan un lugar decisivo en la argumentación y en el desarrollo de la Encíclica.

¿Cuáles son los textos bíblicos en los que se fundamenta la Encíclica?

1.1. *Introducción de la Encíclica*

El punto de partida y la inspiración fundamental de la Encíclica es el texto de la Primera Carta de San Juan: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en Él. Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él” (4,16). Benedicto XVI define este versículo como “el corazón de la fe cristiana”; “una formulación sintética de la existencia cristiana”; “la opción fundamental de la vida del cristiano” (n.1). Hermoso comienzo con el que arranca la Encíclica y que expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre.

⁸ MONS. CARLOS OSORO, Carta pastoral: “Vivir el amor, para poder llevar la luz de Dios al mundo”, en *ib.*

⁹ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, Ed. Encuentro, Madrid, 42005, 78.

El Santo Padre incluye también dos textos muy importantes como apoyo del texto de Juan. Están tomados de los siguientes libros del AT: Deuteronomio: "Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (6,4-5) y el Levítico: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (19,18). Finalmente, incluye también el texto del evangelio de Juan que dice: "Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único" (3,16).

1.2. La primera parte de la Encíclica

* Textos del Génesis que narran la creación del hombre y de la mujer por Dios (Gn 1,26-27; 2,7.18-22), hablan de su atracción mutua (Gn 2,23) y de la institución del matrimonio del matrimonio (Gn 2,24). El hombre sin la mujer está solo e incompleto (Gn 2,23-24).

* Textos del Cantar de los Cantares que presentan el amor esponsal de una forma novedosa y diferente a como era entendido en aquel ambiente. Recordemos estas palabras: "El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo.(...) El amor tiende a la eternidad. Ciertamente el amor es éxtasis", pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún , hacia el descubrimiento de Dios" (n.6).

* Los Profetas Oseas y Ezequiel utilizan el vocabulario amoroso del matrimonio para mostrar las relaciones de Dios con el Pueblo de Israel: "han descrito la pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución" (n.9).

* Para fundamentar e iluminar el amor como "un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación", Benedicto XVI acude al Evangelio de Lucas: "El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará" (17,33). El Papa glosa este texto así: "Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que cae en tierra y muere, dando así fruto abundante" (n.6).

* Apoyándose en el profeta Oseas propone una nueva imagen de Dios: "¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel? (...) Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas" (11,8-9). A la luz de estas afirmaciones, escribe el Papa: "El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la cruz" (n.10).

* El amor al prójimo viene expuesto con hondura e intensidad en las grandes parábolas de Jesús: El rico Epulón (cf. Lc 16,19-31); el Samaritano (cf. Lc 10,25-37): “Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mi y que yo pueda ayudar” (n.15); la gran parábola del Juicio Final (cf. Mt 25,31-46) “en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana” (n.15). El amor al hermano visible es el criterio del amor a Dios invisible (I Jn.4,20). Dios no es del todo invisible: se manifestó en su Hijo Jesús (1 Jn,4,9; Jn 14,9).

* Benedicto XVI toma varios textos de la tradición joánica.

– Jn 19,33-34: “los soldados, al llegar a Jesús, como le hallaron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua”. Este texto sirve como inspirador de la Encíclica y permite comprender el significado profundo de la misma. Podemos decir que en este acontecimiento de la vida de Jesús, en el que está más indefenso y en el que su amor es más absolutamente gratuito, es donde se revela y se manifiesta la naturaleza más honda del amor cristiano.

– 1 Jn 4,20: “Si alguno dice: “amo a Dios” y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”. Comenta el Papa: “...este texto en modo alguno excluye el amor a Dios, como si fuera un imposible; por el contrario, en todo el contexto de la Primera Carta de Juan (...), el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que se subraya es la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (n.16). El amor es en definitiva la única luz que “ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza necesaria para vivir y actuar” (n.39).

1.3. La segunda parte de la encíclica

A lo largo y ancho de esta segunda parte, también hay una serie de textos bíblicos que constituyen el entramado del texto de la Encíclica.

* Evangelio según San Juan (19,1ss): El Papa lo comenta con palabras conmovedoras: “Hemos podido fijar nuestra mirada sobre el traspasado (cf. Jn 19,37; Za 12,10), reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor (cf. Jn 3,16), ha enviado el Hijo unigénito al mundo para redimir al hombre” (n.19). “Al morir en la cruz, Jesús «entregó el espíritu» (cf. Jn 19,30), preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección (cf. Jn 20,

22). Se cumpliría así la promesa de los «torrentes de agua viva» que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (cf. Jn 7, 38-39).

* Hechos de los Apóstoles (2,42-45; 4,32-37).

El Santo Padre fundamenta en estos textos que “también la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor” (n.20), y manifiesta que “la Iglesia ha sido consciente de que esta tarea ha tenido una importancia constitutiva para ella desde sus comienzos” (n.22).

* Hechos de los Apóstoles (6,5-6). La elección de los siete varones fue el principio del ministerio diaconal. No se trataba meramente de un servicio técnico de distribución, ya que eran hombres “llenos de Espíritu y de sabiduría”. Benedicto XVI comenta este texto: “Con la formación de este grupo de Siete, la «diaconía» –el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico– quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma” (n.21).

* Primera Carta a los Corintios (cap.13). El himno paulino a la caridad “debe ser la Carta Magna de todo el servicio eclesial; en él se resumen las reflexiones que el Papa ha expuesto sobre el amor a lo largo de esta carta Encíclica” (n.34).

* En el Magnificat (Lc 1,46-56) María nos ofrece su honda experiencia de Dios, cuya misericordia se extiende de generación en generación” y nos desvela que entendió y vivió su existencia no desde las claves del egoísmo ni de la insolidaridad, sino desde el servicio y la humildad, desde la pro-existencia y la confianza. María permanece fiel al pie de la Cruz de su Hijo (Jn.19,25-27).

2. CLAVE DE LA UNIVERSALIDAD: UNA ENCÍCLICA PARA TODOS

El Papa se dirige a los miembros de la Iglesia Católica

Sus destinatarios son enumerados por el Papa: “a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos”. A diferencia de lo que se hacía desde la Encíclica “*Pacem in terris*” del beato Juan XXIII, Benedicto XVI no menciona explícitamente “a los hombres y mujeres de buena voluntad”. ¿Quiere ello decir que el Papa los excluye, replegándose en los recintos íntimos de la Iglesia? Nos parece que no. Hay razones que avallan nuestra interpretación.

El Papa tiene en cuenta a los cristianos

Recordemos que el Papa publica su encíclica el día 25 de enero, fiesta de la conversión de San Pablo, patrimonio común de todos cristianos, final del

Octavario de oraciones por la unidad de los cristianos. En la Basílica de San Pablo Extramuros, celebró las Vísperas con los hermanos ortodoxos y los evangélicos.

El Papa piensa también en los miembros de otras Religiones

Los judíos: Benedicto XVI hace referencia a las raíces judías del mensaje de Jesús. Recordemos estas hermosas palabras: “El Dios único en el que cree Israel (...) ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente ágape” (n.9).

Benedicto XVI tiene también en su mente a los no creyentes

El Santo Padre piensa también con los no creyentes, ya que dialoga con los representantes del pensamiento griego y latino: Aristóteles, Platón, Virgilio, y con autores de nuestro tiempo: Nietzsche, Marx.

El Papa dirige, en definitiva, su mensaje a todos los hombres

En efecto, nos habla de lo que es válido y universal para todo ser humano, de lo que es decisivo para todo hombre y para la comunidad humana en cuanto tal, de lo que está en el fundamento del ser y del vivir del hombre y de la mujer: el amor y la verdad que se realiza en el amor. No es un mensaje exclusivo para los que profesamos la fe en Jesucristo. Afirmar que la fe en Jesucristo abre un horizonte de verdadera humanidad y de posibilidad de humanización para todos los hombres, sin forzar a nadie, pero descubriéndole su fundamento y su sentido.

3. CLAVE ECUMÉNICA, LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Las enseñanzas de Benedicto XVI ponen de relieve que esta Encíclica tiene una verdadera dimensión ecuménica: “La Encíclica «Dios es amor» es la roca en que «se apoya toda la fe de la Iglesia y también la paciente búsqueda de la plena comunión entre todos los discípulos de Cristo. A la luz de esa certeza, que es el culmen de la revelación divina, las divisiones nos parecen superables y no nos desaniman, a pesar de su dolorosa gravedad. (...) El amor verdadero no anula las legítimas diferencias, sino que las armoniza en una unidad superior, que no viene impuesta desde el exterior sino que nace desde dentro. (...)”

“Ante vosotros, queridos hermanos, deseo renovar hoy el ofrecimiento a Dios de mi ministerio petrino, invocando sobre él la luz y la fuerza del Es-

píritu Santo para que favorezca siempre la fraterna comunión entre todos los cristianos. (...) La recomposición de nuestra unidad dará mayor eficacia a la evangelización. La unidad es nuestra misión común; es la condición necesaria para que la luz de Cristo se extienda con mayor eficacia por todos los rincones de la tierra y para que los hombres se conviertan y se salve. ¡Cuánto camino se extiende ante nosotros! Sin embargo, en vez de perder la confianza, juntos volvemos a ponernos en marcha con mayor tesón. Cristo nos precede y acompaña. Contamos con su presencia indefectible; imploremos de Él, humilde e incansablemente, el preciado don de la unidad y de la paz"¹⁰.

4. CLAVE INTEGRADORA: LA UNIDAD INTERNA DE LA ENCÍCLICA

El concepto de «unidad» desempeña un papel determinante en la estructura y en el contenido de la Encíclica. Veámoslo.

- La primera y la segunda parte de la Encíclica están relacionadas entre sí: “en mi primera encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. Quedan así delineadas las dos grandes partes de esta Carta, íntimamente relacionadas entre sí” (n.1).
- La adecuada integración de las diversas formas de amor: “en el fondo, el “amor” es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor” (n.8)
- La realidad inseparable del amor a Dios y al prójimo: “el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí” (n.14).
- La profunda compenetración vigente entre el orden de la creación y el de la salvación”: El Mismo Dios es el autor de la creación y de la salvación.
- La armonía entre la razón y la fe que deben complementarse puesto que “son las dos alas del espíritu humano”, la naturaleza y la gracia: “la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona”.

10 BENEDICTO XVI, “Homilía en el encuentro ecuménico”, el 25-I-2006, en *Ecclesia*, 11-II-2006. E. BUENO DE LA FUENTE: “La entraña ecuménica del Vaticano II”. Pastoral ecuménica, Mayo-Agosto 2006; n.68, 15-49. H. VALL VILARDELL, “Los retos del ecumenismo actual. El punto de vista católico”. Pastoral ecuménica, Mayo-Agosto 2006, n.68, 109-122.

5. CLAVE MESIÁNICA: “EL ESPÍRITU DEL SEÑOR SOBRE MÍ, PORQUE ME HA UNGIDO. ME HA ENVIADO A ANUNCIAR A LOS POBRES LA BUENA NOTICIA”

Estoy convencido de que para leer y entender de forma correcta y adecuada esta encíclica, así como para recibir sus frutos bienhechores, es necesario tener en cuenta también esta clave. Confesar que “Dios es Amor” y reavivar el mandamiento del amor a Dios y al prójimo nos lleva necesariamente a hablar de los pobres y necesitados, de los marginados y excluidos, de los oprimidos y empobrecidos, de los inmigrantes y refugiados, de los rechazados y dejados a su suerte. No podemos escondernos ni dar la espalda a los despojados, refugiados, excluidos. El Señor nos pide que no crucifiquemos a nadie y que bajemos de la cruz a los clavados en ellas. Decir esto nos lleva a pensar en el pecado del mundo en el que todos tenemos alguna responsabilidad. Jon Sobrino, ante los cambios de paradigmas que se producen en los últimos tiempos, dice: “el cristiano ve que hay algo que no ha cambiado: el pecado del mundo. El NT lo formula de diversas formas: servir no a Dios, sino al dinero, poner cargas intolerables (Jesús); oprimir la verdad, hybris (orgullo) ante Dios (Pablo); mentira y asesinato (Juan). El contenido fundamental no ha cambiado: la hybris de querer vencer a Dios, la opresión, la muerte del otro –ese otro que es privado de la vida en todas sus formas: niveles básicos de subsistencia, dignidad, identidad, cultura–. Hemos de ser honrados con lo real”¹¹.

El Papa, en fidelidad a las enseñanzas de Jesús (Lc 4,18-19; Mt 11,2-6; 25,31-46) y en coherencia con la teología, menciona explícitamente a los necesitados. En efecto, no se puede silenciar a estos hermanos nuestros nunca, y menos en una Carta Encíclica en la que se habla del amor. Recordemos estos dos textos:

- “Practicar el amor hacia las viudas y los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, pertenece a la esencia de la Iglesia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio” (n.22).
- “Según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc.” (n.31a).

Por otra parte, hemos de decir que el amor y la solicitud por los pobres y necesitados están presentes en la encíclica no sólo en unos textos, sino también en toda ella ya que siempre que se habla del amor al prójimo, hay que pensar

11 En *Id y Evangelizad*, 40 (2004), 20.

en los pobres que necesitan ser amados para salir de su pobreza y miseria (cf. nn.19; 20; 23; 26; 30; 31b; 36; 40...).

6. CLAVE ESPERANZADORA

Al final de la encíclica, Benedicto XVI, consciente de las dificultades y obstáculos que podemos encontrar en la realización de la justicia y del amor en el mundo, en la sociedad, en las familias, ofrece un mensaje de esperanza. Recordemos sus palabras: “No obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras (...) El amor es una luz –en el fondo la única– que ilumina constantemente el mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios” (n.39).

Sabemos que en no pocas situaciones y circunstancias de la vida, la esperanza está crucificada en tantos perseguidos. Con todo no hemos de dimitir, ni bajar los brazos, ni caer en la desesperanza, ante bien debemos seguir hacia delante en el servicio al Evangelio y a los hermanos, pues contamos con la fuerza del Espíritu que es el aliento del Resucitado para el camino del servicio apostólico, con la presencia de Cristo resucitado que se ha quedado con nosotros hasta la consumación de los siglos y con la oración de los hermanos que nos sostiene. Estamos llamados a generar esperanza y a darla a tantas personas que la han perdido¹².

7. CLAVE DIALÓGICA

En su encíclica, el Santo Padre dialoga con algunos representantes de la cultura y de la Religión, acogiendo sus interpelaciones y dando respuesta a las mismas, en un clima de escucha, de respeto, de verdad. Entre ellos, están Platón y Aristóteles, Virgilio y Salustio, Descartes, Marx y Nietzsche, y otros más son citados en la Encíclica.

Mons. Fernando Sebastián dice a este respecto: “la sencillez con la que escribe el Papa puede resultar engañosa. El texto es extraordinariamente profundo. Sin decirlo, el Papa está dialogando con todas las corrientes de pensamiento de la antigüedad hasta el siglo XX y XXI”¹³.

12 A. TORRES QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2005.

13 MONS. F. SEBASTIÁN, “Carta pastoral: La Encíclica”, en <http://www.iglesianavarra.org/6506comenc.htm>, consultado el 14 de julio de 2006.

8. LA CLAVE DE LA VERDAD

El Santo Padre aborda los temas en su Carta Encíclica desde la óptica de la verdad, no desde el relativismo. El Cardenal Godfried Danneels responde a preguntas de la revista “Id y Evangelizad” en esta línea lo siguiente: “Es el problema planteado en la “Veritatis Splendor”. ¿Hay una verdad preexistente, es decir, una especie de edificación o de arquitectura creada por Dios en la cual nosotros entramos? ¿O es que simplemente construimos nuestra verdad? En otras palabras, ¿como supervisores o pastores de la verdad, o más bien somos propietarios de la misma y podemos alterarla? Con frecuencia se modifica la verdad de acuerdo a las circunstancias. Por ejemplo, esto sucede con el tema del aborto. Creo que está desapareciendo paulatinamente la concepción de la *verdad* como elemento trascendente y absolutamente inalterable”¹⁴.

No podemos silenciar la vinculación que tiene la palabra “amor” con la “verdad”. Somos conscientes de que en nuestro tiempo se silencia o se olvida con cierta frecuencia la verdad y es desvinculada del amor. De esta manera el amor se desmorona y se desvirtúa, y se llega incluso a emplear esta hermosa palabra –el amor– para designar cualquier cosa que nada o poco tiene que ver con el amor en su naturaleza auténtica. El amor es lo fundamental, pero el amor fundado en la verdad.

IV. LA PRIMERA PARTE DE LA ENCÍCLICA

Benedicto XVI establece una serie de núcleos teológicos en torno a los cuales gira este documento. Creemos que es necesario descubrirlos y explicitarlos para conocer mejor la entraña del mismo.

1. LA FENOMENOLOGÍA DEL AMOR HUMANO

1.1. Vocabulario

A lo largo de la historia del pensamiento humano, se han hecho varias clasificaciones de las diversas clases de amor. La lengua griega tiene tres términos para designar el amor: “ágape”, “philía”, “eros”; la lengua latina, por su parte, lo expresa así: “dilectio”, “amor”, y “caritas”. “El Antiguo Testamento griego usa sólo dos veces la palabra “eros”, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea. Los escritos neotestamentarios prefieren la palabra “ágape” que en el lenguaje clásico estaba dejado de lado. El amor de amistad (philía) es aceptado

14 G. DANNEELS, “Realismo con esperanza”, en *Id y Evangelizad*, 40 (2004), 4-7.

y profundizado en el Evangelio de Juan para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos” (n.3).

En nuestra época, por ejemplo, C. S. Lewis escribe la obra: “The four loves” (el afecto, la amistad, el eros y la caridad). Mons. Manuel Ureña, por su parte, habla de “las cuatro formas más importantes de amor que conoce el hombre, tres de las cuales aparecen en la antigüedad clásica con nombres propios específicos. Estas cuatro formas de amor son: el amor de afecto (ágape) designa la relación fraterna, la estima, el cariño; el amor de utilidad (“amor utilitatis”) es el amor guiado por el propio interés; el amor de amistad (“philia” o “amicitia”) expresa la comunión entre las personas y procura el bien del amigo por el amigo mismo y el amor absoluto (“eros”) que se despliega por la vía del conocimiento metafísico o por medio del encuentro amoroso entre un hombre y una mujer”(ib.).

El Papa habla del “eros” (ímpetu amoroso entre el hombre y la mujer), del “ágape” (amor de donación al otro) y de “philia” (amor de amistad). Destaca asimismo que en el matrimonio el eros se transforma en ágape, es decir, en el amor por el otro; amor que ya no se busca a sí mismo, sino que se convierte en preocupación por el otro; en disponibilidad, entrega y sacrificio por él; en transmisión generosa y responsable del don de una vida humana así como en la acogida gozosa de esta vida humana. De esta manera se descubre la conciencia del amor oblativo, el amor verdadero, en el que necesariamente se unen dos elementos: la dimensión ascendente –que es la erótica– y la dimensión descendente, el descubrimiento del otro. .

1.2. El “eros” y el “ágape”

¿Tiene algo que ver el amor cristiano con el eros? ¿Cuál es la actitud del amor cristiano ante el eros? Son preguntas a las que hemos de dar una respuesta adecuada siguiendo de cerca la doctrina del Santo Padre.

En principio, el Santo Padre pone de manifiesto que no existe oposición entre el eros (amor de atracción, ascendente, de encuentro amoroso) y el ágape (amor descendente, de entrega, amor desinteresado), sino que existe una integración entre estas dos realidades humanas para alcanzar la felicidad verdadera del ser humano. Ahora bien, para que se produzca esta integración es necesario que el eros sea purificado, y disciplinado, siendo así curado y saneado en su raíz para que alcance su verdadera grandeza.

Diferencia: el “eros” designa “el amor humano ascendente –fascinación por la gran promesa de felicidad–, vehemente, posesivo” (n.7), que surge de la indigencia humana y que pretende alcanzar, mediante un proceso inmanente, el objeto metafísico que sea capaz de satisfacer el hambre de plenitud que anida

en el corazón humano. El amor cristiano es el amor descendente, oblativo; es el ágape.

Unidad: “en el debate filosófico y teológico, las distinciones entre el eros y el ágape se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí” (n.7). Si esto fuera verdad se seguiría que el “eros” es siempre pecado, y que el “ágape” anula, condena y sustituye al eros. Continúa el Santo Padre afirmando: “en realidad, eros y ágape nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general (...) El ágape se inserta en el eros” (n.7), liberando a éste de sus defectos y otorgándole la fuerza necesaria para que no se desvirtúe y pierda su verdadera naturaleza. “Cuando las dos dimensiones del amor –“eros” y “ágape”– se separan completamente una de otra se produce una caricatura o una forma mermada del amor” (n.8).

En definitiva, la Iglesia no intenta condenar el eros, sino presentar el amor de entrega, de donación y de gratuidad como enaltecedor del amor de atracción y como apertura al otro. No debemos olvidar que el ser humano está compuesto de cuerpo de cuerpo y alma en una íntima unidad.

1.3. Dificultades que plantean a los cristianos

* La interpretación de F. Nietzsche: “el Cristianismo habría dado de beber al eros un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio (...) La Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace pregonar algo de lo divino?” (n.3).

La respuesta que da el Papa es clara: “el Antiguo Testamento, en modo alguno rechazó el eros como tal, sino que declaró la guerra a su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del eros que se produce en esos casos –el Papa los recuerda en este mismo número– lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza (...) El eros ebrio e indisciplinado no es elevación-éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el eros necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende nuestro ser” (n.4). “El eros degradado a puro “sexo”, se convierte en mercancía, en simple “objeto” que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía” (n.5). Por eso el Papa afirma que “hace falta una purificación y maduración, que in-

cluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el eros ni “envenenarlo”, sino sanarlo para que alcance su verdadera grandeza” (n.5).

* Otros afirman que el Cristianismo “ha sido adversario de la corporeidad” (n.5)

Benedicto XVI responde: “la fe cristiana ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual el espíritu y la materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza” (n.5).

* No faltan algunos que se preguntan si el mensaje sobre el amor que nos han transmitido la Biblia y la Tradición de la Iglesia tiene algo que ver con la común experiencia humana del amor, o más bien se opone a ella” (n.7).

El Papa responde: “En realidad, eros y ágape nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (n.7). Por otra parte, prosigue el Santo Padre “el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar este amor, debe a su vez recibirlo como don” (n.7).

2. LA REVELACIÓN DEL AMOR EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Después de haber considerado Benedicto XVI la fenomenología del amor humano, aborda ahora la contemplación del amor en la Biblia. El concepto del amor que nos muestra la Sagrada Escritura procede de la nueva imagen de Dios y del hombre que ofrece la revelación bíblica.

2.1. La novedad de la fe bíblica

2.1.1. La nueva imagen de Dios

A) *Algunas imágenes erróneas de Dios y respuesta a las mismas*

El Santo Padre recuerda en primer lugar que algunos proponen unas imágenes de Dios que son falsas y que, por tanto, deben ser excluidas. Veámoslas.

- Un Dios indiferente y distante a nuestros problemas y sufrimientos.

Aunque el Papa no señale de forma explícita esta imagen falsa de Dios, se sobreentiende en el texto de su encíclica ya que sale al paso y rechaza esta concepción afirmando: “Dios ha amado tanto al mundo, nos ha amado tanto a nosotros, que nos ha entregado a su Hijo (cf. Jn 3,16) (1). Efectivamente, Dios es el Buen Pastor que sale a buscar a la oveja perdida, que acoge con miseri-

cordía al hijo pródigo, que hace salir el sol sobre buenos y malos, que siempre nos espera con los brazos abiertos. Dios no es enemigo del hombre, sino que es su amigo. Dios no es un Dios de muertos sino de vivos ya que no quiere la muerte del pecador sino que se arrepienta y viva. Dios es mucho más que un ser extraordinario y muy por encima del hombre que exige ser amado. El Dios cristiano es el único verdadero, es un Dios que nos quiere y nos ama; un Dios que es el “Emmanuel”, el Dios con nosotros. Más aún, un Dios que es Amor.

Jean Claude Barreau escribe a este respecto: “Dios, el Viernes Santo, no está del lado de la fuerza, del lado del dinero, del lado de la ley. Dios está del lado de las víctimas. Él se identifica con todos los torturados, con todos los insultados, con todos los rechazados. Él es víctima entre ladrones (...). Ya los profetas habían anunciado al Justo sufriente: «creció como un retoño delante de nosotros, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabor de dolencias, como ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no lo tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros lo tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas... Fue oprimido y Él se humilló y no abrió la boca» (53,2-7).

“Es necesario comprender que la sola justificación de Dios ante el sufrimiento del inocente es que Él mismo vive el sufrimiento del inocente: Dios es el torturado, el despreciado, el masacrado, el niño que muere. Jesús nos lo dice con palabras concretas: «Cada vez que habéis hecho alguna cosa al más pequeño de mis hermanos, es a Mí a quien lo habéis hecho» (Mt 25,31-46), y la cruz nos lo confirma”¹⁵.

– Un Dios relacionado “con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia” (n.1).

El Papa rechaza también esta imagen deformada de Dios. Benedicto XVI nos habla con claridad de Dios como “amor” (1 Jn 4,16), como “un amor cercano”, como Alguien “que nos ha amado primero” (1 Jn 4,10), como “un padre cercano, por supuesto nunca vengativo”. “La pasión de Dios por cada uno de nosotros se concreta en un amor personal y de predilección que da sentido a nuestra existencia” (n.9).

No nos hagamos imágenes de Dios en las que proyectemos nuestros anhelos y necesidades, en la que nos proyectemos nosotros mismos. Mons. M. Ureña escribe a este respecto: “¡Cuántas veces hemos tomado el Santo Nombre

15 J.-C. BARREAU, *Qui est Dieu?*, Paris, Ed. Du Senil, 1971, 61-63.

de Dios en vano! ¡Cuántas veces hemos proyectado sobre Dios nuestra propia imagen, convirtiendo a Dios en un superlativo de nuestro ser pecador y dando así de paso razón a L. Feuerbach, para quien Dios no es más que la hipóstasis del ser humano! ¡Cuánto hemos de trabajar por limpiar la verdadera imagen del ser de Dios de los antropomorfismos con que la humanidad ha venido revisitando aquélla para poder manipularla y atraerla al propio terreno! ¡Basta ya de poner en labios de Dios la voz del rencor y de la ira! Dejemos ser a Dios! ¡Recibamos el ser de Dios y el icono que de sí Él nos muestra, el icono del amor y de la misericordia, el único icono que hace justicia a su ser, pues lo ha esculpido Él mismo en nuestros corazones!"¹⁶.

B) *¿Quién es Dios?*

Dios es la primera palabra de la encíclica. El Papa nos dice que es necesario conocer a Dios, hablar de Él, nombrarlo, testimoniarlo, vivirlo, invocarlo. Mantengamos viva la memoria de Dios en el mundo en el que no pocos viven como si Dios no existiera y otros se empeñan en desterrar a Dios a los márgenes de la vida pública y de las instituciones mundiales, con el objetivo de "hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo"¹⁷. Recordemos también aquellas estremecedoras palabras de Juan Pablo II: "La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera" (*Ib.* n.9), situación que intenta exportar a otros países y lugares del mundo. "En estos tiempos, en los que los hombres encontramos tanta dificultad para creer en Dios y compaginar nuestra libertad con la adoración, es necesario y urgente hablar de Dios, pero hay que hacerlo con el lenguaje de Jesús, con el tono consolador, liberador y salvador que tiene en Jesús el anuncio del Reino de Dios. La encíclica constituye una verdadera presentación de la fe cristiana al hombre contemporáneo"¹⁸.

Para darnos cuenta de la importancia que da al misterio de Dios en su encíclica, es bueno recordar que el Papa, siendo Cardenal, intervino en el Sínodo Extraordinario sobre Europa en 1992 y afirmó: "La Iglesia habla hoy demasiado de sí misma, está demasiado centrada en sí misma, preocupada por su propia estructura, por lo que la confesión del Dios vivo que nos da la vida y el camino, no resplandece en ella"¹⁹. Olegario González de Cardenal nos sitúa en la buena pista para nuestra reflexión sobre este tema de tanta importancia: "Desde Platón y San Agustín hasta Kant y Newman, resuena irreprimible la pregunta: ¿Quién es Dios, quién es el hombre, qué relación va de Dios al hombre y del hombre a

16 MONS. M. UREÑA, "Charlas Cuaresmales, o. c.

17 JUAN PABLO II, Exhortación apostólica: "La Iglesia en Europa", Madrid, San Pablo, n. 9.

18 MONS. F. SEBASTIÁN, o. c.

19 J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neo-pagana*, Madrid, Ed. Encuentro, 1995, 120.

Dios? El Absoluto ante el que siempre se sabe implantado el hombre, ¿es Poder o Misericordia, Exigencia o Gracia, Silencio o Palabra? Lo más grave que le puede ocurrir a un hombre es tener miedo a Dios, pensar que es su enemigo o el límite de su libertad, cuando en realidad Él es su fuente y su fundamento perennes. (...) La osadía del cristianismo al definir a Dios como amor determina también la comprensión del hombre y de su forma de vida. No se trata de una propuesta filosófica o de una reflexión moral sino de una experiencia hecha a la luz de la historia de un pueblo y de un hombre”²⁰.

La Sagrada Escritura manifiesta que Dios ama a Israel al que escogió por pura gracia, y lo ama personalmente: “Su amor es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad” (n.9). Este amor de Dios es gratuito, irrevocable, fiel y misericordioso. Es un amor que no se deja vencer ni por el mal ni por la ingratitud, ni por la rebeldía ni por las infidelidades del hombre. “El ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente ágape” (n.9).

Los profetas Oseas y Ezequiel describen el amor de Dios a su pueblo Israel sirviéndose de imágenes eróticas audaces²¹.

* El profeta Oseas describe las relaciones de Dios con Israel en términos de amor y acogida, de ternura y bondad, de misericordia y de perdón...Dios es como el amante que promete la felicidad a su novia:

“Ahora la voy a seducir: la llevaré al desierto y le hablaré al corazón (...) Y ella responderá como en los días de su juventud, como en los días en que subió de Egipto (...) Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y equidad, en amor y compasión; te desposaré conmigo en fidelidad y tú conocerás a Yahvé” (Os 2,16-17.21-22). El Papa comenta este texto así “Oseas, de modo particular, nos muestra la dimensión del *agapé* en el amor de Dios por el hombre, que va mucho más allá de la gratuidad. El pecado de Israel es concebido como un «adulterio», pues ha roto la Alianza, la unión con Dios. Dios debería juzgarlo y repudiarlo. Pero no lo desprecia ni lo repudia, sino que lo perdona. Precisamente en esto se revela que Dios es Dios y no hombre” (n.10).

“¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?...Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no

20 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Una encíclica: ¿Trivialidad o Genialidad?”, en *ABC* (13-II-2006). Id. *Dios*; Salamanca, Sígueme, 2004.

21 J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, “Los trece atributos (middôt) de Dios. Un comentario a Ex. 34,6-7”, en “*Coram Deo*”. *Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977, 67-83.

volveré a destruir a Efraím; que yo soy Dios y no hombre, santo en medio de ti» (Os.11,8-9)" (n.10). El Papa comenta este texto diciendo: "el amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor" (n.10).

El profeta Ezequiel muestra el amor que Dios tiene a Israel por medio de expresiones e imágenes tomadas del enamoramiento, del noviazgo, de los esponsales..."Por tu origen y por tu nacimiento eres del país de los cananeos; tu padre era amorreo y tu madre, hitita. El día de tu nacimiento (...) nadie se fijó en ti (...) Pasé yo entonces junto a ti y, viéndote patalear en tu sangre, te dije: "¡vive y crece!" (...) Creciste, te desarrollaste (...) Pasé yo entonces junto a ti y te vi. Era tu tiempo el tiempo de los amores. Tendí entonces sobre ti el borde mi manto y cubrí tu desnudez. Te hice juramento, contraí una alianza contigo (...) y fuiste mía(...) pero te prostituiste (...) Pero recordaré mi alianza, la que hice contigo en los días de mi juventud, y estableceré a favor tuyo una alianza eterna (...) Estableceré yo mismo alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé (16,3-9.15-16.30-31.38.60.62).

* El Segundo Isaías manifiesta que Dios es el esposo que perdona a la esposa su infidelidad. Recordemos sus palabras: "Porque tu esposo es tu Hacedor, Yahvéh Sebaot es su nombre; y el que rescata, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama. Porque como a mujer abandonada y de contristado espíritu, te llamó Yahvéh; y la mujer de la juventud ¿es repudiada? –dice tu Dios. Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido –dice Yahvéh tu Redentor" (Is 54,5-8). Dios es alguien que nos ama y nos ama con tanta intensidad que es capaz de perdonarnos una y mil veces, siempre. El amor que Dios tiene a Israel es un amor que busca ser amado por el hombre: "¡Pueblo mío! ¿Qué te he hecho Yo? ¿Qué podía hacer por mi pueblo que no lo haya hecho?" (Is 5,4). Dios ama al hombre con un amor gratuito y misericordioso haciendo así posible la comunión respetuosa.

* El Cantar de los Cantares, sirviéndose del lenguaje esponsal y amoroso, expone las relaciones de Dios con Israel. Israel se reconoce como pueblo elegido y se siente amado y querido por Dios. "El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en un icono de la relación de Dios con su pueblo, y a la inversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano" (n.11).El amor de Dios puede ser acogido o rechazado, pero Dios no se vuelve atrás: "el amor es fuerte como la muerte; su celo es obstinado

como el sheol; saetas de fuego, sus saetas, una llama de Yahvéh. Grandes aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos anegararlo” (Ct 8,6-7).

2.1.2. La imagen del hombre

“La primera novedad de la fe bíblica, como hemos visto, consiste en la imagen de Dios; la segunda, relacionada esencialmente con ella, la encontramos en la imagen del hombre” (n.11). Veámoslo.

“La narración bíblica de la creación habla de la soledad del primer hombre, Adán, al cual Dios quiere darle una ayuda. Ninguna de las otras criaturas puede ser esa ayuda que el hombre necesita (...). Entonces Dios, de una costilla del hombre, forma a la mujer y se la presenta al hombre. Ahora Adán encuentra la ayuda que precisa: “¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!” (Gn 2,23) (...) En la narración bíblica (...) aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse “completo”. Así, pues, el pasaje bíblico concluye con una profecía sobre Adán: “Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne” (Gn 2,24) (n.11), como una sola persona.

El Santo Padre indica que en este relato yahvista hay dos aspectos importantes:

Uno: “el eros está como enraizado en la naturaleza misma del hombre, varón y mujer. Adán se pone a buscar y “abandona a su padre y a su madre” para unirse a su mujer; sólo ambos conjuntamente representan a la humanidad completa, se convierten en una sola carne” (n.11).

Dos: “en una perspectiva fundada en la creación, el “eros” orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo; así, y sólo así, se realiza su destino íntimo. A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano” (n.11).

Sigamos desentrañando la naturaleza del hombre:

El hombre y la mujer han sido creados por Dios a su imagen y semejanza y Dios es amor. Por eso, el hombre y la mujer son cada uno un misterio de amor. El ser humano lleva inscrito y grabado el sello del amor de Dios en sí mismo. El Santo Padre posteriormente insiste en esto mismo: “desde la Ilustración, al menos una parte de la ciencia se dedica con empeño a buscar una explicación

del mundo en la que Dios sería superfluo. Y si eso fuera así, Dios sería inútil también para nuestra vida. Pero cada vez que parecía que este intento había tenido éxito, inevitablemente resultaba evidente que las cuentas no cuadran (...) Sin Dios no cuadran. En resumidas cuentas, quedan dos alternativas: ¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón. Esta, sin embargo, no sería más que un resultado casual de la evolución y, por tanto, en el fondo, también algo irracional (...) Los cristianos creemos que en el origen está el Verbo eterno, la Razón y no la Irracionalidad. Con esta fe no tenemos necesidad de escondernos. No debemos tener miedo de encontrarnos con ella en un callejón sin salida. Nos alegra poder conocer a Dios. Y tratamos de hacer ver también a los demás la racionalidad de la fe (...) Creemos en el Dios que es Espíritu Creador, Razón creadora, del que proviene todo y del que provenimos también nosotros". Ahora bien continúa el Santo Padre: "Esta Razón creadora es Bondad. Es Amor. Tiene un rostro. Dios no nos deja andar a tientas en la oscuridad. Se ha manifestado como hombre. (...) Dios ha asumido un rostro humano. Es tan grande que se puede permitir hacerse muy pequeño. Dios ha asumido un rostro humano (cf. Jn 14,9)²².

El hombre "está compuesto de alma y cuerpo". "Si el hombre fuera solamente espíritu y rechazara la carne, el espíritu y el cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudiara el espíritu, y considerara la materia como la única realidad, se malograría también su dignidad excelsa" (n.5).

El hombre es uno: "la fe cristiana ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza" (n.5)²³.

El hombre, "creado por Dios en la justicia, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS 13). Pero Dios no abandonó al hombre en el abismo del pecado, de la muerte y de la condenación eterna, sino que salió en su busca tendiéndole la mano para que lo encuentre quien lo busca....Y tanto nos amó que cuando se cumplió la plenitud de los tiempos, nos envió a su Hijo para que realizara su proyecto y designio de salvación. En la vida y en la muerte somos ya del Señor. Les invito a leer unos textos

22 Homilía en la Santa Misa en la explanada de Isling - Ratisbona (Alemania); 12-IX-2006 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg_sp.html. Consultado el 10 de octubre de 2006.

23 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "Jesucristo y la comprensión del hombre" en AA.VV., *Salvador del mundo*,. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 133-147; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979.

de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia “Gaudium et Spes”, nn 10 y 22, del Concilio Vaticano II²⁴.

2.1.3. En torno a la identidad del cristiano

La encíclica de Benedicto XVI nos permite redescubrir la identidad del cristiano en esta época en que tantas dudas se propagan sobre la naturaleza del “ser cristiano”: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (n.1). Es verdad que el Cristianismo contiene una doctrina dogmática y moral, una concepción de la naturaleza, de la vida y del destino del hombre, así como un mensaje de esperanza para la humanidad entera. Pero el Cristianismo es ante todo y sobre todo una Persona, Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre para salvarnos: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna, pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que condene al mundo sino para que el mundo sea salvo por Él” (Jn 3,16-17).

En esta línea escribe Mons. Atilano: “Conocer el amor que Dios nos tiene y creer en Él será siempre la opción fundamental del cristiano, puesto que no somos seguidores de una idea o simples defensores de unos comportamientos éticos, sino de una persona, Jesucristo, que nos busca, nos llama y envía para vivir como hijos amados del Padre. Este encuentro con Jesucristo abre nuevos horizontes a nuestra vida y nos ofrece la posibilidad de orientar toda la existencia con una orientación decisiva. El cristiano es aquel que, al descubrir el amor de Dios como un regalo inmerecido, abre su mente y su corazón para acogerlo y vive su existencia como respuesta al don del amor que cada día viene a su encuentro en la persona de Jesucristo”²⁵.

Desde estas claves, podemos entrar en diálogo con E. Kant que intentó reducir el Cristianismo a moral o, en todo caso, hacerlo pasar por la aduana de la moralidad para convalidar su propuesta y otorgarle derecho de ciudadanía en la sociedad: “no es esencial y por tanto no es necesario saber lo que Dios ha hecho por el hombre sino saber lo que tiene que hacer él mismo para hacerse digno de la asistencia divina” (E. Kant). La respuesta que da la Encíclica a esta interpretación se coloca en otro nivel ya que Dios nos ha amado primero y nosotros tenemos que transmitir ese amor. “Soy amado, luego existo” (San Agustín). “El amor de Dios nada presupone en las cosas que no haya sido creado por Dios”

24 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997; cf. sobre todo, pp. 103-342.

25 Carta Pastoral; Boletín Oficial del Obispado de Ciudad Rodrigo, 4-II-2006.

(Sto. Tomás de Aquino). El amor nos precede, es anterior a todo. Kant se coloca en las antípodas del cristianismo (O. G. de Cardedal).

Teniendo en cuenta estas enseñanzas y sabiendo que en nuestro tiempo se está oscureciendo o perdiendo la identidad del "ser cristiano", nos ha parecido necesario recordar los rasgos esenciales que constituyen la identidad del cristiano:

- Cree en Dios (n.1). El cristiano sabe que Dios, del que él se reconoce como hijo en el Hijo, es el Dios que ama a todos los hombres. Ser cristiano significa reconocer a Dios como origen fundante, centro de la realidad y de nuestra vida personal y regazo final del ser humano. La adoración a Dios lleva al hombre a ser realmente libre, enteramente persona. De esta adoración nace la verdadera igualdad entre los hombres y la auténtica fraternidad universal.
- Confiesa que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios y, en este sentido, Dios mismo (n.13). El cristiano se sabe discípulo de Jesucristo en quien Dios se revela como Padre de una forma nueva.
- Tiene como estilo de vida el seguimiento de Jesús (n.13) por los caminos del Reino que son las bienaventuranzas. El modelo referencial para el cristiano es Jesucristo, "camino, verdad y vida" (Jn 14,6).
- Vive en comunión eclesial (n.25). Por el bautismo fue hecho miembro de la Iglesia, por eso no debe vivir al margen de la vida y misión de la Iglesia. En la Iglesia, el cristiano vive su identidad, participa en la Eucaristía, recibe los sacramentos.
- Se compromete en la renovación y transformación del mundo (n.28). Escucha el clamor de Dios en el grito de los pobres (n.20).
- Vive en esperanza "a la que ha sido engendrado" (1 P. 1,4) alimentada en la oración y en los sacramentos (nn. 18 y 39) de la Vida Eterna. En efecto un cristiano se caracteriza por ser alguien que espera. Esta esperanza la tenemos en Cristo-Jesús pues la fe cristiana nos dice que en Jesucristo se esclarece el enigma de los orígenes (protología) (cf. Ef 1,1-6) y el término final de la historia (escatología) (cf. Rm 8,18-22).

2.2. *Jesucristo, el amor de Dios encarnado*

"La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito" (n.12).

2.2.1. La encarnación del Verbo, el acontecimiento de los siglos

"El Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros" (Jn 1,14; cf. Ga 4,4). El Hijo de Dios se ha hecho hombre en el seno virginal de María por obra del Es-

píritu Santo. “Se ha hecho semejante en todo a nosotros” (cf. Hb 2,17), excepto en el pecado” (Hb 4,15). Ha puesto su tienda en nuestra orilla y nos ha hablado en nuestro dialecto. “Con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre” (GS 22) y “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). La Encarnación del Verbo es el “sí” elocuente y definitivo de Dios al hombre, que asume toda la potencialidad de lo humano para llevarlo a su cumplimiento total: “El Hijo de Dios se ha hecho hombre, para que los hombres llegáramos a ser hijos de Dios”. Cristo no ha entrado en la historia ni se ha hecho hombre para amputar ninguna dimensión de lo humano, sino para llevarlas a su plenitud, asumiéndolas, purificándolas, renovándolas, elevándolas ya que “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”²⁶.

2.2.2. Dios se revela en Jesús de Nazaret

Si queremos conocer el misterio de Dios debemos acercarnos a Jesús “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, Él lo ha contado” (Jn 1,18). “El que me ha visto a Mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). San Juan de la Cruz tiene unas palabras admirables que queremos recordar aquí: “En darnos como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya –que no tiene otra–, todo nos lo habló junto y de una sola vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (Subida al Monte Carmelo II,22,3). En virtud de la Encarnación, Jesús de Nazaret es el rostro humano y visible de Dios y nos lo revela. El propio Benedicto XVI manifiesta posteriormente que “sabemos quién es Dios por medio de Jesucristo, por medio del único que es Dios. Por medio de Él entramos en contacto con Dios”²⁷.

El Santo Padre comenta estos textos bíblicos así: “Nadie ha visto a Dios tal como es en sí mismo. Y, sin embargo, Dios no es del todo invisible para nosotros, no ha quedado fuera de nuestro alcance. Dios nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4,10), y este amor de Dios se ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (1 Jn.4,9). Dios se ha hecho visible: en Jesús podemos ver al Padre (cf. Jn 14,9)” (n.17). K. Rahner escribe a este respecto: “Cristo es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios (...) En la encarnación abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia.

26 CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “El Misterio del Hijo de Dios” (21-II-1972); ID., “Declaración “Dominus Iesus”, 6-VIII-2000). COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La Conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión” (Octubre – 1985).

27 Homilía en la celebración ecuménica de las Vísperas. Ratisbona. 12-IX-2006; en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg_sp.html. Consultado el 10 de octubre de 2006.

Con la encarnación queda ya toda la redención formalmente predefinida, si bien todavía debe llevarse a cabo mediante el sufrimiento de la muerte (...)”²⁸.

2.2.3. Jesús de Nazaret, manifestación visible e histórica del amor de Dios

En Jesús de Nazaret se han revelado y hecho visibles el amor y la ternura de Dios que culminan en su muerte redentora en la cruz en la que “nos amó hasta el extremo” (Jn 13,1) con un amor desmedido, sin medida. Es verdad que Dios en el Antiguo Testamento actuó a favor de Israel y del hombre con una misericordia entrañable, cercana, solícita; ahora, cuando se ha cumplido el tiempo (cf. Ga 4,4), “el actuar de Dios en el AT adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el propio Dios va tras la «oveja perdida», la humanidad doliente y extraviada” (n.12). El propio Benedicto XVI dice con posterioridad: “En Jesucristo esa actitud amorosa y perdonadora de Dios en el Antiguo Testamento alcanza su forma extrema, inaudita y dramática, pues en Él Dios se hace uno de nosotros, nuestro hermano, e incluso sacrifica su vida por nosotros”²⁹.

2.2.4. ¿Dónde y cómo se manifiesta el amor de Dios en Jesús?

A) *En la acogida que ofrece a los pecadores*

La cercanía y el amor de Jesús a los pecadores provocó extrañeza, críticas, protestas de quienes se creían justos hasta el punto de que se escandalizaban y decían: “¿por qué vuestro maestro come con los publicanos y los pecadores?” (Mt 9,11). “¿Cómo tú das a estos últimos igual que a nosotros...?” (Mt 20,12). “Y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado” (Lc 15, 30). Ante las críticas y acusaciones que los fariseos le hacen, Jesús responde a estas contándoles la parábola del Hijo pródigo” (cf. Lc 15,11-32).

B) *En sus encuentros con las personas*

“Dame de beber”, dice Jesús a la samaritana (Jn 4, 7); “ven y sígueme” (Mc 10,21), dice al joven rico; “invítame a tu mesa” (Lc 19,5), dice a Zaqueo, y a otros muchos. “Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras

28 K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964, 14-15. Cf. E. H. SCHILLEBECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1965, 22-29. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979; D. BOROBIO, *La celebración en la Iglesia, I*, Salamanca, Sígueme, 1987, 377-380; T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1982; 30-38.

29 Discurso a la IV Asamblea Eclesial Nacional de Italia; Verona, 19-X-2006, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona_sp.html. Consultado el 5 de noviembre de 2006.

la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar” (n.12).

C) *En su muerte en la cruz*

Benedicto XVI, en su encíclica, reflexiona sobre la cruz de Cristo desde la perspectiva del amor: “en su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical” (n.12). El mismo Papa, siendo Cardenal, dice en otro lugar: “El Crucificado es el icono de Dios porque es la aparición del amor, y por eso la cruz es su glorificación”³⁰. Vemos, pues, que en el misterio de la muerte de Cristo en la cruz, Dios nos muestra su amor inmenso. Mons. Elías Yanes escribe en esta línea: “En la muerte de Cristo, Dios Padre nos ofrece su perdón. Nosotros pecadores no tenemos el poder ni la capacidad de recuperar nuestra amistad con Dios (...) Para salir de nuestro pecado es absolutamente necesaria la iniciativa de Dios, su misericordia y su poder santificador; es preciso que Dios quiera perdonarnos y llamarnos de nuevo a la amistad con Él. Su amistad es un don gratuito. Él no puede concedérmolo si nosotros no renunciamos a nuestros pecados, es decir, a nuestra enemistad contra Él. Pero esta renuncia a nuestras culpas sólo es posible con la fuerza del Espíritu Santo”³¹.

La cruz, instrumento de suplicio y de ignominia, se ha convertido en signo de amor, de salvación, de vida y de gloria.. En la cruz, el Padre nos ama con un amor que nos sobrecoge y sobrepasa ya que nos entrega a su Hijo que nos ama hasta el extremo de entregarse por todos. La riqueza del amor de Dios manifiesta todo su esplendor con el “sufrimiento de Dios”³² en la humanidad del Hijo. “Este gran Dios nuestro, humillado y crucificado”³³ es más amigo del hombre que el hombre mismo. El propio Benedicto XVI dijo en una parroquia de Roma, recordando su encíclica “Deus caritas est”: “La cruz –la entrega que hace de sí mismo el Hijo de Dios– es, en definitiva, el signo por excelencia que se nos ha dado para comprender la verdad del hombre y la verdad de Dios: todos hemos sido creados y redimidos por un Dios que por amor entregó a su Hijo único”³⁴. La ofrenda de Jesucristo en la Cruz y en la Eucaristía es un acto de amor que no

30 *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, Sígueme, 1999, 35.

31 “Pregón de Semana Santa en Alcañiz 2006”, en *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, año CXL, abril 2006, n.4, 279.

32 JUAN PABLO II, Enc. “Dominum et vivificantem”, Madrid, PPC, 1986, 39.

33 S. JUAN DE LA CRUZ, “Carta a la M. Ana de Jesús”, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982, 898.

34 “Homilía en la Parroquia de “Dios, Padre Misericordioso”, Roma, 26-III-2006. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060326_parruchia-roma_sp.html. Consultado el 15 de octubre de 2006.

cesará jamás ya que Jesucristo continúa amándonos con el mismo amor con que nos amo en la cruz: "Cristo está vivo para interceder por nosotros" (Hb 7,25; cf. Hb 5,7-10).

En la cruz, podemos contemplar y, en cierto modo, comprender lo que significa "Dios es amor" (1 Jn 4,18). Y "a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar" (n.12). Contemplar a Jesucristo crucificado no es algo puramente externo, pasajero. No podemos mirar al Crucificado con la mirada de un espectador, ni con la de un transeúnte sino con la mirada creyente y amorosa ya que ésta es la única que nos capacita para asumir y compartir sus sufrimientos y ponernos enteramente en las manos de Dios.

Acerquémonos ahora a San Juan. Leamos sin prisas y meditemos con hondura sus escritos; descubriremos sorprendidos gratamente que en la encarnación, vida, pasión y muerte de Jesús se revela el amor con que Dios nos ama y además se manifiesta el mismo ser de Dios: "Dios es amor":

"Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1 Jn 4,8-10).

"Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (...) Nosotros amemos, porque Él nos amó primero" (1 Jn 4,16.19).

Terminemos este apartado con unas nuevas palabras del Santo Padre: "Dios ha asumido un rostro humano. Nos ama hasta el punto de dejarse clavar por nosotros en la cruz, para llevar los sufrimientos de la humanidad hasta el corazón de Dios. Hoy, que conocemos las patologías y las enfermedades mortales de la religión y de la razón, las destrucciones de la imagen de Dios a causa del odio y del fanatismo, es importante decir con claridad en qué Dios creemos y profesar con convicción este rostro humano de Dios. Sólo esto nos impide tener miedo a Dios, un sentimiento que en definitiva es la raíz del ateísmo moderno. Sólo este Dios nos salva del miedo del mundo y de la ansiedad ante el vacío de la propia vida. Sólo mirando a Jesucristo, nuestro gozo en Dios alcanza su plenitud, se hace gozo redimido"³⁵. "La cruz es el "sí" extremo de Dios al hombre, la expresión suprema de su amor y el manantial de la vida plena y perfecta, Por

35 "Homilía en la Santa Misa, en la explanada de Isling – Ratisbona, 12-IX-2006", *o. c.*

consiguiente, contiene la invitación más convincente a seguir a Cristo por la senda de la entrega de sí mismo”³⁶.

2.2.5. En su resurrección

El amor de Dios también se muestra y se revela en la resurrección de Jesús. Es verdad que en la encíclica no aparece de forma explícita este apartado, con todo nos parece que es bueno insertarlo aquí, aunque de forma breve. En efecto, la resurrección de Jesús es el signo del amor del Padre a su Hijo. Dios no abandonó a su Hijo Amado al poder de la muerte, sino que lo resucitó, lo glorificó y “le dio el Nombre sobre todo nombre” (Flp 2,9ss.)³⁷.

2.3. *Adentrémonos en el misterio de la Eucaristía*

2.3.1. La entrega de Cristo perpetuada en la Eucaristía

Prosigamos nuestra reflexión. El amor de Dios que se ha hecho visible en las curaciones de los enfermos, en el perdón a los pecados y en la entrega de Jesús hasta morir crucificado en la cruz por la humanidad, permanece presente en el mundo en la celebración sacramental de la Eucaristía. “Jesús ha perpetuado este acto de entrega –su muerte en la cruz– mediante la institución de la Eucaristía durante la Última Cena” (n.13). Antes de ser entregado a la muerte, Jesús, como prueba y signo de su inmenso amor a los hombres, instituyó la Eucaristía, sacramento de amor. En efecto, “Él anticipa su muerte y resurrección, dándose a sí mismo a sus discípulos en el pan y en el vino, su cuerpo y su sangre como nuevo maná” (cf. Jn 6,31-33). (n.13). Profundas palabras de Benedicto XVI que expresan la fe de la Iglesia Católica y que nosotros, cristianos del s. XXI, nos gloriamos de profesar por gracia de Dios y transmitir a las generaciones emergentes por la misericordia de Dios.

San Pablo recuerda a los cristianos de Corinto que “el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío”. Asimismo también el cáliz después de cenar diciendo: “Este cáliz es la Nueva alianza en mi sangre. Cuantas veces lo bebieres, hacedlo en recuerdo mío” (1 Co 11,23-25). La salvación redentora de Jesucristo se actualiza sacramentalmente en la Eucaristía, por lo que es portadora de gracia en la historia humana para el ser humano. Ahora podemos darnos cuenta y entender que en la Iglesia primitiva se utiliza la misma palabra “ágape” (= amor) para designar el amor de Dios y la

36 BENEDICTO XVI, “Discurso a la IV Asamblea”, *o. c.*

37 F. GIULIO BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado*, Salamanca, Sígueme, 2003.

Eucaristía. En efecto, en la Eucaristía el amor de Dios (ágape) nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros³⁸.

2.3.2. Nuestra participación en la Eucaristía y sus frutos

El Padre, movido por su amor, nos invita a participar en el Banquete Eucarístico, en el que somos envueltos por el amor, la ternura y la misericordia de Dios. No pongamos excusas para no aceptar su invitación (Mt 22,5-6), ni nos neguemos a entrar en el banquete preparado, como el hijo mayor de la parábola (cf. Lc 15,28-30).

Más aún, en el banquete eucarístico, somos implicados en la entrega de Jesús a nosotros. ¡Qué bien lo expresa el Santo Padre! "La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el Logos encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega" (n.13).

Finalmente, tomemos conciencia de que al participar dignamente en la Eucaristía, los bautizados participamos del dinamismo del amor que aquella encierra. En efecto, en la Eucaristía, "la imagen de las nupcias entre Dios e Israel se hace realidad de un modo antes inconcebible: lo que antes, en el Viejo Testamento, era estar frente a Dios, se transforma ahora, en el Nuevo Testamento, en unión con Él por la participación en la entrega de Jesús, incruentamente hecha acto en el Santísimo Sacramento del Altar" (n.13).

2.3.3. La Eucaristía, el alimento de los peregrinos

La Eucaristía es el alimento de los que peregrinamos por este mundo hacia la Casa del Padre. Los que están cansados y agobiados, los que tienen hambre y sed de salvación encontrarán en la Comunión eucarística ayuda y fortaleza (cf. Mt 5,6; 11,28). Los necesitados de salud y consuelo, de justicia, libertad y esperanza, de misericordia y perdón, encontraremos en la Eucaristía ayuda, alivio, vida.

2.3.4. La Eucaristía, manantial inagotable de la comunión de la Iglesia

Benedicto XVI nos recuerda que la Eucaristía es también fuente de la comunión de la Iglesia: "En la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: "El pan es uno, y así nosotros, aunque

38 J. BETZ: "Síntesis teológica del Misterio Eucarístico", en *Sacramentum Mundi*, 2, Barcelona, Herder, 1972, cols. 951-972. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1983; O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, "La entraña...", o. c.; G. L. MÜLLER, "La celebración sacramental de la koinonía humano-divina" en *Dogmática*, Barcelona, Herder, 1998, 695-726; J. AL-DAZABAL, *La Eucaristía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999; D. BOROBIO, *La Eucaristía*, Madrid, BAC, 2000.

somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”, dice San Pablo (1 Co 10,17). La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que Él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él y, por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia Sí” (n.14). La comunión eucarística comporta y exige darse al otro y acogerlo como el hermano que nos es dado por Dios y que nos enriquece. La fraternidad no se realiza si cada uno se encierra en sí mismo y en sus intereses.

2.3.5. La Eucaristía, fuente permanente de la misión de la Iglesia

La fuente de la misión de la Iglesia no es de orden sociológico, sino teológico ya que encuentra en la Eucaristía su fuente y su culmen (LG 11). Y más allá de la Eucaristía afirmamos que ese manantial de la misión de la Iglesia es Dios que es Amor:

“Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos (...); y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana” (n.19). Desentrañemos la misión de la Iglesia:

A) La acción evangelizadora

La Eucaristía, cima y plenitud de la iniciación cristiana, es también el manantial de la misión de la Iglesia. Los que participan en la Eucaristía y han reconocido la presencia del Señor, han de escuchar continuamente el mandato misionero de Jesús como dirigido a cada uno: “Id al mundo entero y haced discípulos míos a todas las gentes” (Mt 28,19). Se trata del primer anuncio cuya finalidad es suscitar la fe, la conversión y la adhesión a Jesucristo y a su Evangelio. Al terminar la celebración de la Eucaristía, el Sacerdote nos dice: “id, la Misa ha terminado”. Estas palabras indican con claridad que los que hemos participado en la Eucaristía tenemos que ser testigos ante los demás del Misterio que hemos celebrado y vivido en la Santa Misa. Todo cristiano es un enviado, un misionero³⁹.

39 MONS. F. SEBASTIÁN, “La transmisión de la fe en la España actual”, en AA. VV., *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico compostelano, 2003; 332-352.

B) La acción catequética

Desde la Eucaristía surge también la “acción catequética” orientada toda ella a educar la fe. Cuidemos con atención la educación cristiana de los niños, de los adolescentes y de los jóvenes. La catequesis se configurará como catequesis al servicio de la Iniciación cristiana procurando una enseñanza y un aprendizaje convenientemente prolongado, de toda la vida cristiana (cf. AG 14). La catequesis deberá estar vinculada a la participación sacramental en la vida de la Iglesia y al servicio de la caridad, y ha de ayudar a los cristianos a fortalecer su identidad. Invitemos a los padres a que sean ellos mismos los que participen en la “catequesis familiar” ya que “la familia cristiana ha de cumplir su misión insustituible en el despertar a la fe y en su transmisión a las nuevas generaciones”. Esto exige de los Pastores clarividencia, paciencia y perseverancia. No nos desanimemos ante las dificultades que encontremos en el camino del servicio catequético. Pongamos de nuestra parte todo lo que podamos, y confiemos siempre en la acción discreta pero real y fecunda del Espíritu, protagonista de la nueva evangelización⁴⁰.

C) La “missio ad gentes”

La misión “ad gentes” (cf. RMI. n.34). Aunque no exista un párrafo en la encíclica en el que el Papa hable expresamente de la “misión ad gentes”, sí hay expresiones del Papa que nos hablan de la Eucaristía como manantial de esta misión: “La fuerza del Cristianismo se extiende más allá de las fronteras de la fe cristiana” (n.31). La expresión “más allá” no es sólo ni principalmente de ámbito geográfico, sino también cultural y sociológico⁴¹. Otra afirmación misionera de la encíclica es la siguiente: “El Espíritu es la fuerza que transforma el corazón de la comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia” (n.19).

Benedicto XVI discierne el contenido de la misión de la Iglesia: “la misión, si no está orientada por la caridad, es decir, si no brota de un profundo acto de amor divino, corre el riesgo de reducirse a mera actividad filantrópica y social. En efecto, el amor que Dios tiene por cada persona constituye el centro de la experiencia y del anuncio del Evangelio, y los que lo acogen se convierten a su vez en testigos. El amor de Dios que da vida al mundo es el amor que nos

40 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Plan pastoral de la CEE, 2006-2010* (27-31 de marzo de 2006), Madrid, Edice, 2006, n 14.

41 J. ESQUERDA BIFET, *Deus caritas est. Comentarios y texto de la Encíclica de Benedicto XVI*, Valencia, Edicep, 2006.

ha sido dado en Jesús, Palabra de salvación, imagen perfecta de la misericordia del Padre celestial”⁴².

2.3.6. La Eucaristía y el servicio a los pobres

“Una Eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en si misma” (n.14). Esta afirmación del Santo Padre es interpelante porque nos invita a asumir una espiritualidad encarnada, humanizadora, fundamento de una fraternidad universal y de un compartir con los empobrecidos de la tierra. La celebración de la Eucaristía renueva a la Iglesia y la empuja a amar de forma solícita a los más pobres y a ponerse en camino para invitar a los marginados y excluidos, a los empobrecidos y necesitados, al banquete del Reino de Dios, la Eucaristía.

No se puede celebrar la Eucaristía y dar la espalda a los pobres y a los excluidos, a los inmigrantes y a los ancianos abandonados. Comulgar con el Cuerpo y la Sangre de Cristo es entregarse en gratuidad con Él y como Él a los demás, amar hasta el extremo como amó Él. “Celebrar la Penitencia y partir el Pan de la vida conduce a hacer realidad el servicio a los pobres y el testimonio de la caridad fraterna, la promoción y la defensa de la vida humana, el cuidado de los enfermos y de los ancianos, la acogida de los marginados y de los inmigrantes; la cercanía hacia las víctimas de la violencia”⁴³.

A la luz de la doctrina que estamos exponiendo sacamos una conclusión: hemos de pasar de la mesa de la Eucaristía a poner nuestra mesa entre los pobres en torno a la cual puedan sentarse para compartir los bienes que Dios ha creado para todos. Nos corresponde a nosotros hacer realidad con la ayuda de la gracia divina esta utopía del Reino de Dios. No nos mostremos indiferentes y apáticos ante esta llamada urgente que nos hace la Eucaristía. Hemos de estar con Cristo en los lugares donde están los seres humanos que llevan en sí mismos las marcas del dolor y del sufrimiento, de la opresión y de la exclusión, para denunciar las injusticias y para ayudarles en su liberación integral. Pablo VI enseñó con claridad que la evangelización y la promoción humana son distintas, pero “están unidas y vinculadas por el lazo de la caridad” (EN. n.52). Para clarificar bien este punto doctrinal nos parece bueno y conveniente insertar aquí unas palabras de la Conferencia Episcopal Española: “En nuestro mundo globalizado la Eucaristía revela a los hombres de todos los pueblos los rasgos

42 “Mensaje para la Jornada Misionera Mundial”; 2006.

43 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, “La Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino”, Instrucción pastoral (4-III-1999), Madrid, Edice, 1999, n. 69.

del verdadero progreso social: la comunión, la solidaridad, la libertad, el respeto por las personas, la esperanza y la confianza en Dios"⁴⁴.

2.4. El doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo

“Después de haber reflexionado sobre la esencia del amor y su significado en la fe bíblica, queda aún una doble cuestión sobre cómo podemos vivirlo” (n.16). El Santo Padre aborda este tema planteándose dos objeciones o dificultades que se suelen hacer “contra el doble mandamiento del amor” (n.16) a Dios y al prójimo.

2.4.1. “¿Es realmente posible amar a Dios aunque no le vea? (...) Nadie ha visto a Dios jamás, ¿cómo podremos amarlo?” (n.16)

Respuesta a la primera objeción. Sí, podemos amar a Dios

Es verdad que no podemos ver a Dios en su misterio inefable, en sí mismo, mientras dure nuestra peregrinación por este mundo. “Ahora vemos como por un espejo, como entre nieblas. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de manera incompleta. Sólo entonces conoceré del todo, tal como ahora soy conocido” (1Co 13,13). Sólo en el cielo podremos gozar de la visión beatífica de Dios. Ahora bien, el que no tengamos un conocimiento intuitivo y directo de Dios no significa que no conozcamos a Dios de ninguna forma: “Dios no es del todo invisible para nosotros, no ha quedado fuera de nuestro alcance. Dios nos ha amado primero (1 Jn 4,10), y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (1Jn 4,9). Dios se ha hecho visible: en Jesús podemos ver al Padre” (cf. 14,9) (n.17).

A continuación, el Santo Padre afirma que “de hecho, Dios se ha hecho visible de muchas maneras” (n.17). Veamos algunas:

* Dios se nos ha revelado en y a través de la persona y de la historia (Última Cena, Muerte en la cruz, Apariciones del resucitado...) de su Hijo Jesucristo: “A Dios nadie lo ha visto nunca. El Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha revelado” (Jn 1,18; cf. Jn 12,45). Pero hay más; Cristo es no sólo el revelador de Dios, sino también la revelación misma del Padre. En Él y sólo en Él hemos visto a Dios, pues Jesús es Dios: “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9; cf. DV 1-2 (n.17).

* “El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se re-

44 “Plan pastoral de la CEE”, *o. c.*, n. 33.

fleja; mediante su Palabra, en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. En la Liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana” (n.17).

A la pregunta de la revista “Famiglia Cristiana” ¿es posible amar a Dios? La respuesta es: “Sí, podemos amar a Dios, dado que Él no se ha quedado a una distancia inalcanzable sino que ha entrado y entra en nuestra vida”. El Papa nos indica los modos y caminos a través de los cuales sale a nuestro encuentro: “Nos sale al paso de cada uno de nosotros: en los sacramentos a través de los cuales actúa en nuestra existencia; con la fe de la Iglesia, a través de la cual se dirige a nosotros; haciéndonos encontrar hombres, tocados por Él, que nos transmiten su luz; con las disposiciones a través de las cuales interviene en nuestra vida; también con los signos de la creación que nos ha regalado.

2.4.2. “¿Se puede mandar el amor? (...) El amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la voluntad” (n.16)

Respuesta: la voluntad de Dios no es algo extraño para mí.

- “Puesto que es Dios quien nos ha amado primero (1Jn 4,10), ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene nuestro encuentro” (n.1). “El mandamiento del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado” (n.14). En efecto, la primacía de Dios y del amor posibilita en el hombre el amor, tanto a Dios mismo como a los demás, porque ambos forman un único mandamiento, es decir, la unidad lógica de respuesta al don precedente y fundante del amor divino

2.4.3. Naturaleza del amor al prójimo

* ¿En qué consiste el amor al prójimo? “El amor al prójimo no es un mandamiento externo que nos impone lo imposible, sino una experiencia de amor nacida desde dentro, de un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros” (n.18).

* ¿Dónde está enraizado el amor al prójimo? “El amor al prójimo está enraizado en el amor a Dios” (n.20), que es su manantial y su fuente.

* ¿Podemos de verdad amar al prójimo que es extraño, diferente? “En Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el

sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo (...) Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita" (...) "Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo "piadoso" y cumplir con mis "deberes religiosos", se marchita también la relación con Dios. Sería únicamente una relación "correcta", pero sin amor. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama" (n.18).

El Papa vuelve sobre este tema ante una pregunta de la revista "Famiglia Cristiana": "¿Podemos de verdad amar al "prójimo", cuando nos resulta extraño o incluso antipático? "Sí, podemos, si somos amigos de Dios. Si somos amigos de Cristo queda cada vez más claro que Él nos ha amado y nos ama, aunque con frecuencia alejemos de Él nuestra mirada y vivamos según otros criterios. Si, en cambio, la amistad con Dios se convierte para nosotros en algo cada vez más importante y decisivo, entonces comenzaremos a amar a aquellos a quienes Dios ama y que tienen necesidad de nosotros. Dios quiere que seamos amigos de sus amigos y nosotros podemos serlo, si estamos interiormente cerca de ellos".

* ¿Cómo crece el amor? "El amor crece a través del amor" (n.18).

* ¿El amor al prójimo es tarea para todos? "El amor al prójimo es una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones (...) También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor" (n.20).

* "El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, quien nos ha amado primero" (n.18). Por ello, si estamos apartados completamente de Dios, no amaremos al prójimo; y, al contrario, si no amamos al prójimo, tampoco amaremos a Dios. San Juan insistió mucho en esta reciprocidad e interacción. Los Santos y Santas de la Iglesia son un claro ejemplo: su amor profundo a Jesucristo les ha llevado a entregarse de forma incondicional, desinteresada y generosísima al prójimo; y, a la inversa, su amor al prójimo les lleva a Jesucristo.

A la luz de estas enseñanzas del Papa, preguntémosnos: ¿nos falta mucho para llegar a mirar y a amar al otro como lo mira y ama el Señor?. Las parábolas de Jesús aclaran el sentido cristiano de la proximidad, descubriéndonos que es universal y concreta, aquí y ahora, hacia cualquiera que tenga necesidad de mí y yo pueda ayudarle, como fusión del amor a Dios y al prójimo, viendo

y sintiendo al otro con los ojos y el corazón de Dios, de Jesucristo y, por ello, amando desde el corazón y llegando a su corazón.

V. LA SEGUNDA PARTE DE LA ENCÍCLICA

1. LA IGLESIA

Somos conscientes de que el Papa no ha intentado ofrecernos una visión completa de la Iglesia. Con todo sí que ofrece unas enseñanzas, que nos permiten descubrir la semblanza de la Iglesia. Ofrecemos a continuación los acentos eclesiológicos más significativos que Benedicto XVI ha puesto de relieve en su Encíclica.

1.1. Realidades que constituyen la Iglesia

Partiendo del texto de Lucas en los Hechos de los Apóstoles: “Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno” (2,44-45), el Santo Padre afirma: “Lucas nos relata esto relacionándolo con una especie de definición de la Iglesia, entre cuyos elementos constitutivos enumera la adhesión a la “enseñanza de los apóstoles”, a la “comunidad” (koinonía), a la “fracción del pan” y a la oración” (n.20).

Benedicto XVI habla también de los obispos: “Además, es propio de la estructura episcopal de la Iglesia que los obispos, como sucesores de los Apóstoles, tengan en las Iglesias particulares la primera responsabilidad de cumplir, también hoy, el programa expuesto en los Hechos de los Apóstoles (cf. 2,42-44).

1.2. La Iglesia de la Stma. Trinidad

Fijémonos ante todo en las raíces de la Iglesia y descubriremos que tiene su origen en el amor divino. La Iglesia es la “Iglesia de la Trinidad”; es “obra de la Stma. Trinidad”. En efecto, el Padre envió a su Hijo para salvar a la humanidad. El Hijo, en perfecta comunión con el Padre, amó a los suyos hasta el extremo de dar su vida por ellos. Con el envío del Espíritu Santo, la Iglesia apostólica es y se muestra como fruto del amor divino. El Concilio Vaticano II enseña que la Iglesia “se manifiesta como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG.4). Por ello, está configurada como misterio de comunión y de misión. (cf. LG 4)⁴⁵.

45 M. LEGIDO SÁNCHEZ, *La Iglesia del Señor*. Un estudio de eclesiología paulina, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1978; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secre-

1.3. La Iglesia, sacramento de Jesucristo

La Iglesia, nacida del amor del Padre, de la gracia de Jesucristo y de la comunión del Espíritu Santo es una realidad sacramental ya que significa y actualiza el amor gratuito del Señor en su servicio pobre y humilde al mundo. “En su Cuerpo, que es la Iglesia, Cristo prosigue su existencia entregada a favor de las muchedumbres hambrientas de pan, de justicia y, en última instancia, del Dios de la esperanza (...) La Iglesia se presenta como signo eficaz de la presencia operante de Dios en la historia, cuando su fe obra por amor y se entrega a construir la fraternidad en Cristo”⁴⁶.

1.4. La Iglesia, familia de Dios en el mundo

“La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario (cf. Ga 6,10)” (n.25). La Iglesia es la familia de los hijos de Dios en el Hijo Jesús, de los hermanos en el Hermano universal Jesús, de los servidores en el Servidor Jesús, que vino a servir y dar su vida en rescate por muchos (cf. Mc 10,45). “La Iglesia como familia de Dios, debe ser, hoy como ayer, un lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de disponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda” (n.32).

1.5. La triple tarea de la Iglesia

“La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerigma-martyría*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonía*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra” (n.25), ni pueden omitirse ninguna de ellas (n.22).

A la luz de lo dicho, podemos decir que la Iglesia es “una comunidad (*koinonía*) cuya expresión y cumbre es la fracción del pan (*leiturgia*) para el servicio (*diakonía*) y la proclamación del Evangelio de Cristo (*parresia*), especialmente con el testimonio de vida hasta la persecución y el martirio (*martyria*).

El servicio de la Caridad, de los Sacramentos y de la Palabra son las tareas esenciales de la Iglesia (n.22), que generan estructuras jurídicas precisas, desde el s. IV. Estas tres tareas esenciales de la Iglesia no funcionan de forma inde-

tariado Trinitario, 1996; MONS. R. BLÁZQUEZ, “La Iglesia, “icono” de la comunión trinitaria”, en A. CORDOVILLA, J. M. SÁNCHEZ CARO y S. DEL CURA, *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca, Sígueme, 2006, 427-443.

⁴⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad de Cristo nos apremia*, Madrid, Edice, 2005, n.5; 7-8.

pendiente entre sí ya que “se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra” (n.25), al contrario se relacionan y fecundan entre sí.

1.6. La Iglesia, servidora del hombre

Para la Iglesia, nada hay humano que sea ajeno a ella; todo lo humano le importa, le interesa: “nada hay profundamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Jesús” (cf. GS 1). “Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos (...), y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (n.19). La Iglesia no excluye a ningún ser humano de su amor y de su solicitud pastoral. Si la Iglesia ama con preferencia a los más pobres y necesitados del mundo, a los abandonados y excluidos de la tierra, no es porque desprecia a los demás, sino para que su abrazo de madre alcance a todos. La Iglesia en su servicio a los hombres ni piensa ni actúa desde una ideología, sino desde su opción de fe, amor y esperanza. Juan Pablo II lo dijo con claridad: “No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que “con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre. Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos.”⁴⁷. “La opción preferencial por los últimos, conviene subrayarlo, es ya una expresión de la acción evangelizadora. Con ella volvemos a sembrar las semillas del reino en la marcha de la historia, en el corazón de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Quien opta desde la fe y el amor por los pobres, colabora en el advenimiento del reino de la justicia, del amor y de la paz”⁴⁸.

La Iglesia sabe muy bien que “el hombre es su camino” (RH 14), especialmente el pobre, el enfermo, el desvalido, el marginado: “practicar el amor hacia las viudas y los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, pertenece a la esencia de la Iglesia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio” (n.22). Recordemos una enseñanza de Juan Pablo II que dice: “La Iglesia, que nace del misterio de la redención en la cruz de Cristo, está obligada a buscar el encuentro con el hombre, de modo particular en el camino de su sufrimiento. En tal encuentro el hombre “se convierte en el camino de la Iglesia”, y es éste uno de los caminos más importantes”⁴⁹.

47 Carta Apostólica: “Novo millennio ineunte” (6-I-2001), Madrid, San Pablo, 49.

48 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, “La caridad”, *o. c.*, nn.13-14.

49 Carta Apostólica: “Salvifici doloris”; San Pablo. Madrid.1984; n.3.

En nuestros días, nos vemos y sentimos obligados a hablar de "los rostros de las nuevas pobrezas", de los "cuartos mundos", esas zonas de grande o extrema pobreza que están presentes en los países de media o alta renta. Y hemos de hablar de ellos no sólo desde la razón teórica que teoriza sobre la pobreza, sino también desde la razón práctica que exige la transformación de la realidad. No podemos dar la espalda a las víctimas, a los nuevos crucificados de la historia.

Por ello, el Papa se muestra con una sensibilidad especial a todo lo humano en esta encíclica. Con sus ojos renovados por el Espíritu Santo, mira a los hombres con ternura, compasión, misericordia y libertad, imitando así a Jesucristo "que sentía compasión cuando veía a la muchedumbre como ovejas sin pastor". Por eso, creemos que la teología actual no sólo debe promover un diálogo sincero y crítico con el pensamiento moderno y posmoderno, sino también debe reflexionar sobre y desde las víctimas de nuestra historia. En esta misma línea pensamos que la perspectiva de las víctimas ha de ser una prioridad horizontal o transversal y no meramente sectorial, es decir, ha de estar siempre presente en la pastoral de la Iglesia, sin, por otra parte, ser excluyente. Animamos a profundizar y a actuar en esta línea. Estamos convencidos de que por aquí pasa la credibilidad de la Iglesia; también la tuya y la mía, la nuestra, la de todos⁵⁰.

Terminamos este apartado de nuestra reflexión, afirmando que no hay palabra alguna en la encíclica que olvide o margine al hombre...Cualquier ser humano puede sentirse amado y acogido, valorado y esperanzado al descubrirse él mismo en cada página de la encíclica. Por eso, el cristiano y todo hombre de buena voluntad pueden encontrar orientación para vivir y para amar en esta Carta Encíclica del Papa.

2. EL EJERCICIO DEL AMOR POR PARTE DE LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE AMOR

Al abordar el tema de la Iglesia como comunidad de amor que construye con la gracia de Dios la civilización del amor en el mundo, el Santo Padre se plantea unas cuestiones fundamentales y básicas que ofrecemos a continuación para conocer mejor el contenido de esta segunda parte de la encíclica.

¿De qué es signo la caridad de la Iglesia? (n.19).

¿Por qué la Iglesia está llamada a cumplir el mandamiento del amor al prójimo? (nn.20-25).

50 J. L. FERNÁNDEZ: "Alegato a favor de una teología más significativa hoy"; *Salmanticensis* 53 (2006) 35-59; *ib.*, "El cristianismo ante el siglo XXI en Europa: una reflexión desde las víctimas", en AA.VV. "Justicia y solidaridad, semillas de esperanza. Cuadernos Verapaz, n.19. Madrid, 2000, pp.77-79.

¿Qué relación existe entre la justicia y la caridad? (nn.26-29).

¿Cuál es la situación general del compromiso por la justicia y el amor en el mundo actual? (n.30).

¿Cómo realiza la Iglesia las exigencias del mandamiento del amor al prójimo? (nn.31-39).

2.1. *La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario*

El servicio de la caridad de la Iglesia, manifestación del amor trinitario (n.19). “Ves la Trinidad si ves el amor”⁵¹. El Papa hace una lectura en profundidad del ejercicio de la caridad por parte de la Iglesia y afirma que es manifestación del amor trinitario.

“El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia. Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos (...) y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana” (n.19). Jesucristo fundó la Iglesia para que fuera sacramento, esto es, signo e instrumento, de su amor salvador en la historia. Por eso, la Iglesia debe amar a todos y a cada uno de los seres humanos, y porque el amor cristiano es concreto, la Iglesia debe amar al ser humano en su realidad y situación concreta, no en teoría o en abstracto. La Iglesia no sería fiel reflejo del amor divino si no tomase en cuenta los rostros de las nuevas pobreza.

2.1.1. El servicio de la caridad, tarea de la Iglesia

El Santo Padre advierte con énfasis que “el amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad” (n.20).

“Con la formación del grupo de los Siete, la «*diakonía*» –el servicio del amor al prójimo ejercicio comunitariamente y de modo orgánico– quedaba instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma” (n.21). Por eso, la actividad caritativa de la Iglesia “necesita una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado” (n.20).

Benedicto XVI afirma: “la Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad, como no puede omitir los Sacramentos y la Palabra” (n.22). Vemos, por

51 *San Agustín, De Trinitate*, VIII, 8,12; CCL 50, 287

tanto, que la Iglesia está llamada a ser testigo transparente del amor de Dios para todos. Las obras de caridad y de servicio realizadas por la Iglesia son, por ello, manifestación de su íntima comunión de amor con Jesucristo y del amor oblativo de Dios a la humanidad.

Esta actividad caritativa de la Iglesia “no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia” (n.25). Desde los primeros años (Hch 2,44-45), la Iglesia sabe y es consciente de que esta tarea es parte de la definición de la Iglesia (Hch 2,42; 4,32-37).

2.1.2. ¿A quiénes alcanza la caridad de la Iglesia? A todos

Benedicto XVI habla de la acción caritativa hacia los necesitados de la comunidad cristiana: “En la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa” (n. 20). Y enseña también que “La *caritas-agapé* supera los confines de la Iglesia. La parábola del buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado «casualmente» (cf. Lc 10,31)” (n.25). “Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto” (n.15).

2.1.3. La Iglesia ha ejercido el servicio de la caridad desde el principio

“La Iglesia ha sido consciente de que esta tarea –el servicio de la caridad– ha tenido una importancia constitutiva para ella desde su comienzo: “los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2,44-45). A la luz de estas enseñanzas debemos preguntarnos hoy: ¿dedicamos al ejercicio de la caridad un tiempo y un esfuerzo semejantes a los que dedicamos a la Catequesis y a la Liturgia?

El Santo Padre manifiesta que la Iglesia atendió con esmero el servicio de la caridad desde sus primeros tiempos, como lo muestran la vida de la Comunidad cristiana de Jerusalén (cf. Hch 2,44-45) y la iniciativa de Pablo promoviendo una colecta entre todas las Iglesias en favor de los cristianos necesitados de Jerusalén (1 Co 8-9).

Por otra parte, Benedicto XVI nos ofrece unos testimonios que acreditan que la Iglesia ejerció la actividad caritativa desde siempre. Recordémoslos:

San Justino († ca.155) describe la acción caritativa uniéndola con la Eucaristía presidida por el Obispo, responsable de la atención a los necesitados (n.22).

Tertuliano (†después del 220) cuenta cómo la solicitud de los cristianos por los necesitados de cualquier tipo suscitaba el asombro de los paganos (n.22).

San Ignacio de Antioquía (†ca 117) llamaba a la Iglesia de Roma como la que “preside en la caridad” (ágape) (Epist. Ad Romanos, Inscr. PG 5,801). De esto se puede deducir que con esta definición quería expresar de algún modo también la actividad caritativa concreta (n.22).

“Hacia el s. IV se va formando en Egipto la “*diakonía*”, estructura que en cada monasterio tenía la responsabilidad sobre el conjunto de las actividades asistenciales, el servicio de la caridad precisamente. A partir de esto, se desarrolla en Egipto hasta el s. VI una corporación con plena capacidad jurídica, a la que las autoridades civiles confían incluso una cantidad de grano para su distribución pública (n.23).

No sólo cada monasterio, sino también cada diócesis llegó a tener su “*diakonía*”, una institución que se desarrolla sucesivamente, tanto en Oriente como en Occidente (n.23).

El mártir San Lorenzo ha quedado en la memoria de la Iglesia como un gran exponente de la caridad eclesial: “distribuyó el dinero disponible a los pobres y luego presentó a éstos a las autoridades como el verdadero tesoro de la Iglesia” (n.23) (San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16, 141).

El Santo Padre hace una alusión explícita al emperador Juliano el Apóstata (360) que “puede ilustrar una vez más lo esencial que era para la Iglesia de los primeros siglos la caridad ejercida y organizada” (n.24). El propio Juliano escribía en una de sus cartas⁵² que “el único aspecto que le impresionaba del Cristianismo era la acción caritativa de la Iglesia (...) Los «Galileos» –así los llamaba– habían logrado con ello su popularidad. Se les debía emular y superar. De este modo, el emperador confirmaba, pues, cómo la caridad era una característica determinante de la comunidad cristiana, de la Iglesia” (n.24).

Por todo ello, podemos decir que desde los primeros tiempos de la Iglesia, el amor al prójimo fue considerado como tarea esencial y constitutiva de la Iglesia y se vio la necesidad de organizarlo para que fuera eficaz. El servicio de la caridad no es, por tanto, un servicio ocasional sino la manifestación irrenunciable de la naturaleza de la Iglesia. En nuestros días, donde tantos rostros nuevos de pobreza surgen y aparecen, la Iglesia ha de dedicar personas y medios a la atención de los necesitados de todo género.

52 L'ÉMPEREUR JULIÁN, “Ep. 83”, en *Œuvres complètes. I, 2^e Lettres et fragments*, ed. y trad. por J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 145.

2.2. La justicia y la caridad

2.2.1. La nueva situación social en el siglo XIX

No pretendemos desarrollar con detalle en este lugar la problemática que surgió entonces con el nacimiento de la revolución industrial. Nos llevaría muy lejos. Nos limitamos a ofrecer solamente unos datos que puedan ayudar a entender esta época tan importante en la historia social de Europa.

El problema que aparece en ese tiempo es que con la revolución industrial, las masas obreras se ven privadas de sus derechos, contra lo cual era necesario exigir justicia. Ante esta situación se dan dos intentos de solución. Por una parte, el socialismo utópico promovido por R.Owen, Ch. Fourier y otros y que critica el capitalismo y afirma la necesidad de un cambio y reforma del orden social existente. Por otra parte, aparece el socialismo científico de la mano de K. Marx y F. Engels que sostienen que para alcanzar la estructura justa de la sociedad hay que acudir a la lucha de clases, a la lucha del proletariado mundial contra la clase capitalista que detenta la propiedad del capital y de los medios de producción.

2.2.2. Objeciones del Marxismo a la actividad caritativa de la Iglesia

A) De todos es sabido que desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el Marxismo. El Papa la presenta de forma clara y concisa: "los pobres no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad –la limosna– serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos" (n.26).

Entonces, ¿qué hay que hacer? Interpretando correctamente el pensamiento de estos autores, el Papa dice: "en vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad" (n.26).

B) "Los medios de producción y el capital eran el nuevo poder que, estando en manos de pocos, comportaba para las masas obreras una privación de derechos contra la cual había que rebelarse" (n.26).

Ante esta situación, ¿qué había que hacer? "El Marxismo había presentado la revolución mundial y su preparación como la panacea para los problemas sociales: mediante la revolución y la consiguiente colectivización de los medios de producción, todo iría repentinamente de modo diferente y mejor" (n.27).

2.2.3. Respuesta que ofrece el Papa a estas objeciones del marxismo

Con palabras concisas, el Santo Padre responde: “Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores” (n.26). Veamos ahora cómo explica el Papa esta respuesta.

* “Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Esto es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia” (n.26).

* El Papa acepta y manifiesta que “se debe admitir que los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo”. De todos modos, Benedicto XVI pone de relieve que “no faltaron pioneros (en la Iglesia): uno de ellos, por ejemplo, el Obispo Ketteler de Maguncia (†1877). Para hacer frente a las necesidades concretas surgieron también círculos, asociaciones, uniones, federaciones y, sobre todo, nuevas Congregaciones religiosas, que en el siglo XIX se dedicaron a combatir la pobreza, las enfermedades y las situaciones de carencia en el campo educativo” (n.27). Por otra parte, el Papa recuerda el Magisterio de los Papas que dieron respuesta a los problemas sociales de su tiempo: León XIII publicó la Encíclica “*Rerum Novarum*” (1891); Pío XI, “*Quadragesimo anno*” (1931); Juan XXIII, “*Mater et Magistra*” (1961); Pablo VI, “*Populorum Progressio*” (1967) y “*Octogésima adveniens*” (1971); y, por último, Juan Pablo II publicó las encíclicas “*Laborem exercens*” (1981), “*Sollicitudo Rei Socialis*” (1987) y “*Centessimus annus*” (1991). Finalmente, en 2004 ha sido presentado el “*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*”

* Respecto a la propuesta del Marxismo, –revolución y colectivización de los medios de producción–, el Papa responde: “este sueño se ha desvanecido” (n.27).

* Entonces ¿a qué debemos atenernos? El Papa nos dice: “En la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones –ante el avance del progreso– se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo” (n.27).

3. EL COMPROMISO POR LA JUSTICIA Y POR LA CARIDAD

El Papa pretende con su encíclica “globalizar la justicia y el amor, de modo que en la gran familia humana –y también en esa familia que es la Iglesia– no haya ningún miembro “que sufra por falta de lo necesario”.

3.1. El compromiso por la justicia

3.1.1. La competencia del Estado

La justicia es el objeto de la política. “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez San Agustín (*“De Civitate Dei, IV,4: CCL 47,102*) Por ello, el establecimiento de la justicia no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia: “La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado” (n.28a). El Santo Padre argumenta diciendo: “es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del Cesar y lo que es de Dios” (cf. Mt 22,21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales” (GS 36) (n.28a). El propio Benedicto XVI afirma: “El establecimiento del orden justo es competencia del Estado y no es objetivo directo de la Iglesia. Por su propia naturaleza, la Iglesia no hace política en primera persona, más bien respeta la autonomía del Estado y de sus instituciones”⁵³.

La justicia es la medida intrínseca de la política: “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética” (n. 28).

Mons. M. Ureña comenta y explica estas palabras: “No es la justicia la que es medida y tallada por la política, sino la política la que es medida y cortada en el taller de la justicia. La justicia es anterior a la política. Ésta viene después y parte ya de aquélla. Por consiguiente, la política no debe reducirse a una simple técnica para la determinación de los ordenamientos públicos. Su origen y meta se encuentran precisamente en la justicia. Y ésta es, por más que pese a muchos, de naturaleza ética, no de naturaleza política. Por eso, el Estado se ve siempre inevitablemente urgido a realizar la justicia aquí y ahora, pero, al ser ésta de naturaleza ética, no puede inventarla, sino simplemente reconocerla y aplicarla. Cuando el Estado olvida este principio, cae irremediamente en el positivismo jurídico, lo que más de una vez sucede”⁵⁴.

* Naturaleza de la justicia. Llegado a este punto de su reflexión, el Santo Padre se pregunta: ¿qué es la justicia? “Éste es un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente porque su ceguera ética, que deriva de la prepon-

53 BENEDICTO XVI, Declaraciones a la Revista *Famiglia Cristiana*

54 MONS. M. UREÑA, *o. c.*.

derancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente” (n.28a).

3.1.2. Encuentro de la política y de la fe

El Papa llega a un momento importante de su encíclica y afirma: “en este punto, política y fe se encuentran” (n.28a).

Es verdad que la naturaleza específica de la fe es “la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón” (n.28a). Ahora bien, prosigue el Papa, la fe es también “una fuerza purificadora de la razón misma” (*ib.*) ya que “al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma” (*ib.*) En efecto, “la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”.

“En este punto se sitúa la doctrina social católica” (n.28a). ¿Qué dice el Papa sobre la Doctrina Social de la Iglesia? De forma abreviada y sintética exponemos a continuación las enseñanzas de Benedicto XVI.

La DSI “no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado, ni quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica” (*ib.*).

La DSI “argumenta no directamente desde la fe, sino desde la inmanencia de la razón práctica y desde el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano” (*ib.*).

La DSI “sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y aspira a contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales. Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables” (*ib.*).

El “corpus” de la Doctrina Social de la Iglesia se encuentra en los documentos del Concilio Vaticano II: “*Gaudium et Spes*” (1965); “*Dignitatis humanae*” (1965); “*Apostolicam Actuositatem*” (1965); en las Encíclicas Sociales de los Papas desde León XIII a Juan Pablo II y en el “Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia” que ya hemos citado anteriormente. Estos Documentos tratan la cuestión social y desarrollan una doctrina social realista, pensada y articulada que propone orientaciones válidas no sólo para los católicos sino también para cuantos quieran acogerlas y aplicarlas.

Invitamos a los católicos a que estudien y conozcan bien la Doctrina Social de la Iglesia y a que la difundan, superando la ignorancia que de ella se tiene incluso entre los católicos. No ocultemos la luz que hemos recibido para nosotros y para compartirla y comunicarla a los demás⁵⁵.

3.1.3. Competencia de la Iglesia en el campo de la justicia

Ya hemos dicho siguiendo las enseñanzas del Papa que realizar una sociedad lo más justa posible no es inmediatamente tarea de la Iglesia, sino del Estado y que la Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado (cf. n.28a). La razón es clara: “tratándose de un quehacer político, esto no puede ser cometido inmediato de la Iglesia” (n.28a; cf. n.29).

¿Esto quiere decir que la Iglesia nada tiene que decir en el ámbito de la justicia? El Santo Padre responde a este interrogante: la Iglesia “tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia” (n.28a). El Santo Padre justifica y explica cómo actúa la Iglesia en la construcción de un orden social y estatal justo.

Ya sabemos que la lucha por la justicia es “un quehacer político, por eso no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia” (n.28a). Ahora bien, dado que la lucha por la justicia es al mismo tiempo “una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables”. Por ello, “la Iglesia debe insertarse en la lucha por la justicia a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales sin las cuales la justicia, que siempre exige renuncias, no puede afirmarse ni prosperar (n.28a). Insistimos en la doctrina del Santo Padre: “En el establecimiento de estructuras justas la tarea de la Iglesia es mediatas, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las

⁵⁵ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica: “La Iglesia en Europa” (28-IV-2003), Madrid, Palabra, nn.98-99.

fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo” (n.29).

Dicho con otras palabras, la Iglesia ha de promover de forma clara y decisiva la purificación de la razón, ha de procurar la formación de las conciencias en la política, ha de contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y ha de intentar mover la voluntad de los políticos y de los ciudadanos para que busquen sinceramente el bien común mediante el ejercicio de una libertad purificada y fortalecida por la gracia de Dios. Donde no hay fe ni vida cristiana, el desconcierto moral, la corrupción y los abusos crecen y se multiplican como muestra la experiencia.

Hemos de afirmar también que toda la Iglesia mediante su vida-acción, el anuncio de la Palabra de Dios, la celebración litúrgica y el testimonio de su propia existencia, desarrollando su propia misión religiosa, es una fuerza bienhechora para la humanidad y para la sociedad ya que infunde el espíritu de caridad que hace que los hombres recuperen y vivan con mayor plenitud su identidad, y les abre los ojos y el corazón para ver mejor y realizar la justicia.

3.1.4. El compromiso de los fieles laicos a favor de la justicia

¿Qué podemos decir de los laicos cristianos? Teniendo en cuenta que el compromiso por la justicia en cuanto tarea política directa, es decir, estructuras justas en la sociedad y el Estado, es sólo, mediatamente, competencia de la Iglesia, ¿qué papel desempeñan los laicos en la instauración de la justicia? La respuesta del Santo Padre es clara también: “El deber inmediato de actuar a favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos” (n.29). Posteriormente el Santo Padre insiste en esta misma enseñanza: “La tarea inmediata de actuar en el ámbito político para construir un orden justo en la sociedad no corresponde a la Iglesia como tal, sino a los fieles laicos, que actúan como ciudadanos bajo su propia responsabilidad. Se trata de una tarea de suma importancia, a la que los cristianos laicos (...) están llamados a dedicarse con generosidad y valentía. Iluminados por la fe y por el magisterio de la Iglesia, y animados por la caridad de Cristo”⁵⁶.

Benedicto XVI hace un llamamiento a los fieles laicos para que se hagan presentes desde el Evangelio de Jesucristo en los distintos ámbitos de la vida pública y se comprometan en la transformación de las estructuras en beneficio

56 BENEDICTO XVI, “Discurso a la IV Asamblea”, o. c. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “El compromiso político de los cristianos”, en AA.VV., *Fe y Política*; Madrid, PPC, 2002, 51-67. C. GARCÍA DE ANDONI, “Vivificar una presencia política cristiana”, en *ib.*, 173-188.

de todos: “Como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pueden eximirse de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (n.29). A los cristianos comprometidos en el servicio público, corresponde, en la acción política, abrir siempre nuevos caminos para la justicia. Por tanto “la misión de los fieles es configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia responsabilidad. Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como «caridad social»” (n.29).

3.2. *El compromiso de la caridad de la Iglesia*

Llegados a este punto, el Papa afirma con claridad que “las organizaciones caritativas de la Iglesia son un “opus proprium” suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza” (n.29). En efecto, “la Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor” (n.29). Acojamos estas palabras de Santo Padre e intentemos realizarlas con la ayuda del Señor. Nuestro mundo necesita de amor y de misericordia, de acogida y de respeto.

El Santo Padre expone este tema tan importante asumiendo las preguntas que no pocos se hacen y da las respuestas adecuadas a las mismas.

* Primera pregunta: ¿Tiene el amor sitio o cabida en una sociedad justa?

Algunos afirman que la caridad es algo “marginal” con respecto a la justicia. Primero la justicia y luego la caridad. Si la justicia hiciera bien su trabajo, se dice, no haría falta la caridad. Si la administración pública, el mercado y las estructuras sociales funcionaran correctamente, no tendríamos necesidad de la caridad social (cf. n.26).

Respuesta del Papa:

– “La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa” (n.28). En efecto, “ningún ordenamiento del Estado, por justo que sea, puede hacer superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuento hombre. Siempre habrá sufri-

miento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo” (n.28b). El Papa, a preguntas de la Revista italiana ya citada, dice: “la justicia no hace nunca superfluo el amor. Más allá de la justicia, el hombre tendrá siempre necesidad de amor, que es el único capaz de dar un alma a la justicia. En un mundo tan profundamente herido, como el que conocemos en nuestros días, esta afirmación no tiene necesidad de demostraciones. El mundo espera el testimonio del amor cristiano que se inspira en la fe. En nuestro mundo, con frecuencia tan oscuro, con este amor brilla la luz de Dios”.

Mons. M. Ureña afirma en este sentido: “a diferencia del compromiso de la Iglesia por la prosecución del orden social justo, que es un compromiso indirecto, colateral y mediato, y sólo directo, central e inmediato en los fieles laicos, en cuanto ciudadanos del Estado, el compromiso de la Iglesia por el servicio del amor es connatural y constitutivo de la Iglesia (cf. n.29b)⁵⁷.”

– “El Estado que quiere proveer a todo se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido –cualquier ser humano– tiene necesidad: la entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, una ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material” (n.28b).

– “La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive “sólo de pan” (Mt.4,4), una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano” (n.28b).

* Segunda pregunta ¿La Iglesia no podría dejar este servicio de la caridad a otras organizaciones filantrópicas que se forman en muchos modos? (cf. n.25a).

Respuesta del Papa:

No, la Iglesia no lo puede hacer. “Ésta debe practicar el amor por el prójimo también como comunidad, de otro modo anuncia al Dios del amor de

57 MONS. M. UREÑA, *o. c.* JUAN PABLO II, Exhortación apostólica: “La Iglesia en Europa”, *o. c.*, nn.104-105.

modo incompleto e insuficiente” (n.20). Juan Pablo II enseñó que “la página de Mateo (25,35-36) no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (NMI 49). Mons. Giampaolo Crepaldi ofrece unas reflexiones que pueden ayudarnos a entender mejor la relación entre la justicia y la caridad: “La caridad no se yuxtapone a la justicia, sino que la ayuda a respirar mejor y, al hacerlo así, le permite ser realmente lo que debe ser sin correr el riesgo de sustituirla. El plano de la justicia, dice el Papa, pertenece a la política, pero la política misma necesita la purificación de la caridad. Y a la misma política le conviene admitir subsidiariamente la existencia de fuerzas vivas en la sociedad –entre las que está la Iglesia– que puedan suscitar energías espirituales capaces de purificar la ética social, el compromiso por la justicia y la búsqueda política del bien común. En una relación de verdadera laicidad, esto es precisamente lo que la política pide a la Iglesia, y la Iglesia evita transformarse en una mera agencia ética, porque la caridad cristiana no se limita a la razón práctica”⁵⁸.

3.3. Realización del servicio de la caridad en el actual contexto social

3.3.1. El contexto social actual en el que la Iglesia realiza las múltiples estructuras de servicio caritativo (n 30a)

El contexto que el Papa ofrece está caracterizado por dos hechos básicos:

* Los Medios de comunicación social “han empequeñecido hoy nuestro planeta, acercando rápidamente a hombres y culturas muy diferentes. Si bien este “estar juntos” suscita a veces incomprensiones y tensiones, el hecho de que ahora se conozcan de manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres es también una llamada sobre todo a compartir situaciones y dificultades” (n.30a; cf. AA, 8).

* La Globalización: El contexto en el que se realiza esta “organización caritativa de la Iglesia” es el de un mundo globalizado. El proceso de la globalización en el que estamos inmersos en la actualidad nos ofrece “medios innumerables para ofrecer y donar la ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados como son los modernos sistemas para la distribución de comida y ropa, así como también para ofrecer alojamiento y acogida” (n.30). Un efecto positivo de la globalización se manifiesta en el hecho de que “la solicitud por el prójimo, superando los límites de las comunidades nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero” (n. 30). Por ello, hemos de trabajar todos para “globalizar la solidaridad”.

58 “La caridad purifica la justicia”, en *L’Osservatore Romano*, 22, 2 de junio de 2006.

3.3.2. Nuevas formas de colaboración entre entidades estatales y eclesiales

En este contexto de solidaridad, surgen nuevas formas de colaboración entre entidades estatales, civiles y eclesiales, que se han mostrado fecundas, eficaces y fructíferas. Nuestras organizaciones eclesiales dedicadas a la caridad han de brillar por la transparencia en la gestión y por su espíritu de colaboración con otras entidades con el fin de alcanzar una mayor eficacia a favor de los necesitados (cf. n.30b). Ahora bien, esta colaboración no debe deteriorar ni destruir la identidad cristiana de nuestras instituciones ya que la identidad de estas no se puede diluir en “todo vale con tal de conseguir el fin”.

3.3.3. El voluntariado

“Un fenómeno importante de nuestro tiempo es el nacimiento y la difusión de muchas formas de voluntariado que se hacen cargo de múltiples servicios”. Por su importancia, el Santo Padre dirige “una palabra especial de aprecio y gratitud a todos los que participan de diversos modos en estas actividades” (n.30b).

¿Qué es el voluntariado? El voluntariado “es una escuela de vida para los jóvenes, que educa a la solidaridad y a estar disponibles para dar no sólo algo, sino a sí mismos. De este modo, frente a la anticultura de la muerte, que se manifiesta, por ejemplo, en la droga, se contrapone el amor, que no se busca a sí mismo, sino que, precisamente en la disponibilidad a «perderse a sí mismo» (cf. Lc 17,33) a favor del otro, se manifiesta como cultura de la vida” (n.30b).

El fenómeno del voluntariado como el aumento de las organizaciones que trabajan a favor del hombre “se explica por el hecho de que el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre. Pero es también efecto de la presencia del Cristianismo en el mundo, que reaviva continuamente y hace eficaz este imperativo (...) La fuerza del cristianismo se extiende mucho más allá de las fronteras de la fe cristiana” (n.31).

3.3.4. Nuevas formas de actividad caritativa y otras antiguas que han resurgido

Como ya decía Juan Pablo II⁵⁹, la Iglesia Católica manifiesta su disponibilidad a colaborar con las organizaciones caritativas de las Iglesias y Comunidades cristianas, ya que “todos nos movemos por la misma motivación fundamental y tenemos los ojos puestos en el mismo objetivo: un verdadero humanismo, que reconoce en el hombre la imagen de Dios y quiere ayudarlo a realizar una vida conforme a esta dignidad” (n.30b). Para conseguir este objetivo tan importante,

⁵⁹ *Sollicitudo Rei Socialis*, en 32 AAS, 80 (1988), 556.

inserta de nuevo unas palabras de Juan Pablo II: “para un mejor desarrollo del mundo es necesaria la voz común de los cristianos, su compromiso «para que triunfe el respeto de los derechos y de las necesidades de todos, especialmente de los pobres, los marginados y los indefensos» (“*Ut Unum sint*”, n.43; AAS 87 (1995), 946) (n.30b). Este ecumenismo de la caridad es muy estimado y valorado por los católicos, ya que todos los cristianos queremos que el ser humano, hombre y mujer, se realice en conformidad a su dignidad de imagen de Dios. Por otra parte, una voz común de todos los cristianos en este sentido ha de ser muy eficaz.

3.3.5. El perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia

“Es muy importante, dice el Papa, que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga todo su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes. Pero, ¿cuáles son los elementos que constituyen la esencia de la caridad cristiana y eclesial?” (n.31) Veámoslos.

* Primer elemento: “La caridad es respuesta a una necesidad inmediata” (n.31a)

El Santo Padre explica este primer elemento afirmando que “según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc. Las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por *Caritas* (diocesana, nacional, internacional), han de hacer lo posible para poner a disposición los medios necesarios y, sobre todo, los hombres y mujeres que desempeñan estos cometidos” (n.31a). Evidentemente el Santo Padre no excluye de ninguna forma la promoción de las personas.

Los que prestan la ayuda “han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera más adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúen después las atenciones necesarias” (n.31a). Por tanto, han de tener una auténtica competencia profesional.

Ahora bien, tengamos presente esta advertencia del Papa: “la competencia profesional es necesaria, sin duda; pero por sí sola no basta” (n.31a) ya que el servicio de la caridad se ofrece a seres humanos y éstos “necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial. Por tanto, “cuantos trabajan en las instituciones caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una

atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de preparación profesional, necesitan también y sobre todo una “formación del corazón” (31a). Por ello, el Santo Padre exhorta a los Sacerdotes a que guíen a estos agentes “hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad (cf. Ga 5,6)” (n.31a).

Con estas palabras, el Santo Padre pone de relieve que la actividad caritativa de la Iglesia arranca del encuentro personal con Jesucristo, con cuyo amor ha tocado el corazón del creyente, suscitando en él el amor por el prójimo. Contemplando el corazón traspasado de Cristo en la cruz, nosotros debemos pedir a Dios un corazón nuevo lleno de compasión, entrega, amor y ternura a los necesitados. No sólo competencia, sino también encuentro personal con Jesucristo. El amor cristiano es siempre un amor concreto, tiene rostro y nombre, se dirige a las personas en sus circunstancias y necesidades reales y concretas.

* Segundo elemento: “La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías” (n.31b).

La razón de esta independencia consiste en que esta actividad caritativa “no es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita” (n.31b). La Iglesia no forma parte de ningún cuadro ideológico.

A continuación y en esta misma línea de pensamiento, el Papa afirma que la actividad caritativa de la Iglesia ha de ser independiente también de la estrategia marxista de la revolución y del progreso. En efecto, “una parte de la estrategia marxista es la teoría del empobrecimiento: quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad –afirma– se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al menos hasta cierto punto. Se frena así el potencial revolucionario y, por tanto, se paraliza la insurrección hacia un mundo mejor. De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del “*statu quo*” (n.31).

El Santo Padre responde a estos planteamientos de forma sencilla pero clara: “En realidad, ésta es una filosofía inhumana. El hombre que vive en el presente es sacrificado al Moloc del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora

y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido” (n.31b).

Esforcémonos para que se manifiesten con claridad el origen y la naturaleza religiosa, gratuita, liberadora y salvífica de la actividad religiosa de la Iglesia. Evangelización y servicio nunca pueden ir cada uno por su sitio o de forma independiente. No abandonemos al hombre en el presente bajo el pretexto de recuperarle en un ilusorio Edén futuro, sino comprometiéndose con él, con su misma persona, ahora y aquí.

Entonces, ¿tiene el cristiano algún programa en su actividad caritativa? El Santo Padre responde con claridad: “El programa del cristiano –el programa del Buen Samaritano, el programa de Jesús– es “un corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia” (n.31b). La Iglesia entera tiene que ser como un corazón que ve al que está caído y herido a la vera del camino de la vida y de la historia y ve también necesidades que no se pronuncian por ser vergonzantes.

¿La actividad caritativa de la Iglesia excluye toda programación? Benedicto XVI con su sabiduría peculiar enseña: “Obviamente, cuando la actividad comunitaria es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares” (n.31b).

¿Puede la Iglesia colaborar con otras instituciones similares? El Santo Padre afirma que la Iglesia puede “colaborar con instituciones similares” (n.31b). Por tanto, no rechaza que se pueda colaborar con grupos que buscan fines similares y utilizan medios justos.

Mons Antonio Dorado escribe a este respecto: “las ideologías diversas tiene como objetivo la conquista del poder para aplicar sus reformas y desarrollar sus proyectos de futuro. Por nuestra parte, los seguidores de Jesucristo tenemos que mantener la libertad evangélica para ser fermento en medio de la masa y servir a la persona concreta. La conquista del poder, por muy tentadora que sea, no debe figurar entre nuestros objetivos. La historia de la Iglesia nos enseña mucho a este respecto”⁶⁰.

* Tercer elemento: “la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo” (31c).

El Papa afirma con claridad meridiana: “El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos” (n.31c). El amor no es un medio de proselitismo y no se ejercita para alcanzar otros fines. La gratuidad del amor reclama una pastoral de acogida y acompañamiento. Tenemos que desarrollar esa gratui-

60 MONS. A. DORADO, *Boletín Oficial de la Diócesis de Málaga*, año 138, Marzo 2006, n.3.

dad en todos los niveles de la vida y misión de la Iglesia. Vivamos y actuemos como testigos de un amor gratuito, desinteresado, disponible, generoso en una sociedad plural; un amor que se da y se entrega sin pedir nada a cambio. La Iglesia acoge y atiende no sólo a los pobres de su comunidad, sino a todos los pobres, pues en cualquier necesitado descubre el rostro de Cristo, su Señor. El mismo Benedicto XVI posteriormente afirmó: “Nuestra fe no la imponemos a nadie. Este tipo de proselitismo es contrario al Cristianismo. La fe sólo puede desarrollarse en la libertad. Pero a la libertad de los hombres pedimos que se abra a Dios, que lo busque, que lo escuche (...) El mundo necesita a Dios. Nosotros necesitamos a Dios ¿Qué Dios necesitamos? (...) No faltamos al respeto a las demás religiones y culturas, no faltamos al respeto a su fe, si confesamos en voz alta y sin medios términos a aquel Dios que opuso su sufrimiento a la violencia, que ante el mal y su poder eleva su misericordia como límite y superación. A Él dirigimos nuestra súplica, para que esté en medio de nosotros y nos ayude a ser sus testigos creíbles”⁶¹.

Ahora bien, el amor gratuito tampoco calla. Lo que acabamos de manifestar “no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo. Siempre está en juego todo el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios. Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia. Es consciente de que el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar” (n.31a). Como cristianos no queremos ejercitar la caridad para que otros se vean como forzados a seguir nuestras enseñanzas. En nombre de Dios, la Iglesia debe servir al bien integral de todos los hombres, pero nunca podrá aprovechar este servicio para tratar de imponer su fe. La acción evangelizadora de la Iglesia se cumple ofreciendo la posibilidad de conocer a Dios y creer en Él como el mejor bien que se puede ofrecer a cualquier persona. También las obras son una manera de proclamar el Evangelio, como dice el Concilio Vaticano II (DV 2), y cualquier ser humano, como persona humana que es, no sólo tiene necesidad de bienes materiales, sino de todo aquello que le ayuda a su desarrollo integral.

Con su lucidez intelectual y su sabiduría pastoral, Benedicto XVI nos ha dejado un párrafo extraordinario en el que afirma que en nuestras sociedades democráticas, pluralistas y complejas, “el cristiano sabe cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4,8) y que se hace presente justo en los momentos en

61 “Homilía en la explanada de la Nueva feria de Munich” (10-IX-2006), en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_neue-messe-munich_sp.html. Consultado el 10 de noviembre de 2006.

que no se hace más que amar. Y sabe que el desprecio del amor es vilipendio de Dios y del hombre, es el intento de prescindir de Dios. En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor” (n.31c).

Todos en la Iglesia, las organizaciones caritativas en especial, tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus miembros, de modo que a través de su actuación –así como por su hablar, su silencio, su ejemplo– sean testigos creíbles de Cristo” (n.31c). La caridad como testimonio ya habla por sí misma de Dios.

3.3.6. Los responsables de la acción caritativa de la Iglesia (nn.32-39)

La Iglesia es el verdadero sujeto de la acción caritativa: “el verdadero sujeto de las diversas organizaciones católicas que desempeñan un servicio de caridad es la Iglesia misma, y eso a todos los niveles empezando por las parroquias, a través de las Iglesias particulares, hasta llegar a la Iglesia universal. Por eso fue muy importante que Pablo VI instituyera el Pontificio Consejo “*Cor Unum*” como organismo de la Santa Sede encargado de orientar y coordinar las organizaciones y las actividades caritativas promovidas por la Iglesia Católica” (n.32).

¿Cuáles son los responsables concretos de la acción caritativa de la Iglesia?

Los sujetos concretos a través de los cuales la Iglesia lleva a cabo el ministerio de la caridad son los Obispos y sus colaboradores: los presbíteros, los diáconos, los religiosos y los seglares.

* Los Obispos. “El deber de la caridad como cometido intrínseco de toda la Iglesia y del Obispo en su diócesis” (n.32). Por otra parte, “es propio de la estructura episcopal de la Iglesia que los obispos, como sucesores de los Apóstoles, tengan en las Iglesias particulares la primera responsabilidad de cumplir, también hoy, el programa expuesto en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2,42-44): La Iglesia, como familia de Dios, debe ser, hoy como ayer, un lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de disponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda” (n.32). No olvidemos que, “durante el rito de la ordenación episcopal, el acto de consagración propiamente dicho está precedido por algunas preguntas al candidato, en las que se expresan los elementos esenciales de su oficio y se le recuerdan los deberes de su futuro ministerio. En este contexto, el ordenando promete expresamente que será, en nombre del Señor, acogedor y misericordioso para con los más pobres y necesitados de consuelo y ayuda” (n.32). “El Obispo es el primer responsable de la acción caritativa diocesana, independientemente de las competencias que, a tenor de los estatutos aprobados por él mismo, haya querido encomendar a los

diversos agentes de la pastoral caritativa y social diocesana: sacerdotes, laicos, religiosos/as, como a asociaciones con cierta vinculación a la iglesia”⁶².

* Los colaboradores de los Obispos. Estos “desempeñan en la práctica el servicio de la caridad en la Iglesia” (n.33).

¿Cuáles son los rasgos o cualidades que han tener estos colaboradores?

– Han de ser personas creyentes: “No han de inspirarse en los esquemas que pretenden mejorar el mundo siguiendo una ideología, sino dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. Ga 5,6)” (n.33).

– Han de amar a Jesucristo: “han de ser personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo. El criterio inspirador de su actuación debería ser lo que se dice en la Segunda Carta a los Corintios: “nos apremia el amor de Cristo” (5,14)” (n.33). El Papa glosa este texto afirmando: “la conciencia de que, en Cristo, Dios mismo se ha entregado por nosotros hasta la muerte, tiene que llevarnos a vivir no ya para nosotros mismos, sino para Él y, con Él, para los demás” (n.33). “Quien ama a Cristo ama a la Iglesia y quiere que ésta sea cada vez más expresión e instrumento del amor que proviene de Él” (n.33).

– Han de vivir y actuar en comunión eclesial: “trabaja con la Iglesia y, por tanto, con el Obispo, con el fin de que el amor de Dios se difunda en el mundo. Por su participación en el servicio de amor de la Iglesia, desea ser testigo de Dios y de Cristo y, precisamente por eso, hacer el bien a los hombres gratuitamente” (n.33). El Santo Padre invita a todos a trabajar en comunión eclesial no sólo por razones teológicas sino también por motivos de eficacia y operatividad práctica. Tengamos presente que “la comunión visible en el campo caritativo y social es un testimonio especialmente elocuente de la fuerza del Evangelio, de la fe que obra por amor al servicio de los pobres, marginados y, en definitiva, de los preferidos del Reino”⁶³.

– Han de estar abiertos a la catolicidad: “La apertura interior a la dimensión católica de la Iglesia ha de predisponer al colaborador en la actividad caritativa de la Iglesia a sintonizar con las otras organizaciones en el servicio a las diversas formas de necesidad, respetando la fisonomía específica del servicio que Cristo pidió a sus discípulos. El himno de la caridad de Pablo (1 Co 13) debe ser la Carta Magna de todo el servicio eclesial; en él se resumen todas las reflexiones que he expuesto sobre el amor a lo largo de esta Carta Encíclica. La actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por

62 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, “La caridad”, *o. c.*, n. 32.

63 *Ib.*, n.33.

el hombre, un amor que se alimenta en el encuentro con Cristo" (n.34). Por eso, cada acción caritativa debe ser siempre expresión visible del amor de Cristo que se tiene y se comunica por medio de una acción caritativa. Como Dios nos ha amado en Cristo, así tenemos nosotros que amarnos unos a otros. Por eso, como personas seducidas y ganadas por Cristo que las ama y ha despertado en ellas el amor al prójimo, no han de limitarse a hacer cosas por los demás. Es necesario que se pueda percibir que aman al hombre porque ven en él al mismo Jesucristo. La caridad no es, por tanto mera filantropía. La Iglesia no es una ONG.

– Han de darse al otro. Con su honda espiritualidad, el Santo Padre afirma que "la íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte así en un darme a mí mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona" (n.34).

– Han de ser compasivos: han de hacer suyos los sufrimientos de los demás: "La íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte en un darme a mí mismo" (n.34).

– Han de ser humildes: "éste es un modo de servir que hace humilde al que sirve. No adopta una posición de superioridad ante el otro, por miserable que sea momentáneamente su situación. Cristo ocupó el último puesto en el mundo –la cruz–, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente. Quien es capaz de ayudar reconoce que, precisamente de este modo, también él es ayudado; el poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Esto es gracia" (n.35). De este modo, "cuanto más se esfuerza aquél por los demás, hará suya y comprenderá mejor la palabra de Cristo: «somos unos pobres siervos» (Lc 17,10)" (...) (n.35).

– No han de dejarse llevar del desaliento. "A veces, el exceso de necesidades y la limitación de sus acciones le harán sentir la tentación del desaliento. Pero, justo entonces, le aliviará saber que, al fin y al cabo, él no es más que un instrumento en manos del Señor. Y (...) hará con humildad lo que es posible y, con humildad, confiará el resto al Señor. Porque quien gobierna el mundo es Dios, no nosotros" (n.35). Por todo ello, han de ser perseverantes. Sembremos con amor y perseverancia, cuidemos la siembra. Dios da el incremento. Es posible que no veamos los frutos de nuestra acción pastoral, con todo tengamos la convicción de que no se va a perder ya que el Espíritu de Dios la hará fecunda. Pongamos el grano de arena que tenemos, unámoslo al de otros...será nuestra aportación. Dios lo bendecirá y lo hará fecundo. No sucumbamos a la tentación de la eficacia. Lo que realmente importa es la fecundidad del Espíritu Santo.

– Han de vencer la tentación de la ideología: "la experiencia de la inmensa necesidad puede, por un lado, inclinarnos hacia la ideología que pretende reali-

zar, aquí y ahora, lo que, según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la solución universal de todos los problemas” (n.36).

– Han de superar la propensión a la inercia y a la rutina. Han de estar siempre atentos a superar la tentación de la inercia ante la impresión de que, en cualquier caso, no se puede hacer nada. En esta situación, el contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar el camino recto: “ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y, en realidad, nada construye, sino que, más bien, destruye, ni tampoco ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre” (n.36). Hemos de estar unidos a Cristo como el sarmiento a la vid de lo contrario no daríamos fruto ya que “sin Cristo nada podemos hacer”. Recordemos las palabras de Pablo: “¿Qué tienes que nos hayas recibido? Y, si lo has recibido ¿a qué te glorías cual si no lo hubieras recibido?” (1 Co 4,7).

– Han de ser personas orantes. La oración, la contemplación, y la imitación de Jesucristo son la condición imprescindible de toda actividad apostólica. Ellas son las únicas que permiten al apóstol “beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (cf. Jn 19,34)” (n.36).

El Papa explica el sentido de la oración en algunas situaciones de la vida:

La oración y el pastor: “El misionero está llamado a ser activo en la contemplación y contemplativo en la acción. Sólo una educación en la oración contemplativa y una coherente vida de oración íntima y profunda, permite hacer de los cristianos personas totalmente abiertas, como corresponde a la lógica de la gracia de la consagración apostólica y misionera a Dios y a los hermanos”⁶⁴. Citando al Papa Gregorio Magno, nos dice Benedicto XVI: “El pastor bueno debe estar anclado en la contemplación. En efecto, sólo de este modo le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser, para hacerlas suyas” (n.7). Pablo VI afirmó que “la sociedad intercultural e interreligiosa “exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible” (EN 76). Por eso, Juan Pablo II afirmó que “el futuro de la misión depende en gran parte de la contemplación. El misionero, si no es contemplativo, no puede anunciar a Cristo de modo creíble. El misionero es testigo de la experiencia de Dios y debe poder decir como los Apóstoles: “Lo que contemplamos... acerca de la Palabra de vida... os lo anunciamos” (I Jn.1,1-3)” (RMi. 91).

⁶⁴ J. CASTELLANO CERVERA, “La oración apostólica a la luz de la encíclica “Deus caritas est”, en *Omnis Terra*, 358, marzo, 2006.

La oración y la necesidad de recibir la ayuda del Señor: "La oración se convierte en estos momentos en una exigencia muy concreta, como medio para recibir constantemente fuerzas de Cristo" (n.36). El propio Cristo dijo un día a sus discípulos, y en ellos a nosotros: "sin Mí nada podéis hacer" (Jn 15,5). Necesitamos la ayuda del Señor.

La oración y el servicio a los pobres: "Quien reza no desperdicia su tiempo, aunque todo haga pensar en una situación de emergencia y parezca impulsar sólo a la acción. La piedad no escatima la lucha contra la pobreza o la miseria del prójimo" (n.36). La beata Teresa de Calcuta es un ejemplo clamoroso de que el tiempo dedicado a Dios en la oración no sólo deja de ser un obstáculo para la eficacia y la dedicación al amor al prójimo, sino que es en realidad una fuente inagotable para ello" (n.36). Ella y sus hermanas pasaban largas horas ante el Stmo. Sacramento, ya que sin esa larga oración no habrían tenido fuerzas para ir al encuentro de aquellos enfermos y pobres de los suburbios y calles de Calcuta. Ella misma escribía: "Nosotros necesitamos esta unión íntima con Dios en nuestra vida cotidiana. Y ¿cómo podemos conseguirla? A través de la oración" (n.36). Benedicto XVI plantea con todo realismo y crudeza el problema tremendo de la miseria en el mundo. Es verdad que el Papa no menciona ninguna nación, continente o grupo concretos, pero percibimos con claridad que el Papa nos sitúa ante tantos y tantos países subdesarrollados en los que las personas carecen de lo más elemental e indispensable para vivir. Esta situación dramática y dolorosa puede producir dos grandes tentaciones: el recurso a las ideologías para remediarlo con la revolución violenta y subversiva y el cruzarse de brazos y no hacer nada. Ninguna de estas dos posturas es buena. ¿Cómo podemos evitarlas? El remedio para evitar cualquiera de esas posturas es la oración ya que impide que reaccionemos de manera violenta o que caigamos en el desánimo o el pasotismo: "nada puede hacerse".

La oración ante el activismo y el secularismo. "La importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo" (n.37). El Santo Padre prosigue su reflexión poniendo de relieve y reafirmando la necesidad de la oración para evitar cualquier signo de secularismo en el cristiano que ha entregado y comprometido su vida al servicio de los necesitados.

La oración ante el dolor y la injusticia. Un tema siempre actual y candente: si Dios nos ama ¿por qué permite el sufrimiento? "No podemos responder de forma adecuada a esta pregunta porque no podemos tener ahora una visión clara y total del plan de Dios sobre la humanidad, y, sobre todo, no somos ahora, en el tiempo, capaces de situarnos en la perspectiva de la eternidad bienaventurada de Dios, ante la cual, el tiempo es como un instante que pasa. En el juicio

final quedará por así decirlo claramente “justificada”, manifiesta, la sabiduría y el amor de Dios en su solicitud providente a favor de todas sus criaturas”⁶⁵.

Las enseñanzas del santo Padre iluminan este tema: “Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo. La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?” (n.37).

Miremos a Job. “Es cierto que Job puede quejarse ante Dios por el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que hay en el mundo. Por eso, en su dolor, dice: “¿Quién me diera saber encontrarle, poder llegar a su morada!...Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera (...) Por eso estoy, ante Él, horrorizado, y cuanto más lo pienso, más me espanta. Dios me ha enervado el corazón, el Omnipotente me ha aterrorizado” (cf. Jb 23, 3.5-6.15-16) A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir” (n.38).

Contemplemos a Jesús. La oración de Jesús en la Cruz. En este tiempo en que vivimos contemplemos con fe y amor a Jesucristo clavado en la cruz por nosotros. En Cristo encontramos luz para creer en el amor de Dios. Es verdad que Dios Padre no impidió que Jesús, su Hijo amado, muriera a manos de los pecadores con una muerte ignominiosa, pero no es menos cierto que “Jesús murió según las Escrituras”, es decir, su muerte entraba dentro de los designios de Dios. Nunca ha estado más cerca de su Hijo Jesús el Padre que en el Calvario. Dios estaba allí, en el Gólgota, pero no como lo esperábamos nosotros: con poder, gloria, fuerza, sino según los caminos de Dios: pobreza, debilidad, humildad, amor...Podemos decir que en cierto modo el Padre ha mostrado su omnipotencia mostrándose débil, permitiendo que su Hijo fuera torturado, injuriado, azotado, vituperado, insultado, crucificado, muerto en cruz. En la cruz, el Padre muestra su amor a su Hijo y en Él a todos los seres humanos, a cada uno. Resucitando a su Hijo Jesús, el Padre manifiesta su amor paterno a Jesús y a toda la humanidad.

¿Podemos gritar ante nuestro dolor como Jesús en la cruz? “Dios no nos impide gritar como Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has

65 Mons. E. YANES, “Pregón de Semana Santa en Alcañiz 2006: “Pregonar el Evangelio”, en *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, CLXV/4 (2006), 282.

abandonado?» (Mt 27,46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: “¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz” (Ap.6,10). San Agustín da a nuestro sufrimiento la respuesta de la fe: “Si comprehendis, non est Deus”, si lo comprendes, entonces no es Dios” (*Sermo* 52; PL 38,360) (n.38).

¿Podemos quejarnos ante Dios en presencia de tantos sufrimientos, dolores, lágrimas, muertes...que existen en el mundo? El Santo Padre responde: “Nuestra protesta no quiere desafiar a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o indiferencia. Para el creyente no es posible pensar que Él sea impotente, o bien que «tal vez esté dormido» (1 R 18,27). Es cierto, más bien, que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, (Mt 27,46) el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. En efecto, los cristianos seguimos creyendo, a pesar de todas las incomprendiones y confusiones del mundo que les rodea, en la «bondad de Dios y su amor al hombre» (Tt 3,4). Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros” (n.38).

– Han de ser hombres de fe, esperanza y caridad. Estas virtudes teologales están unidas” (n.39) ya que ellas constituyen “la existencia teologal del cristiano”. ¿En qué consisten estas virtudes? El Papa nos ofrece una descripción de estas tres virtudes teologales.

“La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en las manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él (...) La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor (n.39)⁶⁶.

“La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad (n.39). La espe-

66 BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Universidad de Ratisbona (Alemania)” (12-IX-2006), en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html. Consultado el 15 de octubre de 2006. Cf. J. ALFARO, *Existencia cristiana*, Roma, PUG, 1975; F. SEBASTIÁN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1973; L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Santander, Sal Terrae, 1981; A. BENTUE, *La opción creyente*, Salamanca, Sígueme, 1986; J. M. ROVIRA, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1988; J. M. VELASCO, *Increencia y evangelización*, Santander, Sal Terrae, 1988; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1995; J. L. MARION, *Prolegómenos a la Caridad*, Madrid, Caparrós Editores, 1993; A. ROUET, *Risques et espoirs de la charité*, Paris, Le Centurion, 1976.

ranza nos hace contar con la fidelidad y la fuerza de este amor en la experiencia de nuestra debilidad.

“El amor es una luz –en el fondo la única– que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica” (n.39). El amor nos identifica con Jesucristo y nos introduce en la comunión espiritual con nuestro Dios en la vida y en la acción. El amor nos permite ver la gloria del Señor y el triunfo de la vida más allá de la oscuridad y las amarguras de este mundo. El amor es la victoria del Señor y en él está nuestra salvación.

Contemplemos a la Stma. Virgen María y a los Santos (n.40).

“Contemplemos finalmente a los Santos a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad (...). Martín de Tours, Antonio Abad..., Juan de Dios, Vicente de Paúl, Juan Bosco, Teresa de Calcuta siguen siendo modelos insignes de caridad social para todos los hombres de buena voluntad. Los santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor” (n.40). “En los Santos es evidente que, quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos. En nadie lo vemos mejor que en María” (n.42).

La Stma. Virgen María

“Entre los Santos, sobresale María, Madre del Señor y espejo de toda santidad” (n.41). Recordemos algunas enseñanzas sobre María de Benedicto XVI:

- “María expresa todo el programa de su vida: no ponerse a sí misma en el centro, sino dejar espacio a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo; sólo entonces el mundo se hace bueno” (n.41). María está totalmente expropiada de sí misma, entregada completamente a Jesucristo. Desde la Encarnación hasta la muerte de su Hijo Jesucristo en la Cruz, María ha vivido con realismo su entrega total a Dios.
- “María es humilde: no quiere ser sino la sierva del Señor. Sabe que contribuye a la salvación del mundo, no con una obra suya, sino sólo poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios” (n.41). Enseñanzas importantes y luminosas para el dialogo ecuménico y para todos. María entendió su persona y su vida como una proexistencia, es decir, vivir al servicio de Dios y de los demás.
- “María es una mujer de esperanza: sólo porque cree en las promesas de Dios y espera la salvación de Dios, el ángel puede presentarse a ella

y llamarla al servicio total de estas promesas” (n.41). Nuestro mundo necesita personas que le ayuden a esperar y que le den razones para esperar.

- “María habla y piensa con la Palabra de Dios; la palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la palabra de Dios. Así se pone de manifiesto, además, que sus pensamientos están en sintonía con el pensamiento de Dios, que su querer es un querer con Dios” (n.41).
- “María como creyente, que en la fe piensa con el pensamiento de Dios y quiere con la voluntad de Dios, no puede ser más que una mujer que ama. Lo intuimos en sus gestos silenciosos que nos narran los relatos evangélicos de la infancia, en Caná, en la vida pública de Jesús, al lado de la cruz de su Hijo, en Pentecostés...” (n.41). “María, la Virgen, la Madre, nos enseña qué es el amor y dónde tiene su origen, su fuerza siempre nueva. A ella confiamos la Iglesia, su misión al servicio del amor” (n.42).

SEMBLANZA DE “CARITAS”

“Entre las organizaciones sociales y caritativas de la Iglesia, Caritas Española ocupa un lugar destacado, por su carácter expresamente eclesial y jerárquico. (...) Los Obispos organizan la comunicación cristiana de bienes con los necesitados, con los últimos. Una más honda vivencia de la comunión eclesial redundará en un mejor servicio a los pobres y desvalidos”⁶⁷.

– Identidad de “*Caritas*”. *Caritas* es la Organización moderna de una de las tres tareas esenciales de la vida de la Iglesia. Estas tres tareas hacen de la Iglesia una Comunidad de Amor, signo sensible del amor de Dios a toda la humanidad. Por eso, en sí misma y por sí misma *Caritas Internationalis* es en el mundo un signo sensible de una realidad de fe: la Caridad de Cristo que urge a su Iglesia a ejercitar su amor. *Caritas*, sin palabras, evangeliza.

– “*Caritas*” debe existir y actuar en toda comunidad eclesial. “*Caritas*” es expresión pública de la “caridad” de la Comunidad cristiana, por lo que todos somos corresponsables de ella. Nadie debe sentirse excluido o marginado de ella. *Caritas* no es “opcional” dentro de la Iglesia. No puede haber una comunidad eclesial organizada en torno a la Palabra y el Culto Divino, y que falte en ella *Caritas* como organismo de la Iglesia universal con la misión de ejercer oficialmente una de las tres tareas de la Iglesia: el servicio de la caridad.

67 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, “La caridad”, o. c., n. 23.

– *Retos para Caritas en los próximos años.* La Asamblea General de Caritas, reunida en Madrid el día 30 de enero de 2006, agradece al Papa los retos que plantea en su primera encíclica, y señala las cuatro líneas prioritarias a las que “Caritas” debe prestar atención prioritaria en los próximos años:

– Impulsar el acompañamiento a todos los niveles territoriales de “Caritas”

– Profundizar en la formación de los agentes de la institución

– Reforzar la labor de incidencia pública y de sensibilización para promover la transformación de la realidad social

– Situar a los empobrecidos como los verdaderos protagonistas del ser y del hacer de “Caritas”⁶⁸.

– *La espiritualidad de los miembros de las organizaciones caritativas de la Iglesia*

Los miembros de *Caritas* y de las citadas organizaciones poseen una espiritualidad que brota y surge de Jesucristo, su fuente y modelo. “*Caritas* por su identidad posee una específica espiritualidad que nace y proviene de Jesucristo. Por tanto, sus rasgos son los siguientes: *Kenosis* (anonadamiento), *diakonía* (servicio), *koinonía* (comunión) y *profecía* (anuncio del Reino y denuncia del pecado).

Explicuemos los rasgos de esta espiritualidad:

– Desde la *kenosis* de Cristo, han de optar por el anonadamiento y el abajamiento, la humildad y la sencillez. El Concilio Vaticano II enseña que “así como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Flp 2,6) y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Co 8,9); así la Iglesia, aunque el cumplimiento de su misión exige recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo” (LG 8). Desde la contemplación de Jesucristo, Siervo de Dios y de la humanidad, la Iglesia ha de ser y mostrarse servidora de Dios y servidora de los hombres.

– Desde la *diakonía* de Cristo, han de elegir el servicio y el acompañamiento, la entrega y la generosidad, la escucha y el diálogo como estilo de su presencia y de su hacer. Como Jesús, debemos ser el buen

68 “Caritas”. Diócesis de Málaga.

samaritano que escucha el grito del herido tirado al borde del camino, que se acerca a él con inmensa compasión y misericordia, que lo acoge, lo abraza con ternura, lo cura vertiendo en sus heridas el bálsamo del amor, carga con él y se encarga de él. La Iglesia, siguiendo a Jesucristo, ha de hacer la opción evangélica por los pobres. “La Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo” (LG 8). Promovamos una Iglesia pobre y solidaria con los pobres.

- Desde la *koinonía* han de vivir en comunión, fraternidad y comunicación. Nadie debe trabajar “a su aire”, “por su cuenta”, sino en comunión. En Cristo, todos somos hermanos, hijos de un mismo Padre, servidores unos de otros con el don o carisma que cada uno haya recibido del Espíritu Santo para “común utilidad y para la edificación de la Iglesia”. Vivir la comunión exige promover una “cultura de la comunión” que se caracteriza por la convergencia, la corresponsabilidad, la comunicación, la coparticipación, la colaboración y una específica espiritualidad que nos ofrece Juan Pablo II quien enseña que la Iglesia es “la casa y la escuela de la comunión” e impulsó “una espiritualidad de la comunión”⁶⁹.
- Desde la *profecía*, han de estar dispuestos a anunciar la Buena Noticia del Reino, presencia de gracia y de salvación en el mundo, y a denunciar las estructuras de pecado y las injusticias; prestar su voz a quien no la tiene; dar la palabra a quienes se les ha quitado o nunca se les ha dado. La Palabra de Dios nos debe quemar por dentro como a los profetas, por lo que debemos decirla, proclamarla, anunciarla. Hagamos como Pablo que anunciaba a Jesucristo con ocasión y sin ella y aun en la cárcel. No guardemos el Evangelio para nosotros solos. No nos avergoncemos del Evangelio ante los demás. Aun encadenados, proclamemos el Evangelio que es “fuerza de salvación para el que cree” (Rm 1,16).

Todo esto nos pide algo muy importante: hacer una clara opción por el Dios del amor y de la justicia. No separemos amor y justicia. No contraponamos el amor a Dios y el amor al prójimo. No separemos promoción humana y evangelización, como ya enseñara Pablo VI en su Encíclica *Evangelii nuntiandi* (nn.31-32).

69 “Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte”, Madrid, BAC, 2001, 66-68.

4. HACIA UNA IGLESIA SAMARITANA QUE EVANGELIZA POR MEDIO DE LA CARIDAD

Nos parece que el Señor nos dice a cada uno después de leer esta Encíclica aquellas palabras con las que terminó la parábola del Samaritano: “ve, pues, y haz tú lo mismo” (Lc 10,37). No nos quedemos en el gesto material y externo de mirar, de conocer, de sonreír, de ayudar, de socorrer, de destruir las raíces que causan la pobreza y la exclusión. Demos un paso más. Nuestro gesto de acogida y de amor, de respeto y de ayuda ha de ser siempre signo del amor divino de tal modo que lo transparente y lo haga visible. Si así amamos, seremos reflejo del Dios Amor que nos ama y nos convierte en su imagen y nuestro amor no tendrá la menor sombra de egoísmo ni de búsqueda de nuestros intereses.

Hemos de tender hacia una Iglesia samaritana que escuche el clamor y el grito de los empobrecidos; que no dé un rodeo cuando ve a los pobres, a los excluidos, a los que hemos hecho irrelevantes; que se incline con misericordia ante los que sufren; que se encargue de los heridos que se encuentran en los bordes de la ciudades y pueblos, en las zonas de exclusión del mundo; que cargue con los necesitados; que alivie sus dolores y sufrimientos; que denuncie las injusticias del mundo. Esto nos exige que trabajemos en comunión, en colaboración..

5. LA SACRAMENTALIDAD DE LA ACCIÓN CARITATIVA

La Iglesia se manifiesta a través de la predicación de la Palabra de Dios, de la celebración de la Eucaristía y de los demás sacramentos y del servicio de la caridad como “sacramento universal de salvación” (AG. 1) y se muestra solidaria con los gozos y sufrimientos de todos (cf. GS 1).

Servir a Cristo en los pobres y servir a los pobres como Cristo-Jesús.

Nosotros ofrecemos a Cristo nuestras manos para que a través de ellas siga actuando en el mundo; le ofrecemos nuestro servicio para que siga salvando, liberando, redimiendo a los esclavos y esclavizados por el pecado; le ofrecemos nuestro corazón para que siga amando a los que nadie quiere (cf. n.35).

LA LOCURA DIVINA DE *EROS* EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

PABLO GARCÍA CASTILLO
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El artículo muestra la poética expresión del amor platónico en el *Fedro*, aunque apareció en el *Lisis* y tuvo su manifestación festiva en el *Banquete*. En el *Fedro*, en un paisaje lleno de sensualidad, Sócrates escucha un discurso erótico de Lisias y responde con otro, más perfecto, defendiendo una visión utilitarista del amor. Pero, de repente, la voz que le habla le invita a hacer un elogio de *Eros*, al que describe en unas páginas de sublime poesía como una locura divina que transforma los ojos y el corazón del amante y le hace volar hasta la contemplación gozosa de la belleza del bien amado.

Palabras clave: Belleza, Deseo, Eros, Fedro, Locura, Platón, Sócrates

ABSTRACT

The article shows the poetic expression of the platonic love in the *Phaedrus*, although it appeared in the *Lysis* and it had its festive manifestation in the *Symposium*. In the *Fedro*, in a full landscape of sensuality, Sócrates listens to a erotic speech of Lysias and responds with another one, more perfect, defending a utilitarian vision of love. But, suddenly, the voice that speaks to him invites him to make a praise of the *Eros*, to that it describes in poetic pages like a divine madness that transforms the eyes and the heart of the lover and makes him fly until the joyful contemplation of the beauty of the loved good.

Key words: Beauty, Desire, Eros, Madness, Phaedrus, Plato, Socrates

Es sobradamente conocido que la reflexión sobre la naturaleza del amor discurre por las páginas de tres diálogos platónicos: *Lisis*, *Banquete* y *Fedro*.

En el primero, Sócrates dialoga con Lisis y Menéxeno, dos efebos, sobre el amor (*eros*) y la esencia de la amistad (*philía*) sin llegar a una conclusión definitiva. En el *Banquete*, en un ambiente festivo, los seis personajes que comparten la bebida y la fiesta pronuncian cada uno su discurso sobre la naturaleza y las cualidades de *eros*, terminando con la apasionada y conmovedora expresión de la experiencia personal de un amante, Alcibíades, que reconoce su amor por Sócrates y lo elogia como amante de la sabiduría y amado atractivo por la belleza interior que esconde tras su apariencia desconcertante. El *Fedro*, en cambio, es el diálogo entre dos interlocutores, Sócrates y Fedro, que, en un lugar natural lleno del encanto de la corriente de un río, del perfume de las flores y de la amable brisa que alivia el calor del mediodía, dialogan sobre el amor, el alma y la escritura que se entrelazan como temas que forman una armonía poética sin igual.

Aunque nos limitaremos a comentar sólo los tres discursos sobre *eros* contenidos en el *Fedro*, será inevitable que mencionemos levemente algunos puntos de conexión o de diferencia que aparecen en los otros dos diálogos. Digamos, en principio, que en los tres encontramos un rasgo idéntico en la consideración del amor, que no es otro que la concepción de éste como un movimiento que nace en un principio activo, amante, y se dirige como meta hacia otro pasivo, amado, que posee la belleza, el bien y la perfección a la que aspira el que está enamorado.

1. EROS Y PHILÍA EN EL LISIS

Es evidente que en el *Lisis*, en el que ya hay una indagación sobre el fundamento de la amistad y del amor, –que en todo caso será el bien–, Platón no admite aún la reciprocidad en las relaciones entre amigos, siendo uno el que posee lo bueno y amable que el otro desea poseer y gozar. Por ello, el amor o la amistad es el deseo del que está enamorado o el encanto que posee lo que se ama. Éste es el amor que expresan los versos de la poesía griega, como los de Safo o Teognis¹, de los que Platón se siente heredero. Y así lo confiesa Sócrates en el *Lisis*: “Una cosa he deseado (ἔρωμαι) ardientemente desde mi infancia. Cada uno tiene sus ilusiones: para unos son los caballos; para otros, los perros; para otros, el oro o los honores. En cuanto a mí, todas esas cosas me tienen sin cuidado. En cambio, mi pasión (ἔρωῶ) es tener amigos (ἄλων). De tal modo que un buen amigo sería para mí mucho más precioso que la codorniz más hermosa

1 Una excelente edición de los versos de la poesía lírica griega en torno al amor, entendido como deseo del amado, puede verse en la edición bilingüe de A. LUQUE, *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid, Hiperión, 2001.

del mundo, que el más bello gallo, incluso –Zeus es testigo– que el más soberbio entre los hermosos caballos o perros. Podéis creerme: preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío. Tan amigo de los amigos soy”². Esta declaración de Sócrates está expresada en el mismo estilo de la poesía lírica y recuerda sin duda los conocidos versos de Safo:

“Dicen unos que una tropa de jinetes, otros la infantería
y otros que una escuadra de navíos, sobre la tierra
oscura es lo más bello: mas yo digo
que es lo que uno ama”³.

Y, por supuesto, el deseo socrático de amigos, a los que prefiere a caballos y perros, nos recuerda también aquellos versos de tono semejante que leemos en Teognis:

“Quienquiera que no sienta pasión por los muchachos, por caballos
solípedos y perros, jamás su corazón tendrá gozoso”⁴.

Tal vez, como breve conclusión de este primer acercamiento platónico al tema de *eros* y *philia*, podríamos recoger la sublime expresión socrática que une la utilidad y la virtud como vehículos para lograr la verdadera amistad. Así leemos en un conocido pasaje estas palabras de Sócrates:

“Si acaso llegas a convertir en sabio, muchacho, todos serán amigos tuyos y todos serán parientes tuyos, pues serás útil y bueno”⁵.

Aunque el diálogo termina en la aporía, pues la indagación socrática no culmina en una definición satisfactoria de la *philia*, resulta ya evidente, en este escrito juvenil de Platón, que la amistad y el amor surgen del deseo de conquistar la excelencia y la bondad del objeto amado, que atrae al amigo y al amante como un imán de fuerza irresistible. El fundamento de todo amor y de toda amistad se halla en el bien que reside en el objeto amado, pues lo mismo que la medicina es querida por la salud y ésta por la vida excelente del ser humano, todo lo que es querido ha de serlo en virtud de una causa final, de un principio que sea el fundamento del amor y de la amistad, concluyendo Sócrates que “aquello por lo que todas las cosas son queridas es el bien (τὸ ἀγαθόν)”⁶.

Este final del *Lisis* es un perfecto punto de unión con el comienzo del *Banquete*, en el que Sócrates se dirige a casa de Agatón, para celebrar su triun-

2 PLATÓN, *Lisis*, 211 e.

3 SAFO, fragmento 16. Puede verse en A. LUQUE, *o. c.*, 79.

4 TEOGNIS, 1255-1256 (ed. F. R. ADRADOS, *Líricos griego. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona, Alma Mater, 1959, vol. 2). Véase la traducción en A. LUQUE, *o. c.*, 115.

5 PLATÓN, *Lisis*, 210 d.

6 *Ib.*, 220 b.

fo en el teatro. Y Agatón no es sino el bien, al que Sócrates, su amante, busca siempre.

2. EROS EN EL BANQUETE

Es curioso que para ir a la fiesta, Sócrates, que descuida con frecuencia su aspecto y su imagen exterior, aparece por primera vez bañado, bien vestido, calzado y elegante para hallarse en consonancia con el anfitrión, el hermoso, elegante y triunfante Agatón, icono del bien. Así lo cuenta el narrador, Apolodoro, según se lo transmitió Aristodemo, acompañante de Sócrates a la fiesta. Dice Apolodoro:

“Me dijo, en efecto, Aristodemo que se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo cual éste hacía pocas veces, y que al preguntarle adónde iba tan elegante (καλῶς) le respondió:

– A la comida en casa de Agatón. Pues ayer logré esquivarlo en la celebración de su victoria, horrorizado por la aglomeración. Pero convine en que hoy haría acto de presencia y ésa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante (καλῶς) junto a un hombre elegante (καλὸν)”⁷.

La vida y la filosofía de Sócrates, modelo y paradigma del filosofar platónico, es exactamente eso: un constante caminar en compañía de un interlocutor hacia la casa de la belleza (καλῶς) y del bien (ἀγαθῶς). Ésa es la esencia de la búsqueda amorosa, tal como concluye el *Lisis* y comienza el *Banquete*. Y así lo recoge ese elocuente símbolo del bien hermoso y excelente que representa la figura en torno a la cual se celebra la fiesta con *eros* como centro de los discursos, pronunciados bajo la influencia del dulce licor de Dioniso, dios de la tragedia, en la que ha triunfado Agatón, y dios del vino y de la fiesta, en la que *eros* es el acompañante de todos los comensales.

Sin entrar en los detalles de esta pieza artística genial, cuyos discursos merecen un estudio más detenido, me gustaría destacar algunos puntos singulares. Como han señalado en sus amplios y documentados comentarios, tanto Guthrie⁸, como Grube⁹, Gould¹⁰ y Reale¹¹, quizás el simposio platónico representa el ejemplo más típico y perfecto de una representación artística, muy próxima al teatro, mediante la cual vemos desfilar ante nosotros todas las visiones del amor de la cultura griega. Es una representación dramática con un final satírico.

7 PLATÓN, *Banquete*, 174 a.

8 W. K. C. GUTHRIE *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, vol. IV, 352-381.

9 G. M. A., GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1984, 141-188.

10 Th. GOULD, *Platonic love*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1981.

11 G. REALE, *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.

El mismo Agatón compara el simposio con el teatro y afirma que la única diferencia entre ambos es la cantidad de público y su calidad, porque la multitud de los que acuden al teatro está llena de estúpidos, pero los asistentes al banquete son más inteligentes. Sócrates le rebate con su habitual ironía al afirmar que ellos, los asistentes al simposio, también formaron parte de los estúpidos que asistieron al triunfo de su obra teatral¹². No obstante, Agatón piensa que triunfará en el simposio, como lo hizo en el teatro, y, desde el comienzo, reta a Sócrates a someterse al juicio de Dioniso tras los discursos¹³. Y, de este modo, todo el simposio se convierte en una discusión sobre la sabiduría y el modo de conseguirla, contraponiéndose a la concepción de Agatón, según la cual la sabiduría se transmite por contacto, la de Platón que considera que la sabiduría no la posee el hombre, sino que la busca, la desea, y ese deseo es *eros*. Véanse las primeras palabras de Sócrates al sentarse:

“Bueno sería, Agatón, que el saber fuera de tal índole que, sólo con ponernos mutuamente en contacto, se derramara de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, de la misma manera que el agua de las copas pasa, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía. Si así también ocurre con la sabiduría, estimo en mucho el estar reclinado a tu lado, pues creo yo que tú derramarías sobre mí un amplio y bello saber hasta colmarme. El mío, posiblemente, es un saber mediocre, o incluso tan discutible en su realidad como un sueño, pero el tuyo puede muy bien ser resplandeciente y capaz de un gran progreso, ya que desde tu juventud ha brillado con tan gran esplendor y se ha puesto de manifiesto anteayer ante el testimonio de más de treinta mil griegos”¹⁴.

Dioniso, como dios del teatro, ya le dio la victoria a la sabiduría de Agatón, pero ahora ha de dársela en el simposio, como dios del vino. Es una contienda diferente de la teatral y el resultado no será el mismo. La tragedia se enfrenta ahora a la filosofía y el juicio final lo pronunciará Alcibíades, poseído por *eros* y el vino. Adquiere, por tanto, pleno sentido que, en una fiesta en honor de Dioniso, los discursos traten de *eros*, deseo de placer y de belleza, de una vida estética y lúdica regida por la inspiración del dios de la fiesta, el teatro y el vino. Y, en este sentido, más que la crónica de una celebración real, que pudo perfectamente darse tal como es contada por Platón, el *Banquete*, como todos los diálogos platónicos, a excepción tal vez de la *Apología de Sócrates*, es una recreación literaria.

Una obra poética en la que destaca en primer lugar, como he señalado, la figura central de Agatón, en torno a la cual gira la velada poética y la fiesta. Y, en segundo lugar, la figura de Sócrates, cuyo discurso ocupa el centro de

12 PLATÓN, *Banquete*, 194 a y 199 b.

13 *Ib.* 175 c-d.

14 *Ib.* 175 d-e.

la obra dramática. Si hacemos caso a Brochard¹⁵, la representación dramática creada por la inspiración platónica tiene tres actos: el primero lo forman los cinco primeros discursos, en los que se hace el encomio de *eros* como un dios; el segundo, centro de la acción y desarrollo del drama, lo llena el discurso socrático que refiere el arte erótico que le enseñó Diotima de Mantinea, la primera mujer experta en el amor en la literatura griega; el tercer acto, que supone el cierre magistral de la obra, se abre con la irrupción sonora y sorprendente de Alcibiades, cuyo discurso, expresión de la embriaguez y la locura amorosa del joven ateniense, proclama la victoria de Sócrates, como amante de la belleza y el bien y como amado de todos por su interioridad divina. Toda una obra dramática, llena de evocaciones de las tragedias que Platón escribió en su juventud y que adquiere una dimensión retórica, poética y filosófica sin parangón, como una lucha antagónica de discursos eróticos, que compiten entre sí por la corona de la victoria. Más que un diálogo, al estilo de los escritos por Platón en su juventud y madurez, es un diálogo de discursos, cuyos actores y oradores son máscaras de las distintas visiones del amor en la cultura griega. Pero, son algo más que eso.

El estilo indirecto que Platón utiliza en este diálogo con una maestría insuperable es un recurso literario que le sirve para mostrarnos el misterio del amor. En efecto, como ha visto con agudeza Martha C. Nussbaum¹⁶, Platón nos cuenta una conversación de Apolodoro con un amigo suyo, en la que relata otra conversación del primero, en la que éste recuerda el relato que le hizo Aristodemo de los discursos sobre *eros*, pronunciados en la fiesta de celebración del triunfo de Agatón. En fin, un precioso recurso literario de Platón para decirnos que el amor sigue siendo algo misterioso, algo que ningún discurso será capaz de agotar.

Nussbaum se fija en tres puntos centrales: el mito tragicómico del andrógino contado por Aristófanes, la iniciación erótica y dialéctica del arte del amor que describe Diotima y el discurso final de Alcibiades, que cierra con broche de oro la obra.

En cuanto al conocido mito del andrógino, resulta original y fecunda la interpretación de la profesora de Chicago, en el sentido de que el mito es expresión del *eros* como insuficiencia, como carencia y como deseo de la mitad perdida. Platón se venga de este mordaz crítico de Sócrates al poner en su boca un relato que parece creado por un cómico, pero que encierra la trama esencial de

15 V. BROCHARD, "Sobre el *Banquete* de Platón", en su libro *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 1945, 42-81. La estructura del diálogo se explica en 42.

16 M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995. Su excelente estudio del *Banquete* ofrece un título esclarecedor: "El discurso de Alcibiades: una interpretación del *Banquete*" (229-268).

la tragedia: la afirmación de que el azar dirige la búsqueda amorosa de los seres humanos, destinados por ello a una inexorable infelicidad. El mito del andrógino muestra a los seres humanos como trozos mutilados y horribles, provenientes de la perfecta unidad que los caracterizó como seres esféricos y completos. En otras palabras, el hombre es un *symbolon*, una parte incompleta de su primitiva unidad divina, que sólo adquiere plenitud y sentido al unirse a la otra parte con la que formaba el círculo perfecto de su naturaleza originaria¹⁷. Pero la comicidad del mito se torna en tragedia cuando observamos que somos nosotros, los seres humanos, los protagonistas del relato. Cada uno busca la mitad de sí mismo que formó una unidad con él y no alcanza descanso hasta hallarla. Pero es un acontecer trágico, porque, dado que sólo existe una mitad de cada uno, es posible que nunca la encontremos, o que, una vez hallada, no sienta amor por nosotros, o que la perdamos después de haberla mantenido un tiempo unida a nuestra mitad, en perfecta armonía. Es como dejar al azar una gran parte de la felicidad que el amor puede procurar. Por ello, este mito de Aristófanes nos deja en la perplejidad y no nos ofrece seguridad frente a la fortuna, si no es a costa de nuestra propio infortunio amoroso. Según el comentario de Nussbaum, “nuestra mitad se halla en alguna parte, pero es difícil ver cómo se pueden utilizar la razón y la planificación para encontrarla. Las criaturas «buscan» y «se reúnen», pero es obvio que no está en su mano garantizar la venturosa unión. Cuesta aceptar que algo tan esencial para nuestro bien como es el amor dependa del azar hasta ese punto”¹⁸.

Este sentido de *eros* como carencia, insuficiencia y búsqueda de la perfección, sólo alcanzable con la recuperación de la unidad perdida, se mantiene en el discurso de Diotima, la cual persuade a Sócrates, y a nosotros con él, de que el amor es deseo de la belleza de la que el amante carece, pero no se detiene en él, ni siquiera el amado es imprescindible e insustituible como planteaba el mito de Aristófanes. El arte de amar comienza por el deseo de un cuerpo bello, pero asciende desde este primer peldaño, como por una escala, a la belleza corporal en general, para subir luego a la belleza del alma, a la de las ciencias, de las virtudes y de las leyes, hasta alcanzar la belleza en sí. Y esto es posible porque todas ellas son manifestaciones de una única e idéntica belleza, intercambiable por ser universal. La sacerdotisa nos convence, según la interpretación de Nussbaum, de que abandonemos la creencia profundamente arraigada en la mente humana de que lo que amamos es insustituible. Es más cuerdo pensar lo

17 La larga influencia de este conocido mito y su persistencia desde los griegos hasta el pensamiento árabe, con una presencia especial en el libro de amor más hermoso de los árabes, *El collar de la paloma*, puede verse en el estudio de R. BEN SLAMA, “Las esferas divididas. De Aristófanes a Ibn Hazm”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), 39-51.

18 M. C. NUSSBAUM, *o. c.*, 241.

contrario. La educación amorosa consiste precisamente en alcanzar esta nueva visión universal y sublime de *eros*, porque nos libera de la infelicidad y el azar que acarrea la imagen del mito del andrógino¹⁹. Este arte erótica de Diotima nos lleva incluso a un mundo libre de contingencia, a un bien invulnerable y libre de la fragilidad de la esfera humana. Pero su culminación nos ofrece un ideal inalcanzable, divino, situado en el mundo supraceleste, que no nos deja satisfechos, porque se aleja de la fragilidad de la vida humana.

Sin embargo, Sócrates repite la definición del amor que ya dio en el *Lisis* y que parece resumir la esencia del amor platónico. He aquí sus palabras, que rebaten por completa la teoría de Aristófanes en su relato del mito del andrógino:

“Se cuenta ciertamente una leyenda –dijo Diotima– según la cual los que buscan la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno (*ἀγαθόν*) ... Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, a no ser que lo bueno (*ἀγαθόν*) se identifique con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien (*οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἑρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ*). ¿O a ti te parece que aman otra cosa?

–A mí no, ¡por Zeus! –dije yo.

–¿Entonces – dijo ella –se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien?

–Sí –dije.

–Y ¿no hay que añadir –dijo– que aman también poseer el bien?

–Hay que añadirlo”²⁰.

Aparece aquí de nuevo la reiteración de la misma idea del amor que Platón mantiene en todos sus diálogos, a pesar de las diferencias de matices: *eros* es búsqueda compartida del bien y la felicidad al alcance del hombre. Del hombre concreto y singular, como nos muestra el ejemplo incomparable de la experiencia amorosa de Alcibíades, cuyo discurso cierra esta perfecta arquitectura literaria en torno al amor.

Sin duda lo más original de la interpretación de Nussbaum se halla en su visión del personaje y el discurso de Alcibíades, en el que se ofrece probable-

19 Una visión sinóptica del *Banquete* se encuentra en A. CAPELLETTI, “Sentido y estructura del *Banquete* de Platón”, en *Revista venezolana de Filosofía*, 17 (1983), 9-51. Un interesante comentario de los discursos que componen la obra es el de F. M. CORNFORD, “La doctrina de Eros en el *Banquete*”, en *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, 129-146. Asimismo un amplio y detenido análisis hermenéutico del texto platónico es el de K. DOVER, *Plato: Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. Y una sugerente perspectiva pedagógica del amor se puede ver en Lasso de la J. S. VEGA, “El eros pedagógico de Platón”, en AA. VV., *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, 101-148.

20 PLATÓN, *Banquete*, 205 d-206 a.

mente la verdad sobre el amor platónico. Ciertamente suele verse la culminación y el clímax retórico y poético de la obra en el final del ascenso erótico propuesto por Diotima, en aquellas palabras que resumen el gozo de la experiencia amorosa que experimenta el que alcanza la cima de la ascensión erótica. Las sublimes palabras platónicas que la sacerdotisa de Mantinea pronuncia bajo la inspiración de las musas son éstas:

“Quien haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que se hicieron precisamente todos los esfuerzos anteriores... Éste es el momento, querido Sócrates, –dijo la extranjera de Mantinea– en el que, más que en ningún otro, le merece la pena vivir al hombre. Cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos”²¹.

Parece que ésta debía ser la última palabra de Platón sobre la naturaleza de *eros*: deseo y posesión de la belleza misma, lejos de cualquier imitación o leve sombra contemplada en las cosas sensibles. Y, sin embargo, el final del *Banquete* nos depara una maravillosa sorpresa: la irrupción imprevista de Alcibíades que, enterado del triunfo de Agatón, acude a felicitarlo con un grupo de amigos. Como Sócrates, el también llega tarde, pero tiene el mismo propósito: coronar al vencedor al que todos admiran, declaran que Agatón, el bien y la belleza unidos, es digno de la corona de la victoria.

Pero, lo mismo que se descubre de repente la belleza en sí, Alcibíades se presenta también de repente y descubre que, recostado junto a Agatón, está Sócrates. Y decide hablar de su experiencia amorosa, de cómo intentó ser el amado de aquel hombre invulnerable a la belleza física, capaz de resistir cualquier ataque y de salvar la más peligrosa trampa. Sócrates, al parecer, no quiere que Alcibíades hable, pues ha bebido demasiado y su discurso sobre el amor no podrá competir con los ya pronunciados. No obstante, es justo que hable quien ha bebido, pues es un certamen de discursos, cuya victoria ha de darla Dionisio ahora ya no el dios del teatro, sino el dios del vino, que lleva a la boca de los hombres la verdad. Y entonces el joven amante pronuncia de nuevo la palabra mágica: dirá la verdad del amor. Así lo escribe Platón:

“¿Qué tienes en la mente? –dijo Sócrates. ¿Elogiarme para ponerme en ridículo? O ¿qué vas a hacer?
–Diré la verdad. Mira si me lo permites.

21 *Ib.* 210 e-211 d.

–Por supuesto –dijo Sócrates–, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

–La diré inmediatamente –dijo Alcibíades²².

Si Platón hubiera querido decirnos que la verdadera esencia del amor es la que describió Diótima mediante su hermoso mito del nacimiento de *Eros* y su iniciación en el ascenso amoroso por la escala de la belleza, habría concluido sus discursos con aquellos sublimes misterios de *eros*. Pero la verdad última de su visión del amor se encierra en las palabras de un enamorado, de un joven que está herido por las flechas de este deseo imparable de poseer lo que ama. Hay otra visión platónica de la vida humana que incluye el deseo insatisfecho, la fragilidad de amor humano, la dificultad de elegir lo mejor. Alcibíades cuenta su historia de amor por un individuo, por Sócrates. Primero, pretendió ser el amado de Sócrates, pero éste, invulnerable a su belleza física, con la fuerza indomable de su carácter, rechazó todos sus ofrecimientos y salvó todas sus trampas. Al final, él se ha dado cuenta de que es él quien ama la belleza interior, la sabiduría de Sócrates, estando dispuesto a darle toda su vida por ella. Es el intercambio del saber particular de un individuo enamorado por el saber universal de un filósofo, de un amante de la sabiduría, del bien y de la belleza sublime y divina, alejada de los sentimientos y los desengaños de la experiencia personal del amor no correspondido.

Alcibíades aparece “coronado con una espesa corona de hiedra y violetas²³. Las violetas son las flores de Afrodita, del amor, y de las musas, es decir, de la poesía. La hiedra es signo de Dioniso, dios de la inspiración y de la verdad trágica que ha confesado Alcibíades y el único dios que muere y renace, como el amor humano, vulnerable a los desdenes y a los tiempos felices. Un amor frágil, como el de Alcibíades, también puede revivir y florecer al amparo de un dios como Dioniso.

La tragedia se enfrenta ahora a la filosofía y el juicio final lo pronunciará Alcibíades, poseído por *eros* y el vino. Dioniso, como dios del teatro, ya le dio la victoria a la sabiduría de Agatón, pero ahora ha de dársela en el simposio, como dios del vino. Es una contienda diferente de la teatral y el resultado no será el mismo. El verdadero triunfador de la fiesta y del amor es Sócrates, que es el verdadero Agatón, el bien y la belleza que Alcibíades ama. Dioniso, el dios del vino, le ha dado la victoria, gracias a la verdad del amor que ha expresado el ebrio y enamorado Alcibíades.

22 *Ib.* 214 d-e.

23 PLATÓN, *Banquete*, 212 e 1-2.

3. EROS EN EL FEDRO

El *Fedro*, por su estructura y contenido, ocupa un lugar central en la producción literaria y filosófica de Platón. Sin duda es un diálogo en el que se percibe la madurez platónica y que guarda estrecha relación con el *Fedón* y la *República*, pero su vinculación es aún mayor con el *Banquete*, en especial con este final en el que se percibe la expresión amorosa de Alcibíades.

Lo primero que llama la atención del lector es que el *Fedro* es un diálogo singular entre todos los de Platón. Sólo intervienen dos personajes, Fedro y Sócrates. Por ello, teniendo en cuenta que el amor llena las tres cuartas partes de su diálogo, no es de extrañar que Nussbaum haya interpretado que son dos amantes o, más bien, dos máscaras de dos amantes los que conversan en un lugar idílico, junto al río Iliso, a la sombra de un plátano, el único paisaje natural en el que Platón sitúa una conversación socrática. Y Fedro es la máscara del joven Dión, de quien se enamoró con locura Platón, cuya más cara es Sócrates²⁴. A juicio de Nussbaum, el *Fedro* encierra un cambio en la visión platónica de los sentimientos, las pasiones y el amor personal en la vida buena. Más aún es el primer diálogo en que Platón valora positivamente la poesía y abandona las críticas expresadas, desde el *Ión* hasta la *República* y el *Banquete*, diálogos en los que la poesía no es sino el lenguaje de la locura y las pasiones que impiden la perfecta reflexión filosófica. Y el *Fedro* es también, según Nussbaum, el diálogo en que se produce un cambio personal en la vida de Platón, una experiencia amorosa que le hace considerar la vida humana más compleja de lo que había imaginado, pero más fecunda y excelente²⁵.

Aunque comparto la tesis de que se produce un cambio en la visión platónica de la poesía, a la que Platón había considerado como una educación inadecuada para los ciudadanos de su nueva polis, expulsando a los poetas de su *República*, creo innecesario suponer el enamoramiento personal de Platón para explicar su visión de *eros* en este diálogo. Si no perdemos de vista el final

24 Este supuesto diálogo de Platón con el joven Dión es la base de la interpretación que puede verse en M. C. NUSSBAUM, “No es cierto ese decir: locura, razón y retractación en el *Fedro*”, en *La fragilidad del bien*, o. c., 269-308.

25 Entre los comentarios más completos del *Fedro*, merecen sin duda destacarse los siguientes: R. CH. BURGER, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophical Art of writing*, Alabama, University of Alabama Press, 1980; ID., *The “Phaedo”: A Platonic Labyrinth*, South Bend, St. Augustine's Press, 1999. Algunos aspectos referentes a las relaciones entre la poesía, el éros y la escritura, pueden verse en L. F. GUILLÉN, “Platón: Eros y poesía”, en *Pensamiento*, 31 (1975), 273-289; J. S. LASSO DE LA VEGA, “Veinte notas al Fedro”, en *Nova Tellus*, 3 (1985), 9-19; Th. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; Gaiser, K., *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del “Fedro” di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1992 y Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 95-149 y 349-371.

del *Banquete* podemos percibir la continuidad entre ambos textos y la cercana, aunque no idéntica consideración de *eros*.

Para entender plenamente el sentido de *eros* es preciso describir brevemente la estructura del diálogo y las partes que conforman su perfecta simetría literaria y artística. Si hacemos caso a Reale²⁶, el diálogo puede dividirse en cinco partes o, si seguimos el símil de la representación dramática y musical, en cinco actos o intervenciones corales: un preludio, –breve intervención descriptiva de la belleza del lugar donde se celebrará el diálogo–, un primer acto, formado por tres discursos sobre *eros*, un interludio, –que comprende el hermoso mito de las cigarras–, un segundo acto, integrado por un diálogo de los dos interlocutores sobre las relaciones de la retórica y la dialéctica, para concluir con la diferencia entre oralidad y escritura, cerrando la obra una breve escena final, epílogo o apoteosis, en que Sócrates pronuncia la plegaria del filósofo a la que se suma Fedro.

El comienzo de la obra es fundamental, porque describe de forma poética el singular escenario en el que los dos personajes llevarán a cabo su exploración de la misteriosa naturaleza de *eros*. Lo mismo que en el inicio del *Banquete*, en el que por primera vez vemos a Sócrates lavado, bien vestido y con las sandalias calzadas, pues el anfitrión, Agatón, merece este cuidado especial de siempre descuidado cuerpo del filósofo callejero, también el preludio del *Fedro* resalta el ambiente propicio para hablar poéticamente del amor.

Como se ha destacado especialmente Reale²⁷, no hay un texto semejante a este preludio en ninguno de los restantes diálogos platónicos. Hay algunas notas diferenciales, tanto en la descripción de las figuras de los personajes, como sobre todo en la del singular y ameno paraje en que dialogan que debemos reseñar.

En primer lugar, se presenta de manera expresiva la figura de Fedro, el deuteragonista que da nombre al diálogo, que ha estado con Lisias, el gran orador del momento, y tras haber escuchado un discurso pronunciado por el maestro, se dispone a dar un paseo fuera de las murallas de Atenas. Fedro desea que Sócrates le acompañe en su paseo para recitarle el discurso de Lisias que ha aprendido de memoria. Pero Sócrates descubre que Fedro lleva el discurso escrito y le convence para que lo lea, en lugar de recitarlo, después de haber buscado y encontrado un lugar adecuado junto al río Iliso.

26 G. REALE, *Platone. Fedro*, Milano, Bompiani Testi a fronte, 2002, 5-7. Esta excelente edición bilingüe del *Fedro* contiene una amplia introducción de Reale que puede considerarse un comentario pedagógico y filosófico de la obra, lleno de claridad y lucidez.

27 G. REALE, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, 95-149.

Las páginas que describen este paraje junto al río son muy famosas, por su espléndida belleza. La senda escogida para el paseo está llena de imágenes y de altares dedicados a los dioses, un santuario de las ninfas y del río Aqueloo. A la sombra de un plátano, donde mana una fuente, se oye el canto de las cigarras. Es el verano ateniense. Un lugar ameno para una conversación poética. Y Sócrates, que nunca abandona la ciudad, porque los hombres le enseñan, pero las piedras y los árboles nada tienen que enseñarle, decide acompañar a Fedro a dar un paseo por un paisaje silvestre, sensual y lleno de tentaciones. Es un lugar peligroso, porque allí, según se dice, fue raptada una joven doncella por el apasionado dios Bóreas y Pan, deidad de la fortuna, tiene allí su santuario, donde el viajero corre el peligro de quedar poseído por *eros* a la hora más calurosa del día²⁸. El propio pensamiento platónico parece también abandonar su lugar natural, la ciudad de la *República*, para adentrarse en un territorio de espléndida belleza sensible, en el que hay una cierta vulnerabilidad.

Las palabras inspiradas de Platón son el preludeo de una conversación amorosa, entre dos amigos o amantes, que escogen con cuidado los detalles que procuren a su encuentro una preparación propicia. El cuidado con que Platón construye la escena se percibe claramente en los detalles del diálogo, que transcurre en estos términos:

“SÓC.- Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo. Y si es así, vete haciendo a la idea, por lo que a mí toca, de que, con todo lo que te quiero, estando Lisias presente, no tengo la menor intención de entregárteme para que entrenes. ¡Anda!, enséñamelo ya.

FED.- Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates, la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos para leer?

SÓC.- desviémonos por aquí y vayamos por la orilla del Iliso y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente.

FED.- Por suerte que, como ves, estoy descalzo. Tú lo estás siempre. Lo más cómodo para nosotros es que vayamos cabe el arroyuelo mojándonos los pies, cosa nada desagradable en este época del año y a estas horas.

SÓC.- Ve delante, pues, y mira, al tiempo, dónde nos sentamos.

FED.- ¿Ves aquel plátano tan alto?

SÓC.- ¡Cómo no!

28 La espléndida pagina en que se describe el hermoso rincón escogido para pasar la siesta conversando sobre *eros* describe la sugestiva vegetación, el perfume de las flores, el sonido placentero del agua que mana de la fuente, la sombra grata del plátano, la frescura del agua, la belleza de las estatuas de los dioses, la agradable brisa que sopla y el suave césped que invita a reclinar la cabeza como si fuera una blanda almohada. Todo un modelo de descripción de la amable naturaleza, que puede verse en Platón, *Fedro*, 230 b-c.

FED.- Allí hay sombra y un vientecillo suave, y hierba para sentarnos o, si te apetece, para tumbarnos.

SÓC.- Vamos, pues²⁹.

Algunos intérpretes han creído que este lugar idílico esconde la descripción de los jardines en torno a la Academia, en los que Platón dialogaba con sus alumnos. Tal vez. Pero es mucho más que eso. Es todo un rito de iniciación en el arte de conversar y dialogar en torno a *eros*. Fedro se ha descalzado para seguir la costumbre de Sócrates y hacerse semejante a él³⁰. También Sócrates se vistió y se puso elegante para ir a ver a Agatón, al comienzo del *Banquete*, pues uno ha de vestirse para agradar al amado, para encontrarse con el bien y para serle igualmente grato. Es la poética descripción del espacio y del tiempo del amor: un lugar agradable a la hora en que el calor y el fuego del deseo empujan a disfrutar de una conversación tranquila, a la sombra de los árboles, con los pies metidos en el agua, cuya música acompaña a las palabras de los interlocutores, que perciben el perfume de las plantas que les rodean y sienten la agradable brisa que sopla bajo el plátano que les protege del sol.

Tras este preludeo que describe, con mágico realismo, el lugar y el tiempo propicio para que cada uno de los sentidos participe en esta fiesta del placer de la conversación y la amistad se suceden los tres discursos en torno a *eros*, que rivalizan en belleza y perfección literaria con los del *Banquete*. El primero es el discurso de Lisias, leído en voz alta por Fedro para que Sócrates pueda saborear su dulce son. Es la miel que el maestro ha salido a buscar a esta idealizada naturaleza. Y no hay ninguna contradicción en que Sócrates salga de la ciudad en la que siempre aprende de su constante conversación con los atenienses, porque no ha ido al campo ha escuchar el correr del agua y el silbar de la brisa bajo los árboles. Ha ido, en compañía de estos efectos especiales que proporciona el ambiente natural, a seguir aprendiendo de los hombres, a escuchar un discurso sobre *eros*, escrito por el mejor autor del momento, Lisias, orador de verbo claro y persuasivo. Ha salido a escuchar la palabra de su amigo Fedro, que da vida con la sonoridad de sus palabras al silencio de la escritura del discurso que ha traído bajo el manto. La vida está en el murmullo del agua y en el silbido del viento, pero sobre todo en el río fluido de las palabras que mana de la corriente de la boca y que son música callada, soledad sonora para el músico Sócrates. Alcibíades reconoció, al final del *Banquete*, que las palabras del maestro eran más encantadoras que la música de la flauta de Marsias y que eran además me-

29 PLATÓN, *Fedro*, 228 d-229 b.

30 Sócrates andaba siempre descalzo, como puede verse en algunos lugares ya clásicos, como *Banquete*, 174 a y 220 b. También en ARISTÓFANES, *Nubes*, 103 y 363 o JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I, VI, 2. Sin embargo, lo destacado de este pasaje es que sea Fedro quien se descalce, no sólo para meter sus pies en el riachuelo, sino para imitar a su admirado interlocutor.

dicinales, porque le libraron de su falso saber y le hicieron sentir vergüenza y deseos de ser mejor³¹.

En las sugestivas imágenes de esta escena de la lectura del discurso de Lisias llevada a cabo por Fedro encontramos ya el primer símbolo de la hermenéutica, que Platón inventa sin duda en este diálogo³². Todo texto, todo discurso escrito, necesita un lector, un intérprete que le dé sentido y lo transforme en palabra viva, capaz de establecer un vínculo de comunicación con su interlocutor. Y esa comunicación requiere un ámbito adecuado que propicie el diálogo y facilite el placer del diálogo. Eso es lo que simboliza el espléndido preludeo que antecede a los discursos.

El contenido del primer discurso sobre *eros* coincide con la interpretación utilitarista y sofística de las relaciones amorosas. El discurso de Lisias que ha entusiasmado a Fedro trata sobre el amor de forma inconsecuente. Defiende la tesis de que el joven ha de conceder sus favores no al enamorado de él, sino a quien no esté enamorado. Se ha discutido mucho si este discurso es realmente de Lisias o no. Mas es obvio que no se trata de una reproducción textual, sino de una idea tal vez de Lisias, cuyo estilo retórico ha imitado con maestría el propio Platón. La habilidad de éste para imitar los discursos de todo género en torno a cualquier tema, pero especialmente sobre el amor, queda de manifiesto en el *Banquete*³³.

Lisias describe con detalle las desventajas que comporta conceder los favores al enamorado frente a las ventajas que produce lo contrario. Los enamorados son egoístas e interesados en sus asuntos, se sienten pronto atados al amado, su amistad es incierta, no saben callar, son celosos, hacen elogios inmerecidos del amado, son como una enfermedad que hay que curar. Los no enamorados, en cambio, presentan muchas ventajas, porque tienen dominio de sí, prefieren lo mejor en lugar de la opinión de la gente. Cultivan la amistad (*philia*) más que la pasión (*eros*) y conservarán un grato recuerdo de los momentos pasados en compañía. Ellos son libres y no reciben críticas de la familia por lo que hacen. En fin, es mucho más ventajoso conceder los favores al que no está enamorado.

31 Así lo recoge un fragmento del discurso de Alcibíades ya comentado en *Banquete*, 215 b-216 c.

32 Véase la interpretación hermenéutica, tanto de este pasaje, como del mito de Theuth que cierra el diálogo, en E. LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. También inciden en esta visión hermenéutica E. LLEDÓ, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.

33 Tanto los discursos de Protágoras, como de Gorgias o de cualquier otro sofista, son perfectamente recreados por el genio literario de Platón, a la vez que reciben con frecuencia una réplica por parte de Sócrates. Baste como ejemplo el relato que, en el *Eutidemo*, hace Sócrates de las discusiones que mantuvo con dos renombrados sofistas extranjeros, Eutidemo y Dionisiodoro.

El contenido resulta sin duda asombroso y el discurso está lleno de desorden en la enumeración de las ventajas y desventajas, presentándolas mezcladas y, por ello, de difícil distinción para el oyente del discurso. Al menos, desde el punto de vista de la forma, no le resultará difícil a Sócrates mejorar este primer discurso. Pero queda perfectamente trazada la visión utilitarista y pragmática de *eros*: es una enfermedad, una locura (*μανία*). Y, si el amor es una locura, es más sensato y conveniente renunciar a los deseos del enamorado. Parece que la cuestión que se plantea se reduce a una alternativa muy simple: hay que elegir entre la sensatez, el autodomínio, la *sophrosyne*, o la locura y la enfermedad. El *eros* es irracional, insensato, conduce a razonar y actuar sin el dominio de sí. Lisias lo afirma sin ninguna duda:

“¿Cómo va a ser, pues, conveniente confiar para tal asunto en quien está aquejado de una clase de mal que nadie, por experimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Porque ellos mismos [los enamorados] reconocen que no están sanos, sino enfermos y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse”³⁴.

Probablemente la palabra clave sobre el amor en este diálogo platónico, como ha destacado en su minucioso análisis Nussbaum³⁵, sea *manía*. En diálogos como el *Protágoras* y la *República*³⁶, la contraposición entre *manía* y sensatez es evidente, como lo demuestra la reiterada afirmación platónica de que el enamorado, sometido a la influencia de apetitos y pasiones, pierde el recto juicio de su intelecto. Y ésta es la dicotomía que se halla en la base de los dos primeros discursos sobre *eros* en el *Fedro*. El enamorado, dice Lisias, está enfermo, es incapaz de dominarse, mientras el no enamorado mantiene las pasiones en sus justos límites y actúa con sensatez.

El discurso de Lisias tiene gracia estética y presenta un punto de vista extravagante respecto al amor, pero carece de orden, no define la naturaleza de *eros*, sino que se limita a describir los síntomas de la enfermedad y locura del enamorado. Por eso, Sócrates podrá superar con facilidad la escasa perfección de este discurso, escrito por el mejor orador del momento. Aunque no era su propósito, Sócrates se verá llevado a competir con él, mediante una estratagema literaria que le sirve a Platón para mostrar que él es un escritor mejor que cualquier sofista y que, no sólo teóricamente, sino en la práctica, como va a demostrar con los dos discursos que pone en boca de Sócrates, puede vencer a los

34 PLATÓN, *Fedro*, 231 c-d.

35 En relación con el significado de *manía* en los dos primeros discursos, tras un análisis del significado del término en diálogos anteriores de Platón, puede verse NUSSBAUM, *o. c.*, 273-277.

36 Puede verse la contraposición de *manía* y *sophrosyne* en *Protágoras*, 325 b y *República*, 573 a-b.

mejores oradores y sofistas en el arte de la nueva tecnología de la comunicación que entonces adquiere carta de naturaleza: la escritura. Así cabe entender esta sucesión de discursos en torno a *eros*, como una sublime demostración de la superioridad indiscutible de la escritura platónica frente a la habilidad erística de los sofistas³⁷.

Con habilidad Fedro convence a Sócrates para que haga un discurso que mejore el de Lisias, continuando con el mismo tema, pero intentando decir más cosas y mejores. Sócrates comienza definiendo la naturaleza de *eros*. Según su primer diagnóstico de la estructura psicológica en que se asientan las decisiones humanas, hay en nosotros dos tendencias básicas: el deseo del placer y la opinión adquirida del bien. Cuando prevalece la búsqueda del bien, el hombre se mantiene sensato, pero cuando le domina el deseo del placer entonces carece de moderación. Por tanto, Sócrates llega a establecer una definición de *eros*, según el modelo presentado por Lisias, que puede resumirse en estas palabras:

“Al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiene hacia lo que es recto y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le denomina *Eros*”³⁸.

Eros es, según esta definición socrática, el deseo irracional de la belleza del cuerpo por encima de la búsqueda de lo mejor. Y las ventajas y desventajas de conceder los favores a un enamorado o a quien no lo está se deducen de esta definición, que ha de constituir la base del discurso sobre *eros*.

Procediendo con el rigor metodológico que Platón impone siempre a cualquier investigación dialéctica, Sócrates, tras la definición de su naturaleza, deduce las consecuencias que ha de sufrir quien toma a *eros* por guía de sus acciones. El enamorado no soporta que se le oponga resistencia y trata de someter al amado, haciéndolo inferior en varios sentidos: le aleja de los mejores, que podrían ayudarle a crecer, le mantiene en la ignorancia, lejos del cultivo del espíritu, desea que el cuerpo del amado sea delicado, afeminado y lleno de adornos. Por ello mismo, el que concede sus favores al enamorado se ve privado de las cosas que para él son más importantes, como la familia y los amigos de su edad, viéndose obligado a las pesadas y obsesionantes relaciones de un amante mucho mayor que él. Y así pierde por completo la tranquilidad y sensatez por la

37 Aunque el tema de las relaciones de la oralidad y la escritura es esencial en el *Fedro*, debemos dejarlo a un lado para no apartarnos de nuestra reflexión sobre *eros*. No obstante, lo he estudiado con cierto detenimiento en P. GARCÍA CASTILLO, “Platón: la escritura en el libro del alma”, en *Naturaleza y gracia*, 51 (2004), 393-429.

38 PLATÓN, *Fedro*, 238 b-c.

continua presencia del enamorado. Todas estas desventajas no las tendría si el joven concediese sus favores a alguien que no estuviese enamorado de él.

Con la enumeración lógica de todas estas consecuencias negativas, concluye el discurso de Sócrates, con gran disgusto de Fedro, que esperaba la descripción de las ventajas de corresponder al no enamorado. Pero Sócrates objeta que las ventajas se deducen por contraposición de las desventajas expuestas.

No puede decirse que exista diferencia entre el contenido de este primer discurso de Sócrates y lo dicho por Lisias, pero hay una perfección que el discurso de éste no alcanzó: una definición de *eros* y una ordenada exposición de las ventajas y desventajas del amor. Y Sócrates ha dejado ya una primera definición que puede ser considerada como la mejor para cuantos se conforman con esa visión utilitarista del deseo amoroso. *Eros* es deseo irracional de la belleza del cuerpo, una *manía*, una enfermedad estética y ética del ser que ama y del amado mismo, porque invierte la escala de valores del ser humano sensato y prudente. Quien está dispuesto a dejarse gobernar por el deseo del placer, dejando a un lado la búsqueda del bien, no logra seguir el sendero que conduce a la verdadera belleza, a la auténtica felicidad humana. Pero menos aún lo hace quien cede a las pretensiones de un enamorado, porque éste no busca ni su propio bien ni el del ser amado, pues los apetitos irracionales desvirtúan la visión de su inteligencia y le impiden ver con sensatez y cordura aquello el bien al que han de dirigir sus acciones el amante y el amado.

Si, desde el punto de vista retórico y dialéctico, Sócrates ha superado la trivialidad y el desorden argumentativo del discurso de Lisias, no puede decirse que haya diferencia alguna en la consideración de la naturaleza de *eros*, en tanto ambos lo entiende como locura humana y desvarío del alma, cegada por la niebla de los deseos. Sócrates se da cuenta inmediatamente de su desatino. Y, de repente, como descubría la suprema belleza en el *Banquete* o irrumpía Alcibíades en el final de la fiesta, de repente también, Sócrates percibe su error y decide rectificar sus críticas a *eros* para entonar un himno en su honor, un verdadero peán.

Los detalles de la escena son muy significativos. Primero, Platón obliga a Sócrates a pronunciar su primer discurso como si estuviera avergonzado por lo que dice, pues así lo reconoce el propio maestro y así quiere que entendamos su gesto de taparse la cabeza para hablar y de apresurarse en su discurso. Bellamente lo expresa antes de comenzar su exposición sobre lo que llama mito de *eros*:

“SÓC.- Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte”³⁹

39 *Ib.* 237 a.

Ese primer detalle de hablar con la cabeza cubierta es, de nuevo, símbolo de la hermenéutica. Todo texto encubre bajo el velo de los signos la verdad, por lo que la tarea de la interpretación es justamente el desvelamiento de la palabra viva que el texto parece inmovilizar, como un espejo estático, en la soledad y silencio de la página. Pero tras el manto de la pintura de las letras, existe una voz, una verdad que está viva y que fluye por el río, espejo líquido de las palabras en el tiempo. Platón, como nos hará ver de forma poética y profunda en el mito final del *Fedro*, nos incita a buscar siempre más allá del discurso escrito, que no es sino un espejo inmóvil, una pintura silenciosa, para que lleguemos a escuchar la melodía que discurre por el espejo líquido, por el río del tiempo, la voz y el sonido de la oralidad escondida siempre en el fondo de los textos.

Y con la oralidad interior guarda relación también el segundo detalle de la escena que Platón ha dibujado con el vigor y la maestría de un genio de la escritura. En efecto, cuando Sócrates ha terminado su primer discurso pretende marcharse, pues no se siente bien, debido en parte al excesivo calor exterior, pero también a su estado casi febril, por el arrebato que le producen las musas que se le manifiestan en un lugar sagrado y lleno de resonancias míticas como en el que se encuentran. Y, cuando se decide a marchar y vuelve a meter los pies en el río, de repente oye la voz que acostumbra a hablarle para disuadirle de alguna acción que está a punto de realizar. Él mismo lo expresa con estas palabras:

SÓC.- Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí –siempre se levanta cuando a punto de hacer algo– y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía y que no me dejaba ir hasta que me purificase, como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido... Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi error...

FED.- ¿Qué es lo que estás diciendo?

SÓC.- Terrible, Fedro, es el discurso que trajiste y terrible el que me forzaste a pronunciar.

FED.- ¿Cómo es eso?

SÓC.- Es una simpleza y, en cierto modo, impía. Dime si hay algo peor.

FED.- Nada, si es verdad lo que dices.

SÓC.- Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y, por ello, es un dios?

FED.- Al menos eso es lo que se cuenta⁴⁰.

40 *Ib.* 242 b-d. Son numerosos los pasajes en que Sócrates escucha esta voz, con que se suele aludir al “genio”, “duende”, “daimon” o “demonio” socrático. Para determinar el alcance preciso de la misma, véanse los siguientes pasajes: (*Apología*, 31c-d y 40 a-c, *Eutifrón*, 3 b, *Eutidemo*, 272 e; *República*, 496 c, *Teeteto*, 151 a y *Alcibíades*, 1034-6. Para un análisis riguroso del término, véase el capítulo dedicado al mismo en P. FRIEDLANDER, *Platón*, Madrid, Tecnos, 1989, 48-72.

La voz le hace a Sócrates desistir de su impulso a atravesar el río Iliso y regresar a la ciudad. Pero, de repente, cae en la cuenta de que su alma se ha manchado por las impuras palabras de su boca. Ha injuriado a un dios, al dios *Eros*, el cual, como relatan las leyendas mitológicas, es hijo de Afrodita y, por ello, merece un elogio y no la crítica que sobre él han vertido los dos discursos pronunciados. Se impone, pues, rectificar para purificar el lugar divino en que se hallan y, sobre todo, el alma, lugar en que habita lo divino, como Sócrates se encarga de difundir por las calles de Atenas en su interminable diálogo con los ciudadanos⁴¹. Y, tras escuchar esta voz divina y viva, Sócrates se retracta de lo dicho y entona un “nuevo canto”, es decir, una “palinodia”.

Las palabras de Sócrates para iniciar su regreso al lugar divino y cantar al dios *Eros* como merece son muy elocuentes:

“SÓC.- Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme. Hay, para los que son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificador que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro. Privado de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, como buen amigo de las Musas, las descubrió e inmediatamente compuso:

*No es cierto ese decir;
ni embarcaste en las naves de firme cubierta,
ni llegaste a la fortaleza de Troya.*

Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista. Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos, en esto. Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber hablado mal del Amor, le voy a ofrecer una palinodia a cara descubierta y no tapado, como antes, por vergüenza⁴².

Sócrates enloqueció en su primer discurso, hasta el punto de no saber lo que decía, pues llegó a rebajar a un dios al nivel de los apetitos más bajos del ser humano. Pero, como le sucedió a Estesícoro, nada más pronunciar sus enloquecidas palabras, Sócrates, de repente, recobró la vista, recuperó la sensatez y la luz de la inteligencia y resolvió decir la verdad. Como Alcibíades, ebrio de vino y de amor, ahora se propone decir, por fin, en su segundo discurso la verdad sobre *eros*.

Los dos primeros discursos sobre el amor, el de Lisias, que leyó Fedro, y el primero de Sócrates, que éste pronuncia, avergonzado, con el rostro cubierto, recogen al parecer las ideas expuestas por Platón en la *República* y el *Banquete*, que marcan la dicotomía entre la filosofía y la poesía, la reflexión serena y pura del intelecto y la locura y el desorden de la pasión amorosa. Pero el segundo

41 Véase, en este sentido, el texto más paradigmático sobre la misión de encargado del cuidado del alma que el dios le ha encomendado a Sócrates, en PLATÓN, *Apología* 29 c-30 c.

42 PLATÓN, *Fedro*, 243 a-b.

discurso de Sócrates es una retractación de esas ideas. Es un nuevo canto, poético y sublime, una palinodia, como la que entonó Estesícoro respecto a la marcha de Helena a Troya, cuyos primeros versos toma prestados Sócrates para iniciar su elogio a la locura divina de *eros*. Comienza, como Estesícoro: “No es cierto ese decir”.

Nussbaum entiende que la retractación y la palinodia que entona Sócrates, en su segundo discurso, es un cambio de Platón respecto a su posición ética de diálogos anteriores, incluido el *Banquete*. En pocas palabras, la profesora norteamericana pretende convencernos de que Platón abandona su visión negativa de la poesía y del amor, frutos de la pasión irracional, para decirnos que él estaba equivocado al pensar que *eros* era irracionalidad y locura, a la que no debe nunca ceder el amado, como sostienen los dos primeros discursos, el de Lisias y el primero de Sócrates. Pero, en el segundo discurso de Sócrates, se halla la nueva posición platónica respecto al amor personal y la pasión erótica, que se transforman en una locura, no irracional, sino divina. En los dos primeros discursos la manía amorosa se contrapone a la *sophrosyne*, lo mismo que sucede los diálogos anteriores de Platón, porque la locura desconoce el arte socrático de la medida. No habría, por tanto, ninguna novedad en la visión platónica de los dos primeros discursos, ya que en ellos se ofrece una interpretación de *eros* como locura, delirio y enfermedad que trastorna la mente e impide juzgar con equilibrio razonable la realidad. Justamente ésa es la locura que se contrapone a la *sphrosyne*⁴³. El amante ha de elegir, como en la *República* y el *Banquete*, entre la sensatez y la locura, entre el gobierno del intelecto o el desorden de los deseos.

También nos sugiere hábilmente Nussbaum, que en el desarrollo de la escena de los dos primeros discursos se encuentra una referencia personal de Platón al joven Fedro, con el que Sócrates comparte su excursión campestre. Tal vez él también ha recibido proposiciones de amantes que pretenden sus favores, pero los ha rechazado, siguiendo los consejos de Lisias, al que prefiere por ser un amigo no enamorado, que busca su perfección intelectual y moral, sin la perturbación de la locura amorosa. Pero el joven Fedro, que disfruta con la corriente del río Iliso y se tumba en la fresca hierba a contemplar el fluir del agua cristalina y a escuchar el canto de las cigarras, es presentado como un ser

43 La definición socrática de la *sophrosyne*, tal como aparece, por ejemplo en la *República* (IV 431 b; 442 c-d), describe el estado del alma en el que la razón gobierna sobre las demás partes, es decir, un estado de concordia entre apetitos, deseos y afán de saber. O, dicho en palabras de Sócrates, “hay en nosotros dos principios que rigen nuestro comportamiento, a los que seguimos a donde quieran llevarnos. Uno es el deseo de placer, otro es una creencia adquirida sobre el bien” (*Fedro*, 237 d). Cuando la creencia sobre el bien domina al deseo de placer, entonces se produce el estado de *sophrosyne*, pero cuando el deseo domina a la creencia sobre el bien, entonces se da la *hybris*, el desorden que conduce a la tragedia y el infortunio, como se percibe siempre en las grandes tragedias.

insatisfecho con la fría sensatez de su amado y anhela unas relaciones humanas más apasionantes y creativas. Por eso, se niega a que Sócrates le abandone justo al mediodía, no antes de que haya reconocido que el amor es algo divino. Entonces, en el momento en que Sócrates se dispone a cruzar el río, para seguir con su vida atemperada y llena de invulnerabilidad a cualquier pasión, su *daimónion* lo detiene, prohibiéndole marcharse, para que entone un himno a este dios. Y así Platón contradice la tesis del discurso de Diotima que negó la divinidad de *eros*.

Es ciertamente atractiva la tesis del cambio radical de Platón en la visión del amor. Pero creo que no es necesario admitir tal transformación para explicar la concepción platónica del amor en el segundo discurso socrático. *Eros* es una locura, tanto en los dos primeros discursos del diálogo, como en el tercero, es decir, en el nuevo canto de Sócrates. Pero hay una diferencia fundamental: la locura humana, que hace al hombre desvariar y perder la razón, tal como se describe en los dos primeros discursos, es ahora vista como una locura divina, una posesión y un enloquecimiento que enriquece el alma del enamorado y le lleva a transformar también la del amado. El amor sigue siendo la búsqueda del bien, no ya sólo del amante, sino también del amado, porque el amor es una especie de vuelo celeste en compañía del bien amado.

Sócrates comienza su segundo discurso manteniendo su definición del amor como locura, pero distingue ahora dos tipos de locura o manía: una humana, que pierde al hombre, y otra divina, que lo hace volar y elevarse por encima de la vulgaridad. Y *eros* no es, como pensaba en su discurso anterior, una manía humana, sino un enloquecimiento que hace al hombre semejante a un dios, pues no en vano *eros*, hijo de Afrodita, divina al hombre que se halla poseído por su fuerza.

Hay cuatro especies de locura o manía⁴⁴ divina: la mántica, la iniciática, la poética y la amorosa. La sacerdotisa que entra en trance, como Diotima, adquiere una visión divina del futuro que libra de numerosos males a los mortales. Por ello, la manía adivinatoria es una locura que produce bienes a los hombres, por eso, es divina. Como lo es la que alcanza a los iniciados en los ritos de los misterios, en los que danzan, poseídos por la divinidad, logrando la salud para el presente y la seguridad de una vida futura de felicidad. Es lo que los griegos denominan “entusiasmo”, es decir, posesión divina que hace al hombre concebir una esperanza sobre la vida futura. Y una locura, que viene de los dioses, es también la inspiración poética, porque el poeta delira y no sabe lo que dice,

44 Resulta muy ilustrativo el análisis de numerosos pasajes de Platón en los que la manía es entendida como un mal. Nussbaum recorre estos pasajes haciendo una lúcida interpretación. Así lo hace con *Crátilo*, 404 a; *Menón*, 91 c; *República*, 328 c, 400 b, 539 c, 573 a y *Timeo*, 86 b.

ya que ha perdido la cordura y la sensatez, pues es la musa la que habla por su boca. Y, a pesar del cambio radical que Nussbaum pretende hacernos ver, esta idea es recurrente en los textos platónicos. Baste recordar sólo algunos.

Platón nos dejó esta visión de la locura poética:

“El poeta, cuando se sienta en el trípode de las Musas, ya no está en su sano juicio y, como fuente, deja fluir libremente cuanto se le ocurre”⁴⁵.

La antigua poesía épica, que nace siempre de la inspiración de la Musa, a la que invoca el poeta para que le llene sus versos de esa dulzura del canto que proviene de ellas, se transforma entonces en música, en palabra oral que el poeta recita y el oyente escucha y aprende para poder conservarla en su memoria y poder transmitirla a las generaciones venideras, pues en ella se halla el saber divino y humano que ha de preservarse de la herida del tiempo. Así nació la épica, como rememoración de las hazañas dignas de ser cantadas por el poeta para ser conservadas en la memoria de los hombres.

Con una imagen sublime nos dice algo semejante:

“La Musa crea inspirados y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos”⁴⁶.

La poesía es una especie de delirio o entusiasmo casi religioso, que encadena a los poetas con sus oyentes o lectores, estableciendo entre ellos una cadena invisible, que se parece a la fuerza imperceptible que ejerce el imán sobre los metales. Seguramente porque la Musa no sólo penetra en el interior del alma del poeta, sino que termina por habitar también en todos aquellos que comparten la belleza de la inspiración.

Y respecto a los poetas líricos llega a decir esto:

“Los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco... Son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas y que revolotean también como ellas”⁴⁷.

Ciertamente resulta paradójico que Platón, justamente después de concluir el último libro de su *República* en el que expulsa a los poetas como malos educadores de los ciudadanos, tribute un elogio a la poesía como locura divina en las

45 PLATÓN, *Leyes* IV, 719 c.

46 PLATÓN, *Íón*, 533 d-e.

47 PLATÓN, *Íón*, 534 a-b.

páginas del *Fedro*, que fueron escritas a continuación de la *República*. Tal vez esto debería inclinarnos a darle la razón a Nussbaum cuando afirma que hay un cambio radical en la visión platónica del amor y de la poesía desde un diálogo al otro. Pero precisamente he aducido los textos del *Ión* y de las *Leyes* para mostrar que Platón siempre consideró la poesía como una locura, como un delirio y una posesión divina. Aunque tal vez sólo en este segundo discurso socrático esta locura es ahora tan divina que sobrepasa con mucho la sensatez que ha de imperar en el mundo humano.

Sin embargo, en el discurso socrático, la locura más divina es *eros*. Y aquí se halla, a juicio de Nussbaum, el cambio más radical en el pensamiento platónico. Si Sócrates representa la visión de Platón, tanto en el *Banquete*, como en el *Fedro*, entonces es evidente que se ha producido una notable transformación de la mirada platónica. En las inspiradas palabras de la sacerdotisa de Mantinea que Sócrates hace suyas, se cuenta el mito del nacimiento de *Eros*, según el cual éste es hijo de un dios, Poros, y de una mortal, Penía, siendo su naturaleza intermedia entre lo divino y lo humano. Es, según el relato, un “daimon”, un ser intermedio. Sin embargo, en este segundo discurso socrático del *Fedro*, *Eros* ya no es un “daimon”, sino un dios: algo dotado de belleza y valor intrínsecos y no una escala hacia el Bien.

Pero lo más destacado es que el amor que nos hace llevar una vida divina es el amor personal, no la belleza en sí, que el alma contempla después de la larga subida por la escala que va de los cuerpos a la llanura de la verdad. Aquí reside otro cambio fundamental, a juicio de Nussbaum, ya que Sócrates, en el *Banquete* considera la cúspide del gozo amoroso esa unión extática con la misma belleza, mientras el mismo Sócrates, en el *Fedro*, tras describir en el sublime mito del carro alado⁴⁸ la estructura del alma humana, afirma con claridad que el amor es una parte esencial de su vuelo en compañía de la persona amada.

Más aún, el amor a otra persona es necesario para la felicidad humana, porque el amor es parte fundamental del alma, como los caballos del carro alado, ya que sin él el alma pierde altura y se queda sin alas. *eros*, nos dice Sócrates, devuelve las alas al alma y hasta al mismo filósofo, que, sin éros, no puede alcanzar la belleza ni la verdad. El cambio de perspectiva, respecto a los dos primeros discursos, es total: hay que amar al amante, porque su posesión divina le convierte en moldeador del alma del amado. Y el bien y la verdad se aprenden en este ámbito de la pasión amorosa. Una vida humana sin pasión no merece ser vivida, nos dice ahora Platón, como nueva verdad sobre el amor.

Indudablemente, en comparación con la posición platónica de la *República*, hay una rehabilitación del amor, de la pasión y también de la poesía. Una poesía

48 PLATÓN, *Fedro*, 246 a-b.

que se manifiesta en los tres grandes mitos que aparecen en la obra: el mito del carro alado, el de las cigarras⁴⁹ y el de la escritura. Una poesía que alcanza también a la naturaleza. Como hemos comentado, es éste el único diálogo en que Sócrates, por su amor a las letras, sale de Atenas y acepta compartir una jornada campestre junto a Fedro en un lugar ameno, descrito con toda la inspiración poética de Platón. Y, finalmente, también en sus discursos sobre el amor, especialmente en el segundo discurso de Sócrates, alcanza Platón la cima de la poesía. El río del lenguaje platónico se desborda en la descripción de este amor alado, que incita al hombre a elevarse hasta contemplar el esplendor de la belleza en la llanura de la verdad.

La interpretación de Nussbaum parece estar muy fundada. Sócrates, máscara de Platón, abandona la *República*, sale de la Academia, deja la crítica de los mitos y de la educación. Y cambia por completo su anterior visión de *eros*. El amor ya no es una locura humana, sino una locura divina, como la poesía. Porque la nueva poesía filosófica, que inventa en el *Fedro*, alcanza el rango de la más sublime y divina música y filosofía. El amor es una parte esencial del alma, sin amor no hay felicidad, ni belleza, ni bien, ni verdad, porque hasta el filósofo, si lo es, lo es porque es amante, amante de la interioridad que encierran las imágenes, los mitos, la nueva poesía. La filosofía es poesía y música interior, la música más alta, como recuerda Sócrates, en el último día de su vida⁵⁰ y repite, en forma poética, en el mito de las cigarras⁵¹, que constituye el interludio entre las dos partes del *Fedro*. Las cigarras son símbolos del contemplar, cantar y dialogar de los filósofos, al mediodía, a la hora de la máxima lucidez. Y ellas son también símbolos de la música que cultiva el amante de la belleza, el poeta, el filósofo, pues estos felices animales que contemplan la escena campestre del diálogo de Fedro y Sócrates sobre el amor, son hombres transformados en cigarras, por haber quedado embelesados al oír el canto de las musas, olvidándose de comer y de beber. Los dioses los transformaron en cigarras para que pudieran pasar la vida cantando, sin necesidad de cuidarse de su cuerpo, sino observando quiénes entre los hombres se pasan la vida dedicados a la filosofía y cultivando su música.

La conclusión del *Fedro* parece, a juicio de Nussbaum, bastante clara: el alma es mucho más compleja de lo que Platón había pensado en diálogos anteriores. Hasta las almas de los dioses son tripartitas, porque los deseos y apetitos forman parte esencial de ellas. Y son dos caballos que deben recibir su alimento, que guarda relación siempre con la belleza. Más aún, los deseos son

49 *Ib.* 258 e-259 d.

50 PLATÓN, *Fedón*, 60 e-61 a.

51 PLATÓN, *Fedro*, 257 b-259 d.

necesarios para el conocimiento, porque el intelecto libre de pasión no colma las aspiraciones humanas de verdad, belleza y felicidad. No hay posibilidad de alcanzar la vida buena sin el amor personal.

Nussbaum considera que este cambio radical en el pensamiento platónico, que presenta una nueva concepción del amor, de las relaciones humanas, de la poesía y de la misma dialéctica, se debe fundamentalmente a una experiencia personal del propio Platón. Entre la escritura del *Banquete* y del *Fedro*, Platón se enamora de Dión y ese hecho cambia su visión del amor personal condenado hasta entonces como una locura. Hay algunas pruebas filológicas, magistralmente explicadas por Nussbaum, que permiten asegurar que Fedro y Sócrates no son sino máscaras de Dión y Platón. Es llamativo que el diálogo sólo tenga dos personajes y que el nombre del primero, Fedro, signifique brillante, lo mismo que Dión, descendiente de Zeus, de la luz⁵². A eso ha de sumarse el epigrama que Platón dedicó a Dión, que concluye diciendo que le enloqueció de amor, un sentimiento descrito en las poéticas palabras platónicas que recogen esa experiencia única, que produce escalofríos y un dulce placer, dentro de un río de deseos⁵³. Y así cabe interpretar también la plegaria final del *Fedro*, en la que éste se une a los ruegos de Sócrates, porque “los enamorados lo comparten todo”⁵⁴.

Sin embargo, nuestro breve recorrido por la visión platónica de *eros*, a través de las páginas del *Lisis*, del *Banquete* y del *Fedro* nos lleva a concluir que hay una perfecta continuidad en la concepción platónica del amor, que siempre es entendido como deseo del bien, de la verdad y de la belleza. Un deseo que se halla impreso en las entrañas mismas del amante y que sólo se cumple en la dulce compañía del bien amado. Y eso se percibe sobre todo en el amor personal, como punto de partida y fundamento de la visión sublime y alada del amor, que vemos en los tres diálogos. Sócrates busca el sentido de *eros*, en la amistosa compañía de Lisis, Alcibíades cierra el *Banquete* con el estremecedor relato de su pasión personal por su amado bien y, en el segundo discurso de Sócrates, en el *Fedro*, sentimos la atracción poética del imán de su palabra que nos incita a volar en las dulces alas de la belleza y el bien que colman nuestros deseos.

En los tres diálogos hemos encontrado una misma definición de *eros*, como deseo de alcanzar lo que uno ama, el bien y la belleza que llenan los ojos y el corazón del amante que delira, enloquece y siente la necesidad de elevarse hasta armonía celeste que sólo los poetas, los amantes y los filósofos son capa-

52 PLATÓN, *Fedro*, 252 e. La explicación filológica de este pasaje es esencial para la interpretación de la obra. Véase: M. C. NUSSBAUM, “La fragilidad del bien”, *o. c.*, 303-308.

53 PLATÓN, *Fedro*, 251 a-e.

54 PLATÓN, *Fedro*, 279 c.

ces de cantar, tras una ineludible experiencia personal. El amor es una locura divina, que halla en el corazón del hombre su lugar natural, pero que es como una planta que necesita un cuidado constante y exigente debido a su carácter vulnerable.

Seguramente Platón conocía bien aquellos versos de Píndaro, con los que Martha Nussbaum abre su libro y que ahora serán el final de nuestro leve comentario sobre el amor platónico. Dicen así:

“Hay quienes piden oro, y otros, tierras ilimitadas,
yo pido deleitar a mis conciudadanos
hasta que la tierra cubra mis huesos –un hombre
que alabó lo digno de elogio
y sembró la acusación contra los malvados.
Pero la excelencia humana
crece como una vid
nutrida del fresco rocío
y alzada al húmedo cielo
entre los hombres sabios y justos.
Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos
sobre todo en el infortunio, aunque también el gozo
busca unos ojos en los que confiar”⁵⁵.

55 PÍNDARO, *Nemea*, VIII, 37-44.

EL BANQUETE: DE LA VISIÓN ABSTRACTA DE EROS A LA HISTORIA DE AMOR DE ALCIBÍADES

IGNACIO GARCÍA PEÑA
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El presente trabajo analiza los discursos de Sócrates y Alcibíades en el *Banquete* de Platón. Aquél presenta lo que suele considerarse como concepción platónica del amor, narrando la conversación que mantuvo con Diotima de Mantinea, en la que se considera a Eros como una fuerza que impulsa al amante hacia lo abstracto e inteligible. Alcibíades, en cambio, aparece de repente en escena y presenta una concepción en la que el amor puede dirigirse hacia un individuo concreto que se considera irrepetible y único.

Palabras clave: Alcibíades, Amor, Deseo, Diotima, Discurso, Eros, Sócrates.

ABSTRACT

The given essay analyzes the speeches by Socrates and Alcibiades in “Symposium” by Plato. The latter presents what is usually considered as platonic notion of love by giving an account of the conversation that took place with Diotima of Mantinea. In this discussion Eros is considered as a mysterious force that turns lovers’ actions into abstract and intelligible ones. However Alcibiades comes suddenly into the scene and presents a new notion in which love can be shown to a particular individual, who is considered inimitable and unique.

Key words: Alcibiades, Desire, Diotima, Eros, Love, Socrates, Speech.

“El Banquete se compone de una serie de narraciones cuidadosamente introducidas unas en otras. A la manera de una caja china, relata una conver-

sación de Apolodoro con un amigo suyo, en la que habla de otra conversación del primero, en la que éste recuerda cierta información que le dio Aristodemo, quien refiere un discurso de Sócrates, (entre otros), personaje que rememora otro discurso de Diotima, que le informa de los secretos de los misterios”¹. No hay nada nuevo en afirmar que el *Banquete* es una de las composiciones más magistrales de Platón, de la antigüedad y de la literatura universal. Cuando se estudia la obra con cierto detenimiento impresiona comprobar, al margen de la belleza de las palabras, lo minucioso que fue su autor al componerla, la cantidad de detalles significativos que pueden escapar a una primera lectura. El símil de Martha Nussbaum resulta enteramente apropiado, pues este diálogo se asemeja a una caja china en la que unas narraciones se introducen en otras y también unos discursos en otros, ya que el discurso de Sócrates articula todo lo anteriormente dicho, asimilando lo que le interesa, desechando lo inadecuado y, en cierta medida, anticipando lo que aún resta por decir. El *Banquete* constituye uno de los puntos de referencia de la filosofía platónica, muchos de sus pasajes se encuentran entre los más citados y estudiados por la importancia y la grandeza de los pensamientos que se expresan en torno a una gran diversidad de temas, como pueden ser la teoría de las Formas, la inmortalidad del alma, el tema del placer, la dialéctica y, por supuesto, el amor. Pero no sólo el contenido hace de ésta una de las obras más estudiadas y celebradas de Platón, puesto que el pensamiento se halla integrado e inexorablemente unido a su modo de expresión, haciendo del *Banquete* una obra de teatro tan original como brillante. El estilo socrático de preguntas y respuestas, de búsqueda de la definición es sustituido, provisionalmente, por una serie de discursos cuyo tema no es otro que el elogio de Eros. Pero, como digo, asombra descubrir lo bien entrelazados que se encuentran aquí forma y contenido; Platón escoge cuidadosamente a los interlocutores para, a través de los mismos, exponer las distintas opiniones que, en torno al amor, coexistían en la Grecia de su tiempo. A excepción de Aristófanes, los personajes son los mismos que encontramos en casa del adinerado Calias en el *Protágoras*² otro de los diálogos que destaca por su brillantez dramática. Y, además del esmero con que Platón imita el pensamiento y el estilo de cada uno de ellos, es fundamental prestar atención al orden de los discursos y a las referencias de unos a otros para interpretar correctamente tanto las intenciones platónicas como sus propias reflexiones en torno al amor. “Y es que, además de unos discursos sobre la naturaleza de Eros y su función en la vida del hombre,

1 M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, 232.

2 Podemos encontrar la enumeración de los presentes en PLATÓN, *Protágoras*, 314e-316a.

en el diálogo hay también unos hechos que son tan importantes como las palabras”³.

Así pues, dado que el *Banquete* puede asemejarse a una caja china entendiéndose que no sólo las narraciones sino también los propios discursos están incluidos dentro de otros, no comentaremos la obra siguiendo el orden normal puesto que, si bien la analogía no es exacta, sí es cierto que el discurso de Sócrates abarca e incluye los demás. Así, del mismo modo que Homero hace que Ulises recuerde sus peripecias anteriores en la corte del rey Alcínoo para después proseguir la acción y mostrar el desenlace, aquí recordaremos los anteriores encomios de Eros desde el socrático y, posteriormente, analizaremos cómo concluye esta magnífica pieza teatral.

A pesar de que la estructura del *Banquete* suele destacarse por su diferente estilo narrativo, ya que se abandona la forma dialogada propia de los diálogos de juventud y también del *Fedón*, siendo sustituida por largos monólogos, las diferencias no son tan grandes como parece a primera vista. El método socrático permanece inalterado: primero habrá una refutación dialogada de gran parte de lo dicho por Agatón y, posteriormente, se referirá también a lo inadmisibles que encuentra en el resto de discursos, aunque de forma bastante sutil. Y, después de las ironías y los rechazos, se expondrá la naturaleza de Eros sin abandonar completamente la forma dialéctica.

1. LA REFUTACIÓN DE AGATÓN

Después de cinco discursos, Sócrates se muestra, de nuevo, extremadamente irónico, pues afirma no creerse capaz de decir nada después de los insuperables encomios que han sido entonados⁴. Los asistentes aplauden entusiasmados a Agatón por la belleza de su discurso. Era previsible que tal cosa ocurriera, ya que la fiesta se celebra en su casa en honor del gran éxito de sus tragedias⁵. Sócrates, sirviéndose de un juego de palabras, aludirá al maestro del poeta trágico, mostrando así el carácter de su elogio, sus virtudes y, sobre todo, sus defectos: “*Su discurso, ciertamente, me recordaba a Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero: temí que Agatón, al término de su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me*

3 M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “Introducción” en PLATÓN, *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992, 158.

4 Ya en 177d-e se quejó de lo difícil que resultaría su intervención por estar sentado en último lugar y, consecuentemente, por ser el último en hablar.

5 Agatón obtuvo una gran victoria en las Leneas del año 416 a. C. Es fundamental tener presente tal fecha para comprender la situación en la que se encontraban los interlocutores en el momento del simposio, especialmente Alcibíades.

convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar”⁶. Conociendo lo que Platón opina del sofista por el diálogo que lleva su nombre, podemos ya intuir la valoración que Sócrates hará de las palabras de Agatón. En realidad, el filósofo ha compuesto el discurso partiendo, precisamente, de esa premisa. No podemos comprobar directamente el estilo sofístico y gorgiano de este poeta, ya que no se ha conservado ninguna de sus obras y los testimonios de las mismas no aclaran esta cuestión⁷. Según el propio Gorgias, el arte que practica y enseña es el de la retórica, que capacita a los hombres “*para persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos*”⁸. La astucia de Sócrates obliga al sofista a reconocer que la persuasión retórica se encuentra al margen de la moral y de la verdad⁹, pues su propósito es, como defenderá también Calicles, el establecimiento de la ley del más fuerte para que el retórico sea capaz de imponerse sobre otros en la polis. Pero Agatón no está hablando aquí a los jueces ni a la Asamblea, sino que su discurso se dirige a los invitados con el sencillo propósito de obtener la victoria y el reconocimiento en este pequeño certamen privado; es decir, conseguir que el auditorio reconozca su elogio como superior al resto, como el mejor. Sin embargo, este tipo de retórica, como Sócrates obliga a reconocer al sofista, persuadirá a los ignorantes, pero no a los que posean conocimiento de aquello de lo que se habla¹⁰. Y, por una vez, el maestro de Platón deja al margen su pretensión de ignorancia y afirma “*no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor* (τὰ ἐρωτικά)”¹¹. Por lo tanto, se encuentra en condiciones de refutar los errores cometidos por Agatón que, en definitiva, son los que Platón está achacando a su mentor, Gorgias. “*Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado (...) Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más*

6 PLATÓN, *Banquete*, 198c. Homero, efectivamente, hace referencia al temor de Ulises a ser petrificado por la Gorgona (Odisea, XI, 633-635), pero, como bien apunta Martínez Hernández (*o. c.*, 238), es Píndaro (*Píticas*, X, 44-48) quien narra el mito de la Gorgona Medusa, quien convertía en piedra a todo aquel que la miraba.

7 Aristóteles se refiere a una obra de Agatón llamada *Anteo*, de la cual afirma que agrada y encanta (εὐφραίνει), (*Poética*, 1451b).

8 PLATÓN, *Gorgias*, 452e.

9 Lo cual no resulta ser una invención platónica ajena al propio Gorgias quien reconoce que “*la persuasión producida por la palabra modela el alma como quiere (...) en las convincentes argumentaciones de los discursos judiciales con las que un solo discurso encanta y persuade a una gran multitud, siempre que haya sido escrito con habilidad e independientemente de su veracidad*” (*Elogio de Helena*, 13).

10 Véase, PLATÓN, *Gorgias*, 459a-c.

11 PLATÓN, *Banquete*, 177d.

*bellas, sean o no así realmente*¹². A pesar del tono inocente con el que Platón intenta presentar las palabras de Sócrates, parece que no están carentes de cierta vanidad. Y, al margen de esta insólita pretensión de sabiduría, suponen un ataque frontal contra todo lo dicho con anterioridad, que bien podrían haber sido objeto de reproche si no se encontrase ante un auditorio tan amistoso. Pero, a pesar de que, aparentemente, su crítica censura los defectos de todos los discursos precedentes, en realidad sus palabras se dirigen exclusivamente a Agatón pues el resto de interlocutores (quizá con la excepción de Fedro) han intentado mostrar la auténtica naturaleza de Eros y no sólo sus virtudes.

Por lo que respecta al anfitrión, las reprimendas de Sócrates están más que justificadas. Su discurso es el ejemplo de la belleza de la forma y de las palabras, así como de la total ausencia de contenido. A mi juicio, el de Agatón es el elogio más vacío de los que Platón nos presenta; resulta pedante, pomposo y, a pesar de los aplausos, difícilmente puede compararse con los tres discursos que le preceden. Reale nos transmite la opinión de Léon Robin quien piensa que *“la estructura agota todo el discurso: lo que se añade no es en realidad más que un ficticio ensamblaje de palabras, un collage de fragmentos heterogéneos, inflexiones simétricas de la frase, falsa poesía, pura búsqueda del efecto musical en el ritmo o la sonoridad a expensas de sentido”*¹³. El propio Reale quiere destacar la importancia del discurso de Agatón ya que supone un contramodelo del que presentará Sócrates, de manera semejante a lo que ocurre en el *Fedro* con el discurso de Lisias. A pesar de las críticas de todos los intérpretes, el auditorio, como hemos visto, despide el encomio con un sonoro aplauso. No pretendo, en absoluto, calificar de ignorantes a los allí presentes, pero quizá sí lo pretendía el mismo Platón quien, en su ficción poética, hace que los presentes se emocionen con un discurso tan vacío. Gorgias, como hemos dicho, está detrás de todo esto. El filósofo quiere mostrar, una vez más, cómo funcionaban la retórica y la política (y quién sabe si también la poesía, en la medida en que está emparentada con ellas) de la Atenas de su tiempo: parece que ya en la antigüedad su único objetivo es la persuasión, se sirve de la sonoridad de las palabras a expensas del contenido y presenta únicamente lo que el público quiere oír basándose en ciertos conocimientos psicológicos del mismo¹⁴.

Por suerte, Sócrates está presente y será el encargado de mostrar todos los defectos del discurso del poeta trágico. Jaeger ha sabido ver en el retrato que Platón hace de Agatón, algunos rasgos de su personalidad, no muy diferentes de los que

12 *Ib.*, 198d-e.

13 G. REALE, *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, 134.

14 En griego, la misma palabra sirve para referirse el orador y al político, pues el ῥήτωρ es aquel que habla y persuade a la asamblea respecto de determinadas cuestiones que atañen a la polis.

Aristófanes también se encargó de destacar¹⁵: “*En su relato de Eros nos pinta, con enamoramiento narcisista, su propia imagen reflejada en un espejo (...) Eros es, según pinta Agatón, el más feliz, el más hermoso y el mejor de todos los dioses. Es joven, fino, delicado y sólo mora en lugares floridos y perfumados (...) Posee todas las virtudes, la justicia, la prudencia, la valentía y la sabiduría*”¹⁶. A juicio de este poeta-sofista, Eros posee las virtudes cardinales que Platón presentará en la *República*¹⁷. Es cierto que este discurso se limita a mostrar un catálogo de atributos sin ofrecer ninguna demostración convincente de que verdaderamente pertenecen al amor, pues tan sólo expone sus relaciones con otros dioses, eso sí, de una manera poética y musical que pretende ocultar su carencia de profundidad. Por eso Sócrates, yendo un poco más allá de su habitual ironía, tendrá que refutar casi todo lo que Agatón ha dicho, a pesar de manifestar que se siente incapaz de superar sus palabras. Pero desea hacerlo de la forma acostumbrada, a pesar de lo que fue convenido: mediante un diálogo que busca alcanzar la verdad sobre el asunto en cuestión. “*¿Es Eros amor de algo o de nada?*» (ὁ Ἔρως ἔρῶ ἐστὶν οὐδενὸ ἢ τιυδὶ) «*Por supuesto que lo es de algo*»¹⁸. Nadie puede dudar de que amar es un verbo transitivo y, puesto que es una especie de deseo, el amor lo es necesariamente de algo igual que el padre ha de serlo de un hijo. Así pues, habrá que descubrir, manteniendo la redundancia que en encontramos en el original griego, qué ama el amor. “*Lo que desea desea aquello de lo que está falto y no desea si no está falto de ello*”¹⁹. A pesar de lo cual, puede decirse que el rico ama su riqueza y el sano su salud, aunque las posean actualmente. Sin embargo, lo que ambos desean no es lo presente, sino la posesión futura de esos mismos bienes, puesto que lo futuro, como es obvio, aún no se posee.

Como dijimos al principio, el discurso de Sócrates engloba o, al menos, incorpora algún elemento de todos y cada uno de los discursos anteriores. Y, aunque el de Agatón parece no recibir otra cosa que reproches, contiene algo

15 ARISTÓFANES, *Las Tesmoforiantes*, 191-2 y 200 ss.

16 W. JAEGER, *Paideia*, Madrid, F. C. E., 1996, 577.

17 No podemos detenernos aquí en las semejanzas entre *Banquete* y *República*, pero es destacable la proximidad e incluso contigüidad de la composición de ambas obras, pues se estima que la segunda fue redactada en varios años del decenio 380-370 a. C. y la primera, casi con seguridad, en algún momento del período entre 384 y 379 a. C.

18 PLATÓN, *Banquete*, 199e.

19 *Ib.*, 200a-b. Aristóteles, transmitiendo la opinión popular, afirma que, aunque todos buscamos la felicidad, tenemos opiniones muy diversas al respecto: “*incluso, una misma persona, opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, las riquezas; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y está por encima de ellos*” (*Ética nicomáquea*, 1095a). Cabe decir que en estas palabras podemos aún encontrar elementos socráticos. En el *Filebo* demostrará Platón que, si deseamos lo contrario de lo que el cuerpo experimenta, es necesario “*que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria, pues ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?*” (35b-c), poniendo así de manifiesto que “*no existe ningún deseo del cuerpo*” (32b-c).

muy valioso que Sócrates no dejará pasar por alto: Eros está emparentado con lo bello. “Creo, en efecto, que dijiste más o menos así, que entre los dioses se organizaron las actividades por amor de lo bello, pues de lo feo no había amor”²⁰. Estas palabras se adecuan perfectamente a la lógica socrática, según la cual nadie elige el mal voluntariamente, sino sólo por ignorancia. Los dioses, que carecen de ella por completo, sólo escogen lo que es bueno para sí mismos; y la belleza, como sabemos, está, para los griegos, indisociablemente unida a la bondad²¹. Se hace así evidente que no se desea simplemente aquello de lo que se carece, pues los dioses deberían desear la ignorancia y el sano la enfermedad, sino aquello que no se tiene y se considera bello y bueno. Habiendo aceptado ya que se ama aquello de lo que se carece, Eros, al contrario de lo que había firmado Agatón, no puede ser bello ni bueno²². El amor requiere, como toda atracción, dos extremos y esto es algo que la cultura griega exaltó mucho más que cualquier otra. Hoy decimos que “los amantes se quieren” sin hacer notar ninguna diferencia entre los componentes de tal relación amorosa. En la Grecia antigua, sin embargo, se hacía hincapié en la contraste entre el amante (ἐραστή) y el amado (ἐρώμενῶ). Cuando nos referimos a cosas y no a personas, es evidente que hay un sujeto que desea y un objeto deseado. De la misma manera se entendía la relación amorosa, en la que el amante solicita al amado la concesión de sus favores²³. Estableciendo esta diferencia, es indiscutible que, si el deseo se ha de identificar con una de las dos partes, habrá de ser con el amante, como hace Sócrates. El defecto de Agatón ha consistido, precisamente, en atribuir a Eros, al amor mismo, todas aquellas cualidades que percibe en el objeto amado y de las que carece.

2. LA INTERVENCIÓN DE DIOTIMA

Llegamos aquí al punto de inflexión de la intervención de Sócrates. Éste pregunta al anfitrión si, después de este diálogo, aún mantiene todo lo que ha

20 PLATÓN, *Banquete*, 201a.

21 M. NUSSBAUM, o. c., 245: “debemos tener presente que «kalón», que seguiré traduciendo por «bello» designa un concepto moral-estético tan amplio que podría ser más correcto traducir el término por valioso”.

22 Se nos plantean aquí algunos interrogantes: aplicando lo dicho al discurso de Agatón, si Eros fuese bueno y bello, no sería amor ni deseo. En consecuencia, parece que los dioses no desean, a pesar de que, como se dice, organizaron actividades por amor de lo bello. Y, si el que actualmente es rico, desea la riqueza futura, ¿por qué no puede Eros ser bello y seguir deseando la belleza?

23 Para una exposición detallada de las relaciones amorosas en Grecia véase J.S. LASSO DE LA VEGA, “El amor dorio”, en M. FERNÁNDEZ GALIANO y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, 55-99 y también F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.

dicho acerca de la infinidad de virtudes que Eros posee: “*Me parece, Sócrates – dijo Agatón–, que no sabía nada de lo que antes dije*”²⁴. El poeta homenajeado, aquél cuyo discurso ha sido tan aclamado y aplaudido, parece ahora retractarse de sus palabras. Es entonces, y no por casualidad, cuando Sócrates menciona a la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Apenas puede discutirse el hecho de que este personaje es una invención platónica que, por otra parte, desempeña una función importante en el diálogo. “*Esta ficción le permite a él, en primer lugar, mantener la pretensión de ignorancia (...) En segundo lugar, le permite mantener la forma dialogada, mientras que se adhiere nominalmente a las normas del banquete*”²⁵. Sabemos que Sócrates, especialmente en los diálogos de juventud platónicos, no es muy amigo de los discursos. Y, aunque a partir del *Gorgias* dejará de ser ese interlocutor modesto que prefiere que sean los demás quienes afirmen y respondan, el personaje de Diotima permite a Platón que no sea Sócrates quien exponga su sabiduría. Su discurso es simplemente una continuación del diálogo que mantienen Sócrates y Agatón; pero ahora, Diotima interpretará el papel de Sócrates y éste el de Agatón. Tal como está transcurriendo la conversación, el maestro de Platón corre el peligro de dejar en ridículo al poeta trágico en su casa, en su propia fiesta. Sócrates defenderá las mismas tesis que el discurso de Agatón, mostrando así que él fue refutado de la misma manera, al tiempo que le permitirá eludir el papel de sabio²⁶.

“*Os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, (γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμᾶς) que era sabia en éstas y otras muchas cosas*”²⁷. Tanto el nombre de la sacerdotisa, como el modo de expresión y el contenido de sus palabras recuerdan enormemente al Sócrates platónico. Tendremos ocasión de comprobar cómo recurre en su discurso a la teoría de las Formas, sirviéndose de la ironía y la mayéutica por todos conocidas. Con todo esto, es fácil pensar que su propio nombre no es más que un juego de palabras con el que Platón pretende ya mostrarnos su personalidad. Como indica Martha Nussbaum, Διοτίμᾶς podría significar “honrada por Zeus” o “quien honra a Zeus”²⁸, mientras Μαντινικῆς sería un juego de palabras que sugiriese μαντική, ya que, en varias ocasiones, se alude a las dotes religiosas

24 PLATÓN, *Banquete*, 201b.

25 W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1992, 371. Véase la nota a pie de página, que contiene amplia bibliografía sobre la historicidad y las características de este personaje.

26 Comparto así la opinión de W. JAEGER, *o. c.*, 578 y G. REALE, *o. c.*, 168.

27 PLATÓN, *Banquete*, 201d.

28 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 243-244.

de Diotima, quien expone lo que conoce gracias a una revelación y, además, salvó de una plaga a la ciudad de Atenas gracias a un sacrificio²⁹.

La sacerdotisa continúa con la refutación justo donde Sócrates la había dejado: Eros no puede ser bello ni bueno. ¿Habría que afirmar, entonces, que, siendo una divinidad, sea feo y malo (αἰσχρὸν καὶ κακὸν)? Diotima resolverá esta cuestión exponiendo uno de los pensamientos más brillantes de Platón: “¿No sabes –dijo– que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia (ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεω̄ καὶ ἀμαθίᾱ) ”³⁰. El pensamiento presocrático se hallaba anclado en una oposición de contrarios que no contemplaba nada intermedio. Brochard opina, a mi juicio erróneamente, que Platón supera aquí las doctrinas del Sócrates histórico, quien no contemplaba término medio entre el conocimiento y la ignorancia³¹. Tal afirmación no puede ser más gratuita e infundada y sería interesante saber cómo interpreta aquello de “sólo sé que no sé nada” y la *Apología* al completo, en la que es fácil suponer que Platón presenta un reflejo bastante fiel de su maestro. En realidad, el pensamiento platónico en torno a esta cuestión no es sino una prolongación del socrático. En el *Menón* y en la *República* encontramos claras explicaciones de lo que Platón entiende por recta opinión u opinión verdadera. En el primero, se hace hincapié en la falibilidad de la opinión recta que, si bien puede guiar la acción tan bien como el conocimiento, no consigue, como éste, dar razón de lo que hace, del cómo y el por qué³². En la *República*, en cambio, después de un desarrollo de la teoría de las Formas, se destaca la diferencia por lo que respecta a sus distintos objetos, que será reiterada en el *Timeo*: el conocimiento se ocupa de lo real y la opinión del devenir³³.

Esta idea de que el amor es algo intermedio entre lo bueno y lo malo había sido ya anticipada en el *Lisis*: “Y digo, además, como presintiéndolo, que lo

29 En relación con todo esto, es destacable que Alcibíades tuvo una amante llamada Timandra y que fue él quien llevó a los atenienses a la derrota en Mantinea en 418 a. C. (batalla en la que murió el general Laques, conocido por dar nombre a un diálogo), debido a su obstinación por reanudar la guerra y romper la paz que el prudente Nicias había logrado entre atenienses y espartanos.

30 PLATÓN, *Banquete*, 202a.

31 V. BROCHARD, “Sobre el *Banquete* de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 1945, 60-61.

32 Véase, PLATÓN, *Menón*, 97a-98d.

33 PLATÓN, *República*, 475e-487a y *Timeo*, 27d-28a. Véase también la explicación de GUTHRIE, o. c., 469-474. Me gustaría destacar la importancia y la brillantez de las aportaciones del *Sofista*, diálogo en el que Platón demuestra que el ser puede no ser y el no ser ser, ya que distingue los sentidos existencial y atributivo, cosa que generalmente se atribuye a Aristóteles, resolviendo así algunas de las aporías clásicas del pensamiento griego. Véase, *Sofista*, 256d-257b.

amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo (τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἕλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν). *Voy a decirte en qué sentido lo presiento* (μαντεύομαι). *Me parece como si hubiera algo así como tres géneros: primero, lo bueno, después, lo malo y, por último, lo que no es ni bueno ni malo*³⁴. Como vemos, esto no pasa de ser un presentimiento de Sócrates, lo cual no dista demasiado de lo que afirma Diotima, quien también parece conocer la cuestión gracias a una especie de contacto con lo divino. El *Lisis*, como casi todos los diálogos de juventud no establece afirmaciones excesivamente concluyentes en torno, en este caso, a la naturaleza de la ἁλία, pero supone un anticipo de la teoría expuesta en el *Banquete*. En consecuencia, Eros no será bueno ni malo, sino algo intermedio. Pero, estando de acuerdo en que los dioses son extremadamente bellos y buenos, no podrá serlo también Eros, sino que habrá de ser algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal: “*Un gran demon* (δαίμων), *Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal. (...) Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo*”³⁵. El *Fedón*, que muy probablemente fue escrito con anterioridad al *Banquete*, establece la tajante distinción entre lo sensible y lo inteligible. Pero no era posible en la mente de los griegos una absoluta separación de lo humano y lo divino. Eros no es un dios, pero tampoco un mortal, sino un demon o daimon³⁶, cuya función es comunicar, integrar y unificar, como ha adelantado, en cierta medida, el discurso de Aristófanes.

Sócrates narra la explicación de Diotima, que constituye uno de los pasajes más leídos y comentados de la filosofía platónica. Para explicar la naturaleza dual de Eros, Platón recurrirá a un mito, según el cual este daimon fue engendrado en la fiesta del nacimiento de Afrodita (de ahí su vinculación con lo bello). Es hijo de Poros y Penía y heredó las cualidades de ambos. Como su madre, es pobre, siempre necesitado, indigente y descalzo (lo cual parece ya una descripción del propio Sócrates). “*Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida*

34 PLATÓN, *Lisis*, 216d.

35 PLATÓN, *Banquete*, 202d-e. “*Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia* (κοινωνίαν), *la amistad* (φιλίαν), *el buen orden* (κοσμιότητα), *la moderación* (σωφροσύνην) *y la justicia* (δικαιοσύνην), *y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno*” (*Gorgias*, 508a).

36 O un genio, como traduce Luis Gil (PLATÓN, *El Banquete*, Madrid, Tecnos, 1998, 54).

(ῥλοσοφῶν διὰ παντὸ τοῦ βίου), *un formidable mago, hechicero y sofista*³⁷. Diotima caracteriza al filósofo, pues no otra cosa es Eros, de la misma manera que Sócrates lo ha hecho repetidas veces: no es sabio, como los dioses, puesto que los sabios no desean la sabiduría que ya poseen, ni tampoco tan ignorante, valga la redundancia, como para ignorar su propia ignorancia y creerse un sabio que no necesita ya de conocimiento alguno. Así pues, Eros es carencia de lo bello y lo bueno y, al mismo tiempo, posee capacidad y recursos necesarios como para obtener aquello que no posee.

Habiendo mostrado la naturaleza de este daimon, resta por saber cuáles son los beneficios que reporta a los hombres, cómo son y cómo actúan los enamorados. Se ha dicho que Eros es deseo de las cosas bellas, pero no queda claro qué busca el enamorado con la posesión de aquéllas. Si, al plantear esta pregunta, sustituimos lo bello por lo bueno que, para los griegos, estaban estrechamente emparentados, se hará evidente que “*por la posesión –dijo– de las cosas buenas, en efecto, los felices (οἱ εὐδαίμονες) son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin*”³⁸. Sin embargo, de acuerdo con la lógica socrática (que es la de Diotima), todo el mundo desea poseer las cosas buenas y no decimos todos amen, sino que unos lo hacen y otros no. Pero, a continuación, se nos explica que con Eros ocurre lo mismo que con el término ποιήσῃ, que una parte recibe el nombre del todo, puesto que los poetas, los ποιηταί son sólo una pequeña clase dentro del género de los creadores o productores. De la misma manera, existen muy diversos tipos de amor, pero sólo denominamos con este nombre a ese deseo del bien y de la felicidad.

Estas explicaciones suponen una alusión al discurso de Erixímaco, pues, aunque en el lenguaje coloquial denominamos a un tipo de amor con el nombre del todo, se hace patente que Eros posee una dimensión universal. El médico había aplicado la distinción hecha por Pausanias entre el Eros Celeste y el Vulgar, al conjunto de la naturaleza. Así, hay un amor, un deseo, que reconcilia y armoniza los contrarios, al igual que haría un buen médico o músico, mientras el Eros Vulgar genera discordia y enemistad destruyendo toda armonía. Su discurso parece impregnado de ideas de distinta procedencia, pues se observa la influencia de la medicina pitagórica, de Empédocles y de Heráclito³⁹. Como bien explica Jaeger⁴⁰, es comprensible que Platón escogiera a un médico para exponer esta concepción naturalista, pues los conceptos de armonía y salud, que

37 PLATÓN, *Banquete*, 203d.

38 *Ib.*, 205a.

39 Compárese su discurso con el fragmento de Empédocles, DK 31 B 17. También cita y malinterpreta el de Heráclito, DK 22 B 51.

40 W. JAEGER, *o. c.*, 574-575.

tan importantes resultan en la concepción platónica del alma, son análogos a los establecidos por la medicina de la época, que tan impregnada estaba por el pensamiento de Heráclito. Sin embargo, y a pesar de lo interesante de la aportación de Erixímaco, no nos detendremos aquí en su exposición, pues nos interesa más la dimensión particular de Eros y el sentido restringido que Diotima ha explicitado en el texto anterior. Lo que Sócrates incorpora es esa dimensión universal que posee Eros, pero “*cualquier explicación que sólo atienda a sus aspectos puramente «físicos», cualquier intento de encuadrarle dentro de la mecánica de las «fuerzas» de la naturaleza, deja de lado los aspectos más importantes –psicológicos y metafísicos– de este estupendo motor de las almas, por grandiosa que sea la relación macromicrocómica en que se le incluya*”⁴¹. Platón deseaba incluir en la serie de discursos la aportación de la medicina griega y la filosofía naturalista, las cuales, si bien es cierto que contribuyeron notablemente al desarrollo de la ciencia y la filosofía, adolecían de algunos defectos de índole especulativa que aquí son puestos en evidencia y que no permiten alcanzar una comprensión tan profunda como la que será expuesta por Diotima.

3. LA TRAGICOMEDIA DE ARISTÓFANES

“*Y se cuenta, ciertamente, una leyenda –siguió ella–, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas*”⁴². Cuando Sócrates termine su discurso, Aristófanes querrá intervenir y que estas palabras aluden claramente a lo que él dijo. Éste es, sin duda, el personaje del *Banquete* sobre el que existe más controversia entre los intérpretes de Platón. Sabemos que, en *Las Nubes*, el poeta cómico presenta una imagen ridícula de Sócrates que influyó en su condena. En consecuencia, podemos imaginar el escaso afecto que Platón sentía por él, a pesar de lo cual aparece como uno de los personajes centrales en una de sus más brillantes obras. Todos esperamos, al leer el *Banquete*, que el filósofo ridiculice a este poeta y se tome la venganza por el perjuicio que causó a su maestro. Sin embargo, nos encontramos con un relato que supera en valía a muchos otros que Platón pone en boca de amigos o discípulos en éste y en otros diálogos. En realidad, Aristófanes debió hablar antes que Erixímaco, pero un ataque de hipo se lo impidió. Sin

41 L. GIL, “Introducción”, en *o. c.*, 16.

42 PLATÓN, *Banquete*, 205d-e.

duda, en este episodio hay una burla por parte de Platón, pero debemos analizar su discurso para entender su verdadera intención.

Algunos intérpretes opinan, como Grube, que “*sería inútil buscar algún significado profundo en esta divertida composición*”⁴³, haciendo referencia al discurso aristofánico, según el cual los hombres, que antiguamente fueron seres esféricos y poderosos, se rebelaron contra los dioses y sufrieron el castigo de ser escindidos en dos partes. Así, el amor no es otra cosa que el anhelo que todos tenemos de encontrar esa mitad que nos falta, de recuperar nuestra naturaleza perdida, aspiración a la que dedicamos los esfuerzos de toda una vida. Si hay dos interpretaciones de este relato que resultan contrapuestas son las de Reale y Martha Nussbaum. El primero ve en este discurso, sorprendentemente, una alusión a las doctrinas no escritas de la Academia platónica, un mensaje cifrado destinado a aquellos iniciados que podían comprender el pensamiento que transmitía solamente por medio de la oralidad. Resulta, cuanto menos, paradójico que Aristófanes, alguien que contribuyó a la condena de Sócrates, que se burlaba de la filosofía, el encargado de transmitir tan elevados pensamientos. El poeta cómico afirma que los hombres fueron divididos en dos y que su máximo anhelo es volver a recuperar la unidad, encontrar la otra mitad, la que encaja a la perfección con nuestro cuerpo y nuestra alma. “*Es evidente, para el lector que no se obstine en negar de modo ahistórico e irracional la validez de la tradición indirecta y su irrenunciabilidad desde la perspectiva hermenéutica, que esta firme insistencia –por momentos incluso excesiva– en el «Dos» y el «Uno» no puede tener otra explicación filosófica sino con las remisiones alusivas (y en este caso emblemáticas) a los dos principios primeros y supremos*”⁴⁴. Hay un pasaje del *Banquete* en el que Agatón critica los anteriores discursos argumentando que han felicitado al dios por los dones que procura, sin establecer cuál es su verdadera naturaleza⁴⁵. Posteriormente, el poeta comete precisamente el mismo defecto que reprochaba a los demás. Aludo a este pasaje porque considero que resulta muy similar a la actitud de Reale, que reprocha a los demás la misma obstinación que él muestra en su interpretación⁴⁶. No comparto la tesis de que Platón no otorgó significación alguna al discurso de Aristófanes, entre

43 G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1984, 159.

44 G. REALE, *o. c.*, 120.

45 PLATÓN, *Banquete*, 194e-195a.

46 Es cierto que no puede negarse la validez de los testimonios que aluden a las doctrinas no escritas de Platón, pero tampoco, como él hace, querer ver una alusión a las mismas cada vez que Platón utiliza las palabras “uno” y “dos”. No pretendo poner en cuestión su interpretación general, pero considero que, por lo que respecta al discurso de Aristófanes, muestra un obsesivo afán de encontrar confirmación a sus tesis. Uno de los pilares básicos de la hermenéutica es, precisamente, la toma de conciencia de nuestros prejuicios a la hora de interpretar, los cuales, si bien pueden enriquecer al propio texto, tampoco pueden ser insertados en el mismo a toda costa.

otras razones porque no es ésa una de las características del modo de proceder del filósofo. Pero resulta aún más extraño convertirlo en portador de una sabiduría que se consideraba tan valiosa como para no introducirla en sus escritos.

Martha Nussbaum, a mi juicio, interpreta este discurso de manera más adecuada. Destaca, en primer lugar, lo cómico y grotesco de las palabras de Aristófanes, quien presenta unos seres con extrañas formas y comportamientos, que resultarían ridículos si no fuera porque se alude, precisamente, a la naturaleza humana: “*es como lo que ocurre en las obras teatrales del propio Aristófanes, cuando se escenifica un comportamiento absurdo, incluso vil, y de improviso se muestra al espectador que ese comportamiento es precisamente el suyo*”⁴⁷. Pero en su elogio hay también lugar para la tragedia. Cada hombre y mujer buscan su única otra mitad; y puede ocurrir que el encuentro jamás se produzca. Sus palabras son la más clara evidencia del carácter contingente y azaroso del amor. Parece, como en la tragedia, que los humanos nos hallamos expuestos a los designios divinos. “*Nuestra otra mitad se halla en alguna parte, pero es difícil ver cómo se pueden utilizar la razón y la planificación para encontrarla*”⁴⁸. Efectivamente, según afirma el propio Aristófanes “*es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, algo que no puede decir, pero adivina confusamente y deja entender como un enigma*”⁴⁹. Por eso Platón buscará una mediación entre los designios azarosos de Eros y la capacidad racional del hombre, que le permite escapar de la contingencia, del puro azar, de la esclavitud y la servidumbre humanas que con tanta brillantez se ponen de manifiesto en la tragedia.

A pesar del pasaje del hipo, de lo grotesco de las palabras de Aristófanes y de la maestría con que Platón se encarga de imitar su estilo, no parece que este discurso suponga un ataque frontal contra el comediógrafo. Brochard ha sabido ver dónde se encuentra la crítica platónica y que, a pesar de algunas interpretaciones, “*bastaría un poco de atención para descubrir, a través de todo el diálogo, numerosas huellas de malevolencia y asegurarse de que Platón no ceja y de que trata siempre en enemigo al enemigo de su maestro*”⁵⁰. Es interesante volver de nuevo al *Protágoras*. Allí, como dijimos, se encuentran ya los personajes del *Banquete*, aunque no son ellos quienes intervienen sino sus maestros sofistas. Lisias es el de Fedro, Pródico el de Pausanias, Hippias el de Erixímaco y Gorgias el de Agatón. “*El diálogo sobre el amor nos aparece, así, como un ataque vívidamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan*

47 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 239.

48 *Ib.*, 214

49 PLATÓN, *Banquete*, 192c-d. Se alude aquí, aunque debemos pensar que no intencionadamente, al importante papel que juega el subconsciente en las relaciones eróticas de los seres humanos.

50 V. BROCHARD, *o. c.*, 55.

a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca. Es también un discípulo de Sócrates, Alcibíades, quien pronuncia el último discurso; se verá más adelante que de lo que se trata en el Banquete es, sobre todo, de la enseñanza entre maestros y discípulos. El Banquete es el diálogo de los discípulos: por sus frutos podemos juzgar la enseñanza de los maestros”⁵¹. Sabemos también que el mismo Sócrates finge ser discípulo de Diotima, con lo cual, todos, a excepción de Aristófanes, tienen un maestro. Con esto, probablemente, se quiere poner de manifiesto que todos aprenden de alguien, que, a excepción del poeta cómico, todos pueden aprender y tienen algo que enseñar. En un diálogo en el que se destaca la importancia de tener un maestro, en la obra de un autor que valoraba extraordinariamente el diálogo, la búsqueda compartida de la sabiduría, Aristófanes aparece solo, “es el único de los cinco primeros oradores que no aparece en la reunión del Protágoras, ni está en ninguna relación homosexual como la existente entre Erixímaco y Fedro o entre Pausanias y Agatón”⁵². Y, debemos añadir, la que existe entre Sócrates y Alcibíades.

La contribución más significativa del discurso de Aristófanes, que Sócrates introduce en el suyo, es la idea del amor como carencia, como deseo de lo que nos falta. Por otra parte, esto es algo que ya el propio Platón había planteado al final del *Lisis*, mediante unas palabras que recuerdan al discurso del comediógrafo: “Así pues, el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado (ἐνδεεῖς)? (...) Luego el amor (ἔρως), la amistad (ᾠλία), el deseo (ἐπιθυμία) apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo”⁵³. Sin embargo, como ya anticipaba Sócrates en el texto anteriormente citado, no se desea simplemente aquello de lo que se carece, sino lo bueno que no poseemos. No se ama lo propio en tanto que es propio, sino en función de su bondad, pues cada uno desea el bien para sí mismo. Eros es, en consecuencia, una aspiración universal; “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί)”⁵⁴. Es evidente que, de acuerdo con la noción de la voluntad humana que tenían tanto Sócrates como Platón, esta definición es enteramente aplicable al género humano. Podría resultar desconcertante el hecho de que el amor se caracterice por un deseo aparentemente egoísta, que no se mencione al otro. Sin embargo, Aristóteles aclara esta confusión afirmando que el amor a los demás empieza por el amor a uno mismo: quien se ama y desea el bien para sí es aquél cuya voluntad se guía por lo que el intelecto le muestra

51 *Ib.*, 50-51.

52 M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *o. c.*, 162.

53 PLATÓN, *Lisis*, 221e.

54 PLATÓN, *Banquete*, 206a.

como bueno, lo cual, no siempre consiste en apropiarse de riquezas sino, generalmente, en ayudar y ser útil a los demás⁵⁵.

4. BELLEZA E INMORTALIDAD

El discurso de Diotima que transmite Sócrates se ha centrado en la exposición de la naturaleza de Eros: es deseo, no de cualquier cosa sino del bien; y no es un anhelo de simple contemplación sino de posesión, y no pasajera sino permanente. No cabe duda de que, si algo caracteriza al amor es, como magistralmente se encarga de mostrar Platón, el deseo de que dure para siempre. Pero, ahora que se ha mostrado el qué, surge la pregunta por el cómo: ¿cómo podemos satisfacer ese deseo de poseer siempre el bien? Sócrates finge perplejidad y plantea a la sacerdotisa qué puede hacer para alcanzar esa posesión. “*Pues yo te lo diré –dijo ella–. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma* (τόκοῦ ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν)”⁵⁶.

Antes de continuar con el análisis de la conversación entre Sócrates y Diotima, debemos comentar la semejanza entre lo dicho aquí y algunos pasajes del discurso de Pausanias. No podemos extendernos demasiado en el análisis del mismo, pero es destacable la importancia que Platón parece concederle a las tesis que presenta, puesto que constituye el discurso más largo al margen del de Sócrates. Pausanias compagina el elogio a Eros con su particular defensa de la pederastia. Su método es un claro ejemplo del estilo de la sofística: “*las ideas que Pausanias expresa debían de ser las más difundidas entre los atenienses cultos y de rango elevado para justificar, desde el punto de vista ético, la pederastia. Pero en el discurso no se esgrime la argumentación justificativa*”⁵⁷. En lugar de ofrecer una definición de lo que es Eros, Pausanias se limita a mostrar, como si de un sociólogo se tratase, las diferentes leyes que rigen la pederastia en distintas ciudades griegas, basando sus palabras en un presupuesto relativista. Las acciones, como el Eros que presenta Diotima, no son hermosas ni feas, “*sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea. Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente*”⁵⁸. Es Pau-

55 Véase el capítulo VIII del libro IX de la *Ética Nicomáquea*, en la que Aristóteles explica lo que significa el verdadero amor a sí mismo οὐλαυπία.

56 PLATÓN, *Banquete*, 206b.

57 G. REALE, *o. c.*, 79.

58 PLATÓN, *Banquete*, 181a.

sanas el primero en distinguir los dos Eros, en correspondencia con las dos Afroditas, Urania y Pandemos. El amor, entonces, no es bueno en sí mismo sino que depende del modo como se practique. Para este sociólogo sofista, es bello que el amado conceda sus favores al amante siempre que busque su perfeccionamiento moral. Así pues, el Eros vulgar se limita a buscar la satisfacción sexual, mientras el celeste establece una asociación que incorporará el discurso de Diotima: el amor se encuentra estrechamente vinculado a la búsqueda de la sabiduría, a la filosofía. Y, al margen de la justificación de la pederastia y el amor homosexual, que no constituyen un tema explícito de discusión en el discurso que transmite Sócrates, también introduce una idea interesante que Diotima incorporará y matizará: cuerpo y alma son capaces de suscitar el amor, aunque se destaca la superioridad de lo psíquico respecto a lo físico.

Según estaba diciendo Sócrates, Eros es un impulso de procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma. El término griego τὸ κῶδ, utilizado aquí por Platón, significa originariamente parto o nacimiento. Así que, en contra de algunas opiniones que comentaremos más adelante, Diotima ha definido a Eros como un deseo de poseer siempre el bien que impulsa a los hombres, no al estatismo, sino a la acción, al alumbramiento, a la generación en la belleza. Todos, llegada una cierta edad, sentimos el deseo ineludible de procrear, aunque el sentido de esta expresión es mucho más amplio de lo que puede parecer. Y este anhelo es provocado por la belleza; *“por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente”*⁵⁹. Las palabras de Platón, no siempre bien interpretadas, indican claramente que la belleza no es causa de nuestra “preñez”, ya que ésta es un estado universal, un impulso inconsciente que sólo puede llevarse a cabo en presencia de lo bello, ya que el encuentro con lo que no es bello obliga a retener penosamente este fruto que albergamos en nuestro interior. Ya sabemos que esta metáfora del alumbramiento es muy común en los diálogos platónicos y parece proceder del método de Sócrates quien, como Eros, heredó los caracteres y virtudes de sus padres.

Cuando leemos estos pasajes, en los que se alude al impulso universal de creación y generación, sin duda, lo primero que nos viene a la mente es la procreación física, pues parece que cualquier especie animal siente un deseo de engendrar y dejar descendencia por medio de sus hijos *“porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal* (ὄτι

59 *Ib.*, 206d.

ἀειγενεῖ ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὧ θνητῶ ἢ γέννησι)''⁶⁰. Es cierto que observamos en cualquier especie ese instinto generador y ese anhelo por prolongar su linaje, siendo así que los padres están dispuestos a realizar los mayores sacrificios e incluso a entregar su vida para salvar la de sus hijos. Cornford explica con claridad el papel que juega la belleza en el amor y el deseo de generación: “*El fin no es el goce individual e inmediato de la belleza, sino la perpetuación de la vida por medio de un acto creador al que asiste la Belleza como una diosa del nacer, para dar descanso a los afanes. La procreación es el atributo divino del animal que muere. Eros es, en última instancia, deseo de inmortalidad*”⁶¹. Esto enlaza con lo anteriormente dicho, pues, siendo el amor un deseo de poseer siempre el bien, habrá de desear, junto con éste, la inmortalidad. Pero, como dice el texto platónico, nos estamos refiriendo aquí a la inmortalidad en la medida en que es accesible a los mortales. Es curioso que consista en la generación y el cambio constantes, tendiendo en cuenta que la inmortalidad divina y la eternidad de las Formas platónicas consiste precisamente en su inmovilidad e inmutabilidad. Pero sólo de este modo puede lo mortal participar de la inmortalidad. Los animales buscan perpetuarse a través de sus hijos, a pesar de que esto no implique la inmortalidad personal e individual, sino una subsistencia en otro, semejante a nosotros. Tampoco, explica Platón, nuestro cuerpo es el mismo con el paso de los años, como tampoco lo son nuestras opiniones, deseos o temores, a pesar de lo cual conservamos una identidad y sentimos ser siempre la misma persona. Lo mortal sólo puede perpetuarse en los demás.

Es necesario poner en relación estas palabras con los diálogos más próximos (temporalmente) al *Banquete*: el *Fedón* que, casi con toda seguridad fue escrito con anterioridad; y la *República*, redactada antes o incluso simultáneamente. Sería lógico que aquí nos preguntásemos si Platón no está contradiciendo las demostraciones acerca de la inmortalidad del alma que ha expuesto en el *Fedón*. Lo que ocurre es que, del mismo modo que la teoría de las Formas supone un punto de inflexión en los argumentos de la filosofía platónica, también la imagen tripartita del alma marca un antes y un después en cuestiones tan relevantes como el amor, el deseo y el placer. Tal imagen es desarrollada en la *República* y el *Fedro*, pero se insinúa también en el *Banquete*. Hasta ahora se ha referido Diotima a lo mortal de nuestro ser. “*Por este procedimiento, Sócrates –dijo–, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera*”⁶². En el *Fedón*, el alma es considerada como un todo, pero Platón parece limitarse a lo exclusiva-

60 PLATÓN, *Banquete*, 206b.

61 F. M. CORNFORD, “La doctrina de Eros en el *Banquete*”, en *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, 137.

62 PLATÓN, *Banquete*, 208b.

mente racional, asociando los deseos e impulsos a nuestra naturaleza corporal. No obstante, con el paso de los años, el filósofo dotará al alma de una riqueza mucho mayor, haciendo hincapié en su diversidad y complejidad. A pesar de la indisoluble unidad del alma, podemos distinguir en ella tres componentes: lo racional, lo irascible o volitivo y lo concupiscible. Cada una, como se expone en algunos de los pasajes menos advertidos de la *República*, tiene sus propios placeres y deseos⁶³. Y éstos pueden ponerse en relación, como hace Cornford, con las diversas vías de acceso a la inmortalidad que aquí expone Diotima.

Como hemos visto, podemos perpetuarnos a través de la especie, por medio de la generación de un nuevo ser semejante a nosotros mismos. Y, si este tipo de ansia de inmortalidad puede ponerse en relación con aquel hombre en el que predomina el elemento concupiscible de su alma, existe también un deseo de perpetuarse en los demás, pero no corporalmente, sino a través de las almas. “Si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores (λοτιμίαν), te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos (ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ γενέσθαι) «y dejar para siempre una fama inmortal»”⁶⁴. Existe, en el género humano, un anhelo de perpetuarse en la memoria de los demás.

Es en este punto donde Sócrates alude al primero de los discursos pronunciados, el de Fedro. No nos detendremos demasiado en el carácter de este personaje, ya que su discurso es el más breve y ligero de los pronunciados y, además, resulta más apropiado estudiarlo a la luz del diálogo que lleva su nombre. Las ideas fundamentales de su elogio son dos: que Eros, como muestran los poetas, es el más antiguo de los dioses y, por otra parte, que es él quien inspira las acciones más nobles, tanto en el resto de dioses como en los hombres. “Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor» en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo”⁶⁵. Diotima menciona, al igual que Fedro, a Alcestris y Aquiles, cuya heroicidad consiste en haber elegido voluntariamente la muerte por amor. La sacerdotisa, no obstante, interpreta estos mismos hechos de una manera más prosaica, afirmando que su deseo era el de adquirir fama y perpetuar su nombre.

63 Véase, especialmente, PLATÓN, *República*, 386d-287a. Es también interesante a este respecto, como ya hemos mostrado anteriormente, el *Filebo*, diálogo en el que Platón afirma que, si bien es cierto que por medio del cuerpo experimentamos el vacío y la repleción, es el alma quien desea.

64 PLATÓN, *Banquete*, 208c.

65 *Ib.*, 179a-b.

En efecto, podemos distinguir a los que son fecundos respecto al cuerpo y “*quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos*”⁶⁶. Y es que no sólo mediante nobles acciones se consigue una fama imperecedera; los poetas son el mejor ejemplo de ello. Éstos pretenden engendrar “hijos del alma” y son envidiados por la mayoría de los hombres, puesto que sus frutos son más bellos y más inmortales⁶⁷. Así lo explica Unamuno: “*El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. Si la Imitación de Cristo es anónima, es porque su autor, buscando la eternidad del alma, no se inquietaba de la del nombre. Literato que os diga que desprecia la gloria, miente como un bellaco*”⁶⁸. Los poetas, como los héroes, desean ser recordados, acceder a esa inmortalidad que otorga una fama imperecedera. También cita Platón a los legisladores, como Licurgo y Solón, quienes, gracias a sus “hijos”, tienen garantizado su lugar en la memoria de los hombres. No obstante, ya insinúa el texto de Unamuno que existe otro tipo de inmortalidad, no en el tiempo, sino en la eternidad.

5. LA REVELACIÓN DE LOS GRANDES MISTERIOS

“*Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά), por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte*”⁶⁹. La inmortalidad a la que Diotima se ha estado refiriendo se relaciona con los misterios menores del amor, que son accesibles a todos. Muchos intérpretes, como Jaeger o Cornford, han visto en este texto un mensaje de Platón dirigido a su maestro, pues Diotima ha llegado al punto al que llegó Sócrates, capaz de engendrar hijos del alma, pero incapaz de remontarse hasta la verdadera inmortalidad. Por lo que se ha dicho hasta aquí, el individuo no sobrevive, sino que deja algún tipo de descendencia en la que, podríamos decir, permanecen sus genes, sus pensamientos o simplemente su recuerdo. “*Todo lo que los misterios menores contiene es cierto, incluso si no hay otro mundo, ni existencia que persista para ninguno de los elementos del alma individual. La revelación del otro mundo –el mundo sempiterno de las*

66 *Ib.*, 209a.

67 Es muy curioso que Platón, en 209c, emplee el comparativo ἀθανατωτέρων, pues no parece que la inmortalidad sea de las cosas que admiten el más y el menos. Probablemente se refiera a que los poemas y las obras de arte son más estables y duraderas.

68 M. UNAMUNO, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1969, vol. VII, 139.

69 PLATÓN, *Banquete*, 209e-210a.

Ideas— se reserva para los grandes misterios que vienen a continuación”⁷⁰. Este excelente análisis no invalida, por otra parte, la tesis de que las anteriores palabras vayan dirigidas a Agatón y no a Sócrates. Me inclino a pensar, con Grube y Reale, que Platón continúa aquí con el juego dramático de las máscaras, interpretando Diotima el papel de Sócrates y éste el de Agatón. La anterior interpretación parece implicar que el autor quiere poner de manifiesto la superioridad de su pensamiento respecto al de su maestro y, personalmente, considero que no es ése el estilo de Platón. Muy al contrario, habitualmente pone en boca de su mentor doctrinas propias que superan notablemente el pensamiento estrictamente socrático. Tanto es así, que, como sabemos, siempre está presente el problema de determinar con precisión qué doctrinas pertenecían verdaderamente al Sócrates histórico. Y veremos más tarde que el *Banquete*, como casi todos los diálogos, constituye una nueva apología del maestro.

Diotima se dispone ahora a describir los grandes misterios del amor, destinados a los ya iniciados en los menores. La sacerdotisa narrará, a modo de revelación, el ascenso erótico que ha de iniciarse en el plano físico, por ser lo más visible y evidente. El amor, por lo general, se inicia en la contemplación de un cuerpo bello que despierta nuestra admiración. “*Luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro* (τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὅποῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι) *y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma* (εἶδει καλόν), *es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos*”⁷¹. Vemos que, según se dice literalmente, la belleza de un cuerpo es hermana de la que encontramos en otro. Es éste, junto con los que le suceden, uno de los pasajes más brillantes y comentados del corpus platónico. Si, por ejemplo, en el *Sofista* encontramos explicitada tan sólo la segunda parte del conocido método dialéctico, a saber, la división o διαίρεσις, el final del discurso de Diotima nos mostrará la primera, que en el *Fedro* fue calificada como συναγωγή⁷². Una de las señas de identidad del platonismo es precisamente este empeño de reducir la pluralidad a unidad, la búsqueda de la identidad en la diferencia. Cuando se ha conseguido encontrar y caracterizar el género al que pertenecen los diversos elementos, podemos proceder a la división y diferenciación de los mismos.

A continuación, después de que el iniciado haya percibido que es una y la misma belleza la que reside en todos los cuerpos “*debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, desprecián-*

70 F. M. CORNFORD, *o. c.*, 139.

71 PLATÓN, *Banquete*, 210a-b.

72 PLATÓN, *Fedro*, 265d: “*consiste en reducir a una idea única, en una visión de conjunto, lo que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada caso*”.

dolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo"⁷³. En esta búsqueda del género, de la Forma suprasensible, que Eros posibilita, hay un claro desprecio hacia lo individual, que no pasa de ser un ejemplo imperfecto de algo superior. Y surge aquí una pregunta a la que aún no contestaremos, ya que resulta más pertinente hacerlo cuando analicemos el discurso de Alcibíades: si la belleza de todos los cuerpos es, en definitiva, una y la misma, ¿por qué hemos de considerar más valiosa (τιμιώτερον) la del alma que la del cuerpo? ¿Acaso porque la belleza del alma es de una naturaleza diferente?

El proceso, la ascensión que Diotima describe, parece una especie de abstracción en la que se parte de lo particular y se va elevando hacia los elementos más universales. Después de la belleza de alma, que ha dejado atrás la del cuerpo, el amante deberá fijar su mirada en la belleza de las leyes y las normas de conducta (ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖ νόμοι κάλον), para conducirse después a la de las ciencias (ἐπιστημῶν κάλλῳ)⁷⁴. A veces se habla de la escalera de Eros, pues verdaderamente éste es un ascenso en el que los peldaños anteriores parecen quedar atrás. Lo individual y particular se va alejando a medida que nos elevamos. Parece que uno de los propósitos de este ascenso es que el amante, "fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho"⁷⁵. De este modo, eso que Platón entiende por amor consiste, según la revelación de Diotima, en el conocimiento de la belleza, como demostrarán sus posteriores palabras. Como decimos, cada peldaño de la escalera da un paso más, alejándose de lo particular y acercándose a lo más universal. El inicio del ascenso consistía en dirigirse a los cuerpos bellos y en enamorarse de un solo cuerpo (ἐνδὲ αὐτὸν σώματος ἐρᾶν). Pero, después, debe comprender (κατανοῆσαι) que la belleza de los cuerpos no es diferente, que cada uno no posee una belleza distinta sino que todos participan de una y la misma. Pero ese comprender parece ya exceder lo meramente afectivo del amor y situarse en un plano intelectual. Sabemos que la filosofía, y su misma etimología lo indica, contiene ambos componentes, desea el conocimiento del que carece. Y, en el *Banquete*, se encuentran fuertemente entrelazados; pero, si bien es cierto que, como veremos a continuación, no está claro qué papel juega el amor en la contemplación de la suprema belleza, también lo es que Eros po-

73 Platón, *Banquete*, 210b.

74 G. REALE, (o. c., 227-228) comenta lo extraño que puede resultar al lector contemporáneo el hecho de que se hable de la belleza de las ciencias. Para aclarar la cuestión cita un texto de Aristóteles, cuya lectura recomendamos (*Metafísica*, 1078a 33-1078b 5), en el que comenta la cercanía de la belleza y la ciencia, especialmente la matemática, pues ambas están emparentadas con el orden, la simetría y lo definido.

75 PLATÓN, *Banquete*, 210d.

sibilita el comienzo de la ascensión pues parece que todo conocimiento surge de un deseo: “*La voluntad y la inteligencia se necesitan, y aquel viejo aforismo de nihil volitum quin praecognitum, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo nihil cognitum quin praevolitum, no se conoce nada que no se haya antes querido (...) Sin el deseo de ver, no se ve*”⁷⁶.

El proceso de ascensión que se ha descrito no difiere demasiado del que se describe en el libro VII de la *República*⁷⁷. Después de superar los pasos anteriores el amante llegará al final del camino, acontecimiento que se describe en términos muy próximos al lenguaje de los misterios, que resulta apropiado en labios de una sacerdotisa. La revelación se presenta al iniciado como una comprensión repentina. Citamos, a continuación, el extenso pasaje en el que se describe el objeto de tal comprensión, pues constituye una de las mejores descripciones de lo inteligible: “*existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo (...), sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada*”⁷⁸. La realidad no es cuestión de opiniones, ya que éstas van unidas a lo siempre cambiante. Lo inteligible es ajeno a todo devenir y todo relativismo, pues se muestra siempre de la misma manera y, a pesar de su estrecha relación con los objetos sensibles, a los que confiere su belleza, en nada le afecta el cambio de éstos. Parece resolverse ahora la cuestión planteada en el *Hippias Mayor*, diálogo en el que el torpe interlocutor de Sócrates confundía la belleza y lo bello en sí con las cosas bellas, de manera que su definición estaba siempre asociada a algo múltiple y cambiante⁷⁹. Por encima de todo, quiere destacarse la inmutabilidad de la belleza en sí que es, como aquí se dice, específicamente una (μονοειδέε̅). La relación establecida entre lo inteligible y lo sensible se describe aquí en términos de participación (a través de las conjugaciones de μετέχειν, igual que en el

76 M. UNAMUNO, *o. c.*, 176.

77 PLATÓN, *República*, 532a-b: “*cuando uno se vale de la dialéctica (διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ) para intentar dirigirse, con ayuda de la razón (διὰ τοῦ λόγου) y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí*”, entonces, dice Platón, se llega al término mismo de la región inteligible. Es un proceso que, aquí, concierne exclusivamente a la inteligencia.

78 PLATÓN, *Banquete*, 211a-b.

79 Como muestra de ello, véase el pasaje del PLATÓN, *Hippias Mayor*, 287d-288a.

Fedón), a pesar de que la terminología platónica irá evolucionando⁸⁰. Veremos, a continuación, que el propósito de Platón es el establecimiento de objetos absolutamente estables, que permitan al hombre un conocimiento de iguales características, de tal manera que sus acciones no se vean sujetas a los cambiantes y engañosos designios del azar y de las opiniones humanas.

Afirma Diotima que la contemplación de la belleza en sí hace que todos los esfuerzos anteriores, como los del prisionero liberado de la caverna, merezcan la pena. Enumera de nuevo los peldaños que hay que superar para “*terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí*”⁸¹. El término que Platón emplea es el de μάθημα. No es fácil expresar con claridad qué tipo de conocimiento es el que se tiene de las Formas. El filósofo suele servirse de la metáfora visual⁸², ya que lo inteligible se ve, se contempla, se dirige la mirada hacia ello y se aprehende con el ojo del alma. Es difícil ser preciso al referirse a un tipo de conocimiento que no tiene nada que ver con el sensible, pero, tanto aquí como en la *República*, esta captación de las Formas parece unida a una especie de intuición que, aun cuando se entiende como esencialmente racional, contiene un elemento afectivo e incluso místico. No obstante, la interpretación de estos pasajes y de los términos empleados en ellos (a los que Platón muchas veces otorga un significado nuevo, diferente al de la tradición filosófica) difícilmente será precisa y responderá con exactitud a las intenciones platónicas.

A pesar de todo, lo habitual es considerar a Platón como un intelectualista extremo. Personalmente, considero que el mejor y más plausible comentario es el de Martha Nussbaum, del que, a continuación, se expondrán algunos aspectos. A propósito de aquellas interpretaciones afirma lo siguiente: “*El Banquete es un diálogo sobre la pasión erótica, afirmación ésta difícil de inferir desde algunas de las críticas que se han escrito sobre él*”⁸³. Y citamos estas palabras para hacer manifiesta de antemano nuestra opinión ante pasajes como éste de Brochard: “*la contemplación puramente intelectual es siempre, a los ojos de Platón, la forma más perfecta de vida. El amor es un conductor que nos lleva hasta este término supremo, pero cuando llegamos a él su papel se ha terminado. Lo único que queda por hacer es retirarse para hacer lugar a lo que es más noble y divino en él, la intuición pura de la razón*”⁸⁴. A juicio de este estudioso, la escalera del amor descrita en el discurso de Diotima es un mero instrumento del que nos servimos y que derribamos al alcanzar la cima

80 Véase el clásico libro, D. ROSS, *La teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986.

81 PLATÓN, *Banquete*, 211c-d.

82 Los vocablos más empleados son los derivados de βλέπω, ὁράω, y θεάομαι.

83 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 232.

84 V. BROCHARD, *o. c.*, 64.

que buscábamos. Parece que, logrado el objetivo, cesa el deseo, que el amante se recrea eternamente en la contemplación de esa belleza imperecedera y abandona para siempre el camino de la acción. No obstante, para comprender bien el *Banquete*, hay que terminar de leerlo. Sócrates nos expone las últimas palabras que escuchó de la sacerdotisa de Mantinea: ¿“no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud (εἰδωλα ἀρετῆς), al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera (ἀρετὴν ἀληθῆ), ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”⁸⁵. Al principio del discurso se dijo algo de Eros, de lo cual no parece que Sócrates se haya olvidado: el amor es deseo de poseer el bien para siempre y de engendrar en la belleza. No es tan egoísta como para contentarse con la adquisición: “Platón ha visto ciertamente que el amor tiene como objeto la belleza y el bien, pero ha sabido comprender que ese deseo no es simplemente para descansar en la posesión de la belleza y el bien, sino que es para poder dar a luz esos bienes que ya tiene en sí germinalmente quien ama”⁸⁶. Del mismo modo que el citado método dialéctico se compone de dos partes, una hacia arriba y otra hacia abajo (la reunión y la división), la escalera de Eros, según las palabras finales de Diótima, no se derriba, sino que se utiliza para descender por ella. Podemos encontrar más paralelismos con la salida de la caverna que se narra en la *República*. Allí se comenta que quien ha contemplado las realidades eternas siente la necesidad de imitarlas y de adecuar a ellas la disposición de su alma y, en la medida de lo posible, también la de la ciudad⁸⁷. Las Formas son paradigmas, modelos cuya contemplación tiene como propósito la imitación de los mismos, ya que el filósofo busca asemejarse lo máximo posible a lo divino⁸⁸.

En el texto anterior, se destaca la diferencia entre imágenes de virtud y virtud verdadera. De nuevo podemos hallar semejanzas entre lo dicho aquí y la construcción de la ciudad ideal. Sabemos ya que sólo podrá engendrar la verdadera virtud el que se halla en contacto con lo verdadero, es decir, con las Formas inteligibles. En la *República*, del mismo modo que aquí encontramos la distinción entre misterios menores y mayores, allí se separan nítidamente la educación inferior y la superior. Los guardianes habrán de recibir una instrucción basada en la música y la gimnasia, la primera como educación cultural para el

85 PLATÓN, *Banquete*, 212a.

86 F. PÉREZ RUIZ, “El amor en los escritos de Platón”, en *Pensamiento*, (1981), 47.

87 Véase, PLATÓN, *República*, 500b-502a.

88 Tanto en *Ib.*, 613b, como en PLATÓN, *Teeteto*, 176a-b, la ὁμοίωσις τῷ θεῷ, la semejanza con lo divino constituye el camino más recto hacia la virtud.

alma y la segunda como preparación física del cuerpo. La educación superior es la del filósofo, el cual, sirviéndose de la dialéctica, alcanzará la contemplación de lo que siempre es idéntico e inmutable. Los guardianes, por su parte, no poseerán un conocimiento que pueda calificarse de ἐπιστήμη, sino que se intenta que tengan una recta opinión que les permita actuar bien, a pesar de desconocer el fundamento y esencia de la virtud misma⁸⁹. De manera semejante, quienes no son capaces de alcanzar el conocimiento de la belleza inteligible tienen que contentarse con engendrar imágenes de la virtud ya que no pueden imitar ese modelo divino que el filósofo contempla. La misma expresión, εἰδώλων ἀρετῆς puede hallarse en el libro X⁹⁰: Homero y los poetas imitan imágenes de virtud, lo cual no puede aceptarse en una ciudad ideal, que pretende ser una imagen de lo inteligible. El arte se limita a imitar acciones virtuosas; en el lenguaje del *Banquete*, podríamos decir que reproducen la multiplicidad de acciones bellas; pero una educación adecuada debería dirigir su mirada a la belleza misma. Espero que quede claro que, al igual que el método dialéctico no concluye cuando se alcanza el conocimiento del género, de la Forma universal que engloba los particulares, tampoco la acción concluye con la contemplación de bien o la belleza: “Es, pues, labor nuestra –dije yo–, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido (...) Que se queden allí y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan”⁹¹.

Hemos destacado anteriormente que los personajes del *Banquete* están presentes en el *Protágoras*. Pero las semejanzas con este diálogo no concluyen ahí. En el discurso de Sócrates se pone de manifiesto, conforme a su propio método, el deseo de encontrar un patrón inmutable desde el que enjuiciar lo particular. Es necesario, dijo, comprender que la belleza de distintos cuerpos es una y la misma. En el *Protágoras* y en muchos otros diálogos, Platón quiere establecer un criterio que libere al hombre de los designios de la τύχη y le permita obrar y decidir con la mayor infalibilidad posible. Y es que, el remedio para escapar al dominio del azar no es otro que la τέχνη⁹². Allí, al no haber desarrollado aún la teoría de las Formas, el placer y el dolor serán los criterios de elección, a pe-

89 Véase el clásico pasaje PLATÓN, *Menón*, 97a-99d, en el que se afirma que la recta opinión es tan útil como el conocimiento, a pesar de que no pueda dar razón (λόγον διδόναι) de las causas, a diferencia del auténtico conocimiento.

90 PLATÓN, *República*, 600e.

91 *Ib.*, 519c-d.

92 Es muy recomendable la lectura del capítulo “Paradojas de la moral concebida como «techné»” en J. VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, 38-93.

sar de que la distinción entre los que son buenos y malos ponga de manifiesto que aquéllos están supeditados a un criterio superior y externo. En cualquier caso, lo importante es el hecho de que Platón busca una medida cualitativamente homogénea, que permita un cálculo tan infalible como el matemático, aplicado con tanta precisión en las τέχναι. En el *Eutifrón* se destaca también la necesidad del cálculo y la medida para poner fin a la discusión mediante un conocimiento preciso, pero lo bueno, lo bello y lo justo no parecen poder medirse según este método⁹³. En el *Banquete*, el patrón establecido posee ya un carácter estable: es la belleza inmutable conforme a la cual podemos juzgar los objetos bellos y conocer con certeza cuáles son más bellos. Los objetos son tales porque participan de la belleza en sí, razón por la que podemos decir que determinadas normas de conducta son bellas, o que las ciencias lo son más que los cuerpos. Platón desea que fijemos la mirada en el inmenso mar de lo bello (πέλαγος τοῦ καλοῦ), imagen que, sin duda, nos sugiere la idea de homogeneidad, pues el agua del mar es como la virtud del *Protágoras*, que constituye una unidad, no como los componentes del rostro que difieren entre sí, sino como un bloque de oro cuyas partes no pueden diferenciarse cualitativamente⁹⁴. A medida que el enamorado asciende, debe considerar la belleza de los cuerpos como insignificante o pequeña (σμικρόν). Progresivamente, va captando la naturaleza homogénea de ese mar, de manera que la belleza de un cuerpo resulta ser como una gota de agua en un enorme océano. Desde esta perspectiva, se entiende que un objeto particular no merezca excesiva estima.

No obstante, y a pesar de la profundidad de esta concepción de Eros presentada por Diotima, hay algo que resulta extraño a nuestra forma de pensar, a nuestra actual percepción del amor. El discurso de Aristófanes parecía situar al hombre en un lugar semejante al que le otorga la tragedia, sujeto a lo ineluctable de tal modo que sus acciones sólo consiguen precipitar aquello que la fortuna le tiene reservado; el de Diotima, en cambio, conjuga el deseo con el conocimiento, dotando al hombre de una capacidad de control, gracias a un cálculo que pretende ser infalible. Con este conocimiento que nos acerca, sin duda, a lo divino, parece que nos alejamos de lo propiamente humano. Si afirmamos que Sócrates ama a Alcibíades, debemos entender que lo que le atrae es su belleza y, por otra parte, que ésta es semejante a la que puede encontrar en un discurso o en una demostración matemática. Y, siendo similar cualitativamente, éstas pueden ser cuantitativamente superiores a la pequeña participación de la belleza que posee Alcibíades.

93 PLATÓN, *Eutifrón*, 7b-d.

94 Véase PLATÓN, *Protágoras*, 329d.

6. LA REPENTINA IRRUPCIÓN DE ALCIBÍADES

Pero, cabe pensar, si Platón hubiese querido que, de manera inequívoca, fuese ésta la conclusión que sacase todo lector del *Banquete*, probablemente habría concluido aquí el diálogo: el auditorio aplaudiría las palabras de Sócrates con entusiasmo y éste se marcharía triunfante habiendo vencido a los demás discursos y derrotando a las disciplinas y tendencias que cada personaje representa. Pero, mientras los presentes elogiaban a Sócrates y Aristófanes intentaba decir algo en respuesta a la alusión a su discurso, se oyó un gran ruido, provocado por Alcibíades, que se presenta borracho para coronar a Agatón. Con este golpe teatral se produce un giro radical en la narración, ya que pasamos del universo contemplativo e intelectual del Eros de Diotima al griterío formado por un hombre ebrio y su séquito, que llega sostenido por una flautista y coronado de hiedra y violetas. De repente, descubre que Sócrates está sentado al lado del anfitrión y parece recriminarle que se siente siempre junto al más bello de los asistentes. El maestro de Platón, con tono asustadizo, se dirige a Agatón: “*mi pasión por este hombre (ἔρω τοῦ ἀνθρώπου) se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él (τούτου ἠράσθην), ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura (μανίαν) y de su pasión por el amante (ἡλεραστίαν)*”⁹⁵. Nosotros, al igual que los lectores antiguos a quienes Platón dirigía sus escritos, conocemos los acontecimientos históricos que suceden a este simposio celebrado en 416 a. C., sabemos qué es lo que hará Alcibíades poco después. Este joven de familia rica y poderosa en Atenas, nació en torno a 450 a. C. y fue educado por Pericles tras la muerte de su padre Clinias. Durante el período en el que ejerció como general ateniense se mostró siempre beligerante, rompiendo, como hemos apuntado, la paz que Nicias había logrado con Esparta. Poco después los acontecimientos que tiene lugar en casa de Agatón, Alcibíades encabezará la expedición a Sicilia en 415 a. C.; la empresa no resulta como él esperaba y los soldados deben regresar. Y, tras una de sus frecuentes orgías, es acusado de decapitar y de cortar los genitales a una estatua en honor de Hermes, razón por la que desertará y se aliará con los espartanos⁹⁶. Conociendo estos datos, no sorprende el temor de Sócrates ante un hombre violento, poderoso y algo soberbio.

⁹⁵ PLATÓN, *Banquete*, 213c-d.

⁹⁶ Es probable que la estrecha relación entre Sócrates y Alcibíades fuese otro factor influyente en la condena de aquél. Después de huir a Esparta y de contribuir al desastre ateniense, sedujo a la mu-

En el texto anterior se hace manifiesta la estrecha relación existente entre estos dos personajes, ya mencionada en otros diálogos. Al inicio del *Protágoras*, Sócrates viene de estar con Alcibíades y comenta que, a pesar de su belleza, ha encontrado en el sofista a alguien más hermoso, pues le supera en sabiduría⁹⁷. Aunque el propio Alcibíades se encargará de darnos los detalles de esta relación. Se muestra todavía amenazante, a pesar de lo cual desea compartir la corona que traía para el homenajeado: “Ahora, Agatón –dijo–, dame algunas de esas cintas para coronar también ésta su admirable cabeza y para que no me reproche que te coroné a ti y que, en cambio, a él, que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre, no le coroné”⁹⁸. La intervención de Alcibíades suele justificarse por diversos motivos, no demasiado convincentes. Es cierto que, como muestran estas palabras, establece la superioridad de la filosofía respecto a la poesía y la retórica; pero no era necesaria la aparición de Alcibíades, ni tampoco el modo en que lo hace, para que el lector sacase esta conclusión. El final de la obra, en el que Sócrates conversa con Agatón y Aristófanes bastaría para resaltar una idea que, por otra parte, conoce cualquier lector de Platón. Parece que esa encarnación de la filosofía, que es Sócrates, vence a todos por medio de los discursos, mientras la poesía debe contentarse con obtener, ocasionalmente, el aplauso del público. Aquí, como cabría esperar que hiciera en su discurso, Alcibíades hace hincapié en la capacidad discursiva de la filosofía, en el carácter racional socrático, en la búsqueda de la verdad que garantiza la victoria dialéctica. Él, en cambio, se erige como símbolo de todo lo dionisiaco que había sido apartado de la fiesta: consigue que la flautista vuelva a entrar, su corona es de hiedra y violetas y, además, encuentra a los presentes demasiado sobrios, por lo que les incita beber más vino, al tiempo que pide para sí la jarra más grande. Y Erixímaco, que ejerce de moderador durante todo el diálogo, le comunica el acuerdo al que todos llegaron al principio: el que bebe, pronuncia un discurso en elogio de Eros. Pero, ebrio como está, la comparación con los discursos de hombres sobrios no resultaría equitativa. Piensa, además, que Sócrates se sentiría celoso si elogia a cualquiera que no sea él (devolviéndole así el reproche que él mismo acaba de recibir). Por lo tanto, si se le permite, entonará un elogio a Sócrates. “«¡Eh, tú!, ¿qué tienes

jer del rey Agis, lo que le llevó a escapar de nuevo, encomendándose a la protección del sátrapa persa Tisafernes. Regresó a Atenas en 411 a. C., dirigiendo con éxito algunas campañas, pero su derrota en Notio en 406 le hizo perder el cargo. Los dirigentes atenienses no escucharon sus consejos en la importante batalla de Egos Pótamós. Atenas fue sitiada en el año 404, tras lo cual se implantó el régimen oligárquico de los Treinta. Alcibíades se exilió de nuevo y fue asesinado en Frigia. Para una exposición de su interesante biografía, véase, J. de ROMILLY, *Alcibíades o los peligros de la ambición*, Barcelona, Seix Barral, 1996.

97 Véase, PLATÓN, *Protágoras*, 309a-c.

98 PLATÓN, *Banquete*, 213d-e.

en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?» «–Diré la verdad (τᾶληθῆ ἔρω). Mira si me lo permites.» «–Por supuesto –dijo Sócrates–, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla»⁹⁹. Alcibíades manifiesta su propósito de decir la verdad, afirmación que no será contradicha cuando termine su discurso. No es frecuente que Platón ponga la verdad en boca de ningún personaje, a excepción de Sócrates, a no ser para exponer después su retractación. Por ello, debemos tomar conciencia de la importancia que el autor concede al discurso que Alcibíades se dispone a pronunciar. Aún más curioso es el hecho de que se disponga a decir la verdad sobre Sócrates, sobre la pasión personal que siente también por un individuo particular, cuando la verdad parece residir en lo inmutable, en lo real, en las Formas. Los elogios a Eros no se dirigen a nada particular, sino a ese sentimiento universal que este daimon inspira. Incluso Aristófanes, que hace alusión a la conducta individual, se sirve de abstracciones y de afirmaciones universales para convencer al auditorio. Todos comparten la idea de que el amor debe ser definido, debe mostrarse su carácter universal, para lo cual es conveniente elevarse hacia lo abstracto y no centrarse en relatos concernientes a relaciones personales y particulares. Pero el ebrio Alcibíades basará su verdad en la experiencia propia, en el sentimiento que despierta en él un individuo.

Así pues, este personaje ha conseguido poner del revés todo lo que ha sucedido anteriormente. Siendo amigo y discípulo de Sócrates, conoce las objeciones que éste puede plantearle, razón por la que se anticipa a las mismas y expone su justificación: “A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes (δι’ εἰκόνων). Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla”¹⁰⁰. Parece que la manera en que los discursos anteriores han procedido (o han intentado proceder) es utilizando argumentos, razonamientos, o, al menos, definiciones. Las imágenes, como en el de Aristófanes, se empleaban como medio y no como fin, pues buscaban explicitar una situación que se presenta como universal. Aquí, sin embargo, las imágenes tienen por objeto la verdad. Podríamos pensar que se insinúa, una vez más, la conocida diferencia entre el μύθος y el λόγος, que muchas veces se utiliza para establecer, equivocadamente, la diferencia entre el pensamiento mítico o irracional y el filosófico. No es ése el lugar para adentrarse en esta discusión¹⁰¹, pero, si bien es cierto que Platón busca siempre, siguiendo el método socrático, la definición y la argumentación lógica, el único camino que parece conducir a la verdad, cualquier lector co-

99 *Ib.*, 214e.

100 *Ib.*, 215a.

101 Recomiendo la lectura del recientemente traducido estudio L. BRISSON, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Adaba, 2005.

nocerá la importancia que los mitos y las imágenes tienen en el conjunto de la filosofía platónica¹⁰². Suele servirse de imágenes allí donde el objeto sobre el que se habla no permite un discurso a base de argumentaciones. “¿*Qué subyace en estas afirmaciones? Podemos aventurar una posibilidad. Existen algunas verdades sobre el amor que sólo se aprenden experimentando una pasión particular. Si pedimos a alguien que nos enseñe dichas verdades, esa persona tiene que recrear sus propias experiencias en el oyente: contar una historia, despertar la imaginación y los sentimientos del interlocutor con sus recursos narrativos. Las imágenes y símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior*”¹⁰³. Alcibíades no va a exponer una historia de amor para que extraigamos unas conclusiones aplicables a otros casos. Él no va a hablar de la belleza como una propiedad de todos los cuerpos, como esa esencia repetible que hallamos en la multiplicidad: va a exponer su propia historia de amor, el que siente por Sócrates.

No obstante, suele entenderse que lo importante del discurso de Alcibíades no es nada que tenga que ver con él mismo, sino la descripción que hace de la personalidad de Sócrates. Platón podría utilizar el discurso de Alcibíades para presentar un retrato de su maestro, de las virtudes que poseía, en contraposición al que encontramos en *Las Nubes* que, como ya hemos dicho, contribuyó decisivamente en su condena. Así el final del *Banquete*, sería una nueva apología, en la que el autor insiste en la injusticia y corrupción del sistema ateniense, capaz de condenar al más virtuoso de sus ciudadanos. Sin embargo, aun cuando esta idea puede contener parte de verdad, no parece justificación suficiente para la intervención de Alcibíades.

Alteraremos el orden de este último discurso para mejor comprensión del presente comentario. “*Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo (...) Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar*”¹⁰⁴. Lo que suele destacarse en todos los estudios es que Alcibíades presenta a Sócrates como la personificación, la encarnación del propio Eros, del perfecto amante. Si el discurso de Diotima ha podido generar la impresión de que se ha postulado una meta inalcanzable, un amor y conocimiento ajenos al alcance de los mortales, el Sócrates de Alcibíades será la prueba de que es posible vivir conforme al Eros que, en última instancia, parece ser también una personificación de la auténtica filosofía. Vemos en este texto una repetición

102 No es necesario poner ejemplos; pero, si aún hay alguien que piensa que Platón desprecia el mito y los recursos poéticos puede liberarse de su error acudiendo al *Timeo* o al pasaje del *Fedón*, 114d.

103 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 253.

104 PLATÓN, *Banquete*, 216d-e.

de argumentos anteriores. Sócrates parece un amante ansioso por degustar los placeres de la belleza corporal de los jóvenes atenienses. Pero, en realidad, no es eso lo que busca, pues sabe que la belleza es un mar inmenso y que esos cuerpos son sólo una gota en la que no debe concentrarse. El propio Alcibíades comenta su error, cuando pensó que Sócrates estaba interesado en su belleza; utilizó todas las artimañas que conocía para intentar seducirle: conversó con él, le acompañó al gimnasio, pero Sócrates no cedía. Finalmente, decidió tenderle una trampa, invitándolo a su casa y preparándolo todo para que tuviera que quedarse allí a dormir, yaciendo a su lado. Pero sus nuevas tretas tampoco dieron fruto, así que decidió expresar sus sentimientos. Alcibíades está dispuesto a compartir con Sócrates sus bienes, sus amigos y cualquier cosa que desee, pues cree que, a cambio, obtendrá su sabiduría. *“Debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce»”*¹⁰⁵. Nos preguntábamos anteriormente por qué habría de ser superior la belleza del alma a la del cuerpo. Desde los presupuestos esbozados en el discurso de Diotima, podríamos pensar que tal belleza es mayor (en cantidad), pues la belleza que reside en los cuerpos, las almas, las leyes y las ciencias, es, como se dijo, una y la misma, de la que todo lo demás puede participar. Es cierto, como apunta Reale¹⁰⁶, que estas palabras de Alcibíades se asemejan a ciertos aspectos del discurso de Pausanias quien, más que una conciliación entre lo físico y lo psíquico, busca una justificación del placer corporal uniéndolo a intenciones pedagógicas. Y es que, aun cuando anteriormente se estableció la homogeneidad del mar de la belleza, parece que aquí subyacen otros presupuestos platónicos, no explicitados, pero de sobra conocidos por otros diálogos: a saber, la superioridad del alma respecto al cuerpo. Precisamente en el *Alcibíades I*, se defiende la tesis de que *“el hombre no es otra cosa que su alma”*¹⁰⁷. Pero no hace falta acudir tan lejos para confirmar esta teoría, pues en el *Fedón* se afirma claramente que el alma está emparentada con lo divino y el cuerpo con lo mortal¹⁰⁸. Así, puede entenderse que, aun siendo homogénea esa belleza y estando presente en lo diverso a pesar de ser una,

105 *Ib.*, 218e.

106 G. REALE., *o. c.*, 244-245. A pesar de la semejanza, considero que las intenciones y los presupuestos de Pausanias y Alcibíades difieren notablemente.

107 PLATÓN, *Alcibíades I*, 130c. La autenticidad de este diálogo es aún tema de debate entre los especialistas. Pero es cierto que, aun cuando no sea una obra platónica, sus tesis se asemejan a algunas de las que encontramos en otros diálogos. Para profundizar en esta discusión, véase, Zaragoza, J., “Introducción” en PLATÓN, *Diálogos: dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid, Gredos, 1992.

108 Véase, PLATÓN, *Fedón*, 80a.

el trueque que Alcibíades propone a Sócrates es injusto, no porque la belleza de cuerpo y alma sea diferente, sino porque ambos, al margen de toda belleza, pertenecen a ámbitos diferentes de la realidad, poseen un rango ontológico diferente. El alma se asemeja a lo divino, estable e inmutable, pues estas mismas características son las que poseen sus objetos de conocimiento. El cuerpo, nadie puede negarlo, es corruptible y se encuentra estrechamente vinculado con lo sensible. Así pues, Alcibíades quiere poner en relación cosas de distinta naturaleza, por lo que Sócrates se muestra disconforme con el trato.

La sabiduría y la templanza que muestra el maestro de Platón no parecen propias de un ser humano. Es inmune a las tentaciones sexuales, al dinero y los honores y, además, su valentía es digna de destacarse. El propio Sócrates salvó la vida de Alcibíades en Potidea¹⁰⁹, mostrándose como el más prudente y sereno de los soldados. Puede pasar varios días sin comer, camina descalzo y sin ropa sobre el hielo, bebe más que cualquiera y nadie le ha visto jamás borracho. Se quedaba parado meditando desde al alba mientras los soldados “*le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol*”¹¹⁰, al igual que hace justo antes de entrar en casa de Agatón.

El discurso de Alcibíades, magistralmente elaborado por Platón, combina los elogios con el odio y la violencia que generan en él el rechazo socrático. Es, como se ha dicho, un perfecto retrato del auténtico hombre demónico (δαίμονιῶ ἀνὴρ). Todo en él es templanza, valentía, sabiduría. Y, sin embargo, nos gustaría preguntar a Platón si verdaderamente el ideal humano ha de consistir en asemejarse al Sócrates que aquí nos presenta. Al margen de que pueda ponerse seriamente en duda que el retrato que aquí se presenta sea verídico, por mucho que Sócrates consiguiera una extrema disociación entre su alma y su cuerpo, la metáfora con la que Alcibíades nos lo presenta resulta totalmente apropiada: “*Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior*”¹¹¹. Efectivamente, la sensación que nos produce el relato de la personalidad socrática produce la impresión de ser, al mismo tiempo, dios y estatua. Es sabio, prudente y audaz, y puede quedarse estático y extático durante días. Su imagen, presumiblemente, constituye más un ideal que una realidad, una meta que debemos alcanzar para que nuestra vida sea ordenada y controlable, para que nos liberemos de la esclavitud a la que nos somete el azar y las pasio-

109 Se cuenta que Sócrates sólo salió de Atenas en dos ocasiones, durante el asedio de Potidea (432-430 a. C.) y la batalla de Delio (o Delión) en 424.

110 PLATÓN, *Banquete*, 220d.

111 *Ib.*, 215a-b.

nes mal dirigidas. Pero, “¿es esta la vida que queremos? (...) No se nos permite el confortable pensamiento de que la persona transformada será semejante a nosotros, sólo que más feliz. Sócrates resulta un ser bastante extraño”¹¹².

Sin embargo, tenemos argumentos para pensar que el mismo Platón tenía sus propias sospechas en torno a este ideal de vida. En primer lugar, es interesante lo que Alcibíades narra y cómo lo narra y, en segundo, lo que Sócrates le hace sentir y lo que le atrae de él. Ya hemos comentado que el joven ateniense introduce todo lo dionisiaco que había sido apartado del simposio y que su discurso se sirve de imágenes para transmitir un tipo de conocimiento basado en la experiencia y el sufrimiento propio (παθόντα γινώσκειν). Así, Alcibíades no destacará la racionalidad socrática, sino que lo compara a los silenos y los sátiros. Sócrates, como ellos, aun cuando esconde un tesoro en su interior, es físicamente muy feo. Por lo tanto, es difícil iniciar el ascenso narrado por Diotima, puesto que partía de la contemplación y comparación de los cuerpos bellos, descubriendo que es la misma belleza la que está presente en todos ellos. Pero no es sólo que Alcibíades introduzca lo dionisiaco con su corona de hiedra y obligando a los demás a beber más vino, sin que adorna a Sócrates, seguidor incondicional de Apolo, con esos mismos caracteres. “¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias (...) Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos”¹¹³. Ejemplos como éste los encontramos a lo largo de todo el discurso. Las palabras de Sócrates, como si se tratara de un flautista, hacen que su corazón palpite como si estuviera poseído. “A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas”¹¹⁴. Alcibíades destaca todo lo irracional de Sócrates, lo que le atrae inexorablemente como el canto de las sirenas. No se refiere a la persuasión mediante argumentos racionales sino a la posesión y el encantamiento a los que se ve sometido por la melodía de sus palabras. El efecto que Sócrates le produce es comparado con la mordedura de una víbora, con una picadura que se apodera de su alma, algo que todos conocen pues, según dice, “todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo (τῆ ἰλοσόφου μανίᾳ τε καὶ βακχείᾳ)”¹¹⁵. Así, el relato socrático de Alcibíades, que todos los comentaristas interpretan como retrato del

112 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 251.

113 PLATÓN, *Banquete*, 215b-d.

114 *Ib.*, 216a.

115 *Ib.*, 218b.

auténtico amante, como personificación del mismo Eros, no parece centrarse en la racionalidad de Sócrates, en su habilidad dialéctica, sino, como aquí se dice, en su delirio báquico, en la locura en la que está preso y atrapa también a los demás.

Pero lo más extraordinario de sus palabras es, precisamente, lo que está en abierta contradicción con el discurso de Diotima. Según ella, lo que valoramos en los cuerpos y las almas es una propiedad, algo repetible por doquier, que podemos encontrar disperso en la multiplicidad, de manera que una legislación puede ser tan bella o más que cualquier persona, por el hecho de contener más belleza o participar más en ella. *“Piénsese en la profunda observación de Epicuro en el sentido de que, si Menelao hubiese considerado a Helena una simple mujer como otras «jamás se hubiese escrito la Ilíada ni tampoco la Odisea»”*¹¹⁶. La concepción de Diotima tiene la ventaja de considerar la multiplicidad como un mar en el que se extiende una misma belleza, de manera que la pérdida de un ser amado, a diferencia de la concepción aristofánica, no nos condena a la soledad, puesto que esa belleza que apreciábamos puede encontrarse en muchos otros que también participan de ella. No es esto, en absoluto, lo que Alcibíades destacará de la persona de Sócrates; de hecho, sus palabras están encaminadas a alcanzar una conclusión: *“Creo –dije yo– que tú eres el único digno de convertirse en mi amante”*. *“Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades tal vez podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración (...) Como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros”*¹¹⁷. En Alcibíades y en su retrato de Sócrates sí podemos reconocernos, descubrimos lo semejante de nuestros afectos y pasiones, lo incomparable e insustituible de la persona a la que amamos.

Al terminar el discurso, lo único que Sócrates le reprocha es el no parecer borracho sino completamente sereno y afirma que su propósito no era simplemente elogiarle, sino enemistarle con Agatón; es decir, que sus palabras son una nueva treta para intentar conquistarle. Como hemos visto, las palabras de Alcibíades no están carentes de cierta ambigüedad: por un lado, Sócrates repre-

116 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 248. La cita de Epicuro se encuentra en *Disertaciones por Arriano*, 1.28.13.

117 PLATÓN, *Banquete*, 218c y 221c-d.

senta a ese hombre demoníaco y, al mismo tiempo, es un flautista preso de la locura, que genera encantamiento y que no se parece a ningún hombre que exista o haya existido. No pretendo afirmar que Platón se retracte de lo mencionado por boca de Diotima; pero, aun cuando sólo pueda conjeturarse su verdadera intención, éstos y otros pasajes pueden llevarnos a dudar de las interpretaciones tradicionales. Sócrates, en el *Gorgias*, le dice lo siguiente a Calicles: “*he advertido que ahora tú y yo sentimos, precisamente, el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades, hijo de Clinias, y a la filosofía; tú a los dos Demos, al de Atenas y al hijo de Pirilampes*”¹¹⁸. En ningún caso puede interpretarse que Platón rechace el Eros de Diotima, ni que nos inste a cultivar el amor hacia un individuo por encima de todo. Pero, quizá, con el genial discurso de Alcibíades, quiere, al menos, sembrar la duda en los lectores. Quizá, como en este texto, pueda seguirse el camino de la filosofía, la escalera de Eros, sin dejar atrás los peldaños que ya hemos escalado. Puede que, en lugar de una escalera, también Eros sea como esas cajas chinas, que no abandonan lo inferior y más pequeño, sino que lo guardan en su interior. Platón fue siempre un escéptico, un buscador incansable; aquí desea concluir su obra planteando ciertas dudas. En cierto sentido, puede considerarse el *Banquete* como otro de los diálogos aporéticos: Sócrates se marcha de casa de Agatón y, como sabemos, no ha dicho la última palabra en torno a Eros, sino que continuará la discusión en otro momento.

118 PLATÓN, *Gorgias*, 481d.

EL AMOR EN LAS CARTAS DE PABLO

SENÉN VIDAL GARCÍA

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN

El artículo estudia el tema del amor en las cartas auténticas de Pablo (Rm, 1-2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm). Y lo hace desde la perspectiva del acontecimiento mesiánico, centro vertebrador de la reflexión teológica y de la actividad misional de Pablo. Su primera parte está dedicada al amor liberador mesiánico, esto es, a la gran acción salvadora que el Dios del amor incondicional ha realizado por medio de Jesús, su agente mesiánico. Después de aducir el espléndido texto de Rm 8,31-39, se reseñan, en primer lugar, los textos paulinos sobre el amor liberador de Dios manifestado en la muerte salvadora del mesías, para citar a continuación los textos paulinos sobre el amor del Dios de la elección mesiánica. La segunda parte del artículo dirige la mirada al amor de la comunidad mesiánica, posibilitado desde el nuevo ámbito abierto por el acontecimiento mesiánico. En un primer apartado se estudian los textos paulinos sobre el principio del amor en cuanto nueva norma mesiánica, fundada en la “proexistencia” del mesías Jesús, muerto en cruz en favor nuestro. Y en un segundo apartado se aducen los diversos textos paulinos que presentan el amor efectivo como centro configurador de las múltiples manifestaciones de la vida de la comunidad mesiánica, concluyendo con el precioso encomio del amor en 1 Cor 13, un probable alargamiento de la escuela paulina posterior.

Palabras clave: Agapé, Amor, Cartas paulinas, Eros, Mesianismo, San Pablo.

ABSTRACT

The article reviews the topic of love on the original letters of Paul (Rm, 1-2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm). And it does so from the point of view of the Messianic event, which is the core to both the theological reflection and the missionary activity by Paul. The first part is dedicated to the releasing powers of Messianic love, that is to say, the ma-

ginific salvation acts carried out by the God of unconditional Love through Jesuschrist, who is his Messianic agent. After adducing the splendid text on Rm 8,31-39, we find a review of the texts by Paul on God's releasing Love, which is displayed on the death of the Messiah. This is done in order to quote, later on, Paul's texts on God's Love regarding a Messianic choice. The second part of the article aims at the love for the Messianic community, which has been made possible thanks to the new field opened by the Messianic event. In the first section, we revise Paul's texts on the principles of love according to Messianic norms, which are based on Jesus's "proexistence". Jesus, who died in order to save us all. In the second section, several of Paul's texts are alleged. Such texts introduce affective love as the centre to multiple manifestations of life within the Messianic community. We will finish with a wonderful praise addressed to the fragment on 1 Cor 13.

Key words: Agape, Eros, Letters of Paul, Love, Messianism, St. Paul.

La encíclica *Deus Caritas Est* declara, ya en su introducción, el carácter de su tema central: "*Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (3,16)*"¹. De modo semejante se expresa la encíclica más adelante: "La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito"².

Esa declaración de la encíclica señala también la perspectiva de este pequeño estudio sobre el amor en las cartas de Pablo³. El centro referencial de los textos paulinos sobre el tema no son "ideas", sino el "realismo inaudito" del acontecimiento mesiánico y el encuentro con él⁴. De acuerdo con ese eje vertebrador, el artículo se estructura en dos partes. La primera se dedica al amor del Dios mesiánico, esto es, a la gran acción liberadora que Dios ha realizado por medio de Jesús, su agente mesiánico. En correspondencia, la segunda parte del artículo dirige su mirada al amor de la comunidad mesiánica, es decir, al nuevo

1 *Deus Caritas Est*, 1.

2 *Deus Caritas Est*, 12.

3 El artículo se centra en el estudio de las cartas aceptadas generalmente como auténticas de Pablo (Rm, 1-2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm). El libro S. VIDAL, *Cartas originales* lo he dedicado a la fijación y al comentario de los textos originales paulinos. Al final del artículo doy la reseña bibliográfica completa de las obras, mientras que en las notas a pie de página las cito abreviadamente por el nombre del autor y alguna/s palabra/s significativa/s de su título.

4 Con esa perspectiva he estudiado las cartas de Pablo en S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*.

ámbito de comunión y servicio abierto por el mesías Jesús, muerto en cruz en favor nuestro.

1. EL AMOR LIBERADOR MESIÁNICO

1.1. LA GRAN CERTEZA

No son pocos los textos paulinos que emplean la terminología de “amor/amar”⁵ para referirse a la acción liberadora mesiánica. Pero quizá el más detenido y también el más poderoso es el de *Rm 8,31-39*, con el cual Pablo concluye una importante sección de su última carta, la dirigida a la comunidad de Roma. Con una gran exaltación emotiva, que queda reflejada en el elevado tono hímico del texto, se afirma enfáticamente la certeza de la victoria definitiva sobre los poderes amenazantes, porque su garantía está ya dada en el amor de Dios manifestado en el acontecimiento liberador de la muerte y resurrección del mesías Jesús. Cuadra con ese interés la forma singular del texto. Está construido al estilo de una disputa forense: las preguntas expresan la acusación amenazante que pesa sobre la existencia humana, mientras que las respuestas tienen la forma de afirmaciones enfáticas que hacen absurda la misma cuestión. Después de la pregunta retórica inicial (v. 31a), el texto está estructurado en cuatro series de preguntas con sus consiguientes respuestas: a) el Dios “en favor nuestro”, demostrado en la muerte salvadora del mesías, frente a todo tipo de oposición (v. 31b-32); b) el Dios que “justifica”, frente a toda posible “acusación” (v. 33); c) el Señor mesiánico muerto y resucitado, y ahora intercesor celeste, frente a toda posible “condena” (v. 34); d) la seguridad del “amor” de Dios demostrado en Cristo Jesús, frente a todo tipo de amenaza (v. 35-39)⁶.

31 ¿Qué podemos añadir?

Si es que Dios está a nuestro favor,

¿quién podrá estar en contra nuestra?

32 Él es el que no escatimó a su propio Hijo,

sino que lo entregó por todos nosotros.

5 La terminología determinante en las cartas de Pablo sobre el amor es el sustantivo *agape* («amor»: 47 veces en las cartas auténticas), el verbo *agapao* («amar»: 17 veces en las cartas auténticas) y el adjetivo *agapetos* («amado»: 19 veces en las cartas auténticas). En las cartas paulinas no figura en absoluto, al igual que en el resto del Nuevo Testamento, la terminología de *eros-erao*, tan importante en el mundo helenista. Tampoco juega en ellas un papel significativo la terminología de *philos-phileo*; los términos más relevantes de esta terminología son *philadelphia* («amor fraterno»), que aparece dos veces (1 Ts 4,9; Rm 12,10); *philema* («beso»), que figura cuatro veces en la expresión «beso santo», indicando el gesto de saludo de los cristianos en sus reuniones (1 Ts 5,26; 1 Co 16,20; 2 Co 13,12; Rm 16,16); y *phileo* («amar»), que aparece una vez en la expresión «amar al Señor» (1 Co 16,22).

6 Comentario del texto en S. VIDAL, *Cartas originales*, 436-438.

¿Cómo no nos va a regalar, entonces, todo lo demás,
junto con ese don de su Hijo?

33 ¿Quién acusará a los elegidos de Dios?

Dios es quien los justifica.

34 ¿Quién los condenará?

Cristo Jesús, el que murió,

más aún, el que fue resucitado,

es precisamente quien está a la derecha de Dios,

y quien intercede por nosotros.

35 ¿Quién nos separará del amor (*agapes*) de Cristo?

¿La aflicción, la angustia, la persecución,

el hambre, la desnudez,

el peligro, la espada?

–36 Así sucede de hecho, conforme a lo escrito:

*Por tu causa se nos mata durante todo el día:
se nos consideró como ovejas para la matanza–.*

37 De todo eso nos hace salir plenamente victoriosos
aquel que nos ha amado (*agapesantos*).

38 Estoy seguro de que

ni la muerte ni la vida,

ni los ángeles ni las potestades,

ni lo presente ni lo futuro,

ni los poderes,

39 ni las alturas ni los abismos,

ni ninguna otra criatura

podrán separarnos del amor (*agapes*) de Dios

en el ámbito de Cristo Jesús, Señor nuestro.

Este espléndido texto marca bien el carácter y el centro de sentido de la liberación mesiánica. Su fuerte tono emotivo y su contraste de victoria en medio de la amenaza desvelan una magnífica experiencia de cobijo para una existencia a la intemperie. A esa experiencia apunta concretamente la terminología de amor que el texto emplea. Porque detrás se vislumbra aún la admiración y el gozo ante la experiencia de la incondicional bondad del Dios de la liberación, que de la derrota saca victoria, de la muerte, vida, como lo demostró resucitando a su mesías crucificado. En ese acontecimiento fundante de la nueva época mesiánica se manifestaba y se experimentaba el Dios del amor creador, sin condicionante alguno. Precisamente en ese amor liberador descubría su origen el nuevo pueblo mesiánico, entroncándose así con la ancestral tradición israelita sobre la elección de Israel, que también la remitía al amor incondicional de Yahvé⁷.

7 Así especialmente en la tradición profética (Oseas, Jeremías 2–3, Ezequiel 16 y 23) y en el libro del Deuteronomio (cf. 4,32–40; 7,7–15; 10,14–15; 23,6; 33,3).

El texto señala expresamente la muerte y la resurrección del mesías como el signo efectivo de ese amor del Dios mesiánico (v. 32.34). Asumía así, según se especificará más adelante, un motivo significativo de la amplia tradición cristiana sobre la muerte salvadora del mesías, al fijar el origen de esta en el amor de Dios o del mismo mesías. Eso explica que el texto hable tanto del amor de Cristo (v. 35.37) como del amor de Dios en Cristo (v. 39 e implícitamente v. 32).

Se abre así el camino para el desarrollo del tema en los dos apartados siguientes. En primer lugar, se aducirán los textos paulinos sobre el amor liberador manifestado en la muerte salvadora del mesías. Y a continuación, se reseñarán los textos paulinos sobre el amor del Dios de la elección mesiánica.

1.2. LA MUERTE DEL MESÍAS

El cristianismo naciente configuró, ya desde muy temprano, una amplia tradición para expresar el sentido salvador de la muerte del mesías. Se trataba, en efecto, del acontecimiento liberador fundante del nuevo pueblo mesiánico. Los testimonios más importantes sobre ese tipo de tradición los encontramos en las cartas de Pablo, ya que se trata de los escritos cristianos más antiguos. Pablo mismo, en cuanto miembro destacado de las comunidades cristianas helenistas de los primeros tiempos, contribuyó también de seguro a la configuración de esa tradición. Pero, sobre todo, contribuyó a su desarrollo y a la explicitación de sus virtualidades. La muerte salvadora del mesías se muestra efectivamente en las cartas paulinas como una de las claves del proyecto teológico y misional de Pablo⁸.

a) El motivo del amor se encuentra, en primer lugar, como especificación de algunas fórmulas que conservan la terminología de “*entregar*” de la antigua tradición de la Cena del Señor. Ese motivo parece especialmente adecuado en ese tipo de formulaciones, ya que la “*entrega*” de que ahí se habla es la de la vida completa, hasta la misma muerte, algo que apunta evidentemente a la entrega del amor⁹. La entrega total del mesías hasta su misma muerte, señala, entonces, la completa “*proexistencia*” de su amor efectivo, como lo demostró

8 El tratamiento de esa tradición lo he hecho en S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 40-58 (con referencias bibliográficas).

9 Es probable que detrás de la tradición cristiana esté el motivo tópico en el mundo helenista sobre la entrega a la muerte como el signo mayor de amor; de hecho, el evangelio de Juan aplica expresamente ese motivo a la muerte de Jesús (Jn 15,9-13): cf. C. BREYTENBACH, *Christus*; M. KARRER, *Jesucristo*, 154-156.

toda su vida de servicio a la implantación del reino de Dios en favor del pueblo perdido¹⁰.

El motivo está insinuado en la forma teológica de entrega, es decir, con Dios como sujeto, en *Rm 8,32*, al comienzo del texto citado anteriormente, en donde se realza la entrega del “propio Hijo” por parte de Dios:

Él es el que no escatimó a su propio Hijo,
sino que lo entregó por todos nosotros¹¹.

En cambio, el amor aparece explícitamente en la forma cristológica de autoentrega, esto es, con el mesías como sujeto, en *Ga 2,20*:

En cuanto a mi vida mortal presente, la estoy viviendo desde la fe en el Hijo de Dios, que me amó (*tou agapesantos*) y se entregó a sí mismo por mí¹².

b) Pero el motivo del amor está especialmente desarrollado en la tradición que aplica a la muerte del mesías la categoría de la *reconciliación*, derivada probablemente de la práctica social y política helenista de la reconciliación o pacificación entre dos comunidades o dos individuos¹³. También parece adecuado el alargamiento de esa tradición con el motivo del amor, ya que este señala la convivencia social básica a la que sirve precisamente la práctica de la reconciliación, que convierte a los enemigos en amigos. Esa metáfora de la reconciliación ya se aplicó en el judaísmo al campo religioso de la reconciliación con Dios¹⁴. Pero la gran diferencia entre esa aplicación religiosa del judaísmo y la tradición cristiana, testificada en los textos paulinos, es que en esta Dios no es el objeto de la reconciliación, como es el caso en aquella, sino el sujeto de ella. En la tradición cristiana, la iniciativa parte de Dios, que es el que ofrece la

10 Esa dimensión esencial de la interpretación que Jesús hizo de su muerte violenta en la última cena es la que he realizado en mis libros S. VIDAL, *Proyectos de Jesús*, 246-257; ID., *Jesús el Galileo*, 212-224.

11 El motivo del amor aparece expresamente en este tipo de formulación en Jn 3,16: «Dios amó (*egapesen*) de tal modo al mundo que entregó a su Hijo unigénito, a fin de que todo el que crea en él no sufra la perdición, sino tenga vida eterna».

12 Con esa misma referencia explícita al amor aparece la forma de autoentrega también en Ef 5,2: «vivid en el amor (*agape*), como Cristo nos amó (*agapesen*) y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave aroma para Dios»; en Ef 5,25: «varones, amad (*agapate*) a vuestras mujeres, como Cristo amó (*egapesen*) a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella»; y también, de un modo semejante, en 1 Jn 3,16: «el auténtico amor (*agapen*) lo hemos descubierto en que aquel entregó su vida por nosotros».

13 S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 44-46.115-116; y G. BARTH, *Tod*, 113-117; C. Breytenbach, *Versöhnung*; ID., *Stellvertretung*; J. D. G. DUNN, *Theology*, 228-230; O. HOFIUS, *Paulusstudien* I, 1-49; M. KARRER, *Jesucristo*, 162-167; W. A. MEEKS, *Cristianos*, 299-300; S. E. PORTER, *Katallaso*; W. REBELL, *Christologie*, 61-62; U. SCHNELLE, *Paulus*, 512-516; P. STUHLMACHER, *Theologie* I, 318-320. 337-338.

14 Por ejemplo, 2 Macabeos 1,5 («que [Dios] se reconcilie con vosotros»); 7,33 («[el Señor] se reconciliará con sus siervos»); 8,29 («rogaron al Señor misericordioso que se reconciliara del todo con sus siervos»); Josefo, *Guerra* 5,415; *Antigüedades* 3,315; 6,143.

reconciliación a la humanidad, ya que esta es la enemiga suya, y no él el enemigo de ella. Desde esa perspectiva, el motivo del amor adquiere una especial densidad, ya que señala el amor incondicional del Dios de la iniciativa creadora y renovadora de su creación, eliminando el ámbito de enemistad o ruptura con la fuente de la vida, causado por la injusticia del pecado, y creando el nuevo ámbito de la paz y de la vida.

El texto paulino más amplio y significativo de esa tradición es el magnífico de 2 Co 5,14–6,2, en donde la categoría de la reconciliación atrae diversas formulaciones tradicionales sobre la muerte salvadora del mesías. Además, la metáfora de la práctica política de la reconciliación le sirve a Pablo para presentar la función del emisario mesiánico como “legado” o embajador que ofrece “la palabra de la reconciliación” de parte de Dios:

5 14 Porque lo que realmente determina nuestras vidas es el amor (*agape*) de Cristo, estando convencidos de esto:

uno solo murió en lugar de todos,
por consiguiente, todos murieron.

15 Es decir: murió en lugar de todos, para que los que viven ya no vivan para su propio provecho, sino para el de aquel que murió y resucitó por ellos.

16 Así pues, de ahora en adelante ya no valoramos a nadie según las categorías mundanas; y si antes valoramos a Cristo conforme a esas categorías, ahora ya no lo valoramos así. 17 Esto quiere decir que

quien está en el ámbito de Cristo
es una nueva criatura:
la realidad vieja ya pasó,
ha surgido la realidad nueva.

18 El origen de todo eso está en Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo,

y nos concedió a nosotros el servicio de la reconciliación. 19 Esto es:

Dios fue quien reconcilió en Cristo al mundo consigo,
no tomándoles en cuenta sus transgresiones,

y fue él también quien nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación.

20 Actuamos, pues, como legados en nombre de Cristo, convencidos de que Dios mismo es el que exhorta por nuestro medio. En nombre de Cristo os rogamos: dejaos reconciliar con Dios.

21 Al que no tuvo experiencia de pecado, por nosotros lo hizo pecado,
para que nosotros nos convirtiéramos en justicia de Dios en él.

6 1 Como colaboradores, pues, os exhortamos a no recibir en vano el don de Dios. 2 Pues estas son sus palabras:

*En el momento propicio te escuché,
en el día de la salvación acudí en tu ayuda.*

Este es «el momento oportuno», este es «el día de la salvación»¹⁵.

15 Comentario del texto en S. VIDAL, *Cartas originales*, 241-245 y C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, 107-142.178-182.189-190; W. H. GLOER, *Study*; O. HOFIUS, *Paulusstudien I*, 1-32; W. REBELL, *Christologie*.

De un modo semejante al texto anterior, también en *Rm 5,5-11* aparece el motivo del amor en conexión explícita con la metáfora de la reconciliación aplicada a la muerte del mesías. Y también aquí esa metáfora de la reconciliación sirve de lazo de conexión de varias formulaciones tradicionales sobre la muerte salvadora del mesías:

5 La esperanza no defrauda, porque
el amor (*agape*) de Dios ha sido vertido en nuestros corazones
por medio del Espíritu santo que nos fue dado.

(6 Siendo aún unos enfermos, Cristo, ya en ese momento preciso, murió por nosotros, los impíos: 7 apenas hay alguien que muera por una persona buena, quizá hay alguien que tenga el coraje de morir por el bien). 8 Y Dios demostró su amor (*agapen*) por nosotros en que, siendo aún unos pecadores, Cristo murió por nosotros. 9 Con mucha más razón, ya justificados ahora por medio de la muerte salvadora de Cristo, seremos liberados por él del castigo. 10 Pues, si siendo aún enemigos fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo, con mucha más razón, ya reconciliados, seremos salvados en su vida. 11 Y no sólo eso, sino que también nos enorgullecemos en Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, por el cual hemos recibido en el momento presente la reconciliación¹⁶.

1.3. LA ELECCIÓN MESIÁNICA

Como indicábamos anteriormente, el otro centro referencial del amor de Dios en los textos paulinos es la elección mesiánica. Se ampliaba así la tradición sobre el amor en la muerte del mesías, ya que esta se entendía como el acontecimiento liberador fundante del nuevo pueblo mesiánico. Era lógico, entonces, que también la elección de este pueblo se caracterizara como una obra maravillosa del amor del Dios del puro don. Por otra parte, la tradición cristiana se entroncaba así con la tradición israelita sobre la elección de Israel por parte del amor admirable de Yahvé¹⁷.

a) En ese sentido de elección divina citan expresamente la *tradición israelita* sobre el amor de Dios dos textos paulinos. Así concretamente *Rm 9,13*, citando a Malaquías 1,2-3 dentro de un contexto en donde se relata la elección admirable de Jacob, el hijo menor, frente a Esaú, el hijo mayor:

10 Y no fue ese el único caso. También le sucedió así a Rebeca, al estar embarazada por un único hombre, por Isaac, nuestro antepasado: 11 antes de haber nacido los niños, antes de haber hecho ellos algún bien o algún mal, para que así el designio de Dios se mantuviera como pura elección, 12 sin depender de la actuación humana sino sólo de aquel que elige, se le dijo a ella:

16 S. VIDAL, *Cartas originales*, 406-407 (ahí expuse las razones que me inclinan a pensar que el paréntesis de los v. 6-7 es una glosa posterior); C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, 143-172.180-183.

17 *Supra*, nota 7.

El mayor estará al servicio del menor,
13 en conformidad con lo escrito:
Amé (egapesa) a Jacob,
y rechazé a Esau (Rm 9,10-13).

En ese mismo sentido cita a Oseas 2,25 y 2,1 el texto de *Rm 9,25-26*, dentro de un contexto en donde se trata directamente de la elección del pueblo mesiánico, integrado por judíos y gentiles:

24 Esos somos precisamente nosotros, a quienes Dios eligió, y no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles. 25 Eso es lo que dice en Oseas:

Lamaré “pueblo mío” al que no es mi pueblo,
y “amada mía” (egapemenen) a la que no es mi amada.
26 *Y en el mismo lugar en que se les dijo:*
“vosotros no sois mi pueblo”
serán llamados “hijos del Dios vivo» (Rm 9,24-26).

b) No es de extrañar, entonces, que varios textos paulinos apliquen directamente esa terminología tradicional israelita a los miembros del pueblo mesiánico, el auténtico “Israel de Dios” (Ga 6,6). Así, en *1 Ts 1,4* se les llama expresamente “amados de Dios”, dentro del proemio de la carta, que hace referencia explícita a la “elección” de la comunidad mesiánica tesalonicense:

2 Damos gracias a Dios siempre por todos vosotros, al hacer memoria vuestra en nuestras oraciones, 3 recordando sin cesar ante Dios, nuestro Padre, vuestra obra de la fe, el esfuerzo del amor (*agapes*) y la constancia de la esperanza en nuestro Señor Jesucristo, 4 conociendo bien, hermanos, amados (*egapemenoi*) de Dios, vuestra elección (*1 Ts 1,2-4*).

Una expresión semejante emplea *Rm 1,7*, dentro del prescripto de la carta, para designar a los miembros de la comunidad mesiánica de Roma, los “llamados santos”, es decir, los elegidos para estar dedicados a Dios:

A todos los amados (*agapetois*) de Dios en Roma, llamados santos¹⁸.

En correspondencia a los dos textos anteriores, pertenecientes al formulario del comienzo de una carta, en el formulario de despedida de 2 Corintios aparecen también dos referencias explícitas al “Dios del amor” y al “amor de Dios” (*2 Co 13,11.13*):

Finalmente, hermanos, estad contentos;
dejaos corregir, dejaos amonestar;
tened concordia, vivid en paz.

18 Hay que reseñar que el tema del amor gratuito de Dios como origen de la elección del pueblo mesiánico continuó desarrollándose en los escritos posteriores de la escuela paulina. Dos buenos ejemplos son *2 Ts 3,13-16* y, sobre todo, el magnífico texto de *Ef 2,1-10*.

Y así, el Dios del amor (*agapes*) y de la paz
estará con vosotros (2 Co 13,11).

El don del Señor Jesucristo,
el amor (*agape*) de Dios
y la comunión del Espíritu santo,
con todos vosotros (2 Co 13,13).

Desde ese contexto de elección mesiánica se explica que el motivo del amor liberador de Dios se conecte en alguna ocasión con el *Espíritu santo*, ya que este representa el don mesiánico relacionado tradicionalmente con el rito bautismal, con el cual queda sellada la elección para pertenecer al pueblo mesiánico. Ese es el caso de la tradición bautismal asumida en *Rm 5,5*, un texto ya citado anteriormente dentro de su contexto más amplio:

Y la esperanza no defrauda, porque
el amor (*agape*) de Dios ha sido vertido en nuestros corazones
por medio del Espíritu santo que nos fue dado.

c) El mismo sentido que los textos anteriores señala también, en definitiva, 2 Co 11,2 con la preciosa imagen del pueblo mesiánico como la *novia* del mesías, que ha celebrado ya sus desposorios con él, pero que está aún a la espera de la celebración de su matrimonio con él en su parusía gloriosa, con la cual inaugurará el reino mesiánico esplendoroso. Hay que señalar que también ahí se asumía la tradición israelita de elección, la cual, con una gran potencia evocadora, caracterizaba al pueblo elegido de Israel como la novia y esposa querida de Yahvé¹⁹.

2 Pues os quiero celosamente, con los mismos celos de Dios. Ya que os prometí en matrimonio a un único esposo, para poder llegar a presentaros, como una novia pura, a Cristo. 3 Pero temo que, igual que la serpiente con su astucia engañó a Eva, también vuestras mentes se dejen seducir para abandonar vuestra entrega completa y pura a Cristo (2 Co 11,2-3)²⁰.

¹⁹ Así especialmente en la tradición profética de Oseas, que asumió después Jeremías (2-3) y Ezequiel (16 y 23).

²⁰ La comparación de la comunidad mesiánica con Eva en el v. 3 insinúa el motivo del mesías como el Adán definitivo, que le sirvió a Pablo para profundizar la comunión y la universalidad del pueblo mesiánico. Es posible, además, que la imagen de la unión matrimonial evoque el tema desarrollado en 1 Co 6,15-17, al contrastar la comunión con el mesías con la comunión carnal con la prostituta. En cualquier caso, esa imagen encontrará un amplio desarrollo en Ef 5,22-33, en donde también se empleará expresamente la terminología de amor. Cf. S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 66-74.157.175.

2. EL AMOR DE LA COMUNIÓN MESIÁNICA

2.1. LA NORMA MESIÁNICA

a) Al igual que el amor liberador fue el origen de la “nueva creación” mesiánica (Ga 6,15; 2 Co 5,17), así también el amor se ha convertido en la *nueva norma* que rige la vida en ella²¹. Pablo la llama expresamente “norma de Cristo” (Ga 6,2), compendiando en esa expresión toda la exhortación del contexto a una vida de servicio a los demás en un amor efectivo (cf. Ga 5,13–6,10):

Ayudaos mutuamente a llevar el peso de las dificultades,
y así cumpliréis la norma de Cristo (*nomon tou Christou*) (Ga 6,2).

De modo semejante, en *1 Co 9,21* Pablo se define a sí mismo como alguien “sometido a la norma de Cristo”, señalando con ello, según el contexto, su vida misional de acomodación y servicio a todos:

19 Siendo, pues, independiente de todos, me hice esclavo de todos, para ganar a la mayor parte posible. 20 Y así, con los judíos me comporté como un judío, para ganar a los judíos: con los que están bajo la ley, como uno que estuviera bajo la ley –no estando yo, ciertamente, bajo el dominio de la ley–, para ganar a los que están bajo la ley. 21 Con los que no tienen la ley me comporté como uno de ellos –no siendo yo un individuo sin la ley de Dios, sino alguien sometido a la norma de Cristo (*ennomos Christou*)–, para ganar a los que no tienen la ley. 22 Con los débiles me comporté como un débil, para ganar a los débiles. Me comporté así en todo con todos, para salvar, en cualquier caso, a algunos. 23 Y todo eso lo hago por causa del anuncio salvador, para hacerme, también yo, partícipe de sus bienes (*1 Co 9,19-23*).

b) Esas expresiones “norma de Cristo” y “sometido a la norma de Cristo” son, con toda probabilidad, una aguda formulación paulina, que, jugando con el amplio significado del término griego *nomos* (“norma”, “ley”), presenta la “norma” de Cristo como el cumplimiento de la “ley” judía (Ga 5,14; 1 Co 9,21; e implícitamente Rm 8,2-4). Con el genitivo “*de Cristo*” se hace referencia a la norma de servicio efectivo demostrada en la vida y especialmente en la muerte salvadora del mesías, es decir, a la norma de la “proexistencia”, o existencia en favor de los demás. A eso hacen referencia numerosos textos paulinos (1 Co 8,11-12; 10,32–11,1; 2 Co 8,9; Flp 2,1-11; Rm 14,15; 15,3.5.7-8):

²¹ S. VIDAL, *Cartas originales*, 113.300; Id., *Proyecto mesiánico*, 49.104.120-121; y J. M. G. BARCLAY, *Truth*, 125-142; G. BARTH, *Tod*, 100-105; J. D. G. DUNN, *Theology*, 632-634.653-658; O. HOFIUS, *Paulusstudien I*, 63-74; TH. SÖDING, *Liebesgebot*; G. THEISSEN, *Religión*, 87-105; O. WISCHMEYER, *Gebot*.

11 Y entonces, por culpa de tu conocimiento, se pierde el débil, el hermano por el cual Cristo murió. 12 Y así, pecando contra los hermanos, al herir su conciencia débil, estáis pecando contra Cristo mismo (1 Co 8,11-12).

10 32 No deis motivo de tropiezo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la comunidad de Dios. 33 Del mismo modo que también yo estoy en todo al servicio de todos, no buscando mi propio provecho sino el de todos los demás, para que puedan alcanzar la salvación. 11 1 Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo (1 Co 10,32-11,1).

Bien conocéis el don de nuestro Señor Jesucristo:

siendo rico,
se hizo pobre por vosotros,
para que vosotros os hicierais ricos
por medio de su pobreza (2 Co 8,9)²².

1 Si algo significa el ruego en nombre de Cristo, el consejo de un amigo (*agapes*), la amistad personal o el cariño entrañable y compasivo (*splagchna kai oiktirmoi*), 2 haced plena mi alegría: tened concordia entre vosotros, unidos en el mismo amor (*agapen*), con unos mismos sentimientos y actitudes. 3 No os dejéis guiar por la ambición o el engreimiento, sino, al contrario, con ánimo humilde, considerad a los otros como más importantes que vosotros mismos, 4 sin buscar cada cual sus propios intereses, sino precisamente los de los demás. 5 Tened la misma actitud que tuvo Cristo Jesús (Flp 2,1-5)²³.

15 Si tu hermano sufre daño por causa de tu alimento, ya no te comportas según la norma del amor (*agapen*). No hagas perecer, por causa de tu alimento, a aquel por el que Cristo murió (Rm 14,15).

1 Nosotros, los “fuertes”, debemos soportar pacientemente las “debilidades” de los “impotentes”, sin buscar nuestro propio provecho. 2 Que cada uno de nosotros esté al servicio del vecino, para su bien y fortalecimiento. 3 Pues tampoco Cristo buscó su propio provecho, sino que se comportó conforme a lo escrito:

Los insultos de los que te insultan cayeron sobre mí.

5 Que el Dios que da el aguante y el ánimo
os conceda la concordia mutua,
conforme a Cristo Jesús,

6 para que, unidos y a una sola voz,
podáis alabar a Dios,
el Padre de nuestro Señor Jesucristo.

7 Por lo tanto, acogeos mutuamente, como también Cristo os acogió, para que Dios fuera alabado. 8 Lo que quiero decir es que Cristo se hizo servidor

22 El contexto trata de la colecta de las comunidades paulinas en favor de la comunidad de Jerusalén.

23 Como especificación de la actitud de Cristo Jesús (v. 5) se cita a continuación (v. 6-11) un himno tradicional que canta la vida de humillación y esclavitud de aquel que ahora se aclama como Señor mesiánico (S. VIDAL, *Cartas originales*, 299-303; ID., *Proyecto mesiánico*, 52.62-63).

de los circuncisos para demostrar la fidelidad de Dios, a fin de que se confirmaran las promesas hechas a los patriarcas (*Rm 15,1-3.5-8*).

Estos textos paulinos marcan bien la fuerza del amor mesiánico. Porque, según ellos, el mismo amor liberador del mesías se ha convertido en exigencia de comunión dentro de la comunidad mesiánica. Eso quiere decir que la nueva norma de conducta del pueblo mesiánico no es una ley advenediza desde fuera, sino el mismo evangelio, que proclama como soberano mesiánico exaltado precisamente al “proexistente”, muerto en cruz en favor nuestro. De este modo, el acontecimiento mesiánico demuestra su pleno dinamismo, ya que es, al mismo tiempo, acontecimiento salvador, gozosamente anunciado (“indicativo”), y también exigencia de vida para la nueva comunidad que lo ha acogido (“imperativo”)²⁴.

2.2. EL CENTRO DE LA VIDA MESIÁNICA

a) Esa norma del amor es el centro configurador de la vida de la comunidad mesiánica. Frente a la dispersión de los variados preceptos legales, ella es la que concentra y da unidad de sentido al comportamiento mesiánico. Eso es lo que explícitamente declaran dos textos paulinos, al presentar el amor como el *cumplimiento de la ley judía* (*Ga 5,13-14*; *Rm 13,8-10*). Desarrollando un tema tradicional del cristianismo helenista, Pablo contestaba así a la posición cristiana judaizante, que exigía a las comunidades cristianas las prácticas legales del judaísmo²⁵:

13 Vosotros, hermanos, fuisteis elegidos para vivir en la libertad. Lo único que debéis cuidar es que esa libertad no se convierta en una oportunidad para vuestra naturaleza egoísta. Más bien, sed servidores unos de otros por el amor (*agapes*).

14 Pues el pleno cumplimiento de la ley entera está expresado en este único dicho:

Amarás (agapeseis) a la persona cercana a ti como si fueras tú mismo (Ga 5,13-14).

8 No estéis en deuda con nadie, a no ser en la del amor (*agapan*) de unos a otros.

El que ama (*agapon*) al otro ha dado cumplimiento a la ley,

9 pues los preceptos
no cometerás adulterio,
no matarás,
no robarás,
no codiciarás,

24 S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 119-123.128-129.

25 S. VIDAL, *Cartas originales*, 108-109.472-473; Id., *Proyecto mesiánico*, 267-269.282-283.

o cualquier otro posible precepto
se compendian en este dicho:
*Amarás (agapeseis) a la persona cercana a ti
como si fueras tú mismo.*

10 El amor (*agape*) no realiza ningún mal a “la persona cercana”; por lo tanto, el amor (*agape*) es el cumplimiento pleno de la ley (*Rm 13,8-10*).

b) El cumplimiento de la ley en la norma mesiánica del amor efectivo sólo es posible en el nuevo ámbito dinámico del *Espíritu*, la potencia de la “nueva creación”²⁶. Eso es lo que señala *Rm 8,1-4*, en donde Pablo, en paralelismo a la “norma de Cristo”, habla de la “norma del Espíritu de la vida”:

1 Ahora, pues, ya no pesa ninguna condena sobre los que están dentro del ámbito de Cristo Jesús. 2 Pues la norma (*nomos*) del Espíritu de la vida, dentro del ámbito de Cristo Jesús, te liberó de la norma (*nomou*) del pecado y de la muerte. 3 Porque lo que no pudo hacer la ley, impotente a causa de la naturaleza humana pecadora, lo hizo Dios: él, enviando a su propio Hijo, para compartir la existencia humana dominada por el pecado y para eliminar el pecado, pronunció la condena contra el pecado, que dominaba la naturaleza humana, 4 a fin de que la exigencia de la ley (*nomou*) pudiera encontrar su pleno cumplimiento en nosotros, que no vivimos guiados por nuestra naturaleza egoísta, sino guiados por el Espíritu.

Es sólo en el nuevo ámbito del Espíritu en donde se puede cumplir plenamente la auténtica “exigencia de la ley”. Frente a la “norma del pecado y de la muerte”, surge entonces la nueva “norma del Espíritu de la vida”. Es esta norma del Espíritu la que fija la exigencia auténtica de la ley en la norma mesiánica del amor. No se trata ahí, entonces, de la ley antigua renovada o de una nueva ley, sino del mismo Espíritu en cuanto nuevo principio que determina desde dentro la vida y la actuación del pueblo mesiánico.

No es de extrañar, entonces, que los textos paulinos señalen al Espíritu como origen del amor:

22 Los frutos del Espíritu, en cambio, son:
el amor (*agape*), la alegría, la paz;
la magnanimidad, la amabilidad, la bondad;
la fidelidad, 23 la suavidad, el dominio de sí (*Ga 5,22-23*).

Os ruego, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor (*agapes*) del Espíritu, que participéis en mi combate por medio de vuestras oraciones a Dios por mí (*Rm 15,30*).

26 S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 123-126.

c) De acuerdo con la tradición israelita sobre el mandamiento principal, las cartas de Pablo hablan del *amor a Dios y al Señor mesiánico*, indicando con ese término la dedicación de la vida entera al servicio de ellos:

9 Pero, en conformidad con lo escrito,
 lo que el ojo no vio ni el oído escuchó,
 ni se le ocurrió al corazón humano:
eso que Dios preparó para los que lo aman (agaposin)
 10 Dios nos lo reveló a nosotros, por medio del Espíritu (1 Co 2,9-10)²⁷.

1 Con respecto a “la carne sacrificada a los ídolos”, ya sabemos que
 “¡todos tenemos conocimiento!”.

Pero el conocimiento provoca el engreimiento; el amor (*agape*), en cambio, es constructivo. 2 Quien cree conocer algo sepa que aún no conoce como ciertamente conoceremos algún día. 3 Pero quien ama (*agapa*) a Dios está ya reconocido por él como suyo (1 Co 8,1-3).

Quien no ame (*philei*) al Señor sea maldito
Maran atha (1 Co 16,22).

Sabemos que todo contribuye para el bien de los que aman (*agaposin*) a Dios, es decir, de los elegidos conforme a su designio salvador (*Rm 8,28*).

d) El amor es también el que *edifica la comunidad* mesiánica. Es la que actúa la fe mesiánica, en la cual quedan superadas las divisiones de la humanidad vieja:

En el ámbito de Cristo Jesús,
 ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada,
 sino sólo la fe que actúa por medio del amor (*agapes*) (*Ga 5,6*).

Son numerosos los textos paulinos que señalan la vida de *servicio* guiada por el principio del amor, sin buscar el propio provecho, sino el de los otros, y renunciando incluso al propio estatus y a los propios derechos en beneficio del débil. Así se expresaban varios de los textos ya citados anteriormente en referencia a la “norma de Cristo” (1 Co 8,11-12; 9,19-23; 10,32–11,1; 2 Co 8,9; Flp 2,1-11; Rm 14,15; 15,3.5.7-8)²⁸. Dentro de ese contexto, es realmente impresionante el contraste marcado por las frases de *Ga 3,13* y *1 Co 9,19* sobre la “libertad” mesiánica que se realiza precisamente en la “esclavitud” del servicio a todos:

27 El texto está dentro de la unidad de 1 Cor 2,6-16, que, probablemente, es una añadidura de la escuela paulina posterior (S. VIDAL, *Cartas originales*, 163-165).

28 Especialmente relevantes son los contextos de los banquetes sagrados en *1 Co 8,1–11,1* y de la comida de alimentos impuros en *Rm 14,1–15,13* (S. VIDAL, *Cartas originales*, 188-200.474-484; ID., *Proyecto mesiánico*, 168.276-277.283.312-315).

Vosotros, hermanos, fuisteis elegidos para vivir en la libertad (*eleutheria*). Lo único que debéis cuidar es que esa libertad no se convierta en una oportunidad para vuestra naturaleza egoísta. Más bien, sed servidores (*douleute*) unos de otros por el amor (*agapes*) (Gal 5,13).

Siendo libre (*eleutheros*) de todos, me hice esclavo (*edoulosa*) de todos, para ganar a la mayor parte (1 Co 9,19)²⁹.

Las cartas de Pablo reflejan con especial viveza y fuerza el *talante familiar* y de gran afectividad de las comunidades cristianas de los tiempos antiguos³⁰. Sus miembros se llamaban “hermanos” o “hermanas”³¹. Un gesto significativo de esa fraternidad era el “beso (*philema*) santo” que los cristianos se daban como saludo en sus reuniones (1 Ts 5,26; 1 Co 16,20; 2 Co 13,12; Rm 16,16)³². Los textos paulinos hacen también referencia explícita al “amor fraterno” (*philadelphia*: 1 Ts 4,9; Rm 12,10).

a. Una muy significativa fue, sin duda, la de la hospitalidad, tan importante en el mundo de la antigüedad. Las cartas paulinas la mencionan en bastantes ocasiones, tanto en las exhortaciones como en las noticias sobre casos concretos³³. Además de la normal ayuda caritativa entre los miembros de las comunidades, también se daban acciones especiales de ayuda económica entre las comunidades. Los casos más relevantes testificados por las cartas de Pablo fueron las colectas en favor de la comunidad de Jerusalén que efectuaron la

29 La libertad mesiánica, de la que habla Pablo en estos y otros textos de sus cartas, está ciertamente muy alejada de lo que el mundo helenista entendía por libertad, que era fundamentalmente una libertad cerrada en sí misma, autárquica e individualista. Ese era, concretamente, el talante de la libertad en el estoicismo, la corriente filosófica que más reflexionó sobre el tema. La libertad de la nueva creación mesiánica, en cambio, es la libertad de apertura a los demás, no buscando el propio provecho, sino el de los otros, renunciando incluso a la propia «libertad» y a los propios derechos, al estilo del mesías, que «murió por nosotros» (S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 120-121).

30 S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 186-189.192-194.

31 Esta designación aparece muy frecuentemente en las cartas auténticas de Pablo (110 veces «hermano» y 4 veces «hermana»; en los escritos paulinos posteriores, 20 veces «hermano» y 1 vez «hermana»). Aunque esa terminología no era extraña en los grupos judíos y helenistas, la amplitud y la frescura con que aparece en las cartas paulinas apuntan a una especial inmediatez en su uso por parte de las comunidades cristianas antiguas.

32 El uso normal de ese saludo en las reuniones de las comunidades cristianas era, al parecer, algo extraño dentro de los grupos judíos y helenistas de su entorno: W. KLASSEN, *Kiss*; ID., *Sacred*; H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl*, 352-356.

33 En 1 Ts 4,9-10 se habla de la hospitalidad de la comunidad de Tesalónica con respecto a «todos los hermanos de Macedonia entera». En Flm 5-7 se menciona el amor efectivo de Filemón a «todos los santos», en el que se incluía la hospitalidad. En Rm 12,13 se exhorta expresamente a la «hospitalidad» (*philoxenia*). En Rm 16,1-2 se pide a la comunidad de Éfeso que dé hospitalidad a Febe, servidora (*diakonon*) y patrona (*prostatis*) de la comunidad portuaria de Cencres, que, a su vez, ha dado hospitalidad a «muchos» e incluso al mismo Pablo. Además, figuran noticias sobre la hospitalidad prestada a los misioneros: a Timoteo (1 Co 16,10-12) y a Pablo mismo (Flm 22; Rm 15,24; 16,2.23).

comunidad de Antioquía (Ga 2,10) y más tarde las comunidades paulinas³⁴. Estas dos colectas tuvieron la intención explícita de mantener la comunión entre comunidades cristianas que, a pesar de pertenecer a corrientes diferentes, eran conscientes de formar parte del mismo movimiento mesiánico universal.

Cito a continuación algunos textos paulinos que emplean la terminología de *amor* para señalar diferentes motivos de esa comunión mesiánica³⁵.

2 Damos gracias a Dios siempre por todos vosotros, al hacer memoria vuestra en nuestras oraciones, 3 recordando sin cesar ante Dios, nuestro Padre, vuestra obra de la fe, el esfuerzo del amor (*agapes*) y la constancia de la esperanza en nuestro Señor Jesucristo (1 Ts 1,2-3).

Ahora, sin embargo, acaba de llegar Timoteo de su visita a vosotros, trayéndonos buenas noticias de vuestra fe y de vuestro amor (*agapen*). Nos dice además que de continuo conserváis un buen recuerdo de nosotros, anhelando vernos, lo mismo que nosotros a vosotros (1 Ts 3,6).

Que el Señor os haga ricos, hasta desbordar, en el amor (*agape*) de unos a otros y a todos, como el que os tenemos nosotros a vosotros (1 Ts 3,12).

9 Sobre el amor fraterno (*philadelphias*), no necesitáis que se os escriba, ya que el mismo Dios os enseña a amaros (*agapan*) mutuamente, 10 y de hecho lo estáis haciendo con todos los hermanos de Macedonia entera. Pero os exhortamos, hermanos, a que progreséis cada vez más (1 Ts 4,9-10).

12 Os rogamos, hermanos, que reconozcáis a los que se esfuerzan entre vosotros, os cuidan en el Señor y os amonestan. 13 Tenedles un gran aprecio y amor (*agape*) por la tarea que realizan (1 Ts 5,12-13).

El conocimiento provoca el engreimiento;

el amor (*agape*), en cambio, es constructivo (1 Co 8,1).

Que todos vuestros asuntos se realicen en el amor (*agape*) (1 Co 16,14).

Mi cariño (*agape*) en el ámbito de Cristo Jesús

está con todos vosotros (1 Co 16,24).

4 Lleno de lágrimas os escribí mi carta, dictada por mi corazón cargado de aflicción y angustia, no con la intención de entristeceros, sino para que descubrierais el grandísimo cariño (*agapen*) que os tengo. 5 Si es que alguien ha causado tristeza, no fue sólo a mí, sino también en parte, para no exagerar, a todos vosotros. 6 Ese tal ya ha sufrido suficiente tiempo ese castigo que le impuso la mayoría de la comunidad. 7 Así que ahora deberíais, más bien, perdonarlo y ofrecerle la reconciliación, no sea que lo consuma su excesiva

34 1 Co 16,1-4; 2 Co 1,15-17; 8-9; 12,17-18; Rm 15,25-32: comentario de los textos en S. VIDAL, *Cartas originales*; ID., *Proyecto mesiánico*, 308-309; J. BECKER, *Pablo*, 309-315.533-540; B. BECKHEUER, *Paulus*; H. D. BETZ, *Korinther*; J. D. G. DUNN, *Theology*, 706-711; D. GEORGI, *Poor*; R. A. HORSLEY y N. A. SILBERMAN, *Revolución*, 181-194; S. JOUBERT, *Paul*; A. J. M. WEDDERBURN, *Collection*.

35 Comentario de los textos en S. VIDAL, *Cartas originales*.

tristeza; 8 por eso, os ruego que lo aceptéis de nuevo dentro de vuestra amistad (*agapen*) (2 Co 2,4-8).

Con la sinceridad y el conocimiento,

con la magnanimidad y la bondad,

con el Espíritu de Dios y el amor (*agape*) sincero (2 Co 6,6).

7 Ya que abundáis en todo –en el don de la fe, de la palabra y del conocimiento, así como en una gran solicitud y en el amor (*agape*) que os tenemos–, sed también abundantes en este donativo (*la colecta*). 8 No os estoy dando una orden, sino que, con motivo de la disponibilidad de otros, quiero verificar también la autenticidad de vuestro amor (*agapes*)... 24 Demostrad, pues, con ellos, y así, públicamente ante las comunidades, la autenticidad de vuestro amor (*agapes*) y del motivo de nuestro orgullo con respecto a vosotros (2 Co 8,7-8.24).

10 Por la verdad de Cristo que está en mí, os aseguro que este motivo de orgullo nunca me será silenciado en las regiones de Acaya. 11 ¿Por qué? ¿Porque no os quiero (*agapo*)?... ¡Dios sabe cuánto! (2 Co 11,10-11).

15 En cuanto a mí, gustosamente gastaré todo e incluso consumiré mi propia vida por vosotros. ¿Y precisamente porque os tengo más cariño (*agapo*), soy menos querido (*agapomai*) por vosotros? (2 Co 12,15).

Pido a Dios que vuestro amor (*agape*) vaya creciendo cada vez más en un profundo conocimiento y en una gran sensibilidad (*Flp* 1,9).

4 Doy gracias a mi Dios siempre que hago memoria de ti en mis oraciones, 5 ya que estoy informado de tu amor (*agapen*) y de tu fidelidad al Señor Jesús y a todos los santos. 6 Pido que esa fidelidad que demuestras en tu ayuda se haga plenamente eficiente por el reconocimiento de todo el bien que debemos realizar en servicio de Cristo. 7 Sí que he recibido una gran alegría y ánimo por causa de tu amor (*agape*): tú, hermano, has reconfortado los corazones de los dedicados a Dios (*Flm* 4-7).

9 Que vuestro amor (*agape*) sea sincero.

Huid del mal, adheríos al bien.

10 Amaos cordialmente (*philostorgoi*), con cariño de hermanos (*philadelphia*);

cedeos mutuamente el puesto de honor.

11 No seáis perezosos en vuestra atención a los demás.

Dejaos animar por el fuego del Espíritu;
manteneos al servicio del Señor.

12 Estad alegres por la esperanza,
tened aguante en la aflicción,
sed constantes en la oración.

13 Auxiliad en la necesidad a los santos;

preocupaos por la hospitalidad (*philoxenian*) (*Rm* 12,9-13).

e) Y queda para el final el texto sobre el amor más amplio dentro de las cartas paulinas y también, sin duda, el más conocido: el precioso encomio o alabanza del amor (*agape*) en *1 Co* 13. Pero, probablemente, se trata de una

añadidura de la escuela paulina posterior, con la cual alargaba y comentaba el texto original de Pablo sobre los carismas dentro del simposio conclusivo de la Cena del Señor³⁶. La añadidura se fundó en una pieza tradicional construida al estilo de los encomios helenistas sobre una virtud. Su estilo y estructura son muy cuidados: 1) declaración sobre el amor como lo único necesario, con tres frases condicionales en sentido concesivo (v. 1-3); 2) cualidades del amor, en una serie de frases cortas (v. 4-7); 3) permanencia del amor (v. 8-12); 4) declaración final sobre el amor dentro de la tríada tradicional cristiana (v. 13):

- 1 Aunque hablara los lenguajes humanos y angélicos,
pero no tuviera amor (*agapen*),
sería como unas campanillas ruidosas o unos platillos estridentes.
- 2 Aunque tuviera el don de la profecía
y conociera todos los misterios divinos y toda la sabiduría,
o poseyera todo el poder de la fe, hasta para trasladar montañas,
pero no tuviera amor (*agapen*),
sería una nulidad.
- 3 Y si repartiera todos mis bienes
e incluso entregara mi cuerpo para ser quemado vivo,
pero no tuviera amor (*agapen*),
de nada me serviría.
- 4 El amor (*agape*) es magnánimo, es bondadoso el amor (*agape*);
no es envidioso, no es jactancioso, no es engreído,
5 no se porta indecentemente, no busca su propio interés,
no se irrita, no lleva cuenta del mal que se le hace,
6 no se alegra de la injusticia, se alegra, en cambio, de la verdad.
- 7 Soporta todo, confía siempre,
espera siempre, es constante siempre.
- 8 El amor (*agape*) nunca caducará.
El don de la profecía, desaparecerá,
el lenguaje misterioso, cesará,

36 En S. VIDAL, *Cartas originales*, 206-209 he analizado el texto y he expuesto las razones de tipo literario y temático que me inclinan a pensar que 1 Co 12,31b-14,1b es una añadidura de la escuela paulina posterior. Entre las razones de tipo temático, señalo que el motivo del amor no cuadra en ese contexto, que trata de los carismas, ya que el amor no entra dentro de la categoría de los carismas; de hecho, se presenta en 12,31b como «el camino más excelente», es decir, como el modo de conducta global de la vida cristiana. Especialmente chocante dentro de un texto paulino es la afirmación de 13,13 sobre la superioridad del amor por encima de la fe y la esperanza. Porque para Pablo, la fe es la acogida del acontecimiento salvador mesiánico, es decir, la acogida del amor liberador de Dios y del mesías, y así, es ciertamente «más importante» que el amor del creyente, sobre el cual trata el texto. Siguiendo la formulación de 1 Jn 4,10 sobre la primacía del amor de Dios sobre el amor del hombre, tendríamos que decir que la superioridad de la fe sobre el amor del hombre salvaguarda precisamente la superioridad absoluta del amor salvador de Dios en Cristo. Por otra parte, el alargamiento del texto de Pablo con este encomio del amor no es nada extraño, ya que el tema del amor era un tópico en el simposio del banquete helenista, y así, un maestro de la escuela paulina posterior, al echarlo en falta en el texto de Pablo sobre el simposio de la Cena del Señor, no dudó en introducirlo ahí (cf. S. VIDAL, *Proyecto mesiánico*, 306-307).

- el don del conocimiento, desaparecerá.
- 9 Pues sólo parcialmente conocemos, y sólo parcialmente profetizamos,
10 pero cuando llegue la plenitud, desaparecerá lo parcial.
- 11 Cuando era un niño,
hablaba como un niño, juzgaba como un niño, tenía proyectos de niño,
pero cuando me hice adulto, abandoné mi conducta pueril.
- 12 Ahora vemos como en un espejo, borrosamente,
entonces, en cambio, cara a cara;
ahora conozco sólo parcialmente,
entonces, en cambio, conoceré plenamente,
así como también yo fui conocido totalmente por Dios.
- 13 Ahora pues permanecen la fe, la esperanza, el amor (*agape*):
estas tres realidades.
Pero la más importante de ellas es el amor (*agape*) (1 Co 13,1-13).

BIBLIOGRAFÍA

- BARCLAY, J. M. G., *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh, T & T Clark, 1988.
- BARTH, G., *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen/Vluyn, Neukirchener, 1992.
- BECKER, J., *Pablo. El apóstol de los paganos*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- BECKHEUER, B., *Paulus und Jerusalem: Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*, Frankfurt, Lang, 1998.
- BETZ, H. D., *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar in zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, Gütersloher, 1993.
- BREYTENBACH, C., *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60)*, Neukirchen/Vluyn, Neukirchener, 1989.
- “Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe”, en *New Testament Studies*, 39 (1993), 59-79.
- “«Christus starb für uns». Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten «Sterbeformeln»”, en *New Testament Studies*, 49 (2003), 447-475.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T & T Clark, 1998.
- GEORGI, D., *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Nashville, Abingdon, ²1992.
- GLOER, W. H., *An Exegetical and Theological Study of Paul's Understanding of New Creation and Reconciliation in 2 Cor. 5:14-21*, Lewiston-Queenston-Lampeter, Mellen, 1996.
- HOFIUS, O., *Paulusstudien I (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 51)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989.

- HORSLEY, R. A. y SILBERMAN, N. A., *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005.
- JOUBERT, S., *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 124)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2002
- KLASSEN, W., "Kiss (NT)", en *The Anchor Bible Dictionary IV*, (1992), 89-92.
- "Love: NT and Early Jewish Literature", en *The Anchor Bible Dictionary IV*, (1992), 381-396.
- "The Sacred Kiss in the New Testament: An Example of a Social Boundary Line", en *New Testament Studies*, 39 (1993), 122-135.
- KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (Neutestamentliche Abhandlungen 15)*, Münster, Aschendorff, 1987.
- MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- PORTER, S. E., *Katallasso in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings*, Córdoba, El Almendro, 1994.
- REBELL, W., *Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von 2. Kor 5,14-21 (Arbeiten zur Theologie 73)*, Stuttgart, Calwer, 1992.
- SCHNEIDER, G., "agape amor", en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1996, 24-36.
- SCHNELLE, U., *Paulus. Leben und Denken*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2003.
- SÖDING, Th., "Gottesliebe bei Paulus", en *Theologie und Glaube*, 79 (1989) 219-242.
- *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus (Stuttgarter Bibelstudien 150)*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1992.
- *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Neutestamentliche Abhandlungen 26)*, Münster, Aschendorff, 1995.
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (I).
- THEISSEN, G., *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996.
- *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- *El proyecto mesiánico de Pablo*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- *Jesús el Galileo*, Santander, Sal Terrae, 2006.
- WEDDERBURN, A. J. M., "Paul's Collection: Chronology and History", en *New Testament Studies*, 48 (2002), 95-110.
- WISCHMEYER, O., *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1 Kor (Studien zum Neuen Testament 13)*, Gütersloh, Gütersloher, 1981.

- "Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe (*agape*)", en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 74 (1983), 222-236.
- "Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus: eine traditionsgeschichtliche Untersuchung", en *Biblische Zeitschrift*, 30 (1986), 161-187.

COMPRENSIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE LA AFIRMACIÓN “DIOS ES AMOR” EN SAN BUENAVENTURA

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Pretendemos poner de manifiesto en este estudio la importancia y relevancia del amor en la reflexión filosófico-teológica cristiana a partir de uno de sus más grandes maestros: san Buenaventura. Nos centramos en los distintos significados del término “amor” a partir de los sujetos protagonistas del amor: el hombre y Dios. E intentamos extraer algunas consecuencias filosóficas de la afirmación de “Dios es amor” en el pensador franciscano. San Buenaventura muestra un dominio del pensamiento anterior a él al que añade la impronta de su ser franciscano, mostrando un pensamiento realmente original y sugerente.

Palabras clave: Afección, Agapé, Amor, Caritas, Dilectio, Eros, Filosofía Medieval, San Buenaventura.

ABSTRACT

We intend to make clear the importance of love in the christian philosophical-theological reflection through one of its greatest masters: St. Buenaventura. We will focus on the different meanings of the term “love” by looking at its two main subjects, that is, Man and God. Besides, we will try to comprehend some consequences of the statement “God is Love” according to this Franciscan thinker. St. Buenaventura shows a great command of the currents of thinking previos to his own. This, added to his being Franciscan, makes his doctrine truly original and suggestive.

Key words: Affection, Agape, Caritas, Dilectio, Eros, Love, Medieval Philosophy, St. Buenaventura.

La tematización del amor de Dios y la caracterización de Dios definido como amor ha tenido un protagonismo central dentro de la reflexión teológica. La experiencia del amor, nacida del acontecimiento de donación de Cristo, se refleja e interpreta como y en la Palabra de Dios, y es vivenciada por los hombres –tanto en su elaboración intelectual, como en su realización individual y su trascenderse– en cuanto fundamento existencial de su vida. Su estructura individual y organización social queda definitivamente marcada en la ejecución efectiva del amor de Dios como fuente dadora de sentido y recapituladora del ser del hombre y la realidad en la que vive. Afirmar que “Dios es amor” no es sólo un avance programático, significa un ejercicio de vital reminiscencia del hombre en general, y del modo de ser del cristiano en particular. Así lo recuerda la cita de la Carta de Juan con la que se inaugura la Encíclica de Benedicto XVI: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (*1 Jn 4, 16*), pues efectivamente “expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino”¹.

La centralidad del concepto fundado en la experiencia divina, pertenece a la misma estructura del ser humano. Ya podemos avanzar que la vivencia del amor humano se enriquece cualitativamente en la experiencia divina, en la participación del amor de Dios. Esta adición de significados se refleja en la variedad polisémica y, por ende, significativa de la noción que en español designamos con el término amor. Riqueza conceptual que se significa desde sus raíces griegas en la reflexión filosófica en torno a la realidad del amor y en la elaboración teológica que la acompañó desde que el cristianismo entrara en el mundo del hombre con renovadas fuerzas interpretativas del espacio y el tiempo.

La historia de la presencia intelectual y vital del amor en el mundo y en la realidad humana no está todavía escrita de forma definitiva, pues mientras exista el hombre y en él la presencia de Dios en el mundo, seguirá vigente la actualización semántica de la realidad ontológica y la vivencia ética del amor. Pero más aún, el día que el espacio y el tiempo no sean relevantes para el ser del hombre, y su auténtica personalidad pueda existir sin constricciones ontológicas, entonces será el triunfo total del amor.

En el recorrido de revelación del amor, el acontecimiento central de la encarnación de Cristo significa la presencia real del amor en su plenitud en el mundo contingente. Una realidad total se ha avenido a lo incompleto del mundo, y aún dándose de forma plena, los hombres no pueden interpretar

¹ BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* [DC], sobre el amor cristiano (25 de diciembre de 2005), 1, en *Acta Apostolicae Sedis*, 98 (2006), 217.

sino parcialmente lo que excede su existencia contingente, si bien pueden discernir mejor su significado. En este sentido, han existido personas que desde la especulación filosófico-teológica o desde su vivencia mística o en su vida ejemplar, han sabido profundizar en el amor total revelado. Uno de esos hombres privilegiados es San Buenaventura². Él como otros ha sabido transmitir su descubrimiento personal, pues entrar en contacto íntimo del amor auténtico siempre lleva de modo indefectible a reproducirlo. Y aunque sea de modo preferente por la vía intelectual, su vida y su obra refleja en totalidad lo que de modo extraordinario supo expresar por medio de la inteligencia, pues intelecto, mística y vida van de la mano en un hombre que no puede sino ser uno. Por eso el amor es una realidad viva en el Seráfico, así lo supo ver el Papa Sixto V en la bula “*Triumphantis Hierusalem*”, cuando al elevarlo con el título de Doctor de la Iglesia afirmó que su ingenio llevó a las mentes de los fieles “*ad Dei amorem et caelestis patriae desiderium admirabiliter inflammantur*”³.

San Buenaventura entiende la afirmación “*Deus caritas est*” como el vértice de su especulación filosófico-teológica. Afirmar que Dios es amor provoca, al menos, una doble reflexión, en nuestro caso filosófica, en torno al significado del término y alcance del concepto “amor” y, sobre todo, sobre la propia definición del ser de Dios.

1. EL AMOR DE DIOS, ENRIQUECIMIENTO DEL TÉRMINO “AMOR”

Cuando el maestro franciscano se acerca a meditar y expresar el hecho divino, las categorías humanas se muestran insuficientes en aras a definir lo que es de hecho un misterio: el Dios trinitario. Sin embargo, el Seráfico aún reconociendo la debilidad de la argumentación filosófica y la insuficiencia de sus conceptos no renuncia a su aproximación. La experiencia de su Fundador le muestra que toda la realidad que rodea al hombre es ya de por sí un auténtico icono del Misterio divino y que, por lo tanto, Dios tiende a relacionarse con el hombre desvelando su misterio a través de sus obras: su palabra y el mundo creado, paradigmáticamente hecho real en Cristo (el logos encarnado). San Francisco lo había sabido vivir de forma milagrosamente simple por su profundidad. El misterio sólo se hace simple a quien lo vive de forma natural. Y se vive de forma natural cuando la gracia de Dios se hace presente. San Francisco

2 Cf. mis estudios: “El concepto de amor en Buenaventura”, en *Revista de la Universidad de Cuenca*, 43 (1997), 83-94; *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2005, 219-234.

3 SEXTO V, *Triumphantis Hierusalem*, § 3: I, XLVII.

de Asís muestra de forma inequívoca que el amor es el lugar de encuentro al que todos los hombres estamos convocados. La experiencia de la gracia es el motor de desvelamiento del misterio de Dios, la esencia del Misterio trinitario y de su hacerse visible al hombre, capaz de encontrar así el significado de la existencia y la estructura de la presencia de los seres creados, que en su interior reflejan de algún modo el misterio divino. El amor capacita a san Francisco a descubrir en ellas algo más que sus características biológicas. Así lo expresa san Buenaventura en la *Leyenda Mayor*:

“La piedad del Santo se llenaba de una mayor ternera cuando consideraba el primer y común origen de todos los seres, y llamaba a las criaturas todas –por más pequeñas que fueran– con los nombres de hermano o hermana, pues sabía que todas ellas tenía con él un mismo principio. Pero profesaba un afecto más dulce y entrañable a aquellas criaturas que por su semejanza natural reflejan la mansedumbre de Cristo y queda constancia de ello en la Escritura. Muchas veces rescató corderos que eran llevados al matadero, recordando al mansísimo Cordero, que quiso ser conducido a la muerte para redimir a los pecadores”⁴.

Esta íntima experiencia hace que el *Pobrecillo* fuera capaz de trascender las angustias humanas y ver en ellas la esencia del Amor. Allí donde nosotros vemos sinsentido –en la contingencia de la vida o la muerte–, él era capaz desde la hermenéutica del amor, ver gloria, y así lo trasmite san Buenaventura citando al Santo y reflexionando él mismo:

“«Cuando veas a un pobre, querido hermano, piensa que en él se te propone, como en un espejo, la persona del Señor y de su Madre, pobre. Del mismo modo, al ver a los enfermos, considera las dolencias que el cargó sobre sí» (...)”⁵.

“¡Oh varón cristianísimo, que en su vida trató de configurarse en todo con Cristo viviente, que en su muerte quiso asemejarse a Cristo moribundo y que después de su muerte se pareció a Cristo muerto! ¡Bien mereció ser honrado con una tal explícita semejanza!”⁶.

El amor se manifiesta, por lo tanto, como fundante al ser en Dios y digno de centralidad en el quehacer humano y en la vida del cristiano. Nos interesa ahora ver el “plus” que san Buenaventura aporta al concepto de amor desde el punto de vista filosófico, lo que no implica renunciar a categorías teológicas. Nos centramos en los sujetos del amor (hombre y Dios) y la gradación significativa: *amor, dilectio, caritas, gratia*.

4 *LM*, c. 8, n. 6, 431. Para las obras de san Francisco seguimos la edición española de J. A. GUERRA, (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 2000.

5 *Ib.*, c. 8, n. 5, 430.

6 *Ib.*, c. 14, n. 4, 470.

1.1. EL AMOR DEL HOMBRE (AFFECTION, EROS, DILECTIO Y AGAPÉ)

Centrado en la forma de amar del hombre, san Buenaventura se enfrenta a la polisemia del concepto desde una base unívoca del mismo y realizando una distinción en términos de razón. La base doctrinal de la unidad semántica y, en cierto modo, ontológica, reside en la doctrina del ejemplarismo. Recordemos que el ejemplarismo hunde sus raíces en la teoría platónica y neoplatónica y se desarrolla con esplendor en la época medieval apoyado en la lectura patristica, de modo especial, en la formulación agustiniana, de modo que podemos afirmar que entre el pensamiento de los Padres y él existe una continuidad⁷. La definición ya clásica de J. –M. Bissen nos ayuda a comprender la profundidad del ejemplarismo bonaventuriano: “la doctrina de las relaciones de expresión existentes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo”⁸. En el caso que nos ocupa se cumple perfectamente las premisas ejemplaristas. Efectivamente hablaremos del amor tal como se da en el hombre, tal como se da en Dios, pero siempre referenciados. El amor humano que se da en sí siempre recibe la carga ontológica del amor de Dios en quien descansa arquetípicamente toda realidad, pues Dios es fundamento de lo existente. El ejemplarismo no sólo responde a la unidad real del amor humano y la diferencia ontológica de la novedad de la gracia divina, sino que también explica el movimiento amatorio y la relación amante-amado.

1.1.1. Una mirada de adhesión al amado: el amor-eros

San Buenaventura recoge la pluralidad semántica del amor y la variedad relacional del mismo. En relación entran los distintos términos y recorridos que se refieren al amor con la diversidad de los términos de la relación. El sujeto hombre ama diferente al sujeto Dios y el objeto de amor también llama a un estilo determinado de amor.

El amor en el hombre no es el amor de Dios, no puede ser igual. Y, a su vez, el amor del hombre hacia sí mismo es diferente que el amor al otro cuando brota del amor de sí, cuando nace del amor de Dios, o cuando el hombre ama a Dios. Esta división fundamental de la realidad amorosa emerge en la fenomenología del amor de los objetos amados por excelencia, y son expresados en clave religiosa por la Escritura y normatizados por el nuevo código de vida que Jesús ofrece a la humanidad: “Amar a *Dios* sobre todas las cosas y al *prójimo*

7 Como señala R. Javelet: “Entre les Pères et lui, il y a continuité sélective”. R. JAVELET, “Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALES BONAVENTURIANAE, *San Buenaventura 1274-1974*, vol. 4, Roma, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1974, 350. (Obra completa, 5 vols., 1972-1974) [=SB y número de volumen].

8 J. –M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1929, 4.

como a *uno mismo*". Dos lecciones se pueden extraer de la afirmación bíblica. Por una parte, en última instancia, amor a uno mismo, al prójimo y a Dios se puede reducir a dos ámbitos distintos: sujeto y objeto, interioridad y exterioridad, y a objetos radicalmente diferentes: Dios y el hombre. El reto del amor significará afrontar soluciones de encuentro entre los diversos ámbitos. Por otra parte, amar a Dios se constituye en el principio hermenéutico de cumplimiento y límite de todo amor, límite que, a su vez y paradójicamente, constituye la extensión de la profundidad de su realización.

El amor actúa por medio de la voluntad y la libertad⁹. Y en todo caso el amor humano es en san Buenaventura el sentimiento primordial, junto al elemento estructurante antropológico de la libertad, que fundamenta el resto de los sentimientos humanos: "*amor est principium omnium affectionum*"¹⁰, "*prima inter omnes affectiones et radix omnium aliarum*"¹¹. Por lo que el hombre posee un amor que le es propio de forma natural y que se desarrolla en amor de sí o a uno mismo y amor al otro o al prójimo. Nos referimos aquí a lo que en términos actuales describimos como amor en cuanto "anímico (psíquico)..., que consiste en el deseo, dependiente del sentimiento, de un bien concreto (= valor realizado o que se pretende realizar; amor de estima en cuanto *amor concupiscentiae*); aquí se ha de incluir también la amistad (*φιλία* o *amor benevolentiae*), en cuanto ésta supone un bien que despierta la «simpatía»"¹².

Este sentido de la tradición grecolatina está presente en san Buenaventura, cuando accede al concepto de amor, de modo que recorre un doble camino vinculado a la doctrina del ejemplarismo. Uno lingüístico, de pluralidad significativa y semántica, representado por la dualidad terminológica: *eros* y *agápe*. El otro es de índole real, la dualidad más importante descansa en el esquema metafísico. Tenemos una dirección ascendente y otra descendente, un lugar de encuentro de proporciones diferentes, no equidistantes, que veremos más tarde, y que implica un doble protagonismo: hombre y Dios. El amor, oblativo y desiderativo, expresan una experiencia de encuentro, una metafísica de la expresión. Ese enriquecimiento tiene unos precedentes temáticos, pues como sucede con otras nociones desarrolladas en la Edad Media, el concepto de amor está muy presente en el pensamiento griego¹³.

9 *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197.

10 *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3 concl. ad. 2: III, 574.

11 *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197. Cf. *II Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1 fund. 4: II, 151.

12 W. WARNACH, "Amor", en H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la teología. I Adán-Mediador*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, 56.

13 Cf. G. SERÉS, "El amor platónico y los fundamentos de la mística cristiana", en *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1996, 15-53.

El amor en el pensamiento griego se designa con la palabra griega “ἔρως” (*eros*). Este concepto no es unívoco en el pensamiento heleno, de modo que pasa por varios sentidos y etapas. Según algunos estudios señalan¹⁴ el *eros* de la filosofía presocrática y el del *Banquete* platónico reciben el influjo de un estadio prefilosófico del término, muy vinculado a la a la visión ordenada del mundo de Hesíodo, en el que *eros* se establece como divinidad primordial. De esta forma, *eros* es un amor-pasión, un anhelo amoroso que en la filosofía presocrática tiene carácter físico-cosmogónico con un reflejo en el plano humano bajo el término *philia* (φιλία)¹⁵.

De entre los filósofos griegos, Platón destaca en el abordamiento y repercusión que realiza al concepto del amor¹⁶. Esto sumado a su autoridad filosófica en la Edad Media, reconocido junto con Plotino, como “príncipe entre los profesores de la filosofía”¹⁷, hace que la enseñanza platónica sea de gran importancia y eco en el mundo medieval.

El concepto de amor recorre toda la obra de Platón, si bien tras los estudios, ya clásicos, de L. Robin se reconocen los diálogos *Lisis*, *Banquete* y *Fedro* como los fundamentales en la exposición del significado del amor platónico y su unidad¹⁸. El amor es tematizado y caracterizado en el *Banquete*¹⁹.

14 Cf. E. Á. RAMOS, “El amor en la filosofía griega”, en M. BRIOSO Y A. VILLARUBIA (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, 123-141.

15 Cf. *Ib.*, 124-125. Cf. J. RUDHART, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986.

16 C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éd. Berlin, 1996.

17 “*Sed Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps*” (*Hex.*, col. 6, n. 27, V, 364).

18 Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Félix Alcan, 1908 (nueva edición Paris, PUF, 1964).

19 Cf. el artículo que Ignacio García Peña escribe en este número: “El *Banquete*: De la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades”. Sobre el amor en el *Banquete*, cf. entre otras obras: C. VAN REETH, “O *Banquete* ou a ilusão amorosa”, en *Kriterion*, 23 (1977), 107-123. F. M. CORNFORD, “The doctrine of Eros in Plato’s *Symposium*”, en G. VLASTOS (dir.), *Plato: a collection of critical essays, vol. II: ethics, politics, and philosophy of art and religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, 119-131; R. A. MARKUS, “The dialectic of Eros in Plato’s *Symposium*”, en *ib.*, 132-143; G. R. FERRARI, “Platonic love”, en R. KRAUT. (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, C.U.P., 1992, 248-276; C. OSBORNE, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford, Larendon Press, 1994; M. C. NUSSBAUM, “El discurso de Alcibíades: una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La Balsa de la Medusa – Visor, 1995, 229-268; M. –C. GALPÉRINE, *Lecture du Banquet de Platon*, Paris, Verdier, 1996; I. SINGER, “El Eros platónico”, en *La naturaleza del amor. I: De Platón a Lutero*, Madrid, Siglo XXI, 1999, 65-109; M. FICINO, *De Amore. Comentario a El Banquete de Platón*, Madrid, Tecnos, 1997; W. JAEGER, “El *Simpósio*. Eros”, en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 565-588; J. M. RHODES, *Eros, Wisdom, and Silence: Plato’s Erotic Dialogues*, Columbia & London, University of Missouri Press, 2003; G. REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona, Herder, 2004.

En el *Fedro*²⁰, Sócrates nos habla con sentido del realismo del placer pasional que implica el *eros*, una suerte de locura que es capaz de alejarnos del propio bien mediante el desenfreno (ὑβρις) si es vivido concupisciblemente, de forma irracional (ἄλογος²¹). Tal erotismo, propio de la literatura amorosa es siempre insaciable. Pero esto no significa que el eros platónico se deslinde de la estructura moral.

El amor erótico platónico implica un movimiento de búsqueda, desiderativo, dominador. Se hace presente en el ser humano como un impulso intermediario entre el sujeto amante y el objeto amado. Como señala Marie-Claire Galpérine: “La leçon du mythe est que l’Amour n’est pas un dieu, mais un intermédiaire entre le divin et le non-divin vers le divin. Si les hommes croient que l’Amour est un dieu, conclut Diotime, c’est qu’ils confondent le sujet aimant et l’objet aimé”²². El punto común del amor platónico en sus diversas formulaciones reside en la relación existente entre el amante que se define por su actividad y dinamismo, y el amado, digno de ser alcanzado por el amor del enamorado por sus características de excelencia (su bien, belleza y perfección).

El *eros* se reconoce por una intensidad desiderativa pasional hacia el objeto del mismo, esta concepción es desechada por Aristóteles que prefiere tematizar las relaciones de la filosofía práctica en la amistad. Así, el Estagirita centra su atención, en la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*, en el desarrollo sistemático y analítico de la *philía*, quedando en un muy segundo plano la cuestión sobre el amor. La relación erótica platónica implica una desigualdad entre amante y amado que Aristóteles juzga más imperfecta que la de la *philía*, pues se basan en criterios de placer o utilidad que rompe el carácter recíproco de la amistad: “quiere al amado por placer y éste al amante por utilidad”²³.

El fundador del neoplatonismo realiza, en la *Enéada* 3.5, un ensayo de asimilación de las ideas de pasión y locura con la hermenéutica platónica de divinidad²⁴ cuyo efecto es positivo, ya que por su intermediación el hombre puede llegar a la contemplación de lo corpóreo, y alcanzar el éxtasis y la unión mística con el Uno. El *eros* ayuda a retornar al Uno y buscar el Bien, por lo

20 Cf. en este número el magnífico estudio de P. GARCÍA, “La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón”.

21 PLATÓN, *Fedro* 238a1

22 M. -C. GALPÉRINE, “Lecture”, o. c., 23. Cf. PLATÓN, *El Banquete*, 204c.

23 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1164a7; Cf. *Ib.*, 1157a6-8 (relativo al placer) y (relativo a la utilidad). sobre esta disimetría cf. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *L’Éthique a Nicomaque*, t.II, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1970, 683.

24 A. H. ARMSTRONG, “Platonic Eros and Christian Agapè”, en *Downside Review*, 79 (1961), 105-121.

que podemos afirmar que es un concepto fundamental en su metafísica²⁵. En su tratado *Sobre la Belleza* (I 6), señala Pablo García Castillo, Plotino “une el mito de la caverna con el del nacimiento del *eros* para mostrar el ascenso dialéctico, mediante el amor a la verdad, a la belleza y al bien”²⁶. Mediante el símbolo homérico del retorno de Ulises, Plotino explica la conversión al Uno del alma del filósofo como si fuera un amante en busca de la amada²⁷.

Esta idea de retorno amante, de retorno “erótico” de deseo, representó en los pensadores medievales una riqueza importante, pero llevaba implícita una seria duda por la utilización misma del deseo (*eros*) en la conversión. Con estos precedentes filosóficos el amor humano tiene una vertiente humana, en cuanto *eros*, un deseo que nace del acto de la voluntad en el ejercicio de la libertad humana.

Existe, pues, un amor natural que se expresa en amor de sí y en amor de amistad y que son distintos. El deseo de sí mismo como amor natural se asienta, como vimos al principio, en el apetito concupiscible. Este amor concupiscible, muy arraigado en el hombre –“*pondus mentis et origo omnis affectionis*”²⁸–, tiene posibilidad de volverse deshonesto y mirar el propio beneficio, entendido como vida autosuficiente, como fundamento de una voluntad en ausencia de límites²⁹, y ello significa desorden. El amor natural no implica necesariamente el amor libidinoso, aunque por su carácter natural es finito y se puede ejercer, de modo alejado a la caridad divina y a la gracia de Dios, ya que sino se forzaría la libertad³⁰. El amor se vuelve libidinoso apuntando como objeto la carne y ejerciéndose en un grado desproporcionado y desordenado. Interpretando a san Agustín (“*Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*”³¹), el Seráfico recuerda como el amor del hombre es principio y fundamento de lo recto y de lo oblicuo a la vez: “*unde bonus amor est fundamentum civitatis Dei, et malus fundamentum civitatis diaboli*”³². Esta tendencia hacia sí mismo, tiene como consecuencia el cerramiento psicológico y, por lo tanto el

25 Cf. A., PIGLER, *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, J. Vrin, 2003.

26 P. GARCÍA, *Plotino (204/5-270)*, Madrid, Ed. del Otro, 2001, 62.

27 *Ib.*, 63.

28 *Brevil.*, p. 5, c. 8, n. 4: V, 262. Cf. *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 ad 3: III, 690.

29 *II Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1: II, 151.

30 *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. 1, q. 2 ad. 4: III, 758.

31 S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 14, c. 28, PL 41, 436.

32 *II. Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 concl.: II, 952. “(...) *unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jacobi IV, 6; I Petr. V, 5), illam in coelis coelorum habitantem, istam inde dejectam in hoc infimo aereo coelo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosus cupiditatibus turbulentam*” (S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 11, c. 33, PL 41, 346).

olvido del prójimo y de Dios. Le resulta más fácil mirarse a sí mismo que convertirse al otro y a Dios³³.

A pesar de la dificultad de abrirse debido al pecado, el amante busca siempre un objeto amado distinto de sí. El deseo amoroso busca al otro, por lo que el término amor en cuanto una intensa apreciación por el objeto amado con un bien recíproco se denomina “amistad” (*amicitia*). Esta forma de amor es propia del ser humano y representa el encuentro entre la apreciación amante del sujeto y el objeto amado. Junto al amor concupiscible –deseo natural de amar–, el amor de amistad es acto de amar a un otro, a un amigo o un compañero. El amor al otro es diferente y semejante a la vez al amor de sí mismo o concupiscible; pues si este se agota en sí mismo como una persona ebria quiere su vino por sí mismo, aquél busca un bien como un hombre sobrio bebe el vino buscando su salud³⁴. Ahora bien la llamada al otro de la amistad no deja de darse en el interior del hombre, no sale de él. Es el hombre quien ama al compañero. El amor a otro puede realizarse cuando el amado presenta un bien de modo directo al amante, recibe entonces el nombre de amor de complacencia (*amor complacentiae*)³⁵; puede, sin embargo, el amante atender no tanto al bien presente cuanto a la expectativa del bien, en la medida que pueda el amado ser bueno, recibe entonces el nombre de amor de beneficencia (*beneficentiae*)³⁶. J. –G. Bougerol señala cómo este amor al otro (el de amistad, el de los amantes, social, comunitario, conyugal...) se conforma siempre apoyándose en la ejemplaridad divina, de modo que es “toujours ‘objetum motivum’, même dans l’amour égoïste”³⁷.

En la base del amor, en cuanto inclinante y como peso, se encuentra la afección (*affection*). En cuanto deseo, el amor es en sí afección (fundamento de afecciones). La afección se convierte en base de la tendencia (tanto al bien como al mal) del amor-*eros*. La afección como tendencia espiritual cobra gran importancia en el pensamiento espiritual bonaventuriano. San Buenaventura no niega la razón antropológica de la búsqueda del amor de Dios por parte del hombre, pues sabe bien que es el principio del amor y la caridad. Pero el afecto natural puede trascender el apetito por lo que implica la posibilidad de elección, la deliberación y, por lo tanto, una afección hacia lo divino. Así aparece en el

33 *Brevil.*, p. 5, c. 8, n. 4: V, 262.

34 *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1 concl.: II, 125.

35 San Buenaventura se refiere a este tipo de amor junto a los clásicos de amistad y concupiscencia definiéndolos como sigue: “*Ad intelligentiam autem obiectorum notandum, quod triplex est amor, scilicet amicitiae, quo aliquis optat alicui bonum; concupiscentiae, quo aliquis sibi desiderat aliquid; et complacentiae, quo aliquis requiescit et delectatur in re desiderata, cum praesens est*” (*I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un., q. 2: I, 297).

36 *III Sent.*, d. 29, dub. 4: III, 653.

37 J. –G. BOUGEROL, “Amor”, en ID. (dir.), *Léxique. Saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaines, 1969, 17.

Itinerarium como principio del amor caritativo y claramente se expone en el *De Triplici Via* cuando inicia la vía unitiva desde el amor del Esposo como inclinación hacia el Bien, constituyéndose entonces en base del amor caritativo, en virtud del objeto amado: “*et ideo cum omni desiderio et affectu et benevolentia debemus in ipsum tendere*”³⁸.

1.1.2. El amor máspreciado: amor caritativo-agapé

Si hemos de reconocer que el pensamiento platónico es significativo en el pensamiento medieval, de modo especial a través del neoplatonismo, no podemos por ello juzgar que la lectura de los teólogos medievales impliquen una traición conceptual como afirmara el teólogo luterano sueco A. Nygren³⁹, que en un análisis dicotómico de las expresiones del amor entre sus fuentes grecolatinas y neotestamentarias, realiza un ensayo de contraposición entre *eros* y *agapé*; contraposición que expresa en el fondo la oposición entre el mundo de la filosofía griega y la teología y la doctrina cristiana. Pero, como hemos dicho al principio, el hecho de que la polisemia del amor encuentre un punto de encuentro en Dios, originante de toda realidad, no implica que se confundan los planos significativos. Un análisis de la Encíclica de Benedicto XVI a este respecto nos recuerda mucho a lo que estamos diciendo sobre san Buenaventura, evocándonos el conocimiento que el Santo Padre posee del pensamiento bonaventuriano:

“Benedicto XVI no contrapone dialécticamente *eros* y *agapé* como si fueran la tesis y la antítesis al modo hegeliano. Muestra la dimensión erótica de todo amor humano y también su íntima vinculación con la dimensión corpórea de la estructura personal. No condena al *eros* como una expresión de la maldad humana o como una consecuencia del pecado original. Muy lejos está, desde su punto de análisis, de visiones gnósticas o maniqueas de la dimensión corporal de la persona humana”⁴⁰.

38 *Tripl.Via*, c. 1 § 2, n. 14: VIII, 7.

39 A. NYGREN, *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 Vols., Paris, Aubier, 1944-1952 (ed. original: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, 2 vols., Stockholm, 1930-1936). Un buen resumen aparece en el artículo de este número: J. S. BOTERO GIRALDO, “El amor conyugal, integración de ‘eros’ y ‘agapé’ (Deus Caritas est, nn. 2-11)”. Sobre el teólogo danés, cf. Ch. W. KEGLEY, *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, Illinois, Southern Illinois University Press, 1970; Th. HALL, “The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), 269-289; W. SCHÜSSLER, “Eros und Agape: Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich”, en *Trierer theologische Zeitschrift*, 113 (2004), 165-176.

40 F. TORRALBA, “La metamorfosis de *eros* en *agapé*”, en *Communio*, 2 (2006), 32. De entre los estudios recientes sobre *eros* y *agapé* en Benedicto XVI quisiera destacar: P. IDE, “La distinction entre *eros* et *agapé* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 128 (2006), 353-369. En cuanto al conocimiento de Benedicto XVI de san Buenaventura, baste citar su obra J.

a. Novedad cristiana en la reflexión del amor: la caridad (*agapé*)

Frente al dualismo expresado por A. Nygren cabe señalar que el amor implica una riqueza en el pensamiento cristiano y lógicamente en el del Seráfico Doctor, pues aceptando la estructura fundamental desiderativa del ser humano, este se acrecienta con la experiencia del cristiano, inclinado definitivamente ante el acontecimiento de Cristo, quien revela de forma concluyente el Bien y el Amor del Dios trinitario. Muy al contrario de lo que el teólogo protestante pudiera pensar no se realiza una reducción del *agapé* al *eros*, sino un enriquecimiento del *eros* por medio del *agapé*. El amor neotestamentario es *agapé* –“como dato sintomático, señala Enrique Ángel Ramos, pensemos que en la versión griega del *Nuevo Testamento* no aparece ἔρως ni términos del mismo radical, sino ἀγάπη, αγαπάω y αγαπητός, con un total de 320 veces, y φιλέω en 25 ocasiones”⁴¹–, una novedad de la que se hacen eco de manera casi unánime los Santos Padres y san Agustín. Este es un camino que no podemos recorrer aquí, pero que está presente en el pensamiento bonaventuriano, teniendo en cuenta que el maestro san Agustín desarrolla una síntesis en el que el amor caritativo asimila el amor *eros*⁴². Pensamiento erótico que fue subrayado en su versión platónica por el Pseudo-Dionisio. Doble recorrido resumido por W. Warnach:

“Con el tiempo se fueron perfilando las dos tendencias. La una entendía el amor *físicamente*, es decir como una fuerza radical de la naturaleza que, bajo la acción de la gracia, se despliega en amor a Dios, al prójimo y a sí mismo; pero andaba siempre en el yo, pues aún amando a Dios y al prójimo no deja de procurar su propia felicidad. Ciertamente, la espiritualidad benedictina, asentada sobre el vencimiento de toda la voluntad propia y de toda tendencia egoísta, no piensa de este modo, aunque muchas veces nos lo hayan asegurado; pero sí piensan así Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y otros. En la otra tendencia el amor es por esencia *extático*, pues excluye toda apetencia egoísta e incluso renuncia al yo para perderse en el amado. Esta interpretación del amor, que recibió un gran impulso mediante el movimiento provenzal (los trovadores), estuvo representada, entre otros, por Bernardo de Claraval, Abelardo y Ricardo de San Víctor, y encontró su símbolo en la figura seráfica de Francisco de Asís”⁴³.

Y, efectivamente, junto a las conceptualizaciones de la tradición latina y griega y su fusión en las escuelas monacales, San Buenaventura dispone para

RAIZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Schnell & Steiner, 1959 (ed. española, *La teología de la historia en san Buenaventura*, Madrid, Ed. Encuentro, 2004).

41 E. Á. RAMOS, *o. c.*, 134. Un estudio desde el Nuevo Testamento clarificador en V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951; C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament: Analyse des textes*, 3 vols., Paris, J. Gabalda, 1958-1959.

42 Cf. V. CAPÁNAGA, “Interpretación agustiniana del amor. Eros y *agapé*”, en *Augustinus*, 18 (1973), 213-278.

43 W. WARNACH, “Amor”, *o. c.*, 77.

sí de otra fuente diferente a las intelectuales o teológico-místicas⁴⁴, y es que la profundidad del concepto de amor –de naturaleza inefable dirá santo Tomás de Aquino⁴⁵– que se muestra en sus diversidad semántica se enriquece cualitativamente en la experiencia franciscana. La experiencia del fundador de la Orden franciscana siempre ha estado presente en la especulación bonaventuriana. San Francisco de Asís puede definirse como un enamorado capaz de identificarse con el Amado. La existencia humana se eleva en el amor, sólo la caridad trasciende la inmanencia y caducidad de la vida: “Los hombres pierden todo lo que dejan en este siglo: pero llevan consigo la recompensa de la caridad y las limosnas que hicieron, por las que recibirán del Señor premio y digna remuneración”⁴⁶. La vida de san Francisco está impregnada de la llama del amor de Dios, y así lo transmite san Buenaventura en su biografía sobre el Fundador, recordándonos con señalada intensidad su fervor hacia la caridad: “¿Quién será capaz de describir la ardiente caridad en que se abrasaba Francisco, el amigo del Esposo? Todo le parecía impregnado –como un carbón encendido– de la llama del amor divino”⁴⁷. Amor nacido del reflejo del amor divino en ansias continua de encontrarse con él: “Con sólo oír la expresión «amor de Dios», al momento se sentía estremecido, excitado, inflamado, cual si con el plectro del sonido exterior hubiera sido pulsada la cuerda interior de su corazón”⁴⁸. Ciertamente la experiencia de san Francisco es teología viva, es lógica respuesta de quien comprende la esencia divina: “ha de ser amado el amor de Aquel que tanto nos amó”⁴⁹. El amor a Dios fundamenta la nueva orden: “¡En qué fuego tan grande ardían los nuevos discípulos de Cristo! ¡Qué inmenso amor el que ellos tenían al piadoso grupo!”⁵⁰, un amor que –continúa el texto– se expresaba en la vida diaria: “Amor (espiritual) que se manifestaba en los castos abrazos, en tiernos afectos, en el ósculo santo, en la conversación agradable, en la risa modesta, en la lengua benigna, en la respuesta serena; eran concordes en el ideal, diligentes en el servicio, infatigables en las obras”⁵¹. Y es que, efectivamente, el amor caritativo de la experiencia de Dios vivido por san Francisco y los franciscanos revitaliza el amor humano (*affectio*), el amor de amistad, fundamentándolo: “Al depreciar todo lo terreno y al no amarse a sí mismos con amor egoísta, centra-

44 Cf. A. POMPEI, “Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986), 5-28. Id., “L’amore nella mistica bonaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1995), 31-52.

45 Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore: Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia q. XXVII-CXIX)*, Turin, Marietti, 1944, 151-153.

46 2 *CtaF*, 31, 56.

47 *LM*, c. 9, n. 1, 435.

48 *L. c.*

49 *L. c.*

50 *IC*, c. 13, n. 38, 165.

51 *L. c.*

ban todo el afecto en la comunidad y se esforzaban en darse a sí mismos para subvenir a las necesidades de los hermanos”⁵².

La caridad, expresa la necesidad humana de encuentro con un bien. Utilizando la terminología agustiniana (“*Pondus meum amor meus*”⁵³) el Seráfico afirma que es “*pondus inclinans ad summum Bonum et perfectam beatitudinem*”⁵⁴, por ello lleva a la felicidad, pues hace posible que el hombre mire la felicidad misma o lo que nos puede llevar a ella, orientando la vida humana “*et faciens tendere operationes omnium virtutum ad bonum finem*”⁵⁵. De esta forma la caridad orienta el deseo natural (la afección) de amar inclinándola hacia un objeto que se define como máximo bien, de modo que hay que diferenciar entre la caridad y el afecto natural. El afecto natural mira a uno mismo, a lo que le es conveniente, mientras que la caridad atiende y tiende al otro (como Sumo Bien). Lo importante es realizar el amor desde la caridad (*ex caritatis*), con lo que el afecto natural puede enriquecerse.

La caridad no es cualquier amor, sino que es el amor superior, el amor principal de nivel sumo que tiene en cuenta la experiencia del amor de Dios⁵⁶ y mira a Dios como objeto primario. El amor-caridad se constituye en inductor como causa final y motora de la búsqueda del alma hacia Dios⁵⁷. La caridad se define por ser amor del bien de Dios, así lo expresa el Seráfico preguntándose retóricamente: “*quia quid est caritas nisi amor boni?*”⁵⁸. Tiene vocación de encuentro, pues supone un real y efectivo salir de sí mismo e implica un escalón de ejemplaridad mayor que el amor natural. La caridad ya supone en sí una comprensión inseparable de Dios y el hombre, eleva el amor al otro poniéndolo en relación con el amor a Dios, con las lógicas consecuencias que esto supone en el terreno moral⁵⁹. El amor concupiscible desarrolla su virtud en la caridad cuando ama al bien⁶⁰, y del mismo modo sucede una elevación en el amor natural al Otro, pues, efectivamente, la caridad, al ser amor a Dios, se define también como amor al otro entendido ya como prójimo: el *amor ad alium* se convierte en *amor proximi*⁶¹. En virtud de su inclinación al Bien la caridad no sólo nos hace amar a Dios o al prójimo, sino incluso al cuerpo, que en el hom-

52 *Ib.*, c. 13, n. 39, 165. Cf. 2C, c. 36, n. 180, 333.

53 S. AGUSTÍN, *Confessions*, lib. 13, c. 9, PL 32, 849.

54 *III Sent.*, d. 28, a. un, q. 5 concl.: III, 629.

55 *Ib.*, d. 27, a. 1, q. 3 concl.: III, 598.

56 *Ib.*, d. 26, a. 2, q. 3 concl.: III, 574.

57 *Ib.*, d. 27, a. 2, q. 4 concl.: III, 610.

58 *Purif. BMV*, serm. 2: IX, 643.

59 Cf. P. DELHAYE, “La charité «premier commandement» chrétien chez S. Bonaventure”, en *SB IV*, 503-521.

60 “(...) *concupiscibilis in amando bonum non habeat nisi unam solam virtutem. Sed haec est caritas*” (*III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2 fund. 2: III, 594).

61 *Ib.*, d. 27, a. 1, q. 2: III, 593.

bre aparece (*ex caritate*) como imagen de Dios, superando la realidad de la corrupción y contingencia del mismo por su ordenación a Dios, que hace resurgir la verdad incorruptible del cuerpo humano⁶².

La caridad es principio orientador del deseo amoroso. La afeción se vuelve dilección y el amor caridad. Podemos hablar de una *ratio diligendi* que nos ayuda a elegir la dirección de la tendencia afectiva del amor desiderativo. La dilección se constituye en amor elegido y dirigido que hace superar el apetito natural en elección desde la voluntad. Ayuda así al deseo humano a realizar la elección más humana. De este modo, la dilección es amor electivo y fundamento de un amor libre, por lo que se relaciona con la caridad en cuanto que ésta ha de nacer de la elección libre. Así las cosas, la caridad implica máxima libertad, pues es resultado de la elección sin forzar en sí el libre albedrío; de modo que se entiende más que como un vínculo que nos liga a una elección de entre muchas posibles elecciones, como un peso que inclina siendo acto de amor en el espíritu⁶³. Semejante a como en el mundo corporal el peso atrae al centro, en el mundo espiritual el amor tiende al sumo Bien:

“*Sicut enim corpora gravia inclinatur ad centrum per pondus, sic spiritus tendunt ad summum Bonum per pondus dilectionis*”⁶⁴.

La dilección no elimina el deseo afectivo, pues puede elegir desde la tendencia natural o apetitiva (desordenada) llevando al hombre a incurrir en pecado. La dilección implica el movimiento del amor, la voluntad interna de amar. Pero esa voluntad de amar exige un acto de amar que es diferente según el modo: amor caridad, amor de amistad o amor concupiscible. La dilección desde la caridad (*ex caritate*) nos lleva al deseo (*dilectio concupiscentiae*) de los bienes espirituales y gratuitos. Citando a san Agustín que afirma que la propia caridad es amada caritativamente (“*ipsa caritas ex caritate diligenda est*”⁶⁵), el Seráfico encuentra en el modelo de los hombres ejemplares, el modo en que el objeto formal de la caridad (el sumo Bien de Dios) inclina al hombre hacia objetos materiales elevados de deseo amoroso. Esta es la experiencia de

62 *Ib.*, d. 28, a. un., q. 4 concl.: III, 629.

63 *Ib.*, d. 29, a. un., q. 1 concl.: III, 639.

64 *Ib.*, d. 36, a. un., q. 4 concl.: III, 806. Cf. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 ad. 3 y 5: III, 592-593.

65 “*Ergo quid diligit charitas, ut possit etiam ipsa charitas diligi? Charitas enim non est, quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligit aliquid oportet, ut charitatem se diligit. Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet: sic et charitas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit, non charitatem se diligit. Quid ergo diligit charitas, nisi quod charitate diligimus?*” (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. 8, c. 8, n. 12, PL 42, 958).

los hombres espirituales quienes nada desean después de desear a Dios, pues han tenido un amor perfecto⁶⁶.

b. El amor místico: encuentro de *eros* y *agápe*

Para san Buenaventura, el amor (*eros*) *concupiscentiae* et *amicitiae* son la base natural del amor caridad (*caritas*):

*“Duplex es motus in caritate, videlicet notus amicitiae, et motus concupiscentiae. Motus amicitiae est ille quo quis desiderat Deo placere et servire; motus concupiscentiae est quo desiderat Deum habere et videre”*⁶⁷.

La caridad añade algo al amor que le hace alejarse de las garras de la carne, del exceso, propiciando el encuentro con Dios en nosotros. De este modo, la caridad desea (*affectio*) con amor concupiscible (*eros*) a Dios sobre todas las cosas y del mismo modo con amor filial (de amistad) ama a Dios junto a sí y sobre todas las cosas. De donde el alma desea a Dios más que a cualquier bien. Desde la esperanza del hombre en el encuentro con Dios es posible que la caridad pueda elevar el amor concupiscible y amistoso a caridad⁶⁸. El cristiano es capaz de aumentar la profundidad del amor, en cuanto que puede elevarse por medio del objeto amado, transformando amor en caridad:

*“Desiderent ergo miseri homines et diligant rerum temporalium (abundantiam), tu autem, qui Christianus es, dilige Deum, ut Deus habitet in te tanquam in templo suo per caritatem sanctificato et mundato”*⁶⁹.

La caridad implica, por lo tanto, una profundización desde la elección del objeto del amor, que no es sólo afección del alma, sino amor a Dios que es el Bien⁷⁰.

En el trasfondo se encuentra la vivencia humana de la caridad y el amor paradigmático de Dios. El amor es encuentro reflejo del amor trinitario, es el nexos propio entre el Padre y el Hijo porque es amor mutuo y único, ya que Padre e Hijo se comunican en un sólo Espíritu y el Espíritu es amor⁷¹. Y es que el amor bien orientado –en cuanto santo, es decir, amor casto en contra del libidinoso (*eros*)– lleva al encuentro, a la unidad, pues es vía unitiva, el amor que propicia el encuentro se dice caridad⁷². En el hombre, imagen divina, el amor también actúa de modo unitivo ya que el amor *“quia unit, transformare dicitur*

66 Cf. *III Sent.*, d. 28, a. un, q. 5 concl.: III, 630-631

67 *Ib.*, d. 27, a. 2, q. 3 concl. ad. 2: III, 607.

68 *Ib.*, d. 26, a. 3, q. 3 concl.: III, 574.

69 *Purif. BMV*, serm. 2: IX, 643.

70 *III Sent.*, d. 27, a. 2, dub. 1: III, 615.

71 *I Sent.* d. 10, a. 2, q. 2 concl.: I, 202.

72 *I Sent.* d. 10, d. 4.: I, 206.

amantem in amatum”⁷³. El encuentro del amor del hombre hacia Dios implica un transformarse a Dios; el alma trae a Dios a sí conformándose y variando el rol amativo: el amante se transforma en amado⁷⁴. San Buenaventura recuerda la *vis transformativa* de Hugo de San Víctor expresada en el *Arrha animae*: “*qui per affectum conjungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris*”⁷⁵. San Buenaventura propone un paso más sobre la unión del amor en la transformación del alma. La *vis transformativa* del abad de San Víctor implica una profundización de la *vis unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio⁷⁶, en la que el alma sale de sí y del amor de sí (amor inherente) para realizar una unión de convenio natural. Y esto no significa que el camino de unión a Dios sea extrínseco, o se realice en un lugar diferente a la intimidad humana; pues como hemos dicho antes, la transformación humana no implica cambio de lugar en el encuentro, sino de perspectiva de la relación amante-amado. Así, pues, podemos afirmar que mientras más intrínseco e íntimo es el encuentro en la profundidad del alma, mayor es la presencia divina:

*“Deus emin intime illabatur ipsi animae; et ideo anima ex intimis medullis affectionis habet Deo adhaerere; et cum habet caritatem, amplius tendit in ipsum quam in se, et in eo requiescit amplius quam in se, quia melius est Deus ei quam ipsa sibi”*⁷⁷.

El encuentro unitivo y transformador del alma opera un cambio en la naturaleza humana del amor. Si como dijimos con anterioridad, el amor humano imperfecto (*eros*) es principio de los sentimientos humanos, cuando el amor se realiza en su perfección (*agapé*) se constituye en término final y complemento, en cuanto que se ordena a Dios. La caridad (*agapé*) orienta el ser íntimo del alma humana tornando el amor de sí mismo –amor concupiscible natural (*eros*)– fácilmente convertible en exceso pecaminoso, en amor como encuentro con Dios en los límites propios del hombre. El “de sí” se muda en el “en sí”. Se trata de superar el amor de criatura, el que mira sólo al hombre, para transformarlo en amor al Esposo. San Buenaventura explica en el *De Triplici Vía* respecto de la vía unitiva:

73 *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 fund. 3: II, 393.

74 *I Sent.* d. 15, p. 2, d. 5.: I, 273.

75 H. DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954.

76 “3. Item, ipsius caritatis sive amoris est unire, iuxta quod dicit beatus Dionysius: «Amorem dicimus unitivam vim»; sed magis unimur in patria quam in via: ergo. etc. 4. Item, amoris est assimilare, iuxta illud quod dicit Hugo de sancto Victore, quod «anima in eius quod diligit imaginem transformatur»” (*III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 fund. 3-4: III, 688). PSEUDO-DIONISIO, *De divini nominibus*, c. 4, num. 15, PG 3, 713.

77 *III Sent.*, d. 29, a. un., q. 2 concl.: III, 643.

“Congregatur autem per reductionem affectionis ab omni amore creaturae, a cuius quidem amore debet affectio revocari, quoniam amor creaturae non proficit; et si proficit, non reficit; et si reficit, non sufficit, et ideo omnis amor talis ab affectu debet omnino elongari. (...) et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi (...) Tunc autem hoc facit, quando attendit, quod per amorem suppleri potest omnis indigentia, quor per amorem est in Beatis omnis boni abundantia, quod per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia. Haec sunt, quae affectum inflammant”⁷⁸.

El amor aparece como una vía, como un camino del encuentro personal con Dios⁷⁹. La intimidad amorosa de san Buenaventura aparece con toda su fuerza íntima, espiritual y teológica, en el *Itinerarium*⁸⁰, donde aparece en toda su intensidad el grito propio del esposo: “*Deus cordis mei*”⁸¹. Se deja sentir el eco del deseo amoroso presente en el *Benjamin major*⁸² y el *De IV gradibus violentiae caritatis*⁸³ de Ricardo de San Víctor y la fuerza mística de san Antonio⁸⁴.

La apuesta del hombre por el enriquecimiento del impulso amoroso dignifica la propia intimidad personal, posibilitando que el natural amor a sí mismo rompa las fronteras de la exclusividad y signifique un lugar de comunión. El amor se hace fundamento de la constitución especular del hombre, de su ser imagen de Dios y, en ella de su dignidad fundamental⁸⁵. Se hace real la perma-

78 *Tripl.Via*, c. 1 § 3, nn. 15-16: VIII, 7.

79 Cf. M. SCHOEPFLIN, “S. Buenaventura: l’amore come via all’incontro con Dio Via amoris”, en ID., *Immagini dell’amore nella filosofia occidentale*, Milán, Cinisello Balsam, 1998, 66-70.

80 Cf. L. de ARGOLLO, “O amore è o peso da alma. O amor-caridade como via para a união com Deus em São Boaventura”, en *Cadernos da Estef*, 22 (1999), 19-28.

81 *Itin.*, c.7, n.6: V, 313. Sal 72, 26 y 105, 48.

82 R. DE SAN VÍCTOR, *Benjamin major*, lib.5, c.8, PL 196, 177; *Ib.*, lib. 5, c. 7, PL 196, 175-176; *Ib.*, lib. 4, c. 11, PL 146. Cf. R. JAVELET, “Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor”, en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma Ed. Antonianum, 1988, 63-69; O. GONZÁLEZ, “Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura”, en *Ciudad de Dios*, 176 (1963), 567-602.

83 R. DE SAN VÍCTOR, *De IV gradibus violentiae caritatis*, PL 196, 1212-1213; 1222-1123. Una versión moderna de este tratado, cf. R. DE SAN VÍCTOR, *Les quatre degrés de la violente charité*, ed. y trad. G. DUMEIGE, París, 1952.

84 S. ANTONIO, *Sermones*, I: 51b; 59b; 75b; III: 781a-b; 801a; 856b; 957a-b; 922b. San Antonio había leído, sin duda las obras de Hugo y Ricardo de san Víctor. Cf. F. de GAMA, *Santo Antonio de Lisboa*, vol.1, Lisboa, 1967, 77-96; J. CHÂTILLON, “Saint Antoine de Padoue et les Victoriens”, en A. POPPI (ed.), *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, Padova, Ed. Messaggero, 1982, 171-202. Gamboso señala como inexplicable que la figura de san Antonio no sea una referencia clara en san Buenaventura (V. GAMBOSO, “Il panegirico santoniano «Iste pauper-Verbum» atribuito a san Bonaventura”, en *Santo*, 36 (1996), 459). El sermón *Iste pauper clamavit* es un sermón que podríamos designar “dudoso” (cf. F. de A. CHAVERO, “El sermón «Iste pauper clamavit» Y la teología de san Buenaventura”, en *Il Santo*, 39 (1999), 127-167); pero no se puede obviar la influencia de su figura a partir de los sermones antonianos de Juan de la Rochelle. Cf. F. de A. CHAVERO, “Los sermones de Sancto Antonio de Juan de la Rochelle”, en *Verdad y Vida*, 51 (1995), 349-385.

85 “*Item, quod est maxime natum uniri alteri maxime natum est ei configurari et conformari – amor enim, quia unit, transformare dicitur amantem in amantum, sicut dicit Hugo – sed creatura rationalis, ut homo, maxime nata est uniri Deo et in ipsum tendere per amorem: ergo maxime natus est ei*

nencia en el interior del hombre del Espíritu de Dios que es amor, como indica la primera carta de San Juan: A Dios nadie le ha visto nunca. “Si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros a su plenitud. En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu” (1 Jn 4, 12-13).

El encuentro entre el amor humano (erótico-afectivo) y el amor caritativo supone un añadido de libertad y orientación de la inclinación natural que no ha de confundirse con el mero deseo, pero no excluye el deseo. Es cierto que el *eros*, el deseo (*desiderium*), implica una realidad ausente, y pudiera dar la impresión que definir la caridad como deseo del disfrute de Dios, pudiera significar una imperfección del acto caritativo, al ser visto de modo incompleto. Pero el Seráfico recuerda que la caridad no es deseo del goce y fruición en sí, sino que ha de definirse por deseo del gozo y fruición de Dios⁸⁶. De esta forma el objeto amado de Dios define la caridad. El amor caritativo (*eros*) se vuelve caridad (*agapé*) al hacer que la tendencia (*affectio*) sea dirigida libremente (*dilectio*) al encuentro y unión (*vis unitiva*) con el Sumo Bien, Dios, desde el interior, transformando (*vis transformativa*) el rol del amante en el amado. Afirmando con Lino Temperini:

“Tra l’uomo e Dio si realizza una comunione, una divina amicizia, una unione affettiva, un abbraccio nell’amore: l’uomo si apre a Dio che si dona. Abbandonandosi audacemente nell’orbita del sommo Amore, egli si protende alla immesimesimazione”⁸⁷.

San Francisco es el ejemplo de encuentro de amor a Dios y a los hombres. San Buenaventura, que a juicio de los especialistas ha sabido realizar “la más acertada presentación de Francisco hasta el día de hoy”⁸⁸, ve en san Francisco al perfecto intérprete de Dios, pues él siendo simple muestra mejor que nadie la potencia de la sabiduría divina. De este modo san Francisco de Asís es la clave interpretativa humana de lo que quiere transmitir san Buenaventura en

configurari et assimilari. Si igitur imago dicit similitudinem expressam, parte.etc.” (II Sent., d. 16, a. 1, q. 1 fund. 3: II, 393-394).

⁸⁶ III Sent., d. 27, d. 1, ad 3: III, 616.

⁸⁷ L. TEMPERINI, “Amore di Dios, amore del prossimo”, en E. CAROLI (ed.), *Dizionario francescano. Spiritualità*, Padova, Ed. Messaggero di S. Antonio, 1995, 70.

⁸⁸ F. URIBE, “El francisco de Buenaventura. Observaciones después de leer la *Leyenda Mayor*”, en *Carthaginensia*, 21 (2005), 141. Conclusiones a partir de la obra *Id.*, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Santa Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola, 2003. Esta afirmación no implica que san Buenaventura no muestre a san Francisco suspendiendo su juicio y su sabiduría teológica, algo que para nuestros propósitos es algo favorable. Cf. S. DI MATTIA SPIRITO, “Dalle prime biografie francescane di fra Tommaso da Celano alla «Legenda maior» di S. Bonaventura”, en *Dotor Seraphicus*, 12 (1965) 23-47. Cf. H. COUSINS, “The image of St. Francis in Bonaventure’s *Legenda Maior*”, F. DE A. CHAVERO, (ed.), “Bonaventuriana”, *o. c.*, 311-321.

el *Itinerarium*. Ejemplo vivo de la unión y la transformación que opera el Amor de Dios a un hombre enamorado de su Dios:

“Era costumbre en el angélico varón Francisco no cesar nunca en la práctica del bien, antes, por el contrario, a semejanza de los espíritus celestiales en la *escala de Jacob*, o *subía* hacia Dios o *descendía* hasta el prójimo. En efecto, había aprendido a distribuir tan prudentemente el tiempo puesto a su disposición para merecer, que parte de él lo empleaba en trabajosas ganancias en favor del prójimo y la otra parte la dedicaba a las tranquilas elevaciones de la contemplación”⁸⁹.

1.2. EL AMOR DE DIOS: CARITAS Y GRATIA

La diversidad del amor humano es posible gracias al amor de Dios, a la definición de Dios como Amor, algo que es anterior a todo y razón fundante en la experiencia franciscana. En san Francisco la experiencia de Dios como Amor, como Caridad es fundante de toda vida y acción. Es la premisa de toda su recorrido existencial y actitud personal. La afirmación “Dios es Amor” implica un compromiso radical que supera una definición conceptual:

“Antes de despedirse, por la veneración que le profesaban, le pidieron su túnica «por el amor de Dios». En cuanto oyó que invocaban el amor de Dios, se despojó de su túnica, quedando desnudo durante un rato.

(Pues el bienaventurado Francisco tenía la costumbre de que, cuando se le decía «Por el amor de Dios, dame la túnica, la cuerda» u otra cosa que tuviera, en seguida la daba por respeto a aquel Señor que se llama Amor. Se disgustaba mucho, y por eso reprendía a los hermanos cuando observaba que alguno de ellos, invocaba por una bagatela el amor de Dios. Decía: «El amor de Dios es algo tan sublime, que no se debe nombrar sino raramente, en caso de gran necesidad y con profundo respeto».)”⁹⁰.

San Buenaventura no puede por menos que recoger el impulso del Fundador, como franciscano con responsabilidades, y elaborarlo a partir de la teología de la que se siente heredero y custodio en cuanto maestro parisino que es. En este sentido podríamos haber expuesto en primer lugar este apartado, pues justifica todo amor humano, ya que Dios es el fundamento real de todo lo existente. Pero epistemológicamente, gradualmente, es cierto que Dios se ve en último término por ser el primero. Y esto es así por la propia naturaleza de su amor, gratuito y caritativo. En un desvelar fenomenológico del amor hemos empezado por el término más cercano a nuestra realidad para llegar al fundamento real

89 *LM*, c. 13, n. 1, 461.

90 *LP*, 90, 657-658.

del amor asentado en la intimidad, que no siempre es lo más cercano. Desde los presupuestos ejemplaristas, es decir, porque Dios es Amor, queda justificado todo amor humano, y desde esta experiencia y realidad metafísica podemos orientar el amor. Cuando este se desorienta es porque pierde la guía de Aquel que funda toda experiencia amorosa en el hombre y en quien se alimenta la realización plena de la facultad humana. Sobre este esquema metafísico existe una realidad teológica que tiene en el Misterio trinitario y la Encarnación del Hijo de Dios los dos presupuestos esenciales, es decir la gracia de Dios, don de Dios. En palabras de san Buenaventura:

*“De gratia igitur, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt, quod ipsa est donum, quod a Deo immediate donatur et infunditur”*⁹¹.

En este sentido, la gracia divina purifica y perfecciona el alma humana y la prepara para el encuentro con Dios por la cual la “Majestad eterna” se digna a rebajarse al encuentro con el alma. Para ello la gracia eleva el alma y la une con Dios: *“Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit; vivificat, reformat et stabilizat; elevat, assimilat et Deo iungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum huiusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit appellari”*⁹².

Todo movimiento de ascensión del alma hacia Dios no depende pues de un impulso humano, ni de una capacidad personal, o una facultad. El amor humano es razón necesaria, pero no suficiente. La gracia divina es la que posibilita el encuentro definitivo del hombre y Dios, la que orienta la caridad, se trata de un influjo deiforme que *“est a Deo et secundum Deo et propter Deo”*⁹³. Como expresa con acierto Bernardino de Armellada: “San Buenaventura compara la gracia santificante, en cuanto don creado en el alma, a la influencia de la luz, cuyo sol es el Espíritu Santo. La voluntad (*affectus*) del hombre, encorvada por el egoísmo sobre sí misma, invadida por la luz de la gracia, se transforma en un amor de entrega y servicio gratuito «al honor de Dios y la servicio del prójimo»”⁹⁴.

El amor gratuito se entiende en tanto que gratuito porque se da desde la mera libertad sin que nazca de exigencia ninguna nacida de la naturaleza o debida al mérito; y porque no exige nada a cambio, ninguna compensación o

91 *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 2: V, 252.

92 *L. c.*

93 *Ib.*, p. 5, c. 1, n. 3: V, 252.

94 B. DE ARMELLADA, “Antropología teológica. Creación, pecado, gracia, escatología”, en J. A. MERINO y F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología franciscana*, Madrid, BAC, 2003, 387. *I Sent.*, d. 48, a. 1., q. 1 ad. 3: I, 852.

retribución. En este segundo sentido se dice amor gratuito del Padre⁹⁵. En cuanto que Dios es amor-*agapé* entendiéndose como relación pura, en esa medida tiende a dar su amor en caridad. De ahí que la gracia es un don creado “porque corresponde a la acción del Espíritu Santo en el *tiempo* y por el que empieza a habitar en el alma”⁹⁶. La gracia, así vuelve, como hemos indicado con anterioridad, deiforme a la creatura.

El amor donación de Dios acrecienta por la gracia el amor caritativo del hombre que encuentra en la virtud divina la razón de su incremento⁹⁷. Siendo conceptos distintos, caridad y gracia coexisten, pues el amor-caridad de Dios (*increata*) se da en gracia haciendo al hombre amar (*creata*) a Dios desde la caridad (*ex caritate*), según un amor gratuito⁹⁸.

El amor de Dios se da como gracia y lo ha hecho de forma preferencial desde su Misterio Trinitario como su don que se ha dado de modo definitivo en el misterio de la encarnación y de forma continuada se extiende por la acción del Espíritu Santo. De este modo podemos asegurar que la acción de Dios, en Cristo, es acción de gracia *en y por* el Mediador: “Cristo es el centro inteligible de Dios y su obra, así como el mediador entre Dios y la creación”⁹⁹. Pero este es un tema a desarrollar por la teología dogmática.

Para resumir utilizamos las palabras de San Buenaventura quien expresa de forma clara la esencialidad de Dios y su causalidad:

“*Deus est caritas et essentialiter et causaliter: essentialiter, quia in se amor est; causaliter, quia in nobis amorem efficit*”¹⁰⁰.

2. REALIDAD METAFÍSICA DEL DIOS-AMOR

Hemos visto como todo amor toma significado activo en cuanto que la afirmación “Dios es amor” informa todas las realidades conceptuales. Efectivamente el Seráfico simboliza el impulso de su Orden ya que el primado del amor

95 *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 1 concl ad 4: I, 126.

96 F. MARTÍNEZ, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa halensis y Buenaventura*, Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1997, 143. El autor realiza un análisis del tratamiento que esan Buenaventura realiza a la Gracia de Jesucristo en *III Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1 fund. 1: III, 276. En relación las doctrinas de Alejandro de Hales (Q. 43, 17: II 736) y Odón Rigaldo (*III Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1 ad. 2 (Bg. f. 385bc).

97 “*Et haec positio ponit, caritatem non angeri virtute propria, sed divina. Idem enim est principium augendi et generandi. Unde sicut a solo Deo hbet ortum, ita et augmentum*” (*I Sent.*, d. 17, p. 2, a. un., q. 3: I, 312). Cf. *Ib.*, d. 17, p. 2, a. un., q. 1: I, 307-308.

98 *Ib.*, d. 17, p.1, a. un., q. 2: I, 297.

99 J.-G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París, Seuil, 1963, 55.

100 *I Sent.*, d. 17, dub. 5: I, 305.

divino dispone en el pensamiento de los maestros franciscanos toda su estructura metafísica y la explicación de la comprensión antropológica.

La esencialidad del amor de Dios de gran eco teológico, implica una visión metafísica que empuja a la filosofía a realizarse preguntas sobre la primacía ontológica de la realidad amorosa. San Buenaventura no ve teológicamente ninguna cuestión de prioridad entre la esencia y amor relativo a Dios. Ahora bien, ¿esto significa que de hecho no lo haga? Y siendo así, ¿tiene alguna consecuencia en la metafísica la afirmación decidida de Dios como amor?

2.1. DIOS “ES” “AMOR”

La enunciación de Dios es amor pone en relación “Dios” con el “amor” mediante el “es”. Inevitablemente lleva a la reflexión filosófica sobre la prioridad metafísica de Dios. ¿Qué define mejor a Dios, el ser o el amor?

De nuevo cabe señalar que el Seráfico doctor se ve obligado a explicar teológicamente utilizando categorías filosóficas lo que es, en realidad una experiencia profundamente humana, cristiana, en fin, mística: la vivencia de san Francisco, que no es teólogo, de la intuición fundamental de que Dios-Padre es amor –“Tu eres el amor (cf. 1 Jn 4,8.16), la caridad”¹⁰¹– y el hombre ama por ello. San Francisco afirma el amor en Dios afirmando la real existencia de Dios, santo, “Dios único... trino y uno... el bien, todo bien, sumo bien, Señor Dios vivo y verdadero”¹⁰². El absoluto convencimiento de la existencia divina y de su ser está presente en el contexto bonaventuriano. No se trata de afirmar el “ser” de Dios cuanto su “amor”. A la certeza vital franciscana se le suma la de la Iglesia en general que en el concilio de Letrán afirma con rotundidad la existencia de Dios único y Trino, creador y que en Jesucristo se muestra como el camino perfecto entre Dios y el hombre:

“(428) Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y de otro, sin comienzo, siempre y sin fin. El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del

101 *AID*, 4, 25.

102 *Ib.*, 1-3, 25.

tiempo creó de la nada a una y otra criatura, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza.... (429)Y, finalmente, Jesucristo, unigénito de Dios, encarnado por obra común de toda la Trinidad... verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana... mostró más claramente el camino de la vida”¹⁰³.

San Buenaventura afirma que Dios es amor, subrayando el “amor” divino, teniendo en cuenta ya de forma presupuesta el ser de Dios “que es”. Así que Dios “es” “amor”. Por lo que no parece, en principio, que en san Buenaventura haya prioridad del amor al ser, de modo estricto, o en su pensamiento. No obstante es necesario plantearse la cuestión, porque por otra parte parece, a su vez, que lo que más se acerca a la esencialidad de Dios, lo que da esencia a Dios, es su amor.

2.2. IMPLICACIONES METAFÍSICAS

Para realizar un breve análisis sobre la reflexión filosófica al que nos lleva la afirmación “Dios es amor”, partimos de la fuente primaria, de modo que la reflexión metafísica la podemos entrever en las propias palabras de san Francisco de Asís. Así dice el Pobrecillo reflexionando sobre la oración del Padre Nuestro, señalando la raíz de la afirmación del amor de Dios y sus consecuencias en la creatura:

“Que estás en los cielos: en los ángeles y en los santos; iluminándolos para conocer, porque tú, Señor, eres la luz; inflamándolos para amar, porque tú Señor, eres el amor; habitando en ellos y colmándolos para gozar, porque tú, Señor eres el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede, sin el cual no hay bien alguno”¹⁰⁴.

Tres afirmaciones fundamentales se extraen de este texto sanfranciscano, que resume perfectamente el ensayo sistematizador de san Buenaventura: 1. Dios es la Verdad que ilumina el conocimiento; 2. Dios es el Amor que inflama el amor humano (amor y gozo); 3. Dios es sumo Bien, razón última de todos los bienes (el conocimiento y el amor) que nos capacita para conocer y amar. San Francisco muestra en vía ascendente la realidad que es metafísicamente inversa: Dios sumo Bien, de quien procede todo bien, da el bien de su Amor al hombre que en él ama y descubre su verdad en el bien de la Verdad de Dios que lo ilumina.

103 “IV Concilio de Letrán, 1215”, en E. DENTZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, 154.

104 *ParPN*, 2, 28.

2.2.1. Dios es “el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede”

Decir que Dios es amor es afirmar, sobre todo, la suma Bondad de Dios. Mirar a Dios desde su bondad. El amor es el horizonte conceptual de Dios, lo que mejor expresa su inexpressable esencia. Alejandro Villalmonste señala con gran acierto cómo san Buenaventura encuentra un argumento de desarrollo teológico desde la afirmación “el ser (Dios) es amor”. Por una parte, en un primer momento –*Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, 1250-1252– el maestro franciscano sigue de cerca la metodología expuesta por Ricardo de San Víctor; mientras que con posterioridad, en obras universitarias, pero de más madurez teológica –*Cuestiones disputadas del Misterio de la Trinidad* (c.1, a.2), 1254, y *Breviloquio* (p. 1, c. 2), 1257– explica la difusión del amor como desarrollo de la piedad perfecta¹⁰⁵. El *Itinerarium mentis in Deum*, obra de especial sensibilidad teológico-mística sintetiza, según el autor capuchino, ambos tratados¹⁰⁶. Nos centraremos en este breve análisis en esta última obra.

Podríamos afirmar que “Dios es amor” es el tema candente en el que el opúsculo bonaventuriano va construyendo y tejiendo el encuentro del hombre con Dios. En los capítulos V y VI respectivamente se centra en la caracterización del Dios que es amor, por que “es” y es bueno. Afirmar el “Dios que es” como primer nombre de Dios es corroborar la doctrina bíblica y patrística, como ya diría Juan de Damasceno subraya la primacía de Dios como “el que es”¹⁰⁷. Siguiendo, pues, la doctrina bíblica veterotestamentaria (Ex 3, 14) el Seráfico invita al lector a entrar en la profundidad de Dios, en su unidad esencial. El capítulo VI, como señala el propio san Buenaventura, tiene como escenario teológico la teología del Pseudo-Dionisio y como fundamento bíblico el Nuevo Testamento (1 Jn 4,8.16)¹⁰⁸.

Dos consideraciones se nos proponen. En primer lugar, mirando el esquema del *Itinerarium* de ascensión epistemológico-mística, el primer nombre (ser) podría considerarse más alejado de la realidad objeto de la contemplación del hombre en su similitud. En este sentido, podría darse a entender que el ser es “inferior” al bien al referirnos a Dios. En segundo lugar, el “ser” de Dios no deja de

105 Cf. A. DE VILLALMONTE, “El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura”, en *Estudios Franciscanos*, 53 (1952) 32.

106 A. DE VILLALMONTE, “El argumento «ex caritate» en la doctrina trinitaria de San Buenaventura”, en *Revista Española de Teología*, 13 (1953), 531.

107 “Qui est, Dei nomen maxime proprium. – Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aequè proprium videtur, atque ó ἰών (id est), Qui est: Quemadmodum ipsemet cum Moysi in monte responderet, ait: Dic Filiis Israel: Qui est, misit me. Nam totum esse, velut immensum quoddam aë nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet: ut autem Dyonisio placet, primum ipsius nomen est; prius esse, tum bonum esse.” (S. J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib. 1, c. 9, PG 94, 835).

108 Cf. *Itin.*, c.5, n.2: V, 308; PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, c.2, PG 3, 635-638.

afirmarse como su primer nombre, la razón que posibilita todo conocimiento posterior, la llave de acceso a la interioridad divina, la justificación de conocimiento (Gilson¹⁰⁹). ¿Cuál de ellos –ser y bien– es más importante en san Buenaventura? los dos, ser y bien, ya que el que “es” es “bueno”. Pensar el ser de Dios tras las huellas e imágenes de la creación es un ejercicio de la razón, por el intelecto, como señala Luis Iammarrone: “El problema de Dios en cuanto que es el ser mismo se lo plantea Buenaventura por el hecho de que el espectáculo del ser no coincide con el espectáculo del universo. De hecho, el espectáculo del ser es atestiguado por la razón, cuyo objeto es la totalidad de lo real”¹¹⁰. Ahora bien, eso ya había sido dicho en la presentación de la ascensión en el capítulo I, donde el Seráfico señala que el conocimiento por la razón es seguido por el conocimiento en el alma mediante la *sindéresis*¹¹¹. Más tarde en las *Collationes in Hexämeron* se nos propone esta cointuición desde el entendimiento de Dios y el gusto de Dios por potencia unitiva o amativa¹¹². Pero esto no significa una prioridad ontológica o metafísica, pues en san Buenaventura esa disquisición no existe, sino una gradación de acercamiento divino y desvelamiento de Dios. San Buenaventura no habla para los filósofos, porque el “*apex mentis*” por el que reconocemos en la mente a Dios está oculto a la filosofía¹¹³. Del mismo modo que el hombre no se escinde en sus facultades, sería ridículo escindir y priorizar el ser de Dios. Para san Buenaventura se sobreentiende el ser de Dios, porque si no se podría llegar al absurdo racional (no-ser). Y, muy al contrario, pensando por la razón podemos afirmar que Dios es y es de diversas formas. Es desde su ser puro que Dios expresa sus atributos:

*“Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum”*¹¹⁴.

El ser de Dios es como el epicentro de la realidad desde el cual se comunica toda existencia, y la bondad explica la naturaleza del fenómeno que conoce su epicentro en el ser y por el cual se comunica toda clase de fenómenos. En

109 É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1998, 50.

110 L. IAMMARRONE, “La Trinidad”, *o. c.*, 83-84.

111 *Itin.*, c. 1, n. 4: V, 297.

112 “*Similiter operatio vel potentia divina duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt*”. (*Hex.*, col 5, n. 24: V, 358).

113 *L. c.*

114 *Itin.*, c. 5, n. 5: V, 309.

este caso es un epicentro positivo y la realidad es el bien que se comunica: *Bonum diffusivum sui*¹¹⁵.

Dios por su naturaleza es bien de modo sumo y, por lo tanto, lo es de forma actual, intrínseca, sustancial, hipostática, natural, voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente, y perfecta¹¹⁶. El sumo bien de Dios lleva al amor, lleva a la relación entre un “amado y un coamado”¹¹⁷. La pluralidad de personas encuentra en la comunicación suma del bien en Dios y sus personas divinas, el fundamento del amor. La persona trinitaria recoge en sí los principios de supuesto esencial y de relación intrínseca que más allá de compilar las tradiciones de Boecio¹¹⁸ y Ricardo de San Víctor¹¹⁹, representa la unión del ser y el bien en Dios¹²⁰. Podemos afirmar que “la Trinidad para Buenaventura –afirma L. Iammarrone– se presenta como perfectísima comunidad de personas fundadas por el amor (...) El amor trinitario en Buenaventura es mutuo, desinteresado y radicalmente alejado de todo egoísmo, estático”¹²¹. El amor fundamenta la Trinidad desde su Bondad, así lo expresa Olegario García de Cardedal: “Si Dios posee la Beatitud suprema, es porque es Bondad y Amor, luego necesariamente se comunica difundiendo, y necesariamente tiene que existir un copartícipe de su amor... Si produce cosas imperfectas como son las creaturas, necesariamente producirá otras perfectas ejemplares de éstas. Ahora bien, todas estas condiciones que la idea de Dios necesariamente entraña, no se cumplen si no hay en Dios tres personas. Es necesario, pues, que exista la Trinidad”¹²². El amor *ad intra* expre-

115 *Ib.*, c. 6, n. 2: V, 310. J. -G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*. Northampton, 1989; L. MATHIEU, “Introduction”, en *Breviloquium. II Le monde créature de Dieu*, París, 1966, 10-13. Sobre el significado del axioma, J. PEGHAIRE, “L’axioma «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, en *Revue de l’Université d’Ottawa*, 2 (1932) nº especial 5-32; J. -P. JOSSUA, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez Saint Thomas d’Aquin”, en *Recherches de science religieuse*, 40 (1966), 125-137.

116 *Itin.*, c. 6, n. 2: V, 310.

117 *L. c.*

118 “Persona est naturae rationalis individua substantia” (BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 3, *PL* 64, 1343). Cf. LUTZ-BACHMANN, M., “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), 48-70.

119 “(...) creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existential” (R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. 4, c. 23, *PL* 196, 946) “(...) quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existential” (*Ib.*, lib. 4, c. 22, *PL* 196, 945). Cf. E. REINHARDT, “La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), Eunsá, 2005, 211-230.

120 Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. J. M^a GARRIDO, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964), 43-75; ID., “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970), 283-338; I. G. MANZANO, “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), “Bonaventuriana”, *o. c.*, 391-416.

121 L. IAMMARRONE, “La Trinidad”, *o. c.*, 88.

122 O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Rialp, 1966, 110-111.

sado en las procesiones trinitarias, queda referido *ad extra* a los efectos creados en el orden de la gracia¹²³.

2.2.2. “Señor, eres el amor”. La gracia de Dios en los hombres: amor y caridad de Dios

Dios que es bueno, es causa ejemplar, eficiente y final de la acción bondadosa y amorosa. No vamos a repetir lo que hemos dicho sobre la gracia, ni podemos hablar de las consecuencias teológicas de la gracia de Dios en el hombre, a partir de la teología de la encarnación y sacramental, lo que nos llevaría a un estudio muy amplio. Quisiéramos recordar aquí, en razón de nuestro análisis, que el concepto de gracia significa que el orden del mundo depende de un acto de comunicación divina gratuita, fuera de toda necesidad lógica; lo que no significa que no tenga una razón de ser: hay una nueva lógica, un nuevo *logos* que hunde sus raíces en el amor, pues allí donde no llega la razón, el corazón sigue su curso: “*Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus*”¹²⁴. El amor de Dios se da al hombre y al mundo, animando el amor humano y completando su propio ser humano. Ahora bien, este amor de Dios dado al hombre y a la creación, que llamamos gracia ¿es amor de donación o es posible un deseo en Dios, según san Buenaventura?. En palabras de Benedicto XVI, para san Buenaventura cabe afirmar que Dios “ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*”¹²⁵. Benedicto XVI cita a Dionisio Areopagita, que sabemos es querido por el maestro franciscano, viendo en él un ejemplo de recorrido místico¹²⁶. El Santo Padre quiere subrayar, al recordar la teología dionisiana, cómo el amor, expresado polisémicamente, no es sino uno, como uno es el amor de Dios. La solución en san Buenaventura la aventuramos ya: solo existe un amor que nos es dado, fundamentando todo amor: el amor de Dios.

Gilles Emery ha señalado oportunamente siguiendo a San Buenaventura, cómo a diferencia de Pedro Lombardo que identifica el Espíritu Santo con el amor caridad por el que Padre e Hijo se aman y por la que nos amamos los hombres, el doctor Seráfico establece la necesidad de un habito creado, distinto de la caridad increada¹²⁷.

123 *I Sent.*, d.10, a.2, q.1: I, 200-201.

124 *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 concl.: III, 689.

125 BENEDICTO XVI, *DC*, 9.

126 PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, nn. 12-14, *PG* 3, 710-713.

127 G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans le commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs* Albert le Grand et Bonaventure, Paris, J. Vrin, 1995, 204. “*Ad preadictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est fruit ab antiquo duplex opinio. Quorundam enim, ut Magistri et sequacium suorum, est opinio, quod Spiritus sanctus est essentialiter caritas,*

La diversidad del amor humano nace de la emanación del amor de Dios: emanación de la caridad trinitaria¹²⁸ y el amor que en el mundo creado procede del Espíritu Santo de forma voluntaria y liberalísima¹²⁹. Dios se da en Espíritu al hombre en amor (*egressus amoris*) como acto vivificante y, de este modo, perfecciona el amor del hombre cuando ama con este amor que viene de Dios. Cuando san Buenaventura se pregunta si el Espíritu Santo es amor, caridad o dilección del Padre realiza una fenomenología del amor que completa lo que venimos diciendo, indicando cómo el amor implica una adhesión respecto del amado –recodando a Dionisio el Areopagita¹³⁰– y entendiéndose entonces como amor unitivo. La dilección se entiende como elección respecto del amado –recordando la enseñanza bíblica del Cantar de los Cantares (5,10)–. Y, por último, la caridad añade una máxima apreciación, una adhesión libre al amado cuyo objeto es de gran estima (1 Co, 14.17)¹³¹. En Dios la diferencia existente entre los términos del amor no implica diferencia esencial de grado, ni puede suponer nunca una carencia. La diferenciación es nominal pero no esencial¹³²: es esencial, nocional y personal. El amor (o dilección) en cuanto que personal es libre¹³³. Del único y sumo bien surge un único y solo amor que fundamenta la diversidad. El amor libérrimo es suma dilección y delectación¹³⁴, es así el amor del Espíritu Santo un don que se da de modo habitual: el amor dándose¹³⁵.

El amor de Dios se libera así de cualquier peligro panteísta, que pudiera despertarse de la lectura del Pseudo-Dionisio como señalara el profesor E. Rivera de Ventosa¹³⁶. Lo que se quiere subrayar es la totalidad del amor de Dios del que parte todo amor, y cómo el amor recibido en el hombre es un sólo amor,

qua Pater et Filius diligunt nos, et etiam qua nos diligimus Deum” (*I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un., q. 1 concl.: I, 294).

128 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 2 fund. 3: I, 197.

129 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197.

130 PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n.15, PG 3, 713.

131 *I Sent.*, d. 10, dub. 1: I, 204.

132 Cf. *Ib.*, d. 32, a. 1, q. 1 concl.: I, 557.

133 *Ib.*, d. 10, a. 2, q. 1: I, 201.

134 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 1 fund. 1: I, 195.

135 Cf. J. GUTIÉRREZ, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – “Don” desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*, Mexico, 1966, 118-122.

136 Sin duda alguna merecería algún estudio sereno las reflexiones del sabio pensador capuchino que aquí si acaso se señalan. Ciertamente sus reflexiones sobre el impersonalismo de cierto neoplatonismo cristiano deberían tenerse en cuenta y recontextualizarlas. Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, “La concepción del amor-eros en el «Corpus Dionysianum»”, en *Helmantica*, 45 (1994), 393-403. ID., “Amour personnel et impersonnel chez Saint Bonaventure”, en *Études Franciscaines*, 28 (1968), 191-203 (traducción en español en *Estudios Franciscanos*, 72 (1971), 261-274); ID., “El amor personal en la metafísica de Platón”, en AA. VV. *Genethliakon Isidorianum. Miscellanea graeca, latina atque hebraica Isidoro Rodríguez Herrera XIV Lustra complenti oblata*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, 495-521.

cuya distinción última descansa en el sujeto portador del mismo y las facultades implicadas, así como en su manera contingente de comprender por la razón y vivir en la voluntad lo que Dios ha ofrecido de una vez para siempre siendo el Sumo Bien.

La vuelta, el regreso del amor ascendente del hombre que en su diversidad de intensidad tiende a fundirse con el Amor de Dios que desciende, expresa esquemáticamente el ejemplarismo metafísico, la vocación relacional de la realidad fundada en la suma expresión que es Dios que ama. Aquí san Buenaventura recurre al dinamismo de la reducción en la que el tiempo es superado. El amor de Dios se ha dado en un tiempo –en el Verbo– superando toda metafísica y fundamentando toda especulación, dotando al hombre de la plenitud de cualquier causa, y elevándose a cualquier especulación filosófica que sólo tenga en cuenta la razón. La ciencia se supera y Dios –sumo Bien y fundamento del Amor– se hace Verdad:

*“Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus.”*¹³⁷

2.2.3. “Señor, eres la luz”: amor y conocimiento

La correspondencia entre el amor y la sabiduría ha sido muy estudiada desde el punto de vista de la relación entre razón y fe, filosofía y teología, ciencia y sabiduría, especulación y mística, desde parámetros de configuración teológica¹³⁸. Nosotros queremos señalar, aunque sea brevemente, la consecuencia de la inspiración bonaaventuriana teniendo en cuenta el desarrollo del texto de san Francisco mencionado al principio del apartado que apunta a la íntima vivencia de lo que significa la afirmación de que Dios es amor.

La estructura antropológica humana está impregnada por el aroma del amor. El hombre es un ser dotado de razón, eso le diferencia del resto de los seres creados. Pero ello no es suficiente. El alma humana, su mente, la facultad de la que está dotado apunta siempre al encuentro amoroso. La luz de la inteli-

137 *Hexaëm.*, coll.1, n.17: V, 332.

138 Además de mis estudios citados sobre el amor en san Buenaventura, cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorf, 1908 (ed. española: *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, Ed. Cristiandad, 2004); J. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Münster, Aschendorff, 1927; F. IMLE, *Die Theologie des Heiligen Bonaventura*, Werl/Westfalen, Franziskus-Druckerei, 1931; R. PRENTICE, *The psychology of love according to St. Bonaventure*, New York, Franciscan Institute publications, 1957; A. C. VALDE-RRAMA, “San Buenaventura y la filosofía del amor”, en *Franciscanum*, 8 (1966), 147-166; H. J. ENNIS, “The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General”, en *SB IV*, 129-145; A. POMPEI, “L'amore nella mistica bonaaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 62 (1995), 31-52.

gencia y la verdad queda superada. Así lo indica el capítulo VII, al final del *Itinerarium mentis in Deum*: “*De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*”¹³⁹. San Buenaventura retoma la doctrina medieval espiritual que se expresa en la afirmación de san Gregorio Magno: “*Amor ipse notitia est*”¹⁴⁰.

La razón, el entendimiento, el conocimiento, traspasados por el amor se convierten en sabiduría. La sabiduría es, pues, conocimiento y afecto. La ciencia apunta siempre desde la óptica del amor y del bien, pues si la observamos desde sí misma implica especulación desde la gracia de la contemplación (*scientia speculativa*); si atendemos a la acción de la misma se presenta el bien (*scientia practica sive moralis*); y si consideramos la ciencia desde una visión intermedia, en un camino innato entre la especulación y el progreso del bien, tenemos la sabiduría que indica simultáneamente conocimiento y afectividad (“*sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum*”¹⁴¹).

Benedicto XVI ha resumido realmente bien la reflexión bonaventuriana:

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar”¹⁴².

Terminamos con el último número del *Itinerarium* resumen de todo lo dicho aquí:

“Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos. Fuego que, ciertamente, es Dios, y fuego cuyo *horno está en Jesuracán* y que lo encendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo experimenta, en verdad, aquel que viene a decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. El que ama esta muerte, puede ver a Dios, porque, sin duda alguna, son verdaderas estas palabras: *No me verá hombre alguno sin morir*.

Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta*; y oigamos con San Pablo: *Bástate*

139 *Itin.*, c. 7: V, 312.

140 S. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, hom. 27, 4, PL 76, 1207.

141 *I Sent.*, proem. q. 3: I, 13.

142 BENEDICTO XVI, DC, 12.

*mi gracia; y nos alegremos con David, diciendo: Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: así sea. Así sea. Amen*¹⁴³.

143 *Itin.*, c. 7, n. 6: V, 313.

EROS Y CARIDAD EN DUNS ESCOTO

ISIDORO GUZMÁN MANZANO
Madrid

RESUMEN

El presente estudio muestra el pensamiento de Duns Escoto sobre el amor. El teólogo franciscano completa el rico pensamiento griego integrando en el concepto de amor la realidad compleja del hombre y, por lo tanto, las categorías de persona y libertad. El hombre busca completarse como hombre en el orden natural, pero, sobre todo, en el del amor. El hombre es búsqueda y ansiedad de una amistad suprema cumplida. Más que buscar su perfección humana en la búsqueda de Dios como Sumo Bien, está impulsado a realizarse con Dios como persona (o personas) y está impulsado a completarse y realizarse en una amistad (Superamistad) con Dios. El “eros” busca siempre necesaria e inevitablemente su bien propio, se completa y enriquece necesaria e inevitablemente con el bien dado. La caridad, depende de la libertad y la libertad no se enriquece o completa, sino que ama el bien por lo que él es en sí. En Dios se expresa el amor caritativo pues Dios no puede sentir erótica con respecto a sí ni con respecto a nada. Dios es en sí mismo la Bondad infinita y lo único que le cabe es amarse, esto es, complacerse con su propia bondad que no le puede perfeccionar en ningún sentido.

Palabras clave: Actividad natural, Actividad libre, Amor, Duns Escoto, Eros, Caridad, Instinto, Potencia.

ABSTRACT

This essay deals with Duns Scotus's thinking concerning love. This Franciscan theologian makes the accomplished Greek thinking by “inserting” complete by “inserting” in the concept of love Man's complex reality and, therefore, the categories of individuals and freedom. Mankind tries to make himself complete within a natural (Nature) context and, above all, within that of love. Mankind is in itself an eager

search for a supreme friendship (with God). Rather than seek for human perfection in his search for God as the personification of Righteousness, he is impelled to be united with God through a true friendship ('Superfriendship'). The "eros" factor unavoidably looks for its own well-being; he benefits from it. Charity depends on freedom; and freedom is not something to be enriched or completed, for it loves Good for what it means itself. Charitable love is expressed in God for He cannot feel the "eros" for anything or anyone. God is in Himself neverending Kindness and the only thing left for Him to do is to rejoice in his own kindness, since He cannot be more perfect than He already is.

Key words: Charity, Duns Scotus, Eros, Free activity, Instinct, Love, Natural activity, Power.

INTRODUCCIÓN

Famosa se hizo entonces la distinción entre "eros" y "caridad" realizada por los estudiosos del tema allá por el tiempo que trascurrió entre las dos guerras mundiales. Al tiempo que se trató de hacer comprender las diferencias, fueron estudiadas también sus relaciones mutuas¹. El Papa Benedicto XVI resumió y acogió magistralmente estos aspectos, sobre todo, en la gran introducción de su Encíclica *Deus Caritas est* o Dios es Caridad.

Fue Platón, en efecto, quien sobresalió en la especulación y teorización de lo que es "eros" en su diálogo del Banquete elevando el tono para hacer de "eros" el impulso creativo y productivo del hombre en vistas a producir y engendrar lo mejor y lo más bello, ejercitándose, sobre todo, en la creación de un alma bella en el joven mediante educación. Su teorización sobre "eros" era una justificación de un ideal de hombre que debería ser esculpido en el joven durante su período de educación.

Sin renunciar al sentido que tiene "eros" en el engendrar biológicamente hijos y sin renunciar al significado más amplio del término "eros" para cobijar en él el sentido de la *libido* freudiana, Platón, el filósofo que descubrió lo espiritual del hombre, elevó el tono de "eros" para hacerle significar más propiamente el impulso a ir sacando a flote y a la claridad lo mejor que hay en el hombre, su figura excelsa. Una figura excelsa de hombre consistente y dedicado a cultivar el espíritu en su dimensión de inteligencia que era, por otra parte,

1 Cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorff, 1908.

H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe un die Liebe im Sinne des Christentums*. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1929. A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe*. Gütersloh, 1930. M. FUERTH, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart, Fr. Frommanns, 1933.

mejor del hombre o su “egemenon”: lo mejor que es y gobierna en el hombre al hombre.

El mismo Aristóteles, su discípulo, comienza su *Metafísica* con la afirmación lapidaria y tajante: “todos los hombres tienen, por naturaleza, un impulso a conocer”. “Por naturaleza” significa aquí no solamente haberlo recibido por generación humana, sino que la naturaleza propia del conocer es realización de este impulso o apetito de saber. Y en conformidad con este impulso, el hombre se caracteriza por otro impulso, el impulso ético, esta vez en el orden y horizonte de la voluntad, a saber, el “impulso a obrar por y en vistas al Bien como a su Fin”.

Junto a este amor “erótico” y natural en el doble sentido antes mencionado, los grandes pensadores griegos iniciaron una comprensión del amor en el sentido de la “*phylía*”, de la amistad. Un amor de amistad en la que el fenómeno que ella explicita es, en última instancia, un amor o una amistad entre dos. Mediante este amor de amistad, el otro se convierte en “*alter ego*”, “otro yo”; pero esto acontece porque el “otro” se asemeja y comparte conmigo sus gustos y preferencias. En el fondo, este amor de amistad es un amor tan egoísta o es un “erotismo de sí mismo” como lo otros amores; por lo que él engendra a gran escala las “celotipias”. Su comprensión fenomenológica la expuso de manera muy original Cicerón en su *De amicitia*.

A estos tres ámbitos que recubre el “eros” en el pensamiento clásico, esto es, en el pensamiento griego, se añadió, con el cristianismo, la categoría o el sentido del amor comprendido como “gracia” o amor al otro por el amor y donación gratuita que el otro nos concede. Era este el sentido del “amemos a Dios con el amor que Él gratuitamente nos ha concedido y con el que Él no ha amado primero” en vistas a amar a Dios y, en Él, a los demás.

A pesar de la grandeza del pensar griego sobre estos y otros asuntos (el milagro griego), él fue enormemente deficitario en muchos aspectos; especialmente, fue deficitario en la determinación del ser de la “persona” y en la determinación del obrar por modo de libertad. Decir esto no debería significar que al griego le faltase una muy rica experiencia vivencial de la originalidad y dignidad de lo que es ser hombre, sobre todo, con respecto a los demás seres de la naturaleza. En todas las manifestaciones culturales del genio griego aparece esta originalidad del ser del hombre. Es, sobre todo, la tragedia griega la que patentiza esta originalidad del hombre. Sin el hombre como ente original no se la puede comprender. Sin la originalidad del hombre singular, la tragedia es imposible. Como también es imposible la epopeya, si falta el hombre singular. Pero, repito, sentida y, a veces, profundamente vivida, al genio griego le faltó una determinación precisa de la libertad y del ser personal o del hombre como persona.

Dicho esto, se ha de añadir que la Escolástica, en su momento y período más acabado y evolutivo, tomó a Aristóteles como compleción de lo que, natural y humanamente, el hombre podía saber y le aceptó, como tal, como base de su pensar teológico. Ello fue así para Santo Tomás en concreto; y lo fue también para Escoto, si bien éste mantuviera una actitud más crítica frente al Estagirita, debido a la censura teológica del mismo que le corregía y completaba.

En Aristóteles el hombre es un ente natural cuya comprensión estructural y óptica se hace en su *De Anima*, completado, en su modo propio de obrar moral, por lo que el Filósofo nos dijera y desarrollara en su *Ética*. Según Aristóteles, el hombre, en cuanto ente natural, se pone y desarrolla atraído por el influjo que sobre él ejerce el Primer Motor comprendido como Bien sumo que aspira y, en cuya contemplación abstracta, el hombre alcanza su felicidad. Su movimiento hacia este Bien, sin causación alguna sobre el hombre por parte del Primer motor, hace que el hombre llegue desde sí y por sí a esta su felicidad suprema interna muy indeterminadamente definida. Este movimiento, que se realiza bajo este influjo del Primer motor, es un movimiento natural y en ello consiste su apetito y su tendencia natural suprema.

De este modo, el hombre está considerado como ente que tiende y busca, en consecuencia, “ser feliz” según los diversos tipos de felicidad que él se propone alcanzar.

Comoquiera que ella, la felicidad, se realice de modo supremo “sólo por pocos, como fruto de un gran esfuerzo y por breve tiempo”, esto es, que se realice sólo por el filósofo especulativo, a los demás mortales no le cabe otra opción más que el realizarse según otros tipos de vida más plebeyos, el tipo de vida “placentero” más menos sensible o el tipo de vida del político o según el tipo de vida instituido en función de la búsqueda de la realización del bien simplemente honesto.

El cristiano, y los Escolásticos son cristianos, inventan el modo de vida de ser cristiano. Su centro, que todo lo cualifica, es que él está llamado a una visión intelectual y graciosa de Dios y, en última instancia, está llamado a una Superamistad con Él. Esto centra su vida y es el principio que organiza todo lo demás. Mas en concreto, el cristiano ejercerá una remodelación de todo el dinamismo suyo natural, remodelación debida a las tres virtudes teologales infusas, la de la esperanza, la de la fe y, sobre todo, la de la caridad. De este modo, la vida instituida por el cristiano será así muy concretamente una vida “agápica” o una vida de amor caritativo con Dios y con lo demás. Su vida estará, pues, organizada y orientada toda ella a la consecución para sí y para los otros de la felicidad suprema consistente en la visión inmediata y Superamistad con Dios en comunidad o en la comunión de los santos.

Con lo que acabamos de decir, creo que hemos creado el cuadro general en el que se mueve el pensamiento de Escoto en general, a saber, dentro del dinamismo natural hacia la comprensión del dinamismo superior del hombre que se pone y ejerce precisamente con Dios. Un dinamismo realizado con Dios que constituirá su felicidad suprema intrínseca.

Como sabemos, Escoto es un pensador sumamente técnico, preciso y crítico; debido a ello, seguirle, se hace sumamente dificultoso. No en vano se le conoce con el apelativo del Doctor Sutil. Procuraremos aminorar estas dificultades exponiendo su pensamiento sobre nuestro asunto de modo que esté más a nuestro alcance, pero sin traicionarle en sus intenciones más profundas y valederas.

1. RESUMEN DEL PENSAMIENTO DE ESCOTO

En el pensamiento de Escoto el hombre es un ser estática y constitucionalmente muy complejo. Por lo mismo, es un ser muy complejo por lo que respecta a sus apetencias y dinamismos.

Desde el punto de vista estructural, Escoto admite y afirma la complejidad que todos conceden al ser del hombre. Él es una complejidad de partes “esenciales”, tales como el de ser un organismo corporal, siendo ya este organismo corporal muy complejo, que es actuado por el alma para formar un compuesto “animico-corpóreo”. Pero él está compuesto de innumerables partes “integrantes”, tales como el corazón, los pulmones, los diversos sentidos etc.

Desde el punto de vista dinámico, el hombre es el ser intramundano sumamente diversificado al tiempo que él es el ser más integrado o unificado. Ya desde el punto de vista de su mera estructura orgánica, su compleción la califica Escoto como la mejor conseguida y la más perfecta de entre los seres con los que nos encontramos en el mundo. Su integración superior se consigue por su animación por el alma.

Debida a esta su estructura óntico-ontológica compleja, su estructura dinámica goza de una similar e igual complejidad. Él es, en cuanto ser superior, una abertura “corpóreo espiritual” al mundo o él es una “mirada” corporal y, a la vez, espiritual sobre el mundo.

Por ser el hombre un ser que integra una naturaleza material y orgánica, él pertenece de lleno a la realidad material y sensible de este mundo. En cuanto tal, él está abierto, a su modo, a un mundo que le ofrece multitud de posibilidades de realización de sí. Muy concretamente, él está abierto por los sentidos

a un mundo variopinto y que él complica ulteriormente en demasía. El hombre no solamente ve los colores naturales, sino que los combina hasta una complejidad indefinida en el arte pictórico. Y lo mismo se diga con respecto a los demás sentidos. Podríamos decir que el hombre es el ser intramundano que no se contenta con lo dado, sino que lo transforma de manera inaudita en vistas a que lo dado le satisfaga. Esto de no contentarse con un mundo dado, sino que lo tiene que transformar, es un carácter sobresaliente de este ser singular que es el hombre.

Dicho positivamente, el hombre es el ser al que no le satisface el mundo dado y “crudo”, sino que, por el contrario, tiene necesidad de transformarlo para estar a gusto en el mundo. Por lo mismo, el hombre es un ser antinatural en el mundo natural dado. Sus instintos, pues, más que instintos de acomodación al mundo, son instintos de transformación del mundo. En este sentido, podríamos decir que el hombre es el ser para quien lo “superfluo” es lo esencial.

Mas, la raíz de esta no coincidencia del hombre con el mundo dado se encuentra en su parte superior estructural, digamos, en la parte estructural que es su alma o espíritu. Fue necesaria la naturaleza para que hubiera “hombre” en ella; pero fue necesario el hombre para que hubiera ciencia o mirada espiritual sobre la naturaleza. Y la ciencia se constituye en función de un impulso intelectual a conocer en vistas a, conociéndole, alcanzar un objeto que, conocido, le dé una cierta seguridad, y una beatitud y quietud espiritual en la existencia. Lo alcanzará o no lo alcanzará. Pero, por ser espíritu, el hombre se ha constituido en buscador de una felicidad que se le antoja ser más perfecta que la que le ofrece el mundo dado por los sentidos, no contentándose, por consiguiente, con lo que éste mundo dado le ofrece naturalmente. El hombre es la tensión fundamental de lograr una plenitud completa de sus más originarios y superiores instintos, el instinto de conocer y el de realizarse queriendo un Bien que le es propio.

Escoto nos dice lo uno y lo otro en afirmaciones lapidarias como las que vamos a recoger.

En la primera nos dice: “Por razón de estar el hombre compuesto de muchas partes orgánicas y, así, estar compuesto de muchos apetitos, le es natural que, cada uno de esos apetitos, le lleven a aquello que es el deleitable propio”².

En la segunda nos dice: “así como hay muchas partes que contribuyen a constituir un ser en su onticidad, así hay también muchas quietaciones o satisfacciones de esas partes, y hay una quietación o satisfacción perteneciente al «todo» en un doble sentido, a saber, como satisfacción que recupera extensi-

2 *Ord. II, d. 29, n. 21* (ed. Vives, XVIII, 315): “*ex quo enim homo compositus est multis partibus organicis, et ita sunt in eo multi appetitus, naturale est quemlibet ferri in suum delectabile*”.

vamente la multiplicidad del «todo» y como satisfacción intensiva del mismo «todo»; pero entre todas estas satisfacciones múltiples, hay como una que es única y absolutamente la satisfacción total intensiva del «todo»³.

Estos textos nos hablan de una multitud de instintos tomados cada uno para sí y que, en el ser uno y determinado que es el hombre, todos ellos están reducidos a una cierta unidad por integración de ellos en un instinto fundamental y perteneciente al “todo”. Los instintos, sin dejar de tener el carácter de la conservación del todo, significan tendencias hacia una realización y compleción particular de cada uno de ellos; pero son apetitos de un ser complejo y todos juntos pretenden conceder una cierta quietud placentera del “todo” y que podemos llamar su “felicidad” o plenitud.

Lo anterior, aplicado al hombre y en vistas a su comprensión de esta unidad instintiva, se realiza en el instinto fundamental del hombre que es la voluntad como potencia espiritual propia del hombre y no el impulso a conocer, como es el caso para todo “intelectualismo”. Conforme a ello, escribe el Sutil:

“Como la voluntad sea el apetito más fuerte del hombre en cuanto un «todo», más fuerte que todos los demás apetitos sensibles, resulta de ello que, en cuanto el hombre está afectado y se realiza según voluntad, así acontece también con respecto a la operación y afectación del todo que es «hombre». No hay apetito en el hombre que le impulse tanto como éste de la voluntad”⁴.

Hay, pues, muchos instintos y tendencias en el hombre. Pero hay un instinto, un apetito, una tendencia o una inclinación a la que se la declara fundamental y básica y que se va a constituir como el centro polarizado y dominante en vistas al cual se va a organizar la vida apetitiva, afectiva y deseosa del hombre: la tendencia volitiva a la felicidad. Esta felicidad fundamental se la modulará e interpretará de mil maneras según la preferencia de cualquiera de uno de estos apetitos, inclinaciones o tendencias al que se declarará como el principio de organización de lo que anteriormente hemos llamado “tipos” de vidas diversas:

3 *Ord. IV*, d. 49 n. 9 (XV, 23): “*sicut sunt aliqua multa pertinentia ad actum primum, ita possunt esse multae quietationes illorum multorum, et unica totius, totalis totalitate extensiva includens illas multas; sed illorum multorum es unica... quae sola est et simpliciter totalis quietatio naturae, loquendo de totalitate intensiva*”. Cf. también el texto siguiente: *Ox. IV*, dis. 11, q. 3, n. 56 (ed. Vives, XVII, 429): “*Exemplum huius est in composito ex partibus integrantibus; quanto enim animatum est perfectius, tanto requirit plura organa, et probabile est, quod distincta specie per formas substantiales, et tamen ipsum est verius unum; verius, inquam, id est, perfectius, sed non verius unum, id est indivisibilis. In compositis enim frequentius invenitur cum maiori compositione verior unitas, quam in partibus cum minore compositione*”.

4 *Ord. II*, d. 33, n. 2 (VIII, 362 s). El texto va encaminado a mostrar que la “tristeza” espiritual es dolor y sentimiento más hondo y fuerte que la pena que los sentidos puedan sufrir. Y como contrario, la alegría y satisfacción espiritual de la voluntad es superior al placer sensual de cualquier tipo éste sea.

la vida de la búsqueda del placer por el placer, la búsqueda del bien honesto, la búsqueda de la verdad, la búsqueda del bien común del político, la vida del cristiano enderezada a la Superamistad e intuición de Dios etc.

Para la filosofía clásica, ya desde Sócrates, lo que centraba y organizaba a todos los demás instintos, tendencias, etc., era el instinto o el impulso al saber teórico, al saber supremo o metafísico en especial. De aquí que el “*egemenon*”, el instinto hegemónico por excelencia era la búsqueda de una vida alcanzada en el conocer teórico supremo. En esta vida, el acto supremo alcanzable sería el acto contemplativo del Primer Ser; en ese acto contemplativo consistía su felicidad, su “*eudaimonía*”, buena dicha o buena suerte. De aquí, el intelectualismo que caracteriza incluso la ética clásica griega. El “*eros*” griego era, fundamentalmente, este apetito de alcanzar su plenitud de realización en el orden del conocer teórico, el impulso de alcanzar el sumo conocer en el acto contemplativo intelectual y abstracto del Primer Ser.

Seguendo este intelectualismo griego, Santo Tomás estipuló que el fin último del hombre, alcanzado cual él sería feliz, plenamente feliz, era la *visión intelectual* inmediata de Dios, si bien fuera una visión mejorada por la gracia sobrenatural del “*lumen gloriae*”.

No lo pensaba así Escoto. Según el Sutil, el impulso, instinto, apetito etc. fundamental y propio del hombre que nos mueve e impulsa a una realización plena de sí se encuentra en el horizonte de la voluntad y no del entendimiento. El impulso, instinto etc. volitivo nos impulsa a un “contacto” inmediato con la realidad Dios, visto inmediatamente, sin duda, pero, sobre todo, alcanzado en un “contacto” con Él y coloreado o cualificado por el amor de amistad o caridad. Dios no solamente es aquel Ser supremo que nos plenifica en el orden del bien de “cómodo”, esto es, que nos satisfará en lo que de indigente y necesitado somos, sino que Él será quien cumpla todas las exigencias del amor de amistad en el estado de la Superamistad. La voluntad, como enseguida veremos, más que una voluntad “comodal” (*commodi*) de realidad, es una voluntad de amistad con el otro personal y amigo.

Según el Sutil, si el hombre no fuera más que una naturaleza, incluso una naturaleza intelectual sin libertad, él se cumpliría de modo natural y, en consecuencia, como un animal excelso y superior, pero esto, no obstante, como un “bruto” sin más.

La diferencia anunciada que existe entre una compleción meramente natural, aún cuando el hombre fuera una naturaleza intelectual, y una compleción en el orden de la libertad es la misma que la diferencia constatada bíblicamente entre el comportamiento de los soldados sedientos al encontrarse con una fuente. Según la Biblia, unos soldados se lanzaron de bruces a beber como bestias,

sin dominio de sí, y otros bebieron humanamente con las manos, esto es, con un distanciamiento y con un dominio del instinto de beber. ¿Mínima diferencia? Pues toda la que hay entre un comportamiento meramente natural, aún cuando se trate de una naturaleza intelectual, y un comportamiento voluntario y libre. Sobre esto volveremos.

De momento, retengamos que el hombre, tanto o/y más que una compleción en el orden de la naturaleza por un bien “comodal”, es búsqueda y ansiedad de una amistad suprema cumplida.

Y aquí estamos: el hombre, más que compleción con Dios como Sumo Bien, desea y está impulsado a completarse y realizarse con Dios como persona (o personas), está impulsado a completarse y realizarse en una amistad (Superamistad) con Dios.

Esta compleción en el horizonte de la naturaleza y esta compleción en el horizonte del amor no se excluyen; antes bien, se complementan y se ensartan íntimamente entre sí, como veremos. Pero queda como asunción fundamental y dirimente que no es en el orden del “eros” en el que encontrará el hombre satisfacción suprema y felicidad, sino en el horizonte de la realización personal con personas en una Superamistad con Dios Tripersonal.

De este modo, el hombre está comprendido dinámicamente como una voluntad o instinto de vivir en plenitud a la que tiende por un instinto fundamental tendente a la felicidad plena y que unifica y organiza una cantidad no exigua de instintos parciales.

Acabamos de dar nuclearmente y de modo sintético el pensamiento de Escoto sobre nuestro asunto. Pero nos queda hurgar sobre los supuestos de ese pensar. Es lo que vamos a hacer a continuación.

Los conceptos que vamos a desarrollar son los siguientes: en primer lugar, el concepto de “potencia” de una naturaleza espiritual, la del hombre en concreto, así como el sentido de esta potencia en cuanto inclinación, apetito o tendencia; en segundo lugar, la diferencia radical existente entre potencia “natural” y potencia “libre”; en tercer lugar, el objeto adecuado de una y otra potencia y sus relaciones mutuas, y, por fin, en cuarto lugar, la “operación” en que consiste la felicidad suprema del hombre.

2. IDEA DE “POTENCIA-POTENCIAL” O INSTINTO

Todo ser concreto está constituido por una estructura óptica o estática que determina “*a priori*” no solamente el ámbito de su posible realización, sino que determina también la calidad de los objetos con los que podrá realizarse.

De este modo, no tendrá mucho sentido, esto es, ninguno, pedir a un ente puramente material, a un animal por ejemplo, que se realice conociendo intelectualmente. No está capacitado para ello. Como tampoco podemos exigir que el conocer se satisfaga y realice queriendo algo volitivamente o al revés; de la misma manera, no podemos ver colores con el sentido del oír; como tampoco podemos oír sonidos con el sentido de la vista. Cada instinto o potencia es una potencia determinada y que exige, para su cumplimiento, una calidad de objeto conveniente a la naturaleza de la potencia en cuestión, si bien se trate de una conveniencia indeterminada y general. Pretendo decir que la estructura de un instinto no determina de antemano qué objetos en concreto va a poder encontrar para su satisfacción.

En consecuencia con lo indicado, el ser de un ente determinado, tanto como estructura estática, es estructura dinámica o es “potencia” abierta a un tipo de objetos; un ser, tanto como estructura óptica estática, es estructura de y para recibir activamente del objeto correspondiente en vistas a su perfección. En este sentido, el ser concreto es “*potens*”, es poder de realizarse en conformidad con el tipo o modo de ser que él es y con respecto a un objeto también cualificado. Los Escolásticos en general encerraron y resumieron este estado de cosas diciendo que *agere sequitur esse* o al ser (o modo de ser) le sigue consecuentemente su obrar (o modo de obrar).

El hombre, en cuanto un ser original y único dentro de los seres de este mundo, es un “*potens*” o un poder y una potencia para poderse realizar, receptiva y activamente, con cualquier ser o con cualquier objeto, incluso con el Ser Supremo, Dios. El hombre, en cuanto ser o modo de ser “anímico-corpóreo” o ser espiritual, está abierto por una apertura trascendental a poderse realizar con cualquier ente “otro” u objeto distinto de él. Esta potencia a poderse realizar con cualquier ser u objeto no es que tenga que realizarse de hecho; lo único que se dice es que él es “*potens*”, es potencia para poder realizarse con cualquier objeto. Él es potencia “receptivo-activa” para poderse realizar con cualquier objeto. Esta capacidad potencial a poderse realizar se expresaba diciendo que un hombre es “*capax totius entis*”.

Este ser el hombre potencia abierta a una posible realización con cualquier objeto es una especie, por decirlo en un lenguaje más comprensible, como el concepto de bomba atómica en reserva que, mientras no se la estalla, consiste en una potencia “potencial” e inhibida capaz de hacer una gran destrucción.

Este estar la potencia “receptivo-activa” del hombre en reserva es lo que Escoto llama y designa con terminología varia y que tienden a significar lo mismo. Mentemos algunos términos con los que se expresa tal común significado. Estos son: inclinación, apetito, tendencia, deseo y, más abstractamente, “*aptum esse*”, “*natum esse*”. El término con el que mejor se le designa es el combinado

de “potencia potencial” que el hombre es y posee, en tanto que no se desencadena, es pura potencialidad comprendida como “inclinación” o capacidad para, recibiendo la coactividad proveniente del objeto, activarse en vistas a una operación o acción.

Si hemos visto bien y hemos entendido correctamente lo anterior podríamos decir que, no sólo “*agitur sequitur esse*”, sino que podríamos afirmar que ser y obrar originariamente se identifican o son la misma cosa; pero se diferencian formalmente porque indican un aspecto y otro aspecto de la misma realidad.

Escoto determina y apura aún más este concepto de esta pura potencialidad correspondiente y en conformidad con su modo de ser diciéndonos que se trata de una apertura “trascendental” a obrar. Ella es y consiste en ser una apertura a poder realizarse con cualquier ser, trascendentalmente comprendido, esto es, tanto intensiva como extensivamente. Toda capacidad intelectual o volitiva indica y consiste en ser una apertura a poderse realizar con toda entidad, verdadera o buena según se trate del entendimiento o de la voluntad. Y, en este sentido, toda capacidad espiritual es pura “potencia obediencial”. No le repugna realizarse ni siquiera con un Ser Infinito, Dios. En todo caso, sin embargo, esta última realización no es natural, como ya veremos las razones y explicaremos aún más a su tiempo.

Siendo el hombre “poder” para poderse realizar con cualquier objeto, cuando de hecho se realice con un objeto, se realizará y se pondrá a sí mismo en la operación. Este fenómeno de explicitarse y actualizarse el hombre con el objeto en la operación es en lo que consiste su perfeccionamiento. Un perfeccionamiento más o menos completo, según que se realice con un objeto más o menos perfecto. Si este perfeccionamiento es con Dios, Ser Infinito, su compleción con Él o la perfección realizada con Él será una compleción perfecta y completa.

En la tradición filosófica de Occidente nos encontramos con frecuencia con afirmaciones tales como que el hombre consiste en ser un “*conatus essendi*” (Espinoza), consiste en una “voluntad de serse” (Unamuno), o bien, el hombre consiste en ser “el proyecto fundamental de ser Dios” (Sartre) etc. Escoto nos dice que el hombre, en cuanto tal, se pone en su posición o en la operación perficiente con un objeto; mas la suprema posición perficiente se realizará en la operación suma con el objeto sumo o infinito, Dios. Escoto da un relevancia suma a este colocarse el hombre en el acto en el que se actualiza y, de modo especial, en la operación suprema con Dios visto y amado. Es en esta operación en la que el hombre se recupera y se actualiza en plenitud de sí mismo. En la

operación, el operante se pone en sí perfectivamente y se salva⁵. De tal manera ello es así que Escoto nos dice de sí mismo que si él tuviera que elegir entre ser madre de Dios, como la Santísima Virgen, pero sin el acto de visión y amor supremo con Dios, y/o amar a Dios en estado final, en estado de Superamistad, él preferiría ésta última operación beatífica a ser la madre de Dios. La operación suprema con Dios es para Escoto el “serse” perfectamente. Si ser de un modo determinado y ser potente se identifican originariamente, estar en la operación suprema es identificación del “poder” con el ser, identificados ahora en la operación. Ésta, la operación, explica o despliega y actualiza el poder inscrito en la estructura óptica, recuperándola en la operación⁶. De nuevo, aún cuando con significación radicalmente diversa de la dada por Ortega, el acto segundo o lo “superfluo” es lo mejor y lo más necesario al hombre.

Cuando la bomba atómica, a la que nos referíamos antes, explota y hace ver su potencialidad en acto, desaparece. Cuando el hombre pone toda su potencialidad en actualización, él se recupera en toda su plenitud realizada. Antes que desaparecer, él se aumenta y se salva, como nos dice Escoto en el texto citado en nota precedente.

De aquí que podemos decir como resumen de lo anterior: toda potencia en cuanto potencialidad se explicita y actualiza en su operación siendo ésta, la operación, el modo mejor en el que se encuentra un ser, el hombre en concreto. El hombre se siente a gusto y placenteramente en su operación cumplida con el objeto.

3. ACTIVIDAD “NATURAL” Y ACTIVIDAD “LIBRE”

Acabamos de hacer una teoría y una comprensión de manera harto teórica de qué es potencia, apetito, tendencia, inclinación etc. en el pensamiento de Escoto. Hemos dicho que estos términos indican y expresan la pura potencia del hombre por la que el hombre, naturaleza espiritual, está constituido en sí y está

5 Recogemos con esto el sentido de lo que nos dice Escoto con precisión en el texto siguiente: “*omnis potentia habet in se suam operationem, quae est salus et perfectio eius, circumscripito quocumque alio, quod non facit ad suam operationem.*” Que traducido dice: “toda potencia se salva y se constituye en su perfección por la operación; y esto independiente de otros momentos que puedan intervenir más o menos extrínsecamente y que no es la operación”.

6 Más sobre esto diremos todavía. Pero para una profundización cf. mis trabajos: “El humanismo implicado en la comprensión escotista de la Visión Beatífica”, en C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei. Vol. II Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana. Acta quarti congressus scotistici internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, Romae, Societas internationalis scotistica, 1978., 85-94 y “La óptica del acto beatífico según Escoto”, en *Antoniano*, 68 (1993), 526-562.

abierto trascendentalmente a poder realizarse bajo la incitación precedente de la coacción proveniente de un objeto determinado.

Esta potencia trascendental o poder de realizarse con cualquier objeto, está constituida por un aspecto de receptividad y por otro de actividad. La relación que rige entre estos dos aspectos es una relación de estricta correlación, a saber, en la medida en que una potencia es receptiva en esa medida posee actividad para realizarse y al revés⁷.

Lo segundo que tenemos que decir es que estas potencias intelectivas y volitivas están como idénticas, si bien formalmente distintas, en el alma. Me explicaré.

En teoría tomista, estas potencias se distinguen entre sí metafísicamente y se distinguen de igual modo del alma. Para Santo Tomás, la potencia tiene una comprensión óptica y dinámica a la vez. Y, en cuanto tales, son onticidades diversas entre sí y son onticidades diversas del alma de la que aquellas naturalmente proceden según un orden de procedencia de modo que la potencia intelectual es superior siempre a la potencia volitiva. De hecho, Santo Tomás nos dirá que la voluntad se enraíza y tiene su fundamento en la potencia intelectual⁸. De aquí su “intelectualismo” en la comprensión del hombre.

Según Escoto, por el contrario, el entendimiento y la voluntad no son potencia que inscriban onticidad alguna, sino que son meras *actividades* con las que el alma, el hombre en última instancia, se puede realizar. En consecuencia, el alma las contiene unitivamente en sí como sus fuerzas, como su “*vis*”. En consecuencia, ellas se distinguen del alma formalmente, pero no realmente ni siquiera con distinción metafísica. Esas actividades, entender y querer, son actividades dadas en el alma a la que intrínsecamente pertenecen. No olvidemos tampoco que el alma y el cuerpo forman un compuesto “anímico-corpóreo” y es, por lo tanto la naturaleza humana la que inserta estas actividades.

Más aún, contra la manera de decir y pensar de Santo Tomás, Escoto pone una distinción irreductible entre actividad “intelectiva” y actividad “volitiva”. Ellas se distinguen entre sí como actividades trascendentalmente diversas entre sí de modo que ellas son así y no admiten una reducción a un tercer tipo de actividad común de la que ellas procedieran como su diferenciaciones.

7 Cf. sobre esto en el caso del entendimiento paciente y agente lo que escribimos en mi obra *Estudios sobre el conocimiento en J. D. Escoto*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano de Murcia. 2000.

8 El texto siguiente lo dice todo: “*Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium (potentiarum) a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultantiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color*” (*S. Theol.* I, q. 77, art. 6, ad 3um).

El pensamiento de Escoto explicado brevemente en lo que precede se recoge lacónicamente en el texto siguiente:

“Ni uno (de los dos principios) se reduce al otro como si alguno fuera primero con prioridad de naturaleza, ni ambos se reducen a un tercero, por lo mismo, ya que ninguno es imperfecto en su género y, además, porque ese tercero sería principio cuya definición y razón sería diversa de estos dos y ya que entre estos no hay medio en el modo de principiar algo; por lo demás, si estos dos principios se redujera a un tercero, este se reduciría a ser el otro y, a la vez, se reduciría a ser el mismo”⁹. Este tercero sería *sí mismo* y *otro*; lo que es contradictorio.

¿Cuales son las características que definen y distinguen entre sí ser principio natural y ser principio libre, actividad “natural” y actividad “libre”?

Escoto nos lo dice de una manera contrapuesta. De este modo, nos dice, el principio “natural”, puestas todas las condiciones que exige para ponerse en acto, si no es impedido, se pone en acto necesaria e inevitablemente. Escribe Escoto: “todo agente «natural» por necesidad de su naturaleza obra necesariamente, si no es impedido y no dependa de otro agente para obrar”¹⁰. No así el principio “libre”. El principio “libre” por definición y por estructura propia, se autopone con independencia de toda circunstancia. Escribe Escoto: “digo que la voluntad puede actuarse y actualizarse sin nada que la predetermine previamente de modo que la primera determinación, en el tiempo o en la naturaleza, está en la posición de la acción o del acto”¹¹.

La segunda característica está en que cuando algo es principio “natural” y obra por naturaleza, obra según todo el poder de que es capaz y no puede ponerse más o menos intensamente. Escribe Escoto: “todo agente natural y necesario obra necesariamente según su poder último de potencia natural; ya que no estando en su poder iniciar la operación, tampoco está bajo su poder el modo de realización de ésta, a saber, obrar más o menos intensamente”¹². La libertad o voluntad, por el contrario, puede obrar más o menos intensamente y, así, no

9 *Ord. I, II*, p. 316: “*Nec unus ad alterum reducetur ut ad prius natura, nec ambo ad tertium, propter idem, quia neutrum est imperfectum, et etiam quia illud tertium esset principium secundum rationem alterius istorum, quia inter ista non est medium in principiando, et ita si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad se ipsum*”.

10 *Ord. I, II*, 261: “*Omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit, nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo*”.

11 *QQ in Met. IX*, q. 15, n. 66, p. 696: “*...si arguitur de voluntate, dico quod illa potest in actum, nulla determinatione in ipsa praeintellecta actui, ita quod prima determinatio, et tempore et natura, est in positione actus*”.

12 *Ord. I, d. 2*, p. 261: “*Omne necessarium (naturale) de necessitate agit secundum ultimum potentiae suae, quia sicut non est in potestate eius actio, ita nec modus agendi, scilicet intense vel non intense agere*”.

según todo su poder. Escribe Escoto: “en el poder de la libertad está el adherirse más o menos intensamente al bien, asentir a él o no”¹³.

Y para Escoto, el entendimiento es una potencia que se realiza y se pone en actuación necesariamente una vez que se le presenta el objeto que, con él, contribuye a la operación. El entendimiento, en cuanto actividad, es una actividad de índole de la actividad natural: puesto el objeto, el entendimiento lo conoce inevitable y forzosamente.

Este concepto de libertad es imposible para todos aquellos para los que la voluntad tiene que seguir necesariamente el dictado de la razón o del entendimiento, como es el caso en todo intelectualismo, en el intelectualismo tomista en concreto. Y la razón de ello es que, si el entendimiento funciona como una actividad “natural”, esto es, por necesidad e inevitablemente, la voluntad, que es pedísecua del entendimiento, funcionará también de la misma manera: necesaria e inevitablemente.

Lo “libre” o actividad libre es una actividad original. Escoto nos dice que es ridículo y fatuo querer encontrar otro caso de esta actividad en el intramundo fuera de la libertad humana; y es igualmente fatuo y ridículo querer interpretarla con los principios con los que interpretamos la actividad “natural”, la intelectual en concreto, que es también, para Escoto, actividad natural.

En la actividad libre se trata de una actividad original y que se aloja en la voluntad para constituir a ésta en esencialmente libre.

Como toda actividad, ella se inserta en una onticidad y, además, comporta ese aspecto de receptividad que caracteriza a toda potencia potencial, a toda inclinación natural, esto es, a toda potencia finita que tiene que realizarse con objeto previo y no se pone exclusivamente desde sí, sino con objeto. También de la potencia potencial libre o finita vale lo que decía Kant para el entendimiento “*ektypos*”: él no crea el objeto, sino que lo supone y lo interpreta.

De este modo, la voluntad comporta en su comprensión y en su definición dos aspectos que se identifican y, al mismo tiempo, se distinguen entre sí.

Por una parte, es pura receptividad que recibe la incitación y afección del objeto apropiado y correspondiente y recibe, al final del proceso, la operación; por otra, es la actividad libre o la actividad con la que la voluntad responde a la sugerencia y sugestión del objeto. Como decía, esta respuesta a la sugestión

13 *Ord. I, d. 2, p. 16*: “*In potestae autem voluntatis est intensius assentire bono vel non assentire*”. Más sobre esto cf. mi estudio: “In Via Scoti: La via «libertatis»”, en L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma, 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA-Edizioni Antonianum, 1995, 245-260.

del objeto es libre en sí: se pone o se rechaza, se pone más o menos intensivamente.

A este doble aspecto, que, unidos, constituyen la voluntad, las llama Escoto “*voluntas ut natura*” al primer aspecto y “*voluntas ut libera*” al segundo. Diríamos en comparación con algo que nos es más conocido, que la “*voluntas ut libera*” o simplemente “libertad” hace, con respecto a la voluntad “*ut natura*”, lo que el entendimiento agente hace con respecto al entendimiento paciente. Con la diferencia, sin embargo y no lo olvidemos, que el entendimiento agente tiene que ejercer esta actividad necesaria e inevitablemente en caso de presentación del objeto, mientras que lo libre activo, no.

Como acontece a toda capacidad potencial y receptiva por definición, la voluntad “*ut natura*” es apertura trascendental cualificada a recibir cualquier bondad, también la Bondad infinita de Dios. Y la actividad libre es la actividad que puede realizarse y actualizarse con cualquier bondad, también con la Infinita.

Si la voluntad, por imposible, no fuera actividad libre, ella se pondría en acto como todo instinto natural: necesaria e inevitablemente, si no es impedido desde fuera. Pero, si ella es libre, no hay necesidad alguna o inevitabilidad en su actualización y posición.

Si hemos comprendido lo anteriormente dicho, tenemos aquí la distinción originaria y fundamental entre “eros” u “caridad”. El “eros” busca siempre necesaria e inevitablemente su bien propio, su compleción. El “eros” se completa y enriquece necesaria e inevitablemente con el bien dado. La libertad, por el contrario, ama o rechaza ese bien; y cuando lo acepta, lo acepta como un fin amado por la bondad que el objeto en sí mismo contiene y es. Y, por lo tanto, la libertad no se enriquece o completa, sino que ama el bien por lo que él es en sí. Sobre esto volveremos.

Todo esto nos lo dice Escoto lacónica y precisamente, como siempre, en el texto siguiente:

“Digo que la voluntad natural en cuanto tal, no es propiamente voluntad o potencia (activa), sino que expresa y dice solamente la inclinación de la potencia a recibir una perfección, y no es una potencia para obrar.... De donde la voluntad natural no «tiende2, sino que es la tendencia misma por la que la voluntad tiende absolutamente y, esto, pasivamente o para recibir; mas hay otra tendencia en la misma potencia que es la de tender a obrar activa y libremente y tiende de hecho, realizando la operación o acción, de modo que, en la misma potencia (total) hay dos tendencia, la pasiva y la activa”¹⁴.

14 *Ord.I*, d.17, n. 5 (texto no editado aún, pero que tengo): “*dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectio-*

Dicho esto, retomemos la misma cuestión y el mismo problema visto desde otra angulación, desde la angulación del objeto.

4. RELACIÓN ENTRE POTENCIA Y OBJETO

Acabamos de considerar lo que es potencia potencial, inclinación etc. desde la vertiente que mira al sujeto de ella o desde la vertiente de su constitución intrínseca subjetual. Hemos dicho que las potencias superiores del hombre, entender y querer, son potencias a recibir cualquier ser (son capaces “*totius entis*”) y potencias para realizarse activamente con cualquiera de ellos como “verdaderos” o como “buenos”. En cuanto tal potencia, insertan un aspecto de pasividad y otro de actividad, correlacionados mutuamente. En su actualización con el objeto, ellas se salvan y se perfeccionan, como nos dice Escoto.

El momento este de dar y conceder contenido a una operación, ejecutada conjuntamente por la potencia y el objeto, se la debe la operación al objeto. No solamente hay una estricta correlación entre aspecto receptivo y aspecto activo en la comprensión de una potencia, sino que hay una correlación trascendental y un paralelismo estructural que mide las relaciones de la potencia con el objeto y al revés. Un paralelismo en el que el objeto es determinante y dominante con respecto a la potencia. Sin objeto, nunca la potencia podría perfeccionarse. Diríamos rápidamente que la potencia sin objeto es vacía. Lo que le da contenido real es el objeto. Sin objeto, la potencia nunca podría entrar en actividad desde sí y por sí. ninguna potencia potencial, esto es, finita, podrá realizarse sin antes haber sido previamente incitada o afectada por el objeto que es, por otra parte, el que concede a la operación realizada contenido real que enriquece. El defecto de todo “idealismo” de tipo hegeliano en concreto, es el de creer que una potencia potencial, del entender en el caso del idealismo racionalista e intelectual, o del querer, en el caso del idealismo voluntarista de Schopenhauer, se pone a obrar por sí y desde sí espontáneamente, sin objeto.

Sin entrar ahora en una discusión de tales “idealismos”, afirmemos, con lo mejor de la tradición filosófica de Occidente, que nuestro entendimiento y voluntad son potencias “*ektipas*” o finitas y, en cuanto tales, suponen objeto con el que se han de realizar. Nuestras potencias superiores no se explicarían y desplegarían su potencialidad, sino bajo el poder del objeto que es, por lo demás, por lo que ellas manifiestan su diversidad: como “verdadero”, con respecto al entendimiento y/o como “bueno”, con respecto a la voluntad.

nem, non ad agendum, ... Unde naturalis potentia non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recitendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat, et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia activa et passiva...

Hay una correlación estricta y trascendental entre potencia y objeto, entre “noesis y noema” y al revés. Pero el objeto o “noema” tiene el dominio determinante. En última instancia, es lo que nos había dicho ya el Filósofo afirmando su principio del “*quidquid movetur ab alio movetur*” y que Escoto matiza en el sentido de “moverse también por otro”, esto es, no exclusivamente por otro (*etiam ab alio movetur*)¹⁵. Escoto propende a tener una concepción mucho más “activística” de las potencias que el Filósofo y que aquellos que le siguen más menos puntualmente. En todo caso, también la concausalidad, y una concausalidad previa del objeto, es requerida para que la potencia potencial se ponga en marcha. También la actividad libre necesita del objeto, al menos como “*conditio sine qua non*” del mismo, para la posición de la libertad¹⁶.

La comprensión que Escoto se hace de las potencias superiores (vale igualmente para las potencias inferiores) es una comprensión “realista”. Debido a ello, las potencias exigen realidad para ponerse en operación que las enriquezca. Es más, las potencias superiores potenciales consisten, a pesar de lo que pueda aparecer por lo anteriormente dicho, en una relación “*a posteriori*”, surgida después de haberlas probado en la experiencia. Es “experienciando” cómo el hombre sabe de sus capacidades y de los objetos que las satisfacen. Escribe Escoto:

“... entonces digo que así es con respecto a la voluntad, ya que la voluntad natural no es voluntad, ni el querer natural es el querer libre; pero se debe abstraer de estos dos sentidos de «natural» de modo que «natural» no signifique otra cosa más que la relación consiguiente de la potencia con respecto a su operación de hecho. De donde la misma potencia se llama voluntad natural comprendiendo el respecto o la relación que necesariamente sigue a ella con respecto a su propia perfección; y se dice libre según su razón propia e intrínseca y que es la voluntad propiamente tal”¹⁷.

Dicho esto con palabras sencillas: si no hubiéramos comido un dulce determinado, difícilmente podríamos apetecerlo y desearlo en concreto, aun cuando tengamos capacidad para degustarlo “*a priori*”.

A lo anteriormente dicho debemos añadir que, si bien permanece el paralelismo entre objeto y potencia en el sentido que hemos tratado de comprender,

15 Cf. la modalidad interpretativa de Escoto del principio aristotélico en mi estudio: “El principio de causalidad parcial en Escoto”, en *Antonianum*, 65 (1990), 290-311.

16 Cf. mi estudio: “Las causas del acto libre según Escoto”, en *Verdad y Vida*, 55 (1997), 453-495.

17 *Ord. III*, d. 17, n. 3 (texto no publicado críticamente): “...*tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas nec velle naturale est velle; sed «naturale» distrahit ab utroque, et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis. Unde eadem potentia dicitur voluntas naturalis cum tali respectu necessario consequente ipsam respectu propriae perfectionis, et dicitur libera secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae*”.

las potencias potenciales, entender y querer, y su objeto quedan muy redimensionados por el hecho de que estas capacidades estén intrínsecamente condicionadas por la “corporeidad” en general y, por el *estado* en el que la corporeidad condiciona al espíritu “*pro statu isto*”. Y “*pro nunc*”, los únicos objetos que podemos conocer son los seres “corpóreos” y lo que, de ellos, podemos conocer por conceptos abstractos o abstrayendo.

Por lo que nada de extrañar que los primeros objetos que se presentan en orden a satisfacer las potencias sean objetos materiales y sensibles.

Lo que pasa es que, no obstante esto, tanto el entendimiento como la voluntad “*ut natura*” experimenten profundamente no contentarse con los bienes meramente sensibles y con la felicidad que ellos nos puedan proporcionar. Es lo que nos dice también el poeta Becquer cuando escribe: “*qué hermoso es, cuando hay sueño—dormir bien... y roncar como un sochantre— y comer... y engordar... ¡y qué desgracia—que esto sólo no baste*”. “*Ad altiora nati simus*”, decía ya Cicerón.

En conformidad con ello, toda la tradición filosófica buscó bienes superiores, como apuntábamos al comienzo de este estudio.

La situación para Escoto la podríamos expresar del modo siguiente: “el hombre supera al hombre” (Pascal). Según Escoto, hay un hombre “*pro nunc*”, el que conocieron los filósofos para el que intentaron, a partir de su conocimiento, asignarle su felicidad suprema; mas hay un hombre oculto (*homo absconditus*), pero presente en el hombre “*pro nunc*”, y que la Revelación nos descubre. Este hombre oculto y que los filósofos no pudieron descubrir es su “razón propia” del ser del hombre en general, de que el entendimiento humano se pone, en el modo más propio suyo, en la “intuición” de Dios y que la voluntad “*ut natura*” se sacie propiamente con la presencia de Dios como Sumo Bien, y que la voluntad “*ut libera*” esté llamada para realizarse en una Superamistad con Dios, es algo que sabemos por Revelación. Sobre esto volveremos.

Por ahora constatar que, cuando los filósofos y los hombres trataron de determinar qué es de la perfección del hombre, cuál es su fin, y eso de la “felicidad”, se quedaron en la indeterminación más completa. La determinaron sin aristas y sin que nos digan algo real sobre la misma. La determinaron según los sistemas y modos propios de pensar sin decir nada de común.

Con respeto a la voluntad “*ut natura*”, Escoto se adhiere a la afirmación, de sabor agustiniano, según la cual ella consiste en una inclinación suma a encontrar una quietud y beatitud suprema y que supone el encuentro en concreto con el Sumo Bien. la voluntad “*ut natura*”, desde lo más hondo de sí, es una búsqueda de esta felicidad suprema comprendida en general y es un deseo a realizarse en el encuentro de algún Bien Sumo concreto que la satisfaga plena-

riamente. Lo que pasa es que eso lo sabemos por revelación y, además, su realización no está a disposición de la voluntad conseguirlo, ya que Dios es libre en darse o no darse.

Sin embargo, esa estructura óptica de la voluntad “*ut natura*” es la condición subjetiva requerida para que Dios pueda darse “libremente” como Sumo Bien beatificante¹⁸.

En todo caso, se introduce aquí una dialéctica singular consistente en la no coincidencia entre la satisfacción experienciada y la satisfacción que se esperaba realizar. Hay un “*décalage*”, una especie de “ruptura” entre lo realizado y lo alcanzado y lo que pretendíamos alcanzar. Es el problema de la radical insatisfacción humana mediante la que se pretende superar el “límite” hacia el “aún más” y mejor.

O dicho con palabra pobre y refiriéndonos a lo dicho con respecto al dulce determinado: es verdad que si no hubiéramos comido un dulce, difícilmente podríamos apetercerlo. Pero también es verdad que, una vez comido hasta saciarnos, quedamos hastiado y en situación de nuevos dulces más placentero.

De lo que acabamos de decir, podríamos determinar de algún modo los bienes que nos pueden afectar de la siguiente manera:

En primer lugar, bienes materiales y sensibles correspondientes con la potencia como se da “*pro nunc*” o como compuesto “anímico-corpóreo” y que vive como “viador” o “*pro nunc*”.

En segundo lugar, unos ciertos bienes que trascienden a los bienes meramente materiales y sensibles en virtud de la insatisfacción con la que la potencia se satisface “*pro nunc*”.

En tercer lugar, bienes espirituales en correspondencia de las potencias intelectivas y volitivas del hombre. Bienes abstractos con una cierta connotación a lo particular.

En cuarto lugar, el Bien Sumo en función de la estructura de toda potencia superior en sí misma considerada. Diríamos concretizando, si fuera posible, intuición y acto supremo de amistad en un estado de Superamistad. Algo alcanzable si Dios libremente no lo diera gratuitamente a realizar.

Los dos primeros tipos de bienes le son naturales a la potencia desiderativa tal como ella se interpreta a sí misma “*pro statu isto*”, en el estado, pues, de

18 Resumen así todo lo que nos dice en le *Prologo* de su *Ordenatio* y en otros lugares, ello necesitaría de ulterior esclarecimiento y que no podemos ofrecer porque nos llevaría demasiado lejos. Por otra parte, no es tan esencial en vistas a comprender el tema propuesto sobre la distinción entre “eros” y “caridad”. Algo más sobre ello diremos después. Entre tanto, pueden consultarse mis estudios: “Nosotros los cristianos... Limitación del saber metafísico por el teológico”, en *Verdad y Vida*, 49 (1991), 59-88 y los citados en la nota 6 precedente.

viador. El tercer tipo de bien sería connatural al espíritu cultivado filosóficamente. El cuarto tipo de bien es sólo posible si hay un Dios que nos lo conceda libremente y es correspondiente con la potencia potencial en cuanto tal. Si no hay algo así como “Dios”, deberíamos concluir que el hombre es una pasión irremediablemente inútil.

5. LA OPERACIÓN: REALIZACIÓN NATURAL O LIBRE (*affectio commodi et affectio iustitiae*)

Volvamos nuestros pasos sobre lo dicho y recitado todo ello en función de la *operación* o del acto en el que se encuentran potencia y objeto, siendo éste, el objeto, el que domina y manifiesta la calidad real de la operación bajo su aspecto enriquecedor.

Decíamos que la potencia “potencial”, inclinación o como la quisiéramos llamar recibe concreción por el objeto, en nuestro caso por el objeto formalmente “bueno” que es lo que concede contenido a la potencia en cuanto realizada.

De esta potencia, nos dice Escoto hasta la saciedad, que no es activa en ningún sentido por cuanto ella indica la capacidad subjetiva y recipiente en el doble sentido: por cuanto ella se pone en marcha por la afección del objeto y por cuanto recibe lo efectuado por la actividad subjetiva y del objeto en forma de operación que la perfecciona y la enriquece.

Ni la actividad intelectual ni la volitiva o libertad se enriquecen en sí. Todo a lo más, mediante ejercicio de lo potencia total, ésta adquiere hábitos que facilitan las operaciones sucesivas.

Recordemos que la actividad del entendimiento o la actividad del entendimiento “agente” se pone necesaria e inevitablemente ante la afección o ante la presencia del objeto. No así la actividad libre. Ésta guarda una distancia de modo que, ante el objeto, ella se pone en operación, no se pone o se pone más o menos intensamente.

Dada esta condición innata e intrínseca de la actividad libre, ella introduce una singular dialéctica entre lo que Escoto llama voluntad “*ut natura*” y actividad libre o voluntad “*ut libera*” que le falta a la concepción intelectualista de la libertad.

En la concepción intelectualista de la voluntad y que hace de esta tener que seguir el dictamen de la razón, comoquiera que el entendimiento obre necesaria e inevitablemente, la actividad de la voluntad será puesta también necesaria e inevitablemente. Ello parece ser así también a Escoto. Por esto critica él el voluntarismo intelectualista. Para Escoto, por el contrario, la actividad libre per-

manece libre ante lo propuesto por el entendimiento y permanece libre ante la afección del objeto sobre la pasividad de la voluntad “*ut natura*”. En el apetito (en la tendencia etc.) en el que no hay libertad, como es el caso en los apetitos de los animales, es el objeto el que carga de actividad al apetito para que él se ponga necesaria e inevitablemente en la operación. En este sentido se dirá que los animales no obran, sino que son obrados y actuados necesaria e inevitablemente, si no son impedidos desde fuera n su realizarse natural.

El apetito humano de la voluntad “*ut natura*” se realizaría también así, si su actividad no fuera constitutivamente libre. Esto supone que, si bien el hombre tienda, incluso tienda “*summe*” como nos dice Escoto, a su compleción y, en general, a su felicidad, ese apetito debe de estar en su estructura liberado de la necesidad automática. Diríamos que esos apetitos deben de estar en sí en cuanto instintos liberados de la necesidad natural en el hombre como modo de poder cobijar la actividad libre. Diríamos en lenguaje moderno que los instintos en el hombre son pobres en su determinación e inespecíficos dentro de su ámbito y dentro de la calidad de los mismos.

Dicho lo anterior, entonces podemos comprender que la actividad libre en la voluntad “*ut natura*” sea la última instancia de su posición, de su poder ser inhibida o ser impedimento interno, que la libertad sea la última instancia de ponerse más o menos intensivamente. Pongamos un ejemplo: ante una verdad evidente para el entendimiento, la libertad puede negarlo en el modo que vulgarmente se llama “cabezonería”. Por lo mismo, ante el Bien Sumo visto y dado realmente a la voluntad “*ut natura*” como su bien sumo, la libertad queda con el “poder” de rechazarlo, incluso sabiendo que va contra su bien propio.

Fundado en lo que estamos diciendo desde el principio y repetido en lo que inmediatamente antecede, Escoto introduce con singular maestría una distinción radical entre “eros” y “caridad”, fundado en esa doble dimensión de la voluntad como naturaleza o como libre. Escoto trata esta singular dialéctica bajo los términos de *affectio commodi* y *affectio iustitiae* respectivamente. Se trata de una doble afectación por parte del objeto y que se traduce, en términos más humanos, por *amor concupiscentiae* y *amor amicitiae*, amor de concupiscencia y amor de amistad.

Ya la misma terminología lo sugiere. En el amor de concupiscencia o en la afección de bien “comodal”, lo que busca y encuentra la voluntad “*ut natura*” en su realización es un bien que la perfeccione en su orden y la enriquezca con la connotación esencial de ser un bien “para mí” por apropiación egoísta: el bien alcanzado en la operación es un bien mío y para mí. En el fondo, se trata de una apropiación egoísta en la que se realiza mi bien egoístamente apropiado y que me hace cómodo o me procura una comodidad y una situación placentera. Toda potencia que obre “naturalmente” buscará esta comodidad y su

consiguiente placer o felicidad: si se trata de un bien limitado, una satisfacción limitada; si se trata, por el contrario, de un bien ilimitado o Sumo Bien, una satisfacción ilimitada y plena.

Naturalmente que la actividad libre o libertad puede aceptar esta situación plenamente y a contentarse con el bien placentero. Es más: por decisión libre de la libertad puede ésta aceptar un fin limitado como si fuera el Bien Sumo, puede decidir que el Bien Sumo se le asuma en libertad como un bien limitado. Prescindimos aquí de la moralidad y nos atenemos al fenómeno mismo. Si la libertad se comportara así y decidiera comportarse así, será ese complejo que forma la voluntad “*ut natura*” y la libertad “*ut libera*” una realización y operación de índole “egoísta”. Amor de amistad y amor de concupiscencia, afectación de cómodo y afectación de justicia, coincidirían en vistas a realizar una operación perfectamente egoísta. Escribe Escoto:

“La voluntad que sigue solamente su afección de cómodo, se desea con amor de concupiscencia el bien comodal para sí inmoderadamente (esto es, inevitablemente y sin medida) porque, así como el apetito natural por inclinación ultimada apetece por naturaleza su fin, así también la voluntad que sigue la afección de cómodo, con inclinación ultimativa apetece la felicidad y beatitud como siendo simplemente bien para sí”¹⁹.

Pero la libertad, precisamente porque es libre, puede poner entre paréntesis ese aspecto de ser bien “comodal” para elevarlo a ser un bien de “frucción” y no solamente bien encorvado hacia sí mismo y puramente placentero. Puede afirmar la bondad del objeto que me es cómodo como un bien en sí con independencia de que me perfeccione o no me perfeccione, me enriquezca o no me enriquezca. En este acto de amor libre, de amistad o de afección de justicia, la libertad afirma la bondad del objeto en y por sí sin referencia a la comodidad o felicidad que me pueda procurar. En este sentido, hay una especie de “éxtasis”, una especie de posición superante, tanto sobre sí (no me pongo con el objeto para encontrar un bien “comodal”) como sobre el objeto placentero y “comodal” para ponerse como afirmación del objeto por lo bueno que ese objeto es en sí.

Ya no es su valor “erótico”, sino su valor de bien en sí el que está intentado por la libertad que lo afirma así. Y tanto más será ello así, cuando lo intentado de este modo o el objeto intentado alcanzar así, no es un bien meramente objetivo, sino que lo intentado es un bien conexo con el otro comprendido como un

19 *Rep. Par. II, d. 6, q.2, n.6: “voluntas sequens tantum affectionem commodi, concupiscit sibi bonum commodi inmoderate, quia sicut appetitus naturalis ultimata inclinatione appetit natura suum finem, ita voluntas sequens affectionem commodi, ultimata inclinatione appetit beatitudinem simpliciter tanquam sibi commodum”.*

todo personal o una persona. La persona “otra” se busca y acepta por el valor que la otra persona tiene en sí y es querida por sí y en sí. En este caso, el mismo bien “comodal”, se le eleva para ser como el fundamento para amar aún más al otro como persona.

“Eros” y “caridad”, amor de concupiscencia y amor de amistad, afección “comodal” y afección de justicia, alcanzan en esta tematización escotista su claridad y esplendor supremos.

“Bienaventurado es aquél a quien le compete completamente el bien” escribe lacónicamente el Sutil²⁰. Y este ser “completamente bien” le pertenece amar y afirmar el bien del amigo. Continúa Escoto su afirmación: “antes bien, el amigo (amante) lo primero «*per se*» que quiere es el amigo y el bien al amigo”²¹. El bien completo, pues, implica y comprende querer el bien del amigo y al amigo, como un solo bien, amado con amor de amistad. El amigo, en última instancia, es la “persona” del otro en cuanto persona.

CONCLUSIÓN: “DIOS ES CARIDAD”

No vamos a dar una exposición completa de la enseñanza de Escoto sobre el particular. Ello nos llevaría a dificultades y explicaciones múltiples, así como a una extensión desmesurada para nuestros fines. Citemos, por lo tanto, un texto de Escoto en el que se recoge la intención fundamental de su sistema. Escribe Escoto:

“En primer lugar, Dios se ama (*diligit*) a sí mismo; en segundo lugar, se ama darse a otros; en tercer lugar, quiere ser amado y este amor no es envidioso ni de la calidad de los amores celotípicos; y quiere ser amado por aquél que le puede amar sumamente”²².

Ya la terminología que Escoto usa es una terminología que expresa el querer libre, a saber, “*diligere*”. Ello es normal que sea así. Dios no puede sentir erótica con respecto a sí ni con respecto a nada. Dios es en sí mismo la Bondad infinita y lo único que le cabe es amarse, esto es, complacerse con su propia bondad que no le puede perfeccionar en ningún sentido. Su amor a sí mismo no puede ser sino un amor “extático” por el que se afirma su propia Bondad por la Bondad misma. Dios es Suma Bondad y, éticamente, es libertad sin más.

20 *Rep. Par. IV, d. 49, q. 1, n. 6: “Beatus est, cui complete bene est”.*

21 *Rep. Par. III, d. 18, q. 3, n. 4: “imo amicus primo per se vult amico bene”.*

22 *Rep. Par. III, d. 7, q. 5, n. 4: “Primo Deus diligit se; secundo, diligit se aliis; tertio, vult se diligi ab alio, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci...”.*

En segundo lugar, se ama darse a lo “otro” distinto de sí. No pudiendo ser lo “otro” distinto de Él su bien “comodal” en ningún sentido, Dios los ama por el bien que es para estos otros distintos de él ser y existir. El acto creador de Dios es por el bien que es para el otro distinto de él existir y ser. El “otro” no es más que la posición en libertad de “fines que son amados” en y por sí por Dios. Nada en Dios que sea algo así como un principio de bondad que se exceda efusivamente al otro. Este principio platónico no sirve a Escoto para interpretar la creación. Y no le sirve, porque es un principio “naturalístico”. La creación es obra de caridad. Escribe Escoto:

“Dios causa lo que causa «ad extra», lo causa muy ordenadamente y por máxima caridad”²³. No es el principio naturalista del “*bonum diffusivum sui*” el que está a la base de la interpretación de la creación²⁴, sino el principio “caritológico” de amor de amistad o de la *affectio iustitiae* comprendida en el sentido de que es bueno, para el creado, ser creado y puesto en la realidad.

En tercer lugar, Dios ama ser amado porque será así que el creado obtendrá su máxima realización tanto en el orden “comodal” como en el orden de la amistad.

LITERATURA

Además de la dada en la nota primera, consúltese la siguiente:

GEIGER, L. B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, J. Vrin-Institut d'Études médiévales, 1952.

WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951.

KLEIN, J., “Die Überlegenheit der charitaslehre des J.D. Skotus”, en *Franziskanische Studien*, 16 (1929), 141-155.

23 *Rep. Par.* II, d. 27, q. 1 (XXIII,191a): “(Deus) *quidquid causat extra, causat ordenatissime et ex maxima charitate*”

24 Para una crítica de este principio platónico como fundamento y fundante de la creación y propuesta del principio “caritológico” cf. mi estudio: “El Primado Absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto”, en *Carthaginensia*, 30 (2000), 230-296. Cf. además, para una crítica del principio en sí, M. BLONDEL: *La philosophie et l'esprit chrétien*, vol. 1, Paris, PUF, 1950, 44.

DEL BIEN TRASCENDENTAL AL BIEN MATERIAL: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE BONDAD EN LA TEORÍA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

La idea del bien ha desempeñado en la metafísica occidental un papel central en la regimentación de teorías antropológicas de naturaleza diversa. Nos ocupamos en el presente estudio, en exclusiva, de la concepción mantenida por el pensador español Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*. Partimos de la reflexión del bien, como propiedad trascendental del ente, para descender desde este aquí a la consideración de la persona en cuanto agente intencional. El individuo, aún obrando de propósito con la vista puesta en la consecución de un bien determinado, formalmente alcanza el bien que le es propio y conveniente: la bondad.

Palabras clave: Acción, Bien, Bondad, Ente, Entendimiento, Francisco Suárez, Intencionalidad, Trascendental, Voluntad.

ABSTRACT

The idea of the good has constituted in the western metaphysics a central role in the regimentation of anthropologic theories of diverse nature. We deal in the present study, in sole right, of the conception supported by the Spanish thinker Francisco Suárez in his *Disputationes Metaphysicae*. We depart from the reflection of the good, as transcendental property of the entity, to descend from this one here to the consideration of the person in intentional agent. The individual, still acting of intention with the sight put in the attainment of a certain good, to the time, formally he reaches the good that him is own and suitable: the kindness.

Key words: Action, Ente, Francisco Suárez, Good, Kindness, Premeditation, Transcendental, Understanding, Will.

1. EL ENTE Y SUS ATRIBUTOS TRASCENDENTALES

Suárez, como es sabido, cifra, en la disputación primera, el objeto del que se ocupa la investigación metafísica, en el “ente, en cuanto ente real” –“*ens in quantum ens reale*”–o simplemente “ente en cuanto tal” –“*ens ut sic*”¹-. Por su parte, la Metafísica, sumándose al optimismo tradicional, es comprendida igualmente en clave espiritualista, señalándose como la ciencia más necesaria y noble entre todas las que conforman el árbol del saber².

El ámbito de lo real, campo de estudio de la metafísica, a partir de esa unidad elemental que es el ente, se extiende, en el paradigma teocéntrico en el que se mueve el pensamiento del Eximio, a partir de Dios y las sustancias inmatrimales, hasta las sustancias y los accidentes realmente existentes. Quedan fuera de este marco, los conceptos o “entes de razón” con existencia puramente mental, así como los entes puramente accidentales.

El ente real, es universal porque es el objeto máximamente abstracto, propiedad mínima, simple, y la más común puesto que está incluida en todo ente y de cualquier modo o propiedad de las cosas puede predicarse, puesto que de todo ente real, es posible afirmar, al menos, su esencia, es decir, que es algo que tiene una naturaleza “verdadera y apta para existir realmente”³. Ahora bien, hay que tener cuidado a la hora de concebir la trascendencia del ente a modo de emanación o bajo algún signo de exterioridad: es tal que “lo trasciende íntimamente todo”⁴. Esta intimidad reside en la formalidad del ente. Ello significa que el ente real, el objeto de la metafísica, según Suárez, no es el ente tomado como participio del verbo ser, es decir, el existente, sino el ente tomado como nombre, esto es, el ser que dice orden a la existencia. De ello se sigue que la

1 En el presente estudio utilizaremos de manera exclusiva las siguientes ediciones de las obras de Suárez: F. SUÁREZ, *De anima*, 3 vols., Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1978-1991. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, 7 vols., Madrid, Ed. Gredos, 1960-1966. Empleamos la nomenclatura común y propia de la historiografía suareciana: para la primera obra, “DA”, seguido del número de la disputación en romanos; “c.” por cuestión y número de ésta en arábigos; número de página en arábigos; tomo en romanos. Para la segunda, “DM”, seguido del número de la disputación en romanos; “s.” por sección y su número en arábigos; “a.” por artículo y su número en arábigos; número de página en arábigo; tomo en romanos. *DM I*, s. 1, a. 26, 230.

2 La Metafísica es la “ciencia, que DA la perfección al hombre en aquello que tiene para él más valor y en lo cual se funda de gran manera su felicidad natural, es decir, en la contemplación de las cosas más elevadas”. *DM I*, s. 2, a. 16, 245.

3 *DM II*, s. 4, a. 5, 418.

4 *DM II*, s. 4, a. 14, 425.

realidad no es lo mismo que la existencia: mientras que el último orden solo incluye a los existentes en el aquí y en el ahora, la realidad incluye también la posibilidad de existir. Mediante el concepto formal de ente, concebimos la idea de una semejanza que se da entre las cosas, en concreto que son seres. Traducimos el acto de concebir con palabras, y obtenemos el concepto objetivo del ente: “todos los entes tiene verdaderamente alguna semejanza y convivencia en la razón de ser” y por ello “pueden, ser concebidos y representados bajo esa razón”⁵. Para ello es necesario que el entendimiento opere una precisión o abstracción sobre la nota de la existencia, obteniendo el contenido propio del concepto del ente real o con significación nominal, que es en puridad el objeto sobre el que versa la Metafísica. Para llegar a obtener una plena comprensión de la postura de Suárez sobre el objeto de la metafísica, es necesario tener bien presentes la diferenciación que establece entre ambos planos –la realidad y la existencia– y conocer que es lo esencial y lo posterior. En primer lugar, lo primero es lo real, esto es, el que un ente tenga la capacidad intrínseca para existir; después la existencia “sobreviene a las cosas”, aunque no a modo de accidente, como pensó Avicena⁶. En otros términos, primero acontece el que una cosa sea lo que es; después que tal cosa lo sea actualmente. Con ello no se quiere decir que para Suárez, el problema de la existencia sea secundario, sino que la existencia no es un predicado esencial⁷. Lo esencial en una criatura no es que exista en acto, sino “el orden a la existencia”⁸.

Al concepto formal y unívoco de ente, le corresponde igualmente uno objetivo. Aquella semejanza que observaba en las cosas en la medida que son, se completa objetivamente, con la dirección al orden de la existencia. Si se prefiere, el concepto objetivo de ente aún predicándose metafísica, mediante una precisión mental, no es una mera palabra vacía sino que la palabra porta aquella significación intrínseca del concepto formal, es decir la formalidad, la esencia. Es una constante de Suárez a lo largo de todo su *opus* metafísico, la pugna mantenida contra toda forma de mentalismo, junto al intento de poner freno a

5 *DM II*, s. 2, a. 14, 383.

6 *DM II*, s. 4, a. 1, 415.

7 “El existir no pertenece a la esencia de la criatura, porque puede conferírsele o arrebatarlé”, *DM II* s. 4, a. 14, 424.

8 *DM II*, s. 4, a. 14, 425. Las palabras de Suárez en este respecto no dejan lugar a dudas: “después del problema de la existencia, es el de la esencia el primero de todos”. Lo que ocurre, que la existencia del ser “es algo de por sí tan claro, que no necesita de explicación alguna”, *DM II*, Prólogo, 360. Además la investigación metafísica sobre la esencia carece de sentido y de posibilidad material sino se toma la existencia, aun cuándo sea para abstraerla de la esencia: “resulta incomprensible que una esencia o quiddidad sea real sin relación a la existencia; efectivamente no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que es actual”. *DM II*, s. 4, a. 15, 425.

los excesos dialécticos en los que con harta frecuencia incurrió la metafísica escolástica⁹.

Puesto que la ciencia llega a definir su objeto a partir de la demostración de sus propiedades más comunes, se plantea Suárez, si en realidad puede haber ciencia del ente real, en la medida en que es la propiedad más imperfecta e incluso en todas las cosas. La opinión de Suárez, como cabe esperar, es positiva: el ente tiene propiedades y a partir de su estudio puede haber definición y ciencia. Ahora bien, la naturaleza de dichas propiedades es peculiar: en efecto, si bien éstas se diferencian del objeto, no lo hacen realmente –“no son enteramente reales”¹⁰–, sino conceptualmente, y ello es condición suficiente para que pueda darse una ciencia del ente real. Las propiedades del ente, que conforman un conjunto diferente y diferenciable con respecto de él, son las denominadas propiedades trascendentales, y en opinión de Suárez son tan sólo tres: la unidad, la verdad y la bondad¹¹. La necesidad del estudio de las propiedades o atributos trascendentales del ente, no sólo tiene una virtud intrínseca para el conocimiento del ente en abstracto, sino que tiene una aplicación a toda la realidad. En esta dirección subraya que, sin el estudio de los trascendentales “no puede explicarse en particular el concepto o quiddidad de cosa alguna”¹². El transcendental es un medio, por tanto, para el conocimiento de la esencia de los entes reales¹³: “la

9 En relación al primer frente, dejan clara la postura de Suárez, la siguientes palabras: “nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de los diversos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay”. *DM II*, s. 3, a.12, 410.

Y en relación al concepto formal de ente y a su término objetivo puntualiza: “del mismo modo que las palabras expresan los conceptos formales de la mente, significan también inmediatamente los objetos que inmediatamente se representan por tales conceptos; porque las palabras en tanto sirven para representar los conceptos, en cuanto por imposición significan aquello mismo que los conceptos representan naturalmente; por eso se impone a veces a una palabra significación general, por ser también común el concepto que expresa; por lo tanto, lo mismo que constituye el objeto inmediato del concepto formal, constituye el significado inmediato de la palabra adecuada a dicho concepto, y éste es el caso del término ser respecto del concepto formal de ser”. *DM II*, s. 2, a. 23, 391.

Respecto al intento de contener a los excesos dialécticos, Suárez no hace sino recuperar el principio de economía ockamista. Toda la obra *Disputaciones Metafísicas*, esta salpicada de denuncias de la desmesura nominalista. Sirva como ejemplo, en lo que hace al tema, la reducción de los tradicionalmente seis trascendentales a tres, operada por Suárez: “hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias de los entes son sólo tres: unidad, verdad y bondad. *DM III*, s. 2, a. 3, 465.

10 *DM I*, s. 1, a. 28, 231.

11 Ver nota 9.

12 *DM I*, s. 4, a. 20, 280.

13 De manera inversa se sigue, que la investigación metafísica, no versa sobre un concepto, esto es que no es un mero juego nominal sobre el concepto de ente o de ser, sino que busca la “explicación del concepto y quiddidad de su sujeto”, es decir de la esencia del ente. (*DM II*, Prólogo, 360).

razón de ser de estos atributos se ordena a que nosotros conozcamos y expliquemos con mayor perfección la naturaleza del ente”¹⁴.

Pero antes de comenzar el estudio, parece presentarse un problema, pues si bien es cierto que pertenece al cometido de toda ciencia demostrar las propiedades de su objeto, si se atiende a la definición de propiedad y se compara con el objeto peculiar de la Metafísica, el ente real, parece que no puede emprenderse esta investigación. En primer lugar, una propiedad por definición debe ser algo y no nada¹⁵; se debe distinguir del sujeto; debe ser convertible con el sujeto, y finalmente, éste no debe pertenecer a la esencia de la propiedad¹⁶. Ahora bien, como se ha visto, la esencia es una propiedad intrínseca del ente, y sus propiedades habrán de serlo de igual manera. Si las propiedades, entonces, son entes reales de manera esencial, resulta contradictorio afirmar que pueda existir una propiedad real del ente real en cuanto tal, ya que el ente quedaría incluido en la definición de la propiedad, y como se ha dicho, no es posible que el sujeto quede incluido en la definición. Suárez salva esta aparente aporía, en primer lugar, distinguiendo entre la pasión verdadera de un sujeto y el modo de concebirla. Los trascendentales, se distinguen del ente, de manera suficiente mediante una distinción de razón, en la que uno de los extremos es el sujeto dotado de alguna razón formal y el otro se concibe a modo una propiedad suya. Por el hecho de que se distinguen mediante una operación del entendimiento, esto no significa que los trascendentales no sean propiedades reales; lo que se pone en evidencia es la imperfección propia de nuestro entendimiento que sólo logra concebirlos mediante esta distinción y atribución racional. Caso distinto acontece en el caso del Ente Infinito, en donde no cabe distinción real entre Él y sus atributos, sino plena identidad. De lo anterior tampoco se sigue, que aunque el entendimiento los distinga, los trascendentales en realidad sean algo distinto del ente.

El estudio trascendental de Suárez se asienta sobre una concepción particular de los atributos del ente, que viene a actuar como primer principio formal, y que puede ser enunciado en los términos siguientes: “las propiedades del ente deben seguirse per se e intrínsecamente del mismo ente”¹⁷.

Puesto que los trascendentales, como propiedades del ente, son algo real y no meros conceptos, –aunque sean conocidas por medio de estos– y en la medida en que se identifican con el mismo ente en la realidad, por lo mismo pueden predicarse de él, con verdad y realidad. Ello quiere decir, que es absolutamente

14 *DM III*, s. I, a. 11, 462.

15 Por descontado, y siguiendo el primer principio del conocimiento en general, y de la metafísica en particular, que es el principio de no contradicción, no debe ser a la vez, algo y nada. *DM III*, s. 3, a. 9, 481.

16 *DM III*, s. 1, a. 1, 453-4.

17 *DM XI*, s. 4, a. 4, 319.

cierto afirmar a nivel esencial que todo ente es bueno, sin que medie por ello un concepto fabricado por el entendimiento; así por ejemplo, afirma Suárez que “aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás”¹⁸. De nuevo, observamos otro signo de la lucha de Suárez con el logicismo, pues la Metafísica estudia estas propiedades trascendentales del ente, que existen en la realidad, y no se dedica a investigar meros conceptos mentales. Los trascendentales, en conclusión no son sino la expresión de tres perfecciones reales del ente, según la misma razón esencial de ente. Y lo expresan, añadiendo de manera formal una negación o bien una relación a algo externo a la esencia del ente. Así por ejemplo, la unidad añade una negación al ente, y esta sirve para explicar la esencia del ente. Igualmente, la bondad, expresa una relación a otro, es decir, que el ente posee un fundamento para ser querido.

No obstante, la convertibilidad no es lo mismo que la sinonimia. Es falso a nivel formal, afirmar que el ente es bueno, puesto que los trascendentales añaden a su significación dicha formalidad; ahora bien, ésta no es algo distinto en la realidad del ente mismo, —es decir un concepto con existencia meramente mental—, sino que es una expresión del ente, que el entendimiento niega o relaciona, para poder conocer las entidades más simples, cuál es la esencia del ente, a partir de algunas de sus notas —como es su perfección, integridad o su bondad— y de esta manera subvertir su imperfección natural.

Una vez, explicitada la naturaleza del ente, de sus atributos trascendentales, y de la función que cumplen estos en el proceso del conocimiento de la esencia del ente real, así como su necesidad que se sigue como consecuencia, estamos ya en condiciones de emprender el estudio del tercero de aquéllos, cuál es, el bien o bondad trascendental.

2. LA BONDAD TRASCENDENTAL

2.1. NATURALEZA DEL BIEN

La primera cuestión que podría plantearse versa sobre la licitud de establecer dicha distinción en este orden trascendental, puesto que, como se ha visto, no se distinguen realmente del ente, en cuanto expresan solamente algunas de sus propiedades. Ahora bien, cabe atender a la formalidad de lo que añaden los atributos, y entonces, si que es posible distinguirlos, de manera negativa o extrínseca tanto del ente como entre ellos mismos. Con estas precisiones, es pues,

18 *DM III*, s. 1, a. 10, 461.

lícito ocuparse de manera independiente de la bondad trascendental. A cada uno de estos atributos destina Suárez al menos una disputación, acompañando el estudio de cada uno, con el análisis de su opuesto, siguiendo el principio metodológico de la dialéctica¹⁹.

La conveniencia: naturaleza de la bondad trascendental.

La investigación parte de la admisión de la existencia de la bondad, y lo prueba con argumentos teológicos y testimonios de autoridad filosófica, en concreto en la *Ética* de Aristóteles, que sirve al tiempo para la prueba empírica. Si como dice Aristóteles aquello que todos apetecen es el bien, entonces se infiere que lo habrán de apetecer de algo, en la medida en que el apetito es inclinación a un objeto, y por tanto, en las cosas, serán las que tengan que comportar dicha bondad. Igualmente aclara, que el estudio del bien no versa sobre que sea aquello que nosotros denominamos bueno, –pues esta dirección nos conduciría a identificar sin más el bien con el ente–, sino sobre la razón o esencia de la bondad, es decir, lo que la hace ser buena a una cosa.

Prestando atención al ente, es posible predicar la bondad de dos modos diversos. En primer lugar, se dice que un ente es absolutamente bueno, cuándo en sí mismo o por su intrínseca naturaleza comporta tal bondad. Pertenece a esta denominación, la afirmación, el hombre es bueno²⁰.

De otra manera puede predicarse la bondad del ente, en la medida en que es bueno para otro; así por ejemplo, decimos que la virtud es buena sólo porque hace bueno al que la posee. Y se dice que la virtud, la salud o la ciencia, es buena, no por sea algo realmente distinto de la entidad o sujeto de la predicación, sino que lo es por razón de ella misma, sea la salud, o la ciencia. Y considerados con precisión, la virtud, la ciencia o la salud en su propia esencia, advertimos que es muy conveniente y proporcionada a la voluntad, al entendimiento y al cuerpo, respectivamente.

Puede también aclararse la razón de conveniencia, partiendo de la intencionalidad propia del apetito, y entonces resulta evidente, que las cosas apetecidas lo son para el apetente, y con razón afirmamos que “uno ama lo que lo conviene”²¹. Pues bien, la razón del bien no es sino esta relación de conveniencia. Lo bueno es pues, lo conveniente para cada uno. Así por ejemplo, una misma cosa

19 La unidad trascendental, junto al estudio de su opuesto que es la multitud (*DM IV*). El estudio de ésta última, se completa con el análisis de su causa, cuál es, la división o distinción en la *DM VII*. La Verdad (*DM VIII*) y su opuesto: la falsedad (*DM IX*). El Bien (*DM X*) y su opuesto: el mal (*DM XI*).

20 *DM X*, s. 1, a. 10, 216.

21 *DM X*, s. 1, a. 2, 212.

como es el calor, es conveniente para el fuego, y en cambio, no lo es, para el agua.

Así pues, la bondad tiene una doble significación, una primaria por la que significa la realidad intrínseca del ente, esto es, que la bondad está en las cosas mismas, y dice la perfección que posee. La otra connotación extrínseca, o en relación al apetente, dice bondad para otro, es decir, connota en el sujeto la inclinación natural, la capacidad o conexión con aquella perfección. Este segundo sentido, o connotación al apetente del bien, no anula el primero. Cuando se dice que la salud es buena, lo es intrínsecamente, con independencia de que después sea relativa para quien se dice buena. Ahora bien aquello que connota la salud al sujeto, es la inclinación o la capacidad natural a ese bien.

De esta distinción, se colige que la bondad trascendental, se refiere en pureza a este segundo sentido: “el bien sólo es pasión del ente en cuanto se dice conveniencia para otro o en cuanto que es bien para otro”²².

En efecto, el bien en sí o tomado absolutamente no es un atributo del ente, puesto que en verdad es su misma esencia y en este sentido se dice que el bien es lo mismo que lo perfecto, puesto que lo perfecto está incluido en el concepto esencial de ente. Esta perfección no añade nada al ente, y por lo mismo no puede ser atributo suyo, sino el mismo ente. La bondad en cuanto razón absoluta de entidad buena, o ratificada en la misma entidad, solamente declara la misma razón de ente real, y por ello, “sólo es pasión, cuando connota de algún modo la conveniencia con la voluntad y el entendimiento”²³.

Mediante esta solución Suárez logra asegurar en primer término, la variabilidad tanto de los bienes, como la elección que ejerce el individuo en sus acciones. En segundo lugar, logra dotar de la máxima predicabilidad que se exige al trascendental por definición. En efecto, de poco serviría afirmar que Dios es el sumo bien, sino pudiera decirse que es igualmente el bien de otros, en este caso de las criaturas al que tienden por inclinación y convienen por su naturaleza espiritual. Y todo ello lo asegura, sin necesidad de añadir una propiedad real, o una relación al ente, sino con una distinción conceptual. Mediante esta precisión del entendimiento sobre el ente, consigue por último, asegurar la distinción y la singularidad del ente respecto del bien, y al tiempo, la del ente respecto de su atributo, sin confundirlos.

La conclusión de esta primera parte del estudio, es que para Suárez, el bien considerado tanto bajo la razón de bondad en sí, como en la razón de conveniencia, son atributos trascendentales del ente. Consideremos esta conclusión

22 *DM X*, s. 1, a. 14, 222.

23 *DM X*, s. 1, a. 14, 223.

brevemente, en la medida en que sirve al propósito de clarifica aún más, el carácter abstracto que comporta la naturaleza del bien. En primer lugar, asegura el filósofo, que el bien en cualquiera de las dos maneras consideradas que lo concibamos –como aquéllo que tiene bondad en sí o perfección, o como aquéllo que es conveniente para otro–, siempre está fundado en el ente, y por ello, su extensión es menos universal que la del ente.

En segundo lugar, todo ente real queda constituido en su entidad por una perfección real; enunciar esta perfección intrínseca es lo mismo que decir que posee una bondad conveniente para sí mismo, de lo que la perfección y la bondad en sí, significan la misma idea. Esta perfección esencial o bien por la cual el ente se conserva en su ser actual, es además convertible con el ente, en la medida en “que todo ente es bueno y que nada hay verdaderamente bueno sino lo que verdaderamente es”²⁴. Es posible, concebir la razón formal del bien tomado en este sentido esencial, significarla conceptualmente, y distinguirla del propio ente, de la misma manera en la que se predica un atributo de su sujeto; por tanto, el bien tomado absolutamente, es un trascendental del ente.

Y lo mismo puede afirmarse respecto del bien conveniente, que es un trascendental o del ente. El bien tomado bajo la razón de conveniencia, siempre se predica a modo de accidente respecto de alguien al que le conviene. Así por ejemplo, de cualquier accidente es posible afirmar su bien, en tanto que conviene a la sustancia; el accidente siempre dice relación y aptitud para un sujeto al que va a modificar en algún aspecto; y en su misma función reside el bien del accidente.

Considerando al individuo humano como entidad accidental respecto a la sustancia primera, Suárez ofrece una nueva muestra de la tendencia moderna en la que fluye su filosofía. El hecho de que la entidad persevere en su ser, constituye la perfección, y como decíamos su bien, a nivel fundamental. Ahora bien para poder predicar con verdad esto de la criatura, es necesario que el principio formal le sea intrínseco. Un análisis completo de este punto nos conduciría inexorablemente a desarrollar toda la Antropología filosófica elaborada por el Eximio²⁵. Para el concepto de bien, baste afirmar, que la causa formal de las criaturas, y en consecuencia su bondad formal, es una de sus propiedades entitativas. Esto viene al caso, porque si como ya hemos apuntado arriba, Dios es sumo bien conveniente para las criaturas, y según el grado de imitación al-

24 *DM X*, s. 3, a. 4, 258.

25 Para la adquisición de un primer concepto acerca de la naturaleza y modo de composición del individuo humano, en la metafísica de Suárez se hace necesario, al menos, el estudio de las disputas siguientes: La teoría dialéctica de la distinción (*DM VII*); la existencia del ente creado (*DM XXXI*); esencia, sustancia y accidentes del ente creado (*DM XXXII*); y la teoría de la personalidad o supuesto (*DM XXXIV*).

canzado, la criatura será más o menos perfecta y buena, lo es sólo en la razón de causa eficiente y final, pero no como causa formal. La bondad formal de la criatura, esto, es su perfección, depende exclusivamente de la naturaleza de la criatura, aunque participe de ella por los diversos modos de manifestación del concurso divino. De la misma manera, todo ente creado, en atención a la esencia de los entes creados, según Suárez, tanto se considere aquella, existiendo realmente o sólo de manera potencial antes de existir, son igualmente bienes, aunque lo sea en un grado diverso de bondad. Es por ello por lo que afirma, que si bien es cierto “que no todo ente creado es un bien absoluto”, no es menos cierto que todo ente creado “sea un bien de algún modo”²⁶.

Pero no sólo Dios es bien conveniente para el individuo humano, sino también, sus semejantes pueden ser considerados del mismo modo, en la medida en que comunica la misma bondad que tiene participada de Dios o cuándo ejerce sus acciones. Y es que desde el punto de vista del orden creado, puede afirmarse de manera general “que todo ser es de alguna manera bueno y perfecto en sí; y todo lo bueno es conveniente no sólo para sí mismo sino también para alguien”²⁷. Es por esto que incluso el bien considerado como conveniencia se convierte con el ente, y puede atribuírsele como propiedad trascendental.

2.1.1. *El bien como trascendental*

El bien trascendental, considerado en su grado máximo de abstracción puede atribuirse a todo ente como propiedad trascendental, como se ha dicho. Ahora bien, a la hora de considerar cada ente en particular, el bien trascendental habrá de ser atribuido a cada uno según un modo propio y una determinada razón de bondad y conveniencia. En efecto, entre la variedad de bienes que pueden observarse, unos provocan placer al apetente –bien deleitable–, otros son empleados como medios para alcanzar otro distinto –bien útil– y otros son buenos en sí mismos –bien honesto–. En orden a su formalidad, parece que la bondad útil, se atribuye de un modo más extrínseco al ente y de manera relativa. Igualmente, la bondad deleitable no es una propiedad común a todo ente. Por lo tanto habría que considerar si cada ente en particular, posee “al menos una razón de bien”²⁸. Suárez emprende la investigación de cada uno de estos bienes, para terminar señalando al bien honesto como aquél al que le conviene con propiedad al ente como atributo suyo. Consideraremos solamente éste último.

Comenzamos anticipando la conclusión del epígrafe. El tipo de bien que con mayor grado de perfección se adecua a la bondad trascendental es el deno-

26 *DM X*, s. 3, a. 27, 273.

27 *DM X*, s. 3, a. 9, 261.

28 *DM X*, s. 3, a. 10, 263.

minado bien honesto, considerado bien en su generalidad o bien en el género de la naturaleza, no en el de la costumbres. La bondad honesta, considerada en absoluto o en su íntima naturaleza es una propiedad trascendental del ente. Y considerada en cuanto se dice que el bien honesto es conveniente para alguien, nos encontramos con que todo ente es de algún modo conveniente para otro, y por ello, se concluye que la denominación de bueno y de conveniente que se dice que todo ente encierra en diversa medida, se ha tomado de esta bondad honesta.

Atendiendo a la conclusión precedente se observa que se halla implícita una distinción que concierne a la predicación del bien honesto. En efecto, éste puede decirse tanto de las costumbres o de la naturaleza. Sigamos esta doble consideración.

Desde el orden de la acciones humanas en la medida en que pueden ser reguladas por la prudencia o recta razón, el bien honesto, es aquél “que por sí y de suyo es digno al hombre o persona dotada de razón”²⁹. El bien honesto, ahora considerado desde el punto de vista del sujeto, afirma la conveniencia, o lo que es igual, la conformidad –“decencia y proporción”³⁰– de una acción con la naturaleza racional. De esta manera, es honesto el bien “que la recta razón dicta que se ha de hacer, amar, etc”³¹. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que el juicio recto, sólo nos pone delante ya el bien honesto, no crea el bien honesto. Por lo tanto, la conveniencia de honestidad ya aparece supuesta al juicio antes de su operación. En efecto, como aclara Suárez, “no es honesto el bien porque juzga la recta razón que es tal, sino al contrario porque el mismo bien en verdad y en la realidad es tal” y “por ello”, es decir por la existencia de un bien honesto en sí, “la recta razón juzga que es tal”³².

Prestamos atención ahora al bien honesto desde el punto de vista de la naturaleza, que como se ha visto, es en puridad el que puede ser atribuido al ente. Considerado desde el bien en sí, esta especie lo honesto natural se refiere a todo aquello que perfecciona la naturaleza, o que le procuran alguna ventaja, prescindiendo de la razón de virtud. En este sentido pertenecen a lo honesto natural, la salud, la vida, la integridad personal. Ahora bien, convendría mejor emplear para lo honesto natural considerado absolutamente, el término “bien de la natu-

29 *DM X*, s. 2, a. 11, 236.

30 *Íb.*

31 *DM X*, s. 2, a. 12, 236.

32 No debe perderse de vista que Suárez, siguiendo la tendencia general de la escolástica, toma el camino de la ética sustantiva aristotélica. Por ello, se afirma la existencia de bienes en sí, previos e independientes del juicio que de ellos tenga el individuo. En la ética cristiana, al situar no sólo como presupuesto sino también como meta, el bien, el carácter heterónimo se acentúa aún más. *DM X*, s. 2, a. 12, 237.

raleza”, tal y como hiciera Cicerón. Y ello es así, pues si se incluye la razón de virtud, es posible observar como en ocasiones acontece que es deshonroso amar e incluso defenderse aunque en efecto constituya una ventaja para la propia naturaleza. Y por esto, cuando se incluye la razón de virtud en la naturaleza, aquél pensador llamó a esta especie de bien el que es “por sí digno”³³. Además, el bien de la naturaleza, se dirige al apetito natural, común a todos los animales como dijimos al comienzo del escrito, mientras que el bien por sí digno, se relaciona con el apetito racional exclusivo del hombre. Y esto acaece porque es necesario que entre el concurso de la recta razón con la cual el hombre se gobierna. Desde este supuesto, quedan incluidos entre los bienes honestos, las facultades del alma y las virtudes. Con todo, la razón de bien, es decir, la perfectibilidad de la naturaleza, es condición suficiente para que el bien pueda ser apetecido de una manera honesta. Y la razón es la siguiente. La honestidad no la está considerando exclusivamente Suárez en sentido moral, sino en sentido natural. Y ello es así, porque el sentido moral exige la intervención de la recta razón y de la virtud del hombre, con lo cuál, el bien honesto sólo sería un atributo del ente humano. Siguiendo esta dirección se estaría hablando no del bien común, sino del bien moral que es aquél que cae bajo la consideración de la Ética, como estudio de las costumbres humanas, exactamente de la valoración moral del modo de actuar libre que es propio del hombre³⁴. Pero cómo se ha visto en el segundo epígrafe, es propio del trascendental la universalidad. El bien honesto, en tanto que bien, debe ser común y extensible a todo ente, y por ello lo toma Suárez en el sentido de dignidad natural, la cuál es efectivamente una propiedad común a todo ente. En efecto, dicha dignidad no es sino la perfección debida al ser del ente³⁵.

2.2. EL MAL COMO OPOSICIÓN AL BIEN TRASCENDENTAL

La experiencia cotidiana nos muestra en reiteradas ocasiones la existencia del mal e igualmente podemos distinguirlo con claridad del bien que se da en las cosas. Ahora bien, así descrito, tanto el bien y el mal se da en el ente, se distingue mediante un concepto del ente como en el caso del bien, para atribuírselo al ente, pues el mal se predica siempre de alguna cosa o ente. Ahora bien,

33 *DM X*, s. 2, a. 14, 238.

34 “El bien moral se refiere a ella (a la naturaleza) en cuanto elevada al modo de obrar libre, el cual le conviene propísimamente en cuanto que es racional, y por ello el bien moral se dice conforme con la naturaleza racional en cuanto tal, tanto en el grado como en el modo de obrar”. *DM X*, s. 2, a. 31, 251.

35 “Se llama por consiguiente bien natural, el que es conforme con cualquier naturaleza, de acuerdo con aquello que naturalmente es, o que naturalmente puede operar”. *DM X*, s.2, a. 30, 250.

estas características son idénticas a las que comporta el bien. Si esto es así, ¿porqué y de qué manera puede afirmar Suárez, que el bien es una propiedad trascendental del ente y que el mal en cambio no lo es?

Teniendo presente aquél principio de intrinsiqueza que ha seguido Suárez en el estudio del bien, como se recordará, puede observarse que el bien trascendental se dice de manera radical de la naturaleza del ente mismo, y así hablamos de su bondad intrínseca, como la perfección propia de su entidad. Ahora bien, considerando al mal igualmente, esto es en su formalidad, no dice ninguna razón de ente, salvo la defectibilidad, lo cuál no es una propiedad sino todo lo contrario un defecto de la entidad, y una cuasi dirección al no ente. Por tanto, a diferencia del bien que es convertible con el ente, el mal no es recíproco con él, en la medida en que sólo afirma “la privación de la bondad debida”³⁶. Y esta relación que predica el mal no le conviene al ente de manera intrínseca sino de manera accidental, y esta exterioridad anula al mal para ser una propiedad trascendental del ente.

El Eximio moviliza su reflexión a partir de una serie de axiomas. En primer lugar, atiende al mal desde la doble dirección con la que se ha considerado antes el bien: desde el punto visto formal, el mal como malicia, aparece como la privación de la perfección debida a su ser, y en este sentido afirma, que el mal no es ninguna forma positiva –ya que lo positivo por definición apetece el ser y la esencia que le son propios–, ni una mera negación, sino mera privación.

Considerado el mal desde el punto de vista extrínseco, el mal para otro, se presenta como algo opuesto al bien, no bajo el modo de la privación, sino como lo contrario al bien. La razón del mal para otro, consiste en el hecho de ser disconveniente para alguien. Por lo tanto, es solo un mal relativamente; así por ejemplo, tomando el ejemplo de un mal moral, como es la mentira, puede afirmarse que en sí no es mal, en la medida en que es un acto de la voluntad, es decir, un cierto ente, y como tal un bien. Acontece que tal acto tiene aparejada una razón de privación, cuál es la disconformidad con el hombre en su uso de razón, y por ello se dice que tal acción es moralmente mala³⁷.

A través de esto se llega a la reafirmación suareciana de la tesis católica contra los principios heréticos sostenidos por maniqueos y priscilianistas, entre otros: la nula existencia en la realidad de algún ente, sustancia o accidente que sea positivamente malo, es decir, malo en virtud de su naturaleza intrínseca o en

36 *DM XI*, s. 4, a. 3, 318.

37 De nuevo nos topamos con los fundamentos de la filosofía moral, en concreto con la distinción entre el mal moral y el mal natural. En relación a lo que es malo para otro, puede diferenciarse lo que es disconveniente para una un ser vivo y lo que es disconveniente para un agente libre. El mal natural es la privación del bien debido por naturaleza y el mal moral, es propio del hombre, puesto que es la disconformidad o privación de la bondad en la acción. *DM XI*, s. 2, a.1, 295 y ss.

sí mismo. Se ha afirmado con verdad la existencia del bien en sí, y de los bienes relativos, y de la misma manera se afirma con verdad la inexistencia del mal absoluto y la existencia del mal relativo en cuanto privación de un determinado bien. Es en este sentido en el que de ordinario afirmamos que la enfermedad es una mal. Es un mal pero no en sí, sino en cuanto esta privado o carece de un bien, cuál es la salud. Y esto lo que significa el estar carente de una perfección así mismo debido. Y de manera semejante, afirmamos de otro, por ejemplo de nosotros mismo, que la enfermedad es un mal, en la medida de que carecemos de aquella perfección considerada en su actualidad, como es la salud de la que gozamos habitualmente.

Ahora bien, aunque se afirme con verdad siguiendo con la tesis de la bondad de lo creado, que todo ente es bueno, y nos sea ya conocida su naturaleza, lo cierto es que el mal sigue existiendo, y todavía no hemos resuelto la cuestión de su procedencia o causa. Si cómo se ha dicho, el mal no es ningún principio positivo, es evidente entonces que ha de ser un efecto, y como tal habrá de depender de un principio causal. Ahora bien puesto que la nota de la bondad esta imbricada en todo el ámbito de la realidad considerada en cuanto ente, la causa del mal no puede residir más que en algún tipo de ente bueno. Este problema como es de suyo evidente, nos remite a la importante cuestión teológica de la justificación de la existencia del mal en el mundo. Internarnos en el terreno de la Teodicea, nos alejaría considerablemente del tema que hemos planteado³⁸.

En lo que hace en concreto al estudio del mal, sintetizamos la cuestión de la causa del mal enumerando sus fuentes: la causa material del mal, es el bien; así por ejemplo, en el mal moral, la misma voluntad es la causa del mal; la voluntad aunque en sí es buena, se torna mala debido a una privación transitoria de la bondad debida. El mal entonces reside en el sujeto bueno que se ve privado de su bondad, sin que medie adicción alguna, pues como se ha dicho el mal no comporta positividad. La causa formal del mal, es su misma razón, es decir la privación. En cuanto al origen de la causa eficiente y de manera próxima, también de la causa final, ha de buscarse sólo en la intención del agente³⁹. Vamos a detenernos ahora, a modo de conclusión en el estudio dinámico del bien, puesto que es precisamente en la causa, y en particular en la final, el lugar en el que puede precisarse tanto el alcance y la necesidad del estudio del bien trascendental realizado por Suárez. Intentaremos mostrar como el bien trascendental, lejos de ser un mero adjetivo calificativo del ente forjado por el entendimiento, es la

38 Baste advertir que la solución de Suárez al respecto, se incluye por completo en el ámbito de la ortodoxia católica: distinción entre causa formal y material, remota y próxima o subjetiva; estudio del tipo de relación que media entre el ámbito de la acción humana y el triple modo del concurso divino; dogmas varios, etc.

39 *DM XI*, s. III, a. 5-a. 24, 301-316.

razón formal de las acciones que lleva a cabo el hombre. El asunto es verdaderamente complejo, pues es el lugar en el que se toca el ámbito de la metafísica, con el de la epistemología y la moral, prescindiendo de las conclusiones teológicas. Con todo, tomando como punto de conexión la causalidad ejercida por el bien en el obrar humano, dispondremos de un medio adecuado para concretar el trascendental que hemos estudiado. Al mismo tiempo, este lugar actúa a manera de epílogo, ya que al retraer el tema, desde el grado de abstracción propio del proceder metafísico, al ámbito empírico de la acción, resplandece el sentido propio del bien.

3. EPÍLOGO: EL BIEN COMO CAUSA FINAL

3.1. EL BIEN COMO MOTIVACIÓN

En las líneas anteriores, de manera reiterada nos hemos encontrado con el concepto de causa final, implícita o expresamente enunciado. Y no podría ser de otro modo, en la medida en que bien y el fin son lo mismo siguiendo aquí Suárez a la *Ética aristotélica* por vía de Sto. Tomás⁴⁰.

Con el propósito de poner orden en esta cuestión, partiremos de la conocida distinción escolástica entre acto primero y acto segundo de una potencia o facultad. Ésta facultad es la voluntad humana, como principio operatorio del obrar humano.

Partimos del acto segundo, es decir de la consideración dinámica de la voluntad. Se denomina acto voluntario aquella acción que es gobernada por la voluntad y que se extiende hacia o con un propósito definido, es decir que toda acción voluntaria es intencional. El término de la acción es denominado fin. Suárez recogiendo la visión teleológica aristotélica a través de la escolástica, defiende que toda acción voluntaria “es efecto de algún fin preconcebido”. ¿Esto quiere decir, que la voluntad motor y sede de la libre acción del individuo, está determinada absolutamente por el fin?, puesto que si esto es así, no puede afirmarse que el hombre sea libre, es decir, se le priva de la indiferencia para querer o abstenerse de realizar una acción que tiende a un propósito concreto. Lejos de anular la libertad, afirma que la acción humana es libre y no debe su existencia, ni se reduce próximamente al fin; lo que la teleología en este punto realiza es subrayar que la acción voluntaria no es azarosa sino que tiene un propósito definido, el cuál se encuentra en la voluntad como objeto suyo querido como un fin, o lo que es lo mismo, en la medida en que ejerce la voluntad su

40 *DM XXIII*, s. 5, a. 2, 748.

moción o causalidad final. El objeto final, o término, puede ser querido sólo en la medida en que ha sido previamente conocido a través de la aprehensión del fin de la acción que opera el entendimiento.

La misma definición de la acción voluntaria, se opone a aquellas otras acciones, igualmente humanas, pero que no son movilizadas por la voluntad, como son, todos los actos vegetativos o los actos llevados a cabo por los sentidos. Y, la voluntad no moviliza estos actos, puesto que no media una tendencia al fin, y por ello, tampoco se precisa la intervención del conocimiento racional del fin que le sea presentado como objeto a la facultad. Y aun pudiendo distinguirse una inclinación natural a un objeto, por ejemplo, ver una cosa determinada o procurarse un alimento, esta tendencia es apetito natural no apetito ilícito que es el propio de la inclinación voluntaria o intención humana⁴¹. Puede colegirse de forma preeliminar, que la acción voluntaria es una tendencia humana a procurarse un fin conocido. De manera aún más radical, la acción específicamente humana, es una acción intencional, esto es, movilizada previamente a través de un propósito, objetivo o fin. Por ello la acción humana, aun siendo libre esto es querida, nunca puede ser axiológicamente neutral; pero esta es otra cuestión, que nos conduciría al terreno a la filosofía moral.

Todavía resulta oscuro el modo en el que el fin ejerce su causalidad sobre otro principio activo como es la voluntad. Para Suárez no hay contradicción en afirmar que la causalidad que ejerce la voluntad y la que ejerce el fin, es una misma acción. Con todo puede distinguirse mediante una distinción racional dos partes en aquélla. Por un lado, nos encontramos con el gobierno que ejerce la voluntad sobre el resto de las facultades, ordenándolas o disponiéndolas para

41 La experiencia cotidiana nos muestra como los seres vivos tienden de manera natural a procurarse su propio bien. Es lo que se denomina usualmente, apetito natural; éste no constituye ninguna especie de facultad, ni forma de conocimiento, sino que, según lo concibe Suárez, el resultado del “acoplamiento natural que cada cosa tiene con la otra que está ordenado”. *DA X*, c. 1, 283.

Por el contrario el apetito humano, denominado “elicitivo” o fundado en la elección voluntaria, constituye la cuarta de las disposiciones -vegetativa, sensitiva, intelectual, apetitiva y locomotriz- y se define como la “la capacidad de amar vitalmente un bien” o bien una inclinación no sólo a la conservación, sino al perfeccionamiento de su subsistencia, y a la búsqueda de la felicidad, que queda definida por dos notas: “la posesión de bienes y la carencia de miseria” *DA X*, c. 1, 298 y 297. El apetito ilícito surge en el individuo tras conocer el objeto que es presentado por la razón; y la función propia consiste en la ordenación de todas las facultades para alcanzar el objeto presentado. Al objeto puede llamarse lo apetecible y la causa de su apatición es “su bondad”. *DX*, c. 1, 295. Sin este conocimiento, el apetito no es vital sino que “está muerto”, afirma Suárez (*DA X*, c. 2, 315). El apetito vitaliza el objeto, inclinándose de manera intencional hacia él. Respecto al objeto inmediato del apetito, ya se anuncia que es “el bien o algún aspecto del bien” y que éste además actúa como “el primer principio de la filosofía moral”, en la medida en que sirve como criterio para la ordenación de todos los principios prácticos, del tipo, “hay que buscar siempre el bien y huir del mal”. La peculiaridad del individuo humano, un ser intermedio entre los seres espirituales y los puramente materiales, le dota con un doble apetito, sensitivo y racional. Con el primero se inclina hacia las cosas sensibles, y con el racional busca “lo sobrenatural y divino” *DA X*, c. 1, 295 y 289).

el término. Esta es la causalidad eficiente y se trata de un movimiento real que fluye de la voluntad como su principio físico. Pero cabe distinguir la causalidad que emana del objeto atrayendo a la voluntad hacia él. Esta es la causalidad final, y no se trata de un movimiento real sino “metafórico”, que tiene la virtud de causar antes de que el término haya sido alcanzado. Esto quiere decir que el fin causa propiamente en la voluntad, y sólo puede ser causa de los medios no del mismo fin querido por la voluntad. Aquellos medios que causa el fin en la voluntad, o lo que es lo mismo, los efectos que provoca la causa final son diversos, según se trate del orden de la intención o del orden de la ejecución. En el primero, que es aquél que precede a la ejecución de los medios, se cuentan como efectos del fin, la intención –amor o apetito–, la deliberación y la elección de aquéllos. En el orden de la ejecución, el mismo uso de los medios. No se cuenta como efecto, el gozo –frucción o descanso de ánimo– que experimenta la voluntad una vez que logra alcanzar el término.

Puede pensarse que nos hemos alejado del propósito conclusivo que nos hemos fijado, pero en cuanto atendemos a la razón formal del fin, la duda se desvanece. Como se ha dicho, el hombre actúa de manera voluntaria, es decir con un propósito o lo que es lo mismo, para alcanzar un determinado fin que es conocido y por ello querido por la voluntad. Ahora bien, el fin no le es conocido al hombre “de cualquier manera sino en cuanto es un cierto bien estimable por causa de sí, que es una cierta disposición”, –que es la inclinación o apetito al bien, al que nos hemos referido en una nota anterior–, “y razón formal del fin”, que como diremos en seguida, consiste en la bondad.⁴²

Esta definición nos invita a investigar dos cuestiones, la primera, la razón formal del fin; la segunda, la manera como el hombre conoce el bien. Respecto a la natural inclinación al bien del hombre, a lo anotado con anterioridad, añádase la sentencia de Séneca que recoge Suárez: “el fin de la voluntad es que por ella busque el hombre las cosas que le son convenientes”⁴³. Ya conocemos por el estudio del bien trascendental, que la conveniencia es la capacidad natural al bien. Se sigue entonces que las acciones del hombre, tanto las voluntarias como las naturales, tienden de manera tanto intencional como realmente hacia el bien como término⁴⁴.

42 *DM XXIII*, s. 3, a. 10, 723.

43 *De Benef.* IV, c. 17. en, *DM XXIII*, s. 5, a. 2, 748.

44 Es manifiesta la opinión de Suárez en este punto: “negamos que exista un acto en la voluntad que no verse de algún modo o sobre el fin o sobre un medio por causa del fin”. *DM XXIII*, s. 6, a. 18. 769.

3.2. LA BONDAD COMO RAZÓN FORMAL DE LA CAUSA FINAL

Nos detenemos ahora en el acto primero de la voluntad, es decir en su dimensión estática o formalidad. Deliberadamente, con la enumeración de los efectos de la causa final, ya conocemos los actos de la voluntad que constituyen su formalidad: son precisamente aquellos que pertenecen al orden al llamado orden de la intención. En este orden señalábamos al mismo apetito, amor o intención; a la deliberación acerca de los medios y la elección. Ahora bien es necesario atender a la distinción metódica que introduce Suárez entre la bondad y la cosa buena⁴⁵. Mientras que la primera no es una cualidad que dependa del agente sino del objeto, la cosa buena depende de la subjetividad. Atendamos de manera independiente a estos cada uno de los aspectos que podemos denominar consideración objetiva y subjetiva del bien. Esta distinción no ni más ni menos que una aplicación de las dos dimensiones del bien trascendental analizado con anterioridad: lo conveniente en sí, y lo conveniente para otro.

3.2.1. *La bondad objetiva*

La bondad, es la razón suficiente que se muestra en el acto primero de la voluntad, constituyéndola como causa final próxima y apta para causar. Es la razón formal que motiva o mueve a la voluntad hacia la consecución del propósito o fin, que es el bien, siguiendo el axioma aristotélico: es bueno lo que todos apetecen.

Ahora bien, observamos que algunas de las acciones que la voluntad humana impera no consiguen el bien como fin, sino su contrario. Quizás pudiera afirmarse entonces que el mal como tal, es en tales actos su razón formal antes que la bondad. Este argumento fue defendido por algunos miembros de la escuela nominalista y en especial por Escoto. Suárez como en otras tantas ocasiones, no conviene en este punto con el doctor sutil. La razón formal de la causación final es el bien y nunca el mal. Suárez aduce un conjunto de argumentos para probar su tesis.

Atendiendo a la propia naturaleza de la causalidad final, se observa como ya se ha dicho, que no es ejerce eficiencia, esta es competencia exclusiva de la voluntad (es su imperio); la causalidad se produce según “un cierto modo moral e intelectual”⁴⁶. En realidad no es otra cosa, que el resultado de la acción conjunta provocada por la cooperación natural que media entre las facultades superiores del hombre –la voluntad y el entendimiento– que conjuntamente dan su consentimiento al objeto, en cuanto es comprendido en su bondad o conve-

45 *DM XXIII*, s. 5, a. 15, 755.

46 *DM XXIII*, s. 5, a. 14, 755.

niencia. La comprensión de la bondad intrínseca del objeto es el que motiva la querencia de la voluntad hacia la consecución de tal objeto.

Ahora bien, es necesario recordar que la moción que ejerce la causalidad final, es sólo metafórica. Esto significa tan solo, como veremos en el apartado posterior, que la causalidad final no precisa de la existencia real de un objeto para la motivación de la voluntad, como acontece con la causalidad eficiente, sino solamente la existencia intencional del objeto. Por tanto, hay que afirmar la existencia de objetos que no son buenos en sí, que son los propios a los que tiende la causalidad final, sino también objeto con apariencia de bondad pero que no son tales, sino ciertas modificaciones del mal concebidas por el entendimiento como bienes. Aún en este caso, la voluntad siempre perseguirá el bien, aunque consiga llegar a un efecto malo. Pues la acción es motivada sólo por el objeto bueno, y siempre persigue la bondad. El mal, aparece en muchas ocasiones sólo como un medio con el cual alcanzar un bien.

Y es que es contrario a la naturaleza de la voluntad perseguir el mal directamente. Ya conocemos que el mal es una privación de bien, lo disconveniente. La voluntad no puede nunca perseguir lo que no le conviene de la misma manera en que se dice, que el entendimiento sólo puede asentir a la verdad y no a la falsedad, la voluntad, igualmente siendo esencialmente apetito, solo puede ser tenencia al bien no al mal. La malicia como tal no es razón suficiente para movilizar a la voluntad. De la misma manera, afirma el Eximio, que “la elección de lo inútil en cuanto inútil, repugna a la intención del fin, así la intención del mal en cuanto tal, repugna la pensión natural y adecuada de la voluntad”⁴⁷.

3.2.2. *La bondad subjetiva*

Completamos ahora, la conocida aserción aristotélica, que viene a disolver, como decíamos arriba, toda presunta huella de determinismo final. Es cierto que “el bien es ciertamente amable”, es bueno en sí, ahora, sólo es tal “el propio de cada uno”⁴⁸.

La voluntad persigue de manera primaria no sólo “aquello que redunde en ventaja propia” sea natural o de otro tipo, sino también aquello que es de manera absoluta “decoroso o conforme con la naturaleza del apetente”, cuál es la inclinación al bien⁴⁹.

De esto se sigue, una restricción que se aplica a la suficiencia motiva de la razón formal para causar. Es decir, cualquier tipo de bondad puede realizarlo

47 *DM XXIII*, s. 5, a, 6, 751.

48 ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, c. 5; en, *DM XXIII*, s. 5, a, 8, 752.

49 *Íb.*

sino solamente aquella que convenga con el apetente. Nos preguntamos, por consiguiente, sobre la clase de bondad que tiene razón de causar. La respuesta es que aquella bondad que tenga alguna conveniencia con el sujeto. Y esta conveniencia tomada en absoluto o en sí, puede estar destinada a procurar el placer o bien la moralidad al apetente. Tales son el bien deleitable y el bien honesto que ya conocemos. Sólo estos dos bienes poseen la bondad por sí, y por ello son suficientes para ejercer la causalidad final⁵⁰. Puede concluirse entonces, que la voluntad solo es movida por la verdadera bondad, o lo que es lo mismo por el deleite o por la honestidad.

Ahora bien, la experiencia nos revela que en muchas ocasiones la voluntad no se mueve hacia el bien. Si preguntáramos por qué acontece esto, la respuesta habría que buscarla en la libertad de la voluntad. Esto quiere decir entonces que la voluntad como principio libre podría querer dirigirse al mal, destruyendo de este modo la bondad como razón suficiente de la motivación. Pero no acontece nada de esto según Suárez. La libertad esta sujeto a los lindes configurados por el propio objeto de la voluntad, el bien, y por tanto, no es idéntica a la liberalidad, sino que tiene que ejercerse en su objeto, el cual como hemos visto, posee la razón suficiente de bien.

Entonces, ¿debe concluirse que el bien determina completamente la acción voluntaria?

En absoluto. Cómo vimos, la causalidad del bien, es una cierta moción metafórica, es decir exenta de verdadera eficiencia. El bien no puede causar actualmente si la voluntad no contribuye a su movimiento. Es precisamente esta, la nota definitoria de la libertad en la concepción suareciana: la indiferencia de la voluntad a la acción, que se contempla con claridad en la posibilidad de abstenerse a realizar su moción. La voluntad puede no prestar su eficiencia, cuando el objeto que le presenta el entendimiento, ya exista realmente o posea sólo existencia mental, carezca del bien necesario para capturar su motivación.

La bondad de las cosas no sólo necesita ser conocido con anterioridad a la acción por parte del entendimiento, para que la voluntad pueda inclinarse a él, sino que además, debe ser juzgado como tal bien. Entramos en la última cuestión que nos resta por analizar en este epílogo. ¿Qué tipo de operación intelectual requiere el hombre para el conocimiento del bien, y por consiguiente, para que pueda determinarse hacia él? No es una mera aprehensión intelectual, sino que se trata de la formación de un juicio “acerca de la cosa en cuanto operable aquí y ahora, y conveniente, bajo alguna razón inferior, como es la razón de deleitable o la razón de conveniente o inconveniente” e incluso útil⁵¹. Finalmente,

50 *DM XXIII*, s. 5, a. 16, 756.

51 *DM XXIII*, s. 8, a. 13, 779.

podemos afirmar, que de igual manera en el que antes afirmaba Suárez que el bien no coarta la libre determinación de la voluntad, tampoco el juicio acerca del bien lo realiza, en la medida en que no actúa como principio eficiente sino sólo como condición necesaria para la causalidad motiva hacia el bien. Vale.

UTOPIA CRISTIANA DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR SEGÚN J. DONOSO CORTÉS

ALEJANDRO DE VILLALMONTE, OFM.CAP.
Salamanca

RESUMEN

Benedicto XVI en la encíclica “Dios es Amor” (n.26) recuerda la objeción que el pensamiento marxista opone al ejercicio de la caridad social por la Iglesia: la caridad es innecesaria y hasta perjudicial, si se cumple con la justicia. Donoso Cortés ya conocía esta objeción. Frente a la utopía del “paraíso socialista” (Proudhon) fundado en la Justicia, opone la “utopía de N. S. Jesucristo” fundada en la caridad. El A. estudia el tema presentando a Donoso como “profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor”. Tema de importancia primera en la pastoral de la Iglesia actual (Benedicto XVI). Y en el pensamiento político social de Donoso Cortés. Y no estudiado, monográficamente, hasta ahora.

Palabras clave: Caridad, Civilización, Cristianismo, Donoso Cortés, Siglo XIX.

ABSTRACT

Benedict XVI in the encyclical “God is Love” (n.26) remembers the objection that the Marxist thought opposes to the exercise of the social charity by the Church: the charity is unnecessary and until detrimental, if it is fulfilled justice. Donoso Cortés already knew this objection. As opposed to the utopia of “socialist paradise” (Proudhon) founded on Justice, opposes “utopia of N. S. Jesus Christ” founded on the charity. The A. studies the subject presenting/displaying to Donoso like “prophet of the Christian utopia of the civilization of the love”. This subject is very important to the pastoral of the present Church (Benedict XVI). And it is already important to the social political thought of Donoso Cortés. And not studied, monographically, until now.

Key words: Century XIX, Charity, Christianity, Civilization, Donoso Cortés.

En una alocución del 17 de mayo de 1970 decía Pablo VI que el día de Pentecostés se inauguró en la tierra “la civilización del amor y de la paz”¹. La frase tuvo buena aceptación y ha sido repetida y comentada posteriormente desde diversos ángulos de reflexión. En su tenor gramatical podría decirse que la expresión es nueva. Sin embargo, en su contenido fundamental refleja el empeño secular de la Iglesia católica por establecer en la tierra el Reinado de Cristo: “*Reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz*”, según proclama la liturgia en la fiesta de Cristo rey. Ciertamente es que la fórmula “Reino de Cristo / Reino de Dios” en la tradición secular de la Iglesia ha tenido una sobrecarga de escatologismo, de espiritualismo e interiorismo, de individualismo que hoy nos parece excesiva y sesgada, y que convendría superar. En cambio, la fórmula “civilización del amor” hace referencia más directa al empeño por establecer el Reino de Cristo aquí y ahora, en las condiciones políticas, sociales, económicas culturales en general, en la circunstancia vital toda entera en la que nos ha tocado vivir. Porque es obvio que la “civilización” dentro de la cual se quiere que entre a actuar el amor/caridad, es una magnitud de índole terrenal, mundana, experimentable, no interior ni celeste.

A la fórmula de Pablo VI hemos antepuesto la palabra “utopía” porque a cualquiera que lea el texto y observe la utilización que de él se ha hecho, a penas podrá evitar la impresión de que el establecimiento de una “civilización del amor” en esta sociedad, de ancestrales violencias e injusticias, de terrorismo y guerras, ni podrá dejar de pensar que se trata de un “bello ideal”, “una bella ilusión”, una “bella audacia” que diría Platón².

En el título del artículo aparece el nombre J. Donoso Cortés (1809- 1853), hombre del siglo XIX, como se ve. Y, en cuanto tal, inmerso en un cristianismo, una mentalidad y cultura decimonónicas, distintos y distantes de aquellos en los que viven un ciudadano y un católico del siglo XXI. Sin embargo, para nosotros la presencia de Donoso en la cabecera del estudio tiene un peculiar interés. En primer término, para valorar en su integridad su pensamiento político social³. Cualquier estudio científico crítico sobre el pensamiento político del

1 PABLO VI, Alocución 17.V.1970: “Lo que Pentecostés inauguró es la civilización y de la paz. Y todos nosotros sabemos lo necesitado que está nuestro mundo, todavía hoy, de amor y de paz”.

2 Así ocurre en el comentario que H. Carrier hace al texto de Pablo VI y otros similares, “Una civilización del amor ¿proyecto utópico?”, en *Corintios XIII*, 72 (1994), 21-42. Id., “Civilización-Civilización del amor”, en *Diccionario de la cultura*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1994.

3 El pensamiento de Donoso Cortés al respecto lo he expuesto en un estudio bajo el título, “El pensamiento político de J. Donoso Cortés y el dogma del pecado original”. Se publica en la revista *Estudios Franciscanos* (Barcelona), a lo largo de año 2007. Las últimas líneas de aquel estudio se anunciaba ya el tema del presente, “Donoso Cortés, profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor”.

marqués de Valdegamas no puede menos señalar las deficiencias personales, sin duda, pero, sobre todo, “epocales” que en él aparecen. Al menos desde la perspectiva de una politología católica del siglo XXI. Nosotros señalamos este déficit fundamental allí mismo donde Donoso pensaba descubrir el fundamento de su teología política: *en el dogma cristiano del pecado original*. Nuestra crítica pudiera resultar gravosa por nuestro autor. Por ello, buscábamos un modo de excusar al bueno de Donoso y de subrayar algún rasgo más positivo y completar así el pensamiento político de este pensador tan profundamente cristiano. Lo encontramos al descubrir la posibilidad que sus escritos ofrecen para hacer un estudio bajo este título y tarea: “J. Donoso Cortés, profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor”.

1. EN PROSECUCIÓN DE LA UTOPIA

Donoso Cortés conocía la ambivalencia que la palabra “utopía” tenía en el lenguaje usual de su tiempo y que mantiene entre nosotros. Por una parte, la palabra “utopía” puede significar y ser utilizada para designar cualquier proyecto o afirmación fantástica, quimérica, ilusoria, alejado de la austera realidad objetiva e incluso posible deformador de ella. Pero también puede ser utilizada y se utiliza, sobre todo en la cultura contemporánea, para expresar las aspiraciones y proyectos más esperanzadores, estimulantes que puedan germinar en el espíritu humano en sus mejores y más creadores momentos.

El concepto noble y elevante de la palabra “utopía” cultivado por nuestra cultura occidental, tal vez específico de ella, se puso en circulación en el Renacimiento⁴. Pero, como diría el Qohelet bíblico, no hay nada nuevo bajo el sol. Porque en el origen primero y radical de la cultura humana en general pero, sobre todo, de nuestra cultura occidental, grecorromana y judeocristiana, podemos hablar de la utopía como uno de sus principios / fuerzas originarias desde las cuales toda esta cultura ha brotado y se alimenta: *el principio utopía*.

En efecto, este “espíritu de la utopía”, que diría E. Bloch, es el que, desde tiempo inmemorial, ha creado la figura de la “edad de oro” tal como aparece en las culturas paganas en las que hunde sus raíces nuestra tradición cultural

4 E. IMAZ (ed.), *Utopías del Renacimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996. Edita los textos de T. Moro, *Nova Insula Utopia* (1516). T. Campanella, *La ciudad del sol* (1602-1623). F. Bacon, *Nueva Atlántida* (1624). Se advierte en estos pensadores “utópicos” el deseo de empalmar con el pensamiento de Platón, expresado en la *República* (sobre todo). Perenne paradigma del pensar utópico idealistas, con reminiscencia y aspiraciones celestiales. F. Bacón dio un giro importante al pensamiento utópico. Su realización (sin dejar de ser utopía, como es obvio) la encomiendo no ya a la filosofía, idealista de Platón y similares, sino al progreso ilimitado de las ciencias empíricas. De ella ha brotado “La Técnica”, con el destino “mesianico” que se le concede en nuestra época.

humanista y cristiana. En la cultura mítica pagana y, a su modo, en la filosofía platónica, el paraíso y la correlativa “utopía” que conlleva, se colocaba siempre en los orígenes de la raza humana, en su estado “original”. Sea que se le ubicase en los espacios y tiempos celestes (Platón); o bien en los espacios y tiempos privilegiados (*in illo tempore*), en los tiempos puros, sacros y divinales que han precedido a estos tiempos inmersos en la materia crasa, profanos en que nos encontramos los seres humanos. Pero el paraíso, tanto el terrenal como el celeste, se perdió.... Aunque se mantenga su fascinante y nostálgica memoria, la “saudade” de su pérdida y la esperanza ilusionada, “utópica” de poder recuperarlo: en “aquel día”, que vendrá dentro del continuo fluir del eterno retorno de los tiempos y acontecimientos.

Sobre la falsilla del mito y símbolo del paraíso, del mito de la originaria “edad de oro” y de la morada celeste (de platónica memoria), la exégesis cristiana leyó el relato genesiaco (Gn 1-3) donde se relata el origen del hombre y su primera forma de estar situado en el cosmos y ante la Divinidad. Por necesidades apologéticas y de “inculturación” del Mensaje los teólogos cristianos, ya desde los primeros tiempos, otorgaron densidad, realismo histórico y ontológico al relato del Génesis. Surgió así la “Teología de Adán” y la concomitante teoría del pecado original con todas sus variadas concomitancias⁵.

En la Edad Media aparecieron diversos movimientos revolucionarios y de anarquistas místicos que buscaban la realización de la utopía, al menos por “Mil años”, antes de la Segunda Venida del Señor. Es el ensueño del paraíso perdido, pero recuperable. N. Coen encuadra estos movimientos utópicos en torno a la figura de “*El Milenio*”. Figura que los cristianos vieron profetizada en el texto del Apocalipsis 20, donde se habla del Mesías que volverá a la tierra para establecer su Reinado durante “Mil años”. La misma idea es presentada bajo la figura de Dios “Reino Eterno”, definitivo de Dios. O de la “Edad del Espíritu”, de Joaquín de Fiore⁶.

Desde Descartes y Kant la cultura occidental es invadida por la razón pura, racionante, crítica, radicalmente crítica. Extremando el paso dado se llegó al *racionalismo*. El racionalismo un poco pedante y retórico de los “*philosophes*”

5 Por mi parte y desde hace décadas, he procurado distanciarme totalmente no sólo de la teología de Adán, y del concomitante “teologúmeno” del pecado original. En forma sistemática en el libro *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1999. Sin embargo, eliminada la “teología de Adán” con todas su parafernalia de adherencias doctrinales imaginativas, arbitrarias, queda en pie, firme, con alto interés teológico, *el mito y símbolo de Adán*: su paraíso gozado y perdido, su valle de lágrimas.

6 Sobre el movimiento utópico en la Edad Media informa N. COHN, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquista místicos en la Edad Media*, Barcelona, Barral, 1971. Similar impulso utópico descubre el libro de W. NIGG, *Das ewige Reich. Geschichte der Hoffnung*, München-Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verl. 1967.

de la Ilustración; y racionalismo proletario y brutal de la Revolución (francesa), con el entronizamiento de la diosa Razón. Esta exaltación de la Razón llevó a la marginación, al olvido parcial del pensar utópico. Digo olvido parcial, porque residuos del espíritu de la utopía son perceptibles en romanticismo del siglo XIX. Un movimiento cultural coetáneo y contrapuesto y compensatorio frente a los excesos del racionalismo.

En el siglo XX el pensamiento utópico fue puesto en primer plano por pensadores como W. Adorno y, sobre todo E. Bloch⁷. En torno a este espíritu de utopía e impactada por él ha surgido la filosofía y la teología de la esperanza y otros movimientos culturales similares⁸.

La novedad más importante, a mi juicio, introducida por el utopismo de E. Bloch y sus seguidores, y su diferencia respecto al utopismo de siglos pasados, es esta: en siglos pasados, paganos y cristianos (aunque con importantes diferencias en perspectiva religiosa) el paraíso, la Utopía, el lugar que no se sabe ubicar en tiempo y espacio históricos, era colocado en vagaroso, misterioso tiempo pasado (en aquel entonces). El hombre moderno impregnado de mentalidad, filosofía y cultura evolucionista, con una visión dinámica y procesual de la realidad, no puede menos de abandonar la idea de un paraíso original, realizado “en aquel tiempo” (*in illo tempore*), en los prestigiosos y divinales orígenes de la historia humana. Y pasa a imaginar / ensoñar que el paraíso se encuentra delante de nosotros, siempre delante: “Fecundo cual destino sin cumplir”, como diría un poeta. En un futuro siempre mayor, que trasciende de continuo la historia ya realizada y los avances ya logrados.

De ahí surge una actitud crítica en relación con la situación presente de la cosa pública y del caminar inmóvil de la sociedad. Varada en su propia perfección. Sin atreverse a pensar que, “*sólo es verdadero lo que no se acomoda a este mundo*” (Adorno). Se piensa, más o menos conscientemente, que todavía quedan en el ser humano energías inexploradas, posibilidades/ virtuales que esperan un ulterior desarrollo. La fascinación del “hombre escondido” (“*homo absconditus*”) de que habla con tanto énfasis E. Bloch. Surge la “pasión por el futuro” en todos los campos de la cultura. Hasta en la teología⁹.

7 E. BLOCH es el gran filósofo de la utopía en la época actual. Inicia la reflexión en su obra temprana, *Espíritu de la utopía*, la culmina en su obra *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004-2006.

8 Como símbolo de la resonancia la obra *El principio esperanza* de E. Bloch tuvo en teología puede aceptarse la exitosa obra de J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1969. En el plano de la filosofía y de la cultura humanista podemos citar la obra de P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

9 Un espécimen de esta “moda teológica” puede ver A. DE VILLALMONTE, “Teología del futuro como futuro de la teología”, en *Boletín de Orientación Bibliográfica. Ministerio de Información y*

2. EL ESPÍRITU DE LA UTOPIA EN DONOSO CORTÉS

Desde la perspectiva que hemos adoptado para estudiar el pensamiento de Donoso, no será aventurado afirmar que el marqués de Valdegamas llevaba gérmenes de este “espíritu de utopía” en la masa de la sangre, como suele decirse. En efecto, los comentaristas señalan en Donoso propensiones románticas contagiadas de utopismo. Por ejemplo, en su entusiasmo juvenil por el progresismo liberal. El romanticismo que estaba presente, depurado y espiritualizado, en los impulsos que le llevaron a *la conversión*. Supuesta la acción de la Gracia, señala él estos factores psicológicos, más humanos y cercanos: “amor a la belleza moral y una ternura de corazón que llega a ser un flaqueza”. Dos cosas le seducían en el catolicismo: la lógica implacable con que propone sus doctrinas y *el hecho de que el catolicismo sea la religión del amor*. Es decir, llenaba del todo su espíritu: su inteligencia y su voluntad. Y este detalle importante: “para mi el ideal de la vida es la vida monástica”¹⁰.

Aunque sea en forma imperfecta y diríamos fragmentaria e imprecisa Donoso Cortés conoció la figura de lo que posteriormente se ha llamado “espíritu de utopía”, presente en pensadores católicos como Saint-Martin y Blanche. Él los agrupa dentro de lo que llama “la Escuela Católica”. Piensan estos filósofos que el hombre perdió culpablemente la original felicidad edénica. A lo largo de su historia estará sometido a un proceso de expiación por el pecado. Pero “cuando la expiación de la Humanidad llegue a consumarse, la Humanidad entrará en quieta y pacífica posesión de la herencia que le estaba destinada. Entonces las aristocracias habrán desaparecido, no habrá más que pueblo; la esclavitud y la servidumbre pertenecerán a la Historia; la justicia ocupará el trono del mundo y *el Evangelio será la única ley de los hombres*”. Como se ve sería el ensueño del retorno al paraíso que pervivía como utopía inextinguible en tradición cristiana desde siglos. Con benignidad y simpatía añade Donoso que Blanche es un “alma pura y cándida, se pierde como un blando perfume por las regiones etéreas, y su imaginación colora al porvenir con tintas suaves y apacibles. Lástima –se dirá– que esas regiones sean sueños y esas tintas ilu-

Turismo. (Febrero 1970) 33-59. Con una aplicación ya más concreta, Id., “Contribución de la Teología Franciscana a una teología del futuro”, en *Laurentianum*, 26 (1985), 702- 755.

10 Los textos de Donoso los citamos según la edición de J. JUETSCHKE, *Obras completas de don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, BAC, 1946. Título de la obra, el tomo de esta edición en romanos, las pp. en arábigos. Texto citado, *Carta a Blanche- Raffin*, II, 225-227. Y téngase en cuenta que la vida monástica es considerada por la tradición espiritual católica como la máxima expresión de la visión más general de la *Utopía de la vida consagrada*, por S. M^a. ALONSO, Madrid, Instituto teológico de vida religiosa, ²1985 (La vida consagrada como utopía evangélica. Utopía del Reino que Jesús predicaba.). El abad Joaquín de Fiore en su utopía sobre la tercera edad del mundo, (la era del Espíritu), dice que la Iglesia estará integrada, sobre todo, por los contemplativos.

siones. Pero añade, un poco contagiado de ellas, “destruid las ilusiones, y todo lo demás es ilusión, destruid los sueños, y todo lo demás es sueño”¹¹.

Al lado de la utopía de la Escuela católica, conoce también los proyectos de los socialistas que la historia conoce como “utópicos”, Benjamín Constant, Ledru-Rollin, Proudhon. Pero opina que todos los sistemas políticos, a nivel doctrinal y teórico, tienen algo de idealismo y merecen ser calificados de utopías. También la propuesta del propio Donoso sobre la libertad cristiana que hemos de exponer. Pero prefiere *la utopía de N. S. Jesucristo a todas las otras*¹². Esta “utopía de Nuestro Señor Jesucristo” será el tema central de nuestra reflexión en las páginas siguientes.

Antes de llegar a la “utopía de N. S. Jesucristo”, aunque en forma alusiva y pasajera, resulta que no faltan en Donoso contactos con la lejana utopía platónica. En efecto, el marqués de Valdegamas no puede ser plenamente encuadrado dentro de ningún sistema filosófico concreto. Donoso no hizo estudios específicos universitarios de filosofía ni ejerció docencia de la filosofía ni escribió obras de filosofía pura. Pero, si no se le quiere dejar vagar en solitario por el campo de la cultura y se le empadrona en algún sistema de pensamiento, habría que empadronarle, sin lugar a dudas, dentro de Tradicionalismo filosófico cristiano del siglo XIX. Muy cercano al pensamiento de J. de Maistre, L. de Bonald, de Bouttin.

Para nuestro tema encontramos la cita expresa de Bonald, y dentro de ella ocurre la referencia a Platón que tiene su interés en nuestro estudio. El marqués de Valdegamas conoce el pensamiento político del conde de Bonald, lo somete a examen y se distancia de él en algunos puntos. Si bien el lector se da cuenta de que Donoso sigue encuadrado en el pensamiento del Tradicionalismo filosófico, como lo está el propio de Bonald. Descubre Donoso la raíz platónica indudable de ciertos aspectos del pensamiento Tradicionalista. Y en este momento tiene una frase, si quiera rápida, sobre la raigambre que su propio pensamiento político pudiera tener con el pensamiento político de Platón.

En sus tempranas “Lecciones de derecho público” (1836, a los 27 años) habla sobre de Bonald y su pensamiento filosófico político. Tradicionalista insigne, como es sabido. Y encuentra que de Bonald es un “reflejo de Platón”, “eco de Platón”. “Bonald, como Platón, para explicar la sociedad y el hombre, recurre a una trinidad metafísica que lo abarca todo en su seno”. Estructura

11 *Lecciones de Derecho político*, I, 316-318. En este escrito temprano parece que la sociedad perfecta se realizará sólo mediante la fe, no mediante la filosofía.

12 “Mi teoría sobre la libertad (cristiana) le parece a usted una utopía, y lo es”. Pero todas las teorías políticas son también utopías. Pero utopía por utopía “a la de Proudhon prefiero la de Nuestro Señor Jesucristo”, *Cartas al director del “Heraldo”* (30-abril.1852), II, 610-611.

trinitaria de la sociedad que de Bonald hace suya y adapta a su época y a su pensamiento cristiano. Alaba Donoso en Platón su misticismo ideal que deriva todas cosas del Uno. Pero Donoso mismo sustituye el idealismo metafísico por el “idealismo divino”: el Uno platónico lo considera él asumido por Dios, fuente única de toda verdad, y niega a la razón del *hombre caído* poder interno, connatural para descubrir la verdad y distinguir lo verdadero de lo falso. Como en el mito de la caverna platónica el alma encarcelada en el cuerpo no puede ver la verdad sino bajo la iluminación de las ideas eternas, celestiales que había contemplado en otra existencia anterior. Afirma que él no sigue a Platón en su dogma metafísico, aunque sí lo sigue en su dogma / filosofía política, al modo indicado. Es decir, le resulta agradable la utopía que Platón desarrolla en su “República”¹³.

3. PRECISIÓN DE CONCEPTOS: CIVILIZACIÓN Y CULTURA

Donoso Cortés muestra interés en distinguir entre “civilización” y “cultura”. El concepto de civilización lo reserva para designar el avance, desarrollo, mejoramiento del hombre y de la sociedad a nivel de los valores religiosos, morales. Para lo que llamamos “civilización del espíritu”, en general. Así como a las instituciones que tales valores encarnan. En cambio, la cultura habría que referirla al avance y mejoramiento de individuo y de la sociedad a nivel de los bienes que convencionalmente llamamos materiales, corporales. La cultura es siempre algo imperfecto, un paso hacia la civilización que sólo viene por el Cristianismo¹⁴. El hombre pasa de la barbarie primitiva a la creación de cultura y de ahí, bajo influjo de la revelación, llega a la civilización: “Toda civilización verdadera viene del cristianismo. Eso es tan cierto que la civilización toda se ha concentrado en la zona cristiana; *fuera de esta zona no hay civilización sino barbarie*; y esto es tan cierto que, antes del cristianismo no ha habido pueblos civilizados en el mundo (...) ninguno (...) porque el pueblo romano y el pueblo griego no fueron pueblos civilizados; fueron pueblos cultos que es cosa muy

13 En sus *Lecciones de derecho político* dedica algunas páginas a Platón, a su “dogma político y social; el dogma, señores, más osado que han contemplado los siglos, l. c.; I, 235. Pero también señala que, sin ser falso, es muy incompleto. Especialmente desconocer la libertad del hombre, l. c.; I 235- 237; 238-243.

14 “El cristianismo es la civilización completa, mientras que la civilización de los gentiles es una imperfecta cultura”. Es el paso que da la humanidad desde la barbarie primitiva hacia la civilización cristiana. Según los planes de la Providencia. “Si el hubiera sido revelado al hombre en su cuna, la barbarie no hubiera existido”, *Cuestiones sobre el Cristianismo*, I, 575.

diferente. La cultura es el barniz, y nada más que el barniz, de las civilizaciones”¹⁵.

“El cristianismo civiliza al mundo haciendo estas tres cosas, (...) haciendo de la autoridad una cosa inviolable, de la obediencia una cosa santa (...) de la caridad, una cosa divina”. En último análisis y según se verá, todo se reduce a la caridad. Ella logrará que la autoridad sea torne para el Donoso en un verdadero servicio sacrificado de amor. Y la obediencia en los súbditos en una especie de obediencia caritativa, según proponen los escritores espirituales.

Estas tres fuerzas civilizadoras están ausentes de la sociedad civil, “están en los templos donde se adora al Dios justiciero y misericordioso y en los campamentos donde se adora al Dios fuerte, al Dios de las batallas”. Por eso, porque la Iglesia y la milicia son los únicos que mantiene un correcta noción sobre la autoridad, la obediencia “y la divinidad de la caridad; por eso son hoy los dos representantes de la civilización europea”. Y dedica luego un “párrafo” a enfatizar las semejanzas y complementariedad entre el sacerdote y el soldado. Ambos ejercen la autoridad como servicio generoso, sacrificado a la sociedad religiosa y a la sociedad civil, respectivamente: “¿qué sería de la civilización, que sería de Europa si no hubiera sacerdotes y soldados?”¹⁶.

4. CIVILIZACIÓN CATÓLICA- CIVILIZACIÓN FILOSÓFICA

En realidad y a tenor de lo dicho antes por Donoso parece no se debería hablar de “civilización filosófica”, sino sólo de “cultura filosófica”. Por que toda civilización viene exclusivamente del catolicismo. La filosofía todos los saberes humanos sólo podrían aportar “cultura”: Una serie de conocimientos secundarios que contribuyen al avance en el nivel de vida, pero no aportan nada al perfeccionamiento real, profundo del hombre y de la sociedad.

Lo que para Donoso contiene y comporta la civilización católica se esclarece poniéndola en frente de la “civilización filosófica”. Lo hace en un texto que juzgo de importancia primera, no sólo para el tema que tratamos en las últimas páginas, sino para todo el tema general de nuestro artículo:

“Yo creo que la civilización católica contiene el bien sin mezcla del mal, y la filosofía (civilización filosófica) contiene el mal sin mezcla de bien alguno”.

“La civilización católica enseña que la naturaleza del hombre está enferma y caída; caída y enferma de una manera radical en su esencia y en todos los

15 Discurso sobre Europa, II,313. Los tratadistas actuales también advierten matices entre “civilización” y “cultura” Ver H. CARRIER, “civilización” y “cultura”, en “Diccionario”, o. c.

16 O. c., II, 314. El Congreso recibió estas ideas de Donoso “con grandes aplausos”.

elementos que la constituyen. Estando enfermo el entendimiento, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen delante ; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarle sino ayudada, y no será sino estando sujeta y redimida. Siendo esto así, es cosa clara que la libertad de discusión conduce necesariamente al error; como la libertad de acción conduce necesariamente al mal. La razón humana no puede ver la verdad sino se la muestra una autoridad infalible y enseñante; la voluntad no puede querer el bien ni obrarle sino está reprimida por el temor de Dios. Cuando la voluntad humana se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo”

“*La civilización filosófica* enseña que la naturaleza del hombre es una naturaleza entera y sana: sana y entera de manera radical en su esencia y en los elementos que la constituyen. Estando sano el entendimiento del hombre, puede ver la verdad, descubrirla e inventarla; siendo sana la voluntad quiere el bien y obra el bien naturalmente. Esto supuesto, es cosa clara que la razón llegará a conocer la verdad, toda la verdad abandonada a sí misma, y que la voluntad, abandonada a sí propia, realizará forzosamente el bien absoluto”.

A continuación, con la lógica rectilínea y férrea que le caracteriza, Donoso dice que en este contexto y mentalidad racionalista-liberal-socialista todos los problemas político sociales se resolverían en la medida en que el hombre logre desligarse de Dios, e incluso negar a Dios y llegar a matar a Dios¹⁷. Esta lucha entre la civilización católica y la civilización filosófica le parece a Donoso una de las formas en que manifiesta de la lucha que Agustín de Hipona describe entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo a lo largo de la historia.

La cita ha sido larga. Pero merece la pena subrayar la importancia de este texto para percibir la oposición implacable que Donoso presenta entre la civilización “cristiana” y la “filosófica”. Y por el hecho de que ponga al teológumeno del pecado original como el momento doctrinal divisorio entre ambas civilizaciones.

Abundando en las excelencias de la civilización católica dice Donoso que ésta tiene su origen y progresa a impulso directo de la revelación divina: “la civilización ha nacido en el mundo de una revelación hecha por Dios al hombre encargado de trasmitirla a las gentes”¹⁸. Esta revelación primera de todas las cosas “es la que constituye al hombre, de un golpe, en un estado de civilización perfectísimo e incomparable”¹⁹. La actual civilización católica hereda (restaura)

17 *Cartas de París*, I, 774. Como dice la Escritura “*fides ex auditu*”. Y añade esta que podrá parecer extraña observación. Es un hecho comprobado por la tradición de los pueblos y por la Historia que “la civilización no se ha transmitido nunca a los pueblos sin mediante la guerra”, *l.c.*

18 *Cartas de París*, II, 774.

19 *Bosquejos históricos*; II, 152. Donoso se burla de las frívolas teorías racionalistas (liberales, socialistas) que piensan que la sociedad puede avanzar de perfección en perfección desarrollando sus propias posibilidades. No es así. Las leyes generales del mundo moral bases del progreso, “esas leyes

la civilización del hombre paradisiaco que se perdió por el PO. La utopía del retorno al paraíso.

Esta exaltación idealista de la “civilización católica” no pudo menos de llamar la atención incluso a hombres que participaban sinceramente del fervoroso catolicismo donosiano. E el conde de Montalembert expuso sus reparos a su amigo Donoso. Éste le dio la respuesta que parece más obvia, inevitable. La civilización católica es perfecta, en sus principios constitutivos religiosos y sociales. En su realidad y desarrollo histórico también Donoso ave sujeta a imperfecciones, a las vicisitudes de los tiempos”²⁰. Es decir aquella perfecta civilización católica que Donoso Cortés reconocía él que era una utopía, un sueño. Pero también decía “destruid los sueños y todo lo demás es sueño.

5. LA CIVILIZACIÓN CATÓLICA COMO CIVILIZACIÓN DEL AMOR

La exaltación de la civilización cristiana por parte del marqués de Valdegamas da un paso más y llega su cumbre cuando, con reiteración y con visible apasionamiento y profundidad de horizontes, presenta a la civilización católica como la auténtica y plenamente humana, como la civilización de amor que es caridad.

Ya al recordar su “conversión”, el evento que cambió la dirección de su vida y de su pensamiento, señala Donoso después de la Gracia de Dios los motivos diríamos más humanos y psicológicos que le movieron a dar le paso fueron estas dos cosas: la lógica implacable con que el catolicismo propone su doctrinas “y el hecho de que el catolicismo sea *la religión del amor*”. Motivo decisivo para un hombre como él que posee “una ternura de corazón que llega a ser una flaqueza. Y este detalle para mí el ideal de la vida es la vida monástica”²¹. En conjunto, el marqués de Valdegamas por su talante psicológico y por su educación cristiana tendía hacia el idealismo religioso, hacia la “utopía de la vida evangélica”, de vivida en la vida consagrada: “*la utopía de N. S. Jesucristo*”.

En su obra *Bosquejos históricos* (escrita en 1847 y publicada después de su muerte) “bosqueja” / esboza Donoso lo que para él habría de ser un libro sobre filosofía / teología de la historia que, al parecer, él habría escrito con mucho gusto. Y que intenta ya más en serio en su obra cimbre el *Ensayo*. En el aparta-

han sido objeto de sucesivas y todas juntas forman la revelación cristiana”, l. c. 153. La civilización cristiana en la cual está todo el posible progreso de la humanidad.

20 *Correspondencia con el conde de Montalembert*, II, 211.

21 *Carta a Blanche – Raffin*, II, 225.

do VI de *Bosquejos* introduce una reflexión *Sobre la Caridad*. La intención de Donoso en este momento la desvela correctamente el editor de sus obras: “*El origen y la solución del problema social estriba, en último lugar, según Donoso, en la mengua y el aumento de la caridad, es decir, en una actitud y no en falsas o rectas normas*”²².

Como se ve, esta referencia a la caridad tiene también una ostensible intención apologética: El catolicismo, es la religión de los menesterosos, la Iglesia católica es “la Iglesia de los pobres”, como se dice en la actualidad²³. La Iglesia es admirable, sobre todo, por que es “medianera entre los ricos y los pobres”... “En donde más resplandeció la caridad de la Iglesia, fue, señores, en España. España ha sido una nación hecha por la Iglesia, formada por la Iglesia para los pobres; los pobres han sido reyes en España”²⁴. La revolución destruyó la obra caritativa de la Iglesia. “La revolución se hizo por los ricos en contra de los pobres”²⁵.

En la *Carta a la reina María Cristina*, de la que era consejero, señala que el llamado problema social se centra por algunos en la distribución justa de la riqueza. “*Esta es la única cuestión que hoy se agita en el mundo*”. Pero le parece que la justicia que pregonan los socialistas es insuficiente. “Un buen rey debe ser fuerte y justiciero, pero sobre todo, *debe ser caritativo para llegar a ser justo y fuerte*. La revolución ha desalojado al espíritu católico de la sociedad. “La revolución ha sido hecha, en definitiva, por los ricos y para los ricos contra los reyes y contra los pobres”. Menciona Donoso el conocido consejo que los apologistas católicos del siglo XIX daban para resolver el problema social: Paciencia en los pobres, generosidad en los ricos. Pero “la paciencia no

22 “El origen y evolución del problema social estriba, en último termino, según Donoso, en la mengua y aumento de la caridad, es decir, en un actitud yo en falsas recetas o normas”. Son palabras del editor de las *Obras* de Donoso. Las reproducimos, porque resumen breve y justamente el pensamiento de nuestro autor en el tema que estamos estudiando, II, 141, nota.

23 “El catolicismo, escarnecido y vilipendiado hoy por no sé qué sectarios oscuros y feroces en nombre de los hambrientos, es la religión de los que padecen hambre. El catolicismo, combatido hoy en nombre de los proletarios, es la religión de los pobres y de los menesterosos. El catolicismo, combatido hoy en nombre de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, es la religión e la libertad, de la igualdad y de la fraternidad humanas. El catolicismo combatido en nombre de no sé cual religión misericordiosa y amante, *es la religión del perfecto amor y de las sublimes misericordias*”, o. c., II 141; 141-144. Palabras que reflejan la dureza con que en el siglo XIX se combatía al cristianismo, a la Iglesia católica como enemiga de los proletarios, de los pobres del mundo, de los ideales de la Revolución y del naciente socialismo.

24 *Discurso sobre la situación de España*, II, 339-140. La Revolución despojó a la Iglesia de sus bienes, de su posibilidad práctica de atender a los pobres. Donoso vivió de cerca la Desamortización de 1835-36. Donde, según ironizaba la gente, los bienes de la Iglesia pasaron de manos muertas, a las manos demasiado “vivas” de ricos terratenientes y de la burguesía.

25 La Revolución, opina Donoso, en definitiva “fue hecha por los ricos y para los ricos, contra los reyes y contra los pobres”, *Carta a María Cristina*, II, 599. Por eso, exhorta a la Reina que, dentro su tarea regia de contrarrestar la Revolución, ha de entrar la preocupación preferencial pro los pobres.

volverá a entrar en corazón del pobre *si la caridad no vuelve a entrar en el corazón del rico*”²⁶. Para el marqués de Valdegamas la justicia es sin duda la base de la sociedad y la justa distribución de los bienes es la base de la paz social. Pero hay que completarla con la caridad.

En el lenguaje popular la caridad se identifica con la “limosna”: hacer / practicar la caridad es dar limosna. De ahí era fácil hacer en la “limosnería” como recurso para la recta distribución de los bienes. Surgió también la acusación que los socialistas del siglo XIX y posteriores hacían a los católicos preocupados por el problema social. Parece que querían resolverlo con las limosnas que se dan de persona a persona por la calle, con la sopa de los conventos O en las ruidosas fiestas de beneficencia y caridad que organizan los ricos rumbosos para socorrer a los pobres. No se precisaba ser malicioso para darse cuenta que, en demasiados casos, con estas “caridades”, se querían cubrir anteriores y posteriores comportamientos de dudosa justicia²⁷. Se comprende, en este contexto, la objeción que se hacía a los católicos: que querían resolver el problema social, no a base de la justa y exigente distribución de los bienes, sino mediante la voluntaria / caritativa multiplicación de la limosna, siempre bajo la libre decisión y bondadoso corazón de los ricos. Donoso en su carta a la reina M. Cristina piensa en la caridad y limosna como base importante para solucionar las inaguantables desigualdades que existen entre ricos y pobres. Pero no era tan ingenuo como para fiarse de en la “limosnería” devota. Él piensa en un servicio público organizado de caridad organizado. Exige que la caridad esté protegida por las leyes económicas y sociales del Reino. Pues la Revolución había despojado a la Iglesia de la capacidad política y económica para poder organizar la caridad²⁸.

26 *Carta a M. Cristina*, II, 596. Esta tendencia a exaltar la limosna como el gran medio para resolver la llamada “cuestión social” era corriente entre los escritores apologistas católicos del siglo XIX preocupados por los problemas de la lucha de clase sociales. Por ejemplo, aquí en España, dice Sardá y Salvany: Ante “este repugnante y odioso desnivel entre ricos y pobres”, “el catolicismo y el socialismo se encuentran ambos frente a frente del hecho doloroso de las desigualdades sociales. Pero el primero, partiendo del dogma revelado del pecado original, ve en eso una consecuencia del estado decaído de la naturaleza humana (un castigo de Dios); el otro, suponiendo que el hombre no caído sino perfecto ve en el mismo hecho sólo una consecuencia de la mala organización de la sociedad”. Por eso, para equilibrar las enormes desigualdades sociales al catolicismo “bástale predicar al rico mucha moderación u muchas caridad; el pobre mucha resignación y mucha paciencia”. *Propaganda Católica*, Barcelona 1894, T. II, 94-95. Con razón el historiador M. Revuelta González lamenta la cortedad de miras del “catolicismo social” en el siglo XIX. En R. MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Historia de España*, T. 35, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, 321.

27 La objeción no sólo circulaba en los discursos de los eruditos. A nivel popular la recoge esta irónica letrilla popular de gran circulación. “*Yace aquí don Juan de Dobres / que con grande caridad / hizo este santo hospital, / pero antes hizo los pobres*”.

28 *Carta a M. Cristina*, II, 599. “El espíritu católico ha sido desalojado por el revolucionario de nuestra legislación política y económica”. Pide a la Reina “la completa restauración de nuestra

La polémica entre los políticos y sociólogos católicos y los socialistas en la primera mitad del siglo XIX, se cifraba, en torno al papel que la justicia y la caridad podían jugar en la prosecución del bien común, en su colaboración a resolver el magno problema de la justa distribución de los bienes de este mundo. Los socialistas en hombres tan significados como Proudhon, sostenían que la fuerza llamada a resolver el problema social era la “Justicia”, nunca la fervorosa “Caridad” que predicaban los sacerdotes en sus sermones. Más aún, esta apelación de la caridad cristiana por una parte era del todo innecesaria, si se realizaba la justicia. Y por otra, la caridad pregonada podía ser una hipócrita manera de ocultar la opresión de los ricos sobre los pobres. Que no dejaban de ser explotadores favorecidos por la natural avaricia humana y por las estructuras sociales que ellos habían creado durante siglos. Y ahora las mantenían inmóviles y fosilizadas²⁹.

Surgía aquí una discrepancia doctrinal, sistemática entre los sociólogos católicos de la época (mediados del siglo XIX y Donoso Cortés entre ellos). Los socialistas ponen el énfasis y la tarea primordial de una sociología correcta y eficaz en *la reforma de las estructuras* opresoras e injustas: surgidas de la injusticia y mantenedoras de la injusticia (leyes, instituciones, administraciones). Donoso parece incluso algo irónico con los socialistas cuando habla de que estos quieren eliminar las desigualdades entre ricos y pobres mediante reformas sociales dirigidas a cambiar las estructuras, al establecimiento de un “orden nuevo” y revolucionario. Eso, a juicio de Donoso (y de los sociólogos católicos) sirve de poco, sería superficial, escasamente eficaz. Lo importante es cambiar el corazón de los ricos y de los pobres. El de los ricos mediante la práctica sincera de la caridad cristiana. El de los pobres, mediante la paciencia inspirada en esta misma caridad³⁰.

5.1. LA UTOPIA DEL PARAÍSO

La utopía del “paraíso” es una de las grandes creaciones del “espíritu de la utopía” según frase de E. Bloch que citábamos al principio. Y ello antes del cristianismo, dentro del cristianismo y después del cristianismo.

legislación económica y nuestra legislación política”, *l. c.* Donoso piensa en “restauración”, no en caminos nuevos.

²⁹ Donoso Cortés no pudo conocer el socialismo de K. Marx. Si conocía directamente el socialismo de su gran adversario doctrinal Proudhon. Este hombre estaba dominado por una auténtica “pasión por la Justicia”. Era su “dios”. Esta pasión le llevó a combatir sañudamente al Dios cristiano, porque no sabía gobernar el mundo con Justicia. Desde aquí criticó tenaz y mordazmente la “caridad” de los cristianos como innecesaria y hasta perjudicial para resolver el “problema social”. Desde la práctica social se eleva a alta consideración sobre la “metafísica” de la Justicia”, incompatible y destructora de la teología cristiana de la Caridad. Pueden verse numerosos testimonios en H. DE LUBAC, *Proudhon y el Cristianismo*, Madrid, Zyx, 1965.

³⁰ Ver textos de Sardá y Salván y en nota 26. Reflejo del “pensamiento social católico” del siglo XIX. Es claro Donoso compartía estas ideas.

Donoso Cortés, con toda la tradición cristiana de 20 siglos, tenía por rigurosamente histórico, pero irremediabilmente perdido el paraíso del que habla Gn 2-3. Allí se habría realizado *la utopía de la civilización del amor*. Porque aquel fue un, “*estado de civilización perfectísimo e incomparable*”, según Donoso. Ahora los socialistas han hecho creer a la gente que aquella utopía y nostalgia puede ser hecha palpable realidad, que el paraíso perdido puede ser recuperado. La tierra puede volver ser un “paraíso” sin sangre, sin lágrimas. “El mal no está en la ilusión; está en que... si la ilusión llegara a ser creída... la tierra se trasformar la tierra en un infierno”³¹. También Proudhon, y especialmente él, busca para el hombre un paraíso en la tierra, en este valle de lágrimas. Pero Dios no es socialista y ha puesto “ese gran valle (de lágrimas) entre dos paraísos, para que el hombre estuviera entre una gran esperanza y un gran recuerdo”. Si la civilización católica hubiese seguido su proceso, sin sufrir el retroceso desde la Edad Media hasta ahora,” la tierra hubiera llegado a ser el paraíso del hombre”³².

5.2. LA LIBERTAD CRISTIANA

El pensamiento utópico de Donoso encuentra otra expresión cuando habla de la libertad cristiana, de “*la libertad con la que Cristo nos ha liberado*” (Gal. 4,31). Reconoce que su idea de la libertad cristiana aplicada a las relaciones sociales, es un utopía; pero “a la (utopía) de Proudhon (de conocidas tendencias anarco-socialistas) prefiero la de nuestro Señor Jesucristo”³³.

Es conocido el hecho que uno de los grandes ideales de la cultura occidental se puede cifrar en el anhelo de que el hombre logre la libertad, de liberación. También este anhelo estaba dentro de los proyectos e ideales de la Ilustración, de liberalismo (naturalista y racionalista) que Donoso tiene la vista. Como demuestra la historia han caído en la barbarie y dictaduras más brutales. Frente ellas no queda más que esta alternativa: La utopía de la libertad católica. Donoso pasa a describirla. “La libertad de los hijos de Dios, en eso consiste la libertad católica”. “Bajo el imperio del catolicismo” Dios distribuye sus mandamientos bajo los cuales “el súbdito contrae el deber de obedecer al soberano que Dios constituye, con amorosa obediencia, y el soberano instituido, el de gobernar a los súbditos que Dios pone en sus manos, con amorosa mansedum-

31 *Ensayo*, II, 524. El lector actual puede fácilmente recordar el proyecto del “paraíso soviético / socialista” creado por la marxismo en Rusia, Cuba, China, Norcorea y otras partes del mundo. Sin duda más próximos a la barbarie, como preveía Donoso, que al paraíso de las utopías tradicionales.

32 *Correspondencia con el conde de Montalembert*, II, 212. “Hoy el mundo está en visperas de la última de estas restauraciones: *la restauración del paraíso socialista*”, *l. c.*

33 *Cartas al directo del Herald* (a. 1852), II, 610-611; 606-612.

bre”. Con la autoridad servicial y amorosa y la obediencia caritativa se logra lo que Donoso llama “estado de libertad: la libertad de os hijos de Dios la libertad católica”. Un estado difícil de definir, confiesa Donoso. Que será el resultado del funcionamiento armónico de todas las instituciones, en un organismo sano política y socialmente sano. Libertad santa, “*tan amorosa que a todos convida al amor*”³⁴. A penas será posible describir con rasgos más idílicos, paradisíacos, utópicos que estos la utopía de la civilización católica como la civilización del amor. Donoso no ve otra alternativa para la sociedad humana sino caer en la barbarie de la revolución socialista, como lo muestra la historia³⁵.

6. FUNDAMENTO TRASCENDENTE-TEOLÓGICO DE LA UTOPIA DE LA CIVILIZACIÓN CRISTIANA DEL AMOR: DIOS ES AMOR

En el primer capítulo del lib. I del *Ensayo* recoge de su gran adversario doctrinal Proudhon esta afirmación clave indispensable para entender en profundidad y rasgos básicos, su pensamiento político social: “*todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología*”. Como la teología es la ciencia de Dios y por ello es el océano que contiene todas las demás ciencias³⁶. Veamos pues cómo Donoso expone su teoría sobre la civilización del amor desde el concepto de Dios que le proporciona la teología católica. Digamos, usando terminología escolástica; contempla la utopía de la civilización del amor “bajo la razón de Deidad (*sub ratione Deitatis*). Encuentra que el Dios cristiano, en su esencia, es Dios-Amor. Y ahí pone Donoso la base de su discurso como “teólogo” de la política y de la sociología católica. En esta línea el marqués de Valdegamas tiene textos muy explícitos y sorprendentes en un hombre que no es un teólogo de profesión.

Sobre todo en el *Ensayo*, el tema del catolicismo como civilización del amor lo eleva Donoso y enfoca desde su raíz trascendente y última: “*«Dios es Amor»*». Y, el amor en su concepto implica la unidad en la variedad. “La ley de la unidad y de la variedad es ley por excelencia, que es al mismo tiempo humana y divina, sin la cual nada se explica y con la cual se explica todo (...) La variedad está en el cielo porque hay tres personas divinas, pero hay unidad porque están unidas en el amor y constituyen un solo Dios. La Familia divina.

34 “Tan mansa que a todos brinda con la paz; tan recatada y modesta, que, venida del cielo para dicha de muchos”... “queda desconocida y anónima”, *ib.*, II, 608; 607- 608.

35 *Ib.*, III, 607-608. El catolicismo deja monumentos triunfales en su paso por la historia. Por el contrario, el “filosofismo” lleva a la ruina, “al panteón donde yacen todas las filosofías; el panteón donde yacen todas las Constituciones”. *Ib.*, II, 609. Cualquier filosofía política y cualquier teoría política, fuera del catolicismo, lleva a la muerte, a la barbarie.

36 *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y socialismo*, I, 1.

La variedad está en el paraíso, porque Adán y Eva son dos personas diferentes; pero son uno en la misma naturaleza humana. La variedad de la Trinidad es una por el amor; la variedad humana compuesta por el padre, la madre y el hijo se hacen una por el amor... «Dios es caridad»... Si Dios es caridad...puede bajar hasta el hombre por la caridad, y el hombre puede remontarse por la caridad hasta Dios...-«*El catolicismo es amor, porque Dios es Amor: sólo el que ama es católico y solo el católico aprende a amar*»... El Padre es amor, y envió al Hijo por amor, el Hijo es amor y envió al Espíritu Santo por amor; el Espíritu Santo es amor e infunde perpetuamente en la Iglesia su amor. *La Iglesia es amor y abrasará al mundo en amor*³⁷.

“En el orden de del pensamiento, la Iglesia sola está en posesión del absoluto; y en el orden de las acciones, ella sola está en posesión de la caridad”... Si la Iglesia no ha bajado todavía a nuestro terreno es que se lo han impedido las fuerzas de este mundo. Porque *“la Iglesia sola es perpetuamente caritativa. Mientras que los hombres no saben más que odiarse y devorarse mutuamente, la Iglesia sola arde todavía en amor a los hombres; porque el amor ha sido siempre su patrimonio, su fuerza y su secreto”*³⁸. Como hemos dicho antes, el catolicismo civiliza al mundo, sobre todo, por la caridad, cosa divina; proclamando la divinidad de la caridad.

Como teólogo de lo político Donoso buscó tenazmente la idea teológica que fuese la base de todo su pensamiento al respecto. En la temprana obra “Bosquejos históricos (1837) dedica un apartado a hablar “De la Caridad” como la fuerza que configura la marcha de la historia .En su obra madura “Ensayo” dedica un capítulo a hablar de “El catolicismo es amor”. En capítulos anteriores ha hablado de que la sociedad sólo podrá gobernarse rectamente “bajo el imperio de la teología, de la Iglesia católica”. Para alejar toda sospecha de imperalismo opresor añade que el imperio de la Iglesia es imperio de amor porque “el catolicismo es amor”. Y lo es porque “Dios es Amor”.

Ya hemos visto cómo incluso sus amigos (el conde de Montalembert) se extrañaban ante este idealismo del marqués de Valdegmas. Donoso distingue entre el orden ideal y el orden real. Es decir, reconoce que su “utopía” no se transforma en hecho histórico, pero sigue valiendo como utopía. Además, reconoce que se trata de un “sueño”, pero “destruid los sueños y todo o demás es sueño.

37 *Ensayo*, I, 4; II, 374-377. Semeja un “himno” a la caridad-amor, más que texto filosófico. Carácter “hímnico” que se puede completar con otros textos de Donoso ya citados, *Bosquejos históricos*, II, 141-14. Con citas de santos Padres y de 1 Co 13. También Benedicto XVI e la encíclica “*Dios es Amor*” parte de Dios-Amor en la Trinidad para llegar a hablar del amor cristiano como fuerza que transforma la sociedad: la “utopía” cristiana de la civilización del amor de la que venimos hablando.

38 *Cartas a Guizot*, II, 557.

Y, por fin, tal vez la sociedad viva siempre de “utopías”. Pero Donoso a toda otra utopía social prefiere “la utopía de Nuestro Señor Jesucristo”.

7. UN TEMA DE NUESTRO TIEMPO

Como se ha indicado anteriormente los estudiosos del pensamiento de Donoso han concentrado su valor en estas palabras-cifra: Donoso como *teólogo* de la política y Donoso como *profeta* del drama del humanismo ateo sufrido por Europa en el siglo XX. Tales calificaciones son correctas y conservan su valor, sobre todo en perspectiva histórica. Pero dotamos de nueva actualidad el pensamiento del marqués de Valdegamas cuando lo presentamos, como se hace aquí, como “*profeta de la utopía cristiana de la civilización del amor*”.

Ya indicamos la actualidad de este tema en la teología católica (pastoral, política) a través del estudio de Carrier. Benedicto XVI dedica la segunda parte de su encíclica “Dios es Amor” a hablar de “El servicio de caridad por parte de la Iglesia como “Comunidad de amor” (fundada por y sobre el Dios Amor), ha de prestar al mundo. Ciertamente, el Papa no utiliza la palabra “utopía” (podría sugerir ambivalencias). Pero es obvio que el ejercicio de la caridad social y política de la que allí se habla muestra todos los rasgos de una tarea “utópica” tal como aquí la presentamos. Así lo constatan los teólogos que, hablando de la “caridad política-social”, destacan en ella su consustancial “carácter utópico”³⁹. Es la “utopía de N. Señor Jesucristo”, que diría Donoso. Que va inherente al Cristianismo en todas sus manifestaciones específicas.

No vamos a prolongar estas reflexiones. Tan sólo recordamos dos temas de gran actualidad, inseparables de nuestro tema: 1) la tensión justicia-caridad, 2) la dialéctica Civilización cristiana- barbarie.

7.1. JUSTICIA SOCIAL-CARIDAD SOCIAL

Ya vimos de qué forma estaba vivo en tiempos de Donoso Cortés. También lo está en nuestros días, según recuerda Benedicto XVI.: la objeción que desde el siglo XIX sobre todo los marxistas viene proponiendo contra la caridad social que los cristianos quiere ejercer para resolver los problemas político

39 M. VIDAL, “Caridad política”, en *Diccionario de ética teológica*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1991, 76-78. F. DUQUE, “Presencia de los laicos en la vida pública. Caridad y justicia”, en *Corintios XIII*, 44 (1987), 155-194.

sociales: inutilidad y nocividad de la caridad para resolver los problemas que el problema social implica⁴⁰.

Creemos que debe ser tema de máxima preocupación para la teología católica actual. Hay que enmarcarlo dentro del tema universal y perenne de armonizar “Naturaleza y Gracia”. En siglos pasados, en los que en Occidente predominaba un tipo de filosofía, mentalidad y cultura absorbentemente especulativa los teólogos ejercieron su labor bajo la gran consigna que Boecio señalaba a la filosofía / teología en los inicios de la cultura europea: *Armonizar Fe y Razón (Fidem rationemque coniungere)*. Hay mismo, dado el giro que la filosofía y toda la cultura ha tomado, de desde la contemplación a la acción. En la teología desde la prevalencia la ortodoxia a la primacía de la ortopraxis. En el contexto de nuestro estudio pensamos que la tarea preferencial de la teología ha de ser (*menos la de armonizar “Fe y Razón” y más la de “Armonizar Caridad y Justicia” (Caritatem Iustitiamque coniungere)*). Un verdadero “tema de nuestro tiempo”, como diría Ortega y Gasset.

7.2. CIVILIZACIÓN CRISTIANA – BARBARIE

Es harto conocido el pensamiento de Donoso al respecto. En forma reiterada, patética, apocalíptica, como voz que clama en el desierto advierte a sus contemporáneos: la civilización cristiana configuró a Europa. Por ello Europa, si abandona la civilización cristiana, camina inexorablemente hacia la barbarie. Dejamos la “profecía” de Donoso en su tiempo y en su tamaño⁴¹.

Al iniciarse el siglo XXI, subsistiendo el problema de fondo (armonizar cristianismo y cultura) presenta distinto aspecto. En la Europa occidental, en la medida en que está dominada por un humanismo y cultura democrática liberal se ha pasado “*del anatema al diálogo*” (R. Garaudy). Se ha superado el “anatema” en cuanto implicaba exclusión violeta y radical del cristianismo a impulsos del marxismo radical. Tampoco se piensa que la permanencia (o preeminencia) del Cristianismo llevase a Europa hacia la barbarie. Pero subsiste el “anatema”

40 BENEDICTO XVI, *Dios es Amor*, n.26 “Desde el siglo XIX se ha plateado una objeción contra la acción caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia”.

41 El tema de Donoso como “profeta” apocalíptico de la barbarie marxista lo han estudiado con detención muchos comentaristas del pensamiento donosiano. En este mismo estudio nuestro se encuentran varios textos que confirman ese calificativo. No es necesario que los comentemos. Puede ver el estudio de P. LETURIA, “Previsión y refutación del ateísmo comunista en Juan Donoso Cortés”, en *Gregorianum*, 18 (1937), 481-517. Además de su valor interno, fue muy oportuno en su época. La barbarie con que los “rojos” españoles llevaban la guerra civil (1936-1939) hacía temer a muchos la repetición en España de la “barbarie soviética”.

en cuanto que parece se quiere excluir al cristianismo del proyecto de la Europa del porvenir.

Por parte de la teología /pensamiento católica sería extremoso proclamar que, si Europa olvida la civilización cristiana camina hacia la barbarie. Al menos me parece que no debería iniciarse el diálogo desde este extremo. Pero si que sigue en pie y viva la pregunta: ¿en qué medida el Cristianismo quiere y puede colaborar en el progreso de la nuestra sociedad, de la humanidad? En concreto: ¿qué aporta nuestra “Caridad” al proyecto humano de realizar la “Justicia”? Volvemos a un gran tema de nuestro tiempo como teólogos católicos:

Armonizar Caridad y Justicia (Caritatem Iustitiamque coniungere).

Tarea que en sus días y en su “tiempo” (*kairós*) también preocupó a J. Donoso Cortés.

AMAR COMO JESÚS NOS AMA. TERESA DE LISIEUX Y LA CARIDAD

EMILIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, OCD.
Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid)

RESUMEN

Teresa de Lisieux ha experimentado a Dios como Amor misericordioso manifestado así definitivamente en Cristo, al que ella ha accedido en la meditación de sus Misterios y en la celebración eucarística. Esta experiencia intensa del amor que es Dios revelado en Cristo, ha sanado y vivificado humana y espiritualmente a Teresa, animándola a una vivencia de la caridad al estilo de Jesús por encima de todas las dificultades que se le han presentado en la vida, particularmente al interior de su comunidad religiosa. Desde su experiencia mística, ella es maestra autorizada en el conocimiento del Dios Amor que nos llama al amor.

Palabras clave: Caridad, Espiritualidad, Teresa de Lisieux

ABSTRACT

Therese of Lisieux has felt God's merciful love inside in just the same way Christ did. She reached this love through the meditation of her Mysteries and Eucharistic celebrations. This intense experience of love, which is again God reflected on Jesus Christ, has healed and refreshed Teresa in human and spiritual ways. Thus encouraging her to live charity just like Jesus did, going through countless difficulties in life, particularly those within his religious community. Therefore, it is due to her mystical experience that we can consider her proficient all the knowledge concerning the love of God on us.

Key words: Charity, Spirituality, Therese of Lisieux.

“¿Y cómo amó Jesús a sus discípulos y por qué los amó? No, no eran sus cualidades naturales las que podrían atraerle. Entre ellos y él la distancia era infinita. El era la Ciencia, la Sabiduría eterna; ellos eran unos pobres pescadores, ignorantes. Sin embargo Jesús los llama sus amigos, sus hermanos. Quiere verles reinar con él en el reino de su Padre, y, para abrirles las puertas de ese reino, quiere morir en una cruz, pues dijo: Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos”¹.

Cuando Teresa del Niño Jesús (1873-1897) escribe estas palabras, le quedan apenas unos meses de vida. Invadida por la tuberculosis, la *peste* de finales del XIX, sabe que para ella las esperanzas de curación son muy escasas, cuando no nulas. Así lo sospecha también su hermana, sor Inés de Jesús, quien pide a la priora, Madre María de san Luis Gonzaga, que permita a Teresa continuar con el relato de su vida que había compuesto entre 1895 y 1896, siendo priora sor Inés. La Madre Gonzaga de su aprobación y, en este último cuaderno escrito por Teresa, la reflexión espiritual se impone a la mera narración cronológica, tratando la joven carmelita algunos temas que son de su interés y adornándolos con recuerdos de su vida conventual. Uno de los más importantes es el de la caridad².

Para iluminar su experiencia acerca del amor fraterno, Santa Teresita, en páginas escritas con sabor a *testamento espiritual*, reflexiona acerca del mandato del Señor en la Última Cena (cf. Jn 13, 34-35). Para ella el *mandamiento nuevo* no es tan sólo una bella sentencia, ni siquiera es simplemente un imperativo. Para Teresa, si Jesús nos pidió que nos amáramos como él nos amó, es porque ello debe ser posible y debe, por tanto, convertirse en el objetivo fundamental de nuestra vida cristiana³.

1 TERESA DE LISIEUX, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1996, 287 (es traducción de la edición francesa: Thérèse de Lisieux, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf – DDB, 1992). Citaremos siempre por esta edición en español, usando las siglas que aparecen en las pp. 1345-1347 y que son las comúnmente utilizadas para citas las obras de santa Teresita. Según ellas, el texto traído se citaría: Ms C 12r.

2 Según sor Inés, santa Teresa de Lisieux habría querido dedicar este último escrito exclusivamente al tema de la caridad (cf. *Procès Apostolique, 1915-1917*, Roma, Teresianum, 173). De los Procesos hay una traducción parcial al español: *Teresa de Lisieux. Procesos de Beatificación y Canonización (selección)*, Burgos, Monte Carmelo, 1996). Pero sor María de la Trinidad, novicia y amiga de la Santa, afirma que ella tenía en mente hacer un comentario al *Cantar de los Cantares* (cf. nota 70 al Ms C en la edición de *Obras completas* citada más arriba, p. 1069). En cualquier caso, el tema del amor aparece como nervio principal de la inspiración teresiana en estas páginas.

3 El razonamiento de la Santa puede parecer simple o evidente. Si rastreamos nuestra conciencia para descubrir hasta qué punto nuestro obrar cristiano está –o no– motivado por amar a los demás como Él nos amó; y si reflexionamos acerca de qué significa amar como Jesús amó, entonces nos daremos cuenta de que los planteamientos de Teresa no son nada fútiles sino, por el contrario, absolutamente decisivos para definirnos como creyentes en Cristo Jesús.

El primer paso en la reflexión teresiana es contemplar a Jesús, dejarse instruir en el silencio interior por sus obras y palabras, preguntarse acerca de sus opciones, actitudes y actos... Como se sigue del texto que hemos traído –así lo va a entender santa Teresita–, el fruto de dicha contemplación es comprender que Jesús no amó a los suyos porque lo mereciesen, sino *porque lo necesitaban*... Y ése será el empeño de Teresa: amar a todos con independencia de los méritos que hayan acumulado o no para ser amados.

Un proceso de contemplación, reflexión y conclusión operativa aparentemente sencillo el que vemos en este texto, que nos ilustra acerca de la palabra que Teresa de Lisieux nos va a decir sobre la caridad: para amar en clave cristiana es necesario contemplar a Jesús, palabra definitiva del Padre, modelo de amor auténtico según el querer de Dios. Porque, como intentaremos demostrar, para santa Teresa del Niño Jesús el fundamento de la caridad, del amor interhumano, es el amor divino. Una afirmación que la Santa hará no fundamentalmente desde la especulación y los razonamientos, sino desde una experiencia cordial del amor de Dios que se ha manifestado en Cristo y brota en la vida de cada creyente empujándonos a amar a los otros.

1. EL VALOR DE LA EXPERIENCIA

La palabra que Teresa de Lisieux nos aporta sobre la caridad no es, por tanto, fruto exclusivo de la reflexión racional, sino de la experiencia cualificada de Dios. Se articula en el ámbito de la contemplación de las verdades divinas en la oración y en la vida de cada día, a la luz de la Verdad revelada en la Escritura y de las enseñanzas eclesiales⁴. Sin estar académicamente preparada para ello, lo cierto es que Teresa meditó con sencillez estas verdades y con ellas iluminó los acontecimientos de su vida, de los que, a su vez, extraía conclusiones que la alentaban en el camino hacia la configuración con Cristo⁵.

4 Para Teresa la Sagrada Escritura es la fuente esencial de luz, pues en ella se le da al vivo Jesús, su único *director* (cf. Ms A 33v, 48v, 70r, 76r, 80v...). Y ama apasionadamente el Evangelio (cf. Ms A 83v; puede verse: Agustí Borrell, “*Horizontes infinitos*. Teresa de Lisieux y la Biblia”, en E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (coord.), *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios, doctora de la Iglesia*. Actas del Congreso Internacional, Salamanca – Ávila, UPSA – CITES, 1999, 241-261).

5 “A pesar de que no tenía preparación y de que carecía de medios adecuados para el estudio y la interpretación de los libros sagrados, Teresa se entregó a la meditación de la palabra de Dios con una fe y un empeño singulares. Bajo el influjo del Espíritu logró, para sí y para los demás, un profundo conocimiento de la Revelación. Concentrándose amorosamente en la Escritura -manifestó que le hubiera gustado conocer el hebreo y el griego para comprender mejor el espíritu y la letra de los libros sagrados- puso de manifiesto la importancia que las fuentes bíblicas tienen en la vida espiritual, destacó la originalidad y la lozanía del Evangelio, cultivó con sobriedad la exégesis espiritual de la palabra de Dios, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. De esta forma, descubrió tesoros ocultos” (El texto es de la carta apostólica de Juan Pablo II, *Divini Amoris Scientia*, por la que Santa Teresa del

Un testimonio de este género resulta de enorme calidad para nuestro mundo hoy. Una sociedad cansada o poco capaz de escuchar discursos de corte racional, en la que la transmisión sociológica de los valores cristianos resulta cada vez más difícil, acoge con facilidad, sin embargo, los testimonios de experiencia. Así lo había anticipado Rahner, en cita tan manida como, por lo general, poco comprendida: “Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aun a conciencia del descrédito de la palabra «mística» –que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe del Espíritu Santo, sino que se identifica con ella–, cabría decir que el cristiano del futuro o será un «místico», es decir, una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”⁶.

Efectivamente: nuestra sociedad no cree ni unánime, ni evidente, ni públicamente; y lo generalizado en nuestro ambiente no es precisamente el sentimiento religioso. La experiencia, sin embargo, sigue conmoviendo, alentando, llamando. Tiene además un poder transmisor, es contagiosa: el místico, desde su experiencia, induce a la experiencia y Teresa, desde la suya, anima al conocimiento de Cristo Jesús, ese conocimiento que sólo puede llevar al amor.

Hablar de experiencia, sin embargo, puede suscitar todavía algunas reticencias; nos evoca la palabra el mundo de lo vago, subjetivo, sin anclajes racionales suficientemente contrastados... Todas estas objeciones podrían resultar válidas para una vivencia superficial, no comprometida ni verificada. En el caso de santa Teresa del Niño Jesús estamos hablando de una experiencia cualificada hasta el punto de que la Iglesia le ha conferido, en base a esa experiencia recogida en sus escritos, el título de Doctor de la Iglesia: tercera mujer y persona más joven que es distinguida con él: “Durante su vida, Teresa descubrió «luces nuevas, significados ocultos y misteriosos» (Ms A 83v) y recibió del Maestro divino la «ciencia del amor», que luego manifestó con particular originalidad en sus escritos (cf. Ms B 1r). Esa ciencia es la expresión luminosa de su conocimiento del misterio del Reino y de su experiencia personal de la gracia. Se puede considerar como un carisma particular de sabiduría evangélica que Teresa, como otros santos y maestros de la fe, recibió en la oración (cf. Ms C 36r) [...].

Niño Jesús y de la Santa Faz es declarada Doctora de la Iglesia universal, n. 9. En: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19101997_divini-amoris_sp.html (citaremos DAS seguido del número).

6 K. RAHNER, “Espiritualidad antigua y actual”, en ID., *Escritos de Teología VII*, Madrid, Taurus Ediciones, 1969, 25.

Los pastores de la Iglesia, comenzando por mis predecesores los Sumos Pontífices de este siglo, que propusieron su santidad como ejemplo para todos, también han puesto de relieve que Teresa es maestra de vida espiritual con una doctrina sencilla y, a la vez, profunda que ella tomó de los manantiales del Evangelio bajo la guía del Maestro divino y luego comunicó a sus hermanos y hermanas en la Iglesia con amplísima eficacia (cf. Ms B 2v-3r)⁷.

En un momento en el que comunicar la buena noticia, decir *Dios* con sentido es un problema en el seno de una sociedad que es indiferente al mensaje evangélico –cuando no lo rechaza–, Teresa nos aporta una palabra experiencial cercana y cotidiana, capaz de verter la complejidad del Misterio del Amor de Dios revelado en Cristo en conceptos sencillos, en un lenguaje accesible y muy vital, porque brota de su propia vida: “La misión de Teresa de Lisieux no es literaria, sino religiosa. Si se comprende esto, tal vez se comparta la impresión de la filósofa y carmelita Edith Stein cuando a una amiga que le confesaba que no le gustaba el estilo de Teresa le escribía: «Me sorprende lo que me escribes sobre Teresita. Hasta ese momento, a mí ni siquiera se me había pasado por la cabeza que pudiésemos acercarnos a ella de esa forma. La única impresión que yo he tenido fue la de encontrarme allí ante una vida humana, única y totalmente traspasada hasta el fondo por el amor de Dios. Yo no conozco nada más grande, y un poco de eso es lo que yo quisiera trasladar, en la medida de lo posible, a mi propia vida y a la vida de los que me rodean»⁸.

“Como ocurre siempre con ella [ha dicho H. U. von Balthasar], su vida está plagada de gérmenes doctrinales que la teología sólo tiene que desarrollar para salir ricamente fecundada”⁹. Así ocurre en la reflexión y presentación al mundo

7 DAS 2-3. “La *Positio* [volumen en el que se recogen los argumentos teológicos para la concesión del título de Doctor a Teresa] enumera e ilustra algunos capítulos de la teología en los que Teresa se ha convertido en una «auctoritas»: la singular experiencia de la misericordia de Dios y de su paternidad; la gozosa aceptación de la pobreza de la criatura abierta confiadamente a la gracia; la fuerte e inmediata experiencia de la presencia de Cristo y de sus misterios en su vida; la centralidad de las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad–, vividas en la madurez de la prueba y en el esplendor del total abandono en manos de Dios; la experiencia de la Iglesia en su dimensión materna, con la conciencia de ser el cuerpo místico de Cristo, en la belleza de su santidad carismática y de su universalidad misionera; el redescubrimiento evangélico de María, de su camino de fe y de su maternidad espiritual; el sentido dinámico de las realidades últimas y de la comunión de los santos como una comunicación dinámica e ininterrumpida entre el cielo y la tierra, como una participación fecunda de los bienaventurados en la vida y en la misión de la Iglesia peregrina en el mundo” (J. CASTELLANO, “El doctorado de santa Teresa del Niño Jesús. Una propuesta eclesial”, en E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (coord.), “Teresa de Lisieux. Profeta...”, o. c., 429).

8 C. DE MEESTER, *Dinámica de la confianza. El secreto de Teresa de Lisieux*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, 19.

9 H. U. VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Köln, Hegner, 1950, 132 (hay traducción española: *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1957).

de la virtud cristiana de la caridad iluminada desde su experiencia de Dios, que inmediatamente analizaremos.

2. ENTRE LA LUCHA Y LA ESPERANZA. AL ENCUENTRO DE LA CARIDAD

2.1. EL AMOR Y EL DOLOR

Gran parte de la validez de la experiencia teresiana reside, como hemos dicho, en que se trata de una experiencia contrastada con la vida de cada día. En ella, con todos sus lances, luces y sombras, Dios le sale al encuentro como una presencia amorosa y sanadora; presencia que está en la base de la vivencia de la caridad en Teresa de Lisieux, como veremos: “Iluminada por la palabra revelada, Teresa escribió páginas admirables sobre la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo (cf. Ms C 11v-19r)”¹⁰.

Thérèse Martin Guerin viene al mundo un 2 de enero de 1873 en Alençon. Es la novena y última hija del matrimonio formado por Luis Martin y Celia Guerin; cuatro de sus hermanos (dos varones y dos niñas) han fallecido a edades muy tempranas y la propia vida de Teresa corre peligro a los dos meses, por lo que sus padres deciden enviarla con su nodriza al campo. A tan corta edad comienza la pequeña Teresa a saber del poder de la separación.

Un año pasa en la granja de Semallé, hasta que el 2 de abril de 1874, contando 1 año y 3 meses, vuelve a su casa de Alençon. Separada del campo, ha de adaptarse a su nuevo entorno, rodeada de amor hecho patente en sonrisas y caricias: “Sí, verdaderamente todo me sonreía en la tierra. Encontraba flores a cada paso que daba, y mi carácter alegre contribuía también a hacerme agradable la vida”¹¹.

Vida que le va a poner delante su cara más trágica muy pronto. A la primera separación de infancia, aparentemente superada en este ambiente de estabilidad y ternura, siguen otras muchas, la primera de las cuales y más terrible es la muerte de su madre. Doloroso episodio que abre un nuevo período de su vida, que ya no puede ser contemplada como lugar de gozo, sino como crisol de pruebas y sufrimientos¹².

Después de contemplar el ataúd de su madre, “muy grande... y muy triste...”¹³, la pequeña se echa en brazos de su hermana Paulina, a quien *adopta*

10 DAS 9.

11 Ms A, 12r.

12 Cf. *ib.*

13 Cf. *ib.*, 12 v.

como nueva mamá. Toda la familia sale de Alençon, donde han transcurrido los años de infancia, para trasladarse a Lisieux. Pero también la segunda *madre* se marcha: a un internado durante los períodos de clase; más tarde, al Carmelo –donde toma el nombre de sor Inés de Jesús–, para no volver jamás¹⁴, pese a las promesas hechas a Teresa de que ambas se irían juntas como ermitañas al desierto¹⁵. A Paulina le seguirá Leonia, la más difícil de las hermanas, quien entra de modo extravagante en un convento de clarisas del que no tardará en salir¹⁶. Después será María, la hermana mayor y madrina de bautismo de Teresa, la que ingrese en el Carmelo: “¡El 15 de octubre fue el día de la separación! De la alegre y numerosa familia de los Buissonets [el hogar de Lisieux] ya sólo quedaban las dos últimas hijas... Las palomas habían huido del nido paterno”¹⁷.

A Teresa le gustan los días de *fiesta* de *descanso*, en los que toda la familia permanece unida, casi girando en torno a ella¹⁸, pero la tarde del domingo le llena de melancolía: es el preludio de la vuelta a las clases, a la monotonía del trabajo diario. En la Abadía¹⁹ Teresa sufre con las clases de cálculo y ortografía; tampoco se entiende con sus compañeras de clase, y Celina –más de tres años mayor que Teresa, su compañera de juegos y sueños– tiene que salir muchas veces en su defensa; no encuentra sino “amargura en las amistades de la tierra”²⁰.

Papá, Luis Martin, el *rey* de Teresa, es un hombre bondadoso que vuelca sobre sus hijas toda su ternura. Lleva a su benjamina a pasear o de pesca; juntos acuden a misa a la catedral despertando la admiración de los presentes. Ella le ama profundamente: “¿Quién podría decir lo mucho que quería a papá? Todo en él me causaba admiración. Cuando me explicaba sus ideas (como si yo fuese ya una jovencita), yo le decía ingenuamente que seguro que si decía todas esas cosas a los hombres importantes del gobierno, vendrían a buscarlo para hacerlo rey, y entonces Francia sería feliz como no lo había sido nunca...”²¹.

14 Cf. *ib.*, 25v-26r.

15 “Un día, yo había dicho a Paulina que me gustaría ser solitaria,irme con ella a un desierto lejano. Ella me contestó que ése era también su deseo y que *esperaría* a que yo fuese mayor para marcharnos. La verdad es que aquello no lo dijo en serio, pero Teresita sí lo había tomado es serio. Por eso, ¿cuál no sería su dolor al oír un día hablar a su querida Paulina con María de su próxima entrada al Carmelo...?” (*ib.*, 25v).

16 Cf. *ib.*, 43v.

17 *Ib.*

18 Cf. *ib.*, 17r.

19 El internado donde estudian todas las hermanas Martin, la *Abadía de Nuestra Señora del Prado*, un monasterio de benedictinas a las que Napoleón permitió regresar al convento si asociaban a éste alguna obra social (cf. *ib.*, 22rss).

20 *Ib.*, 37r.

21 *Ib.*, 21r-v.

También él las abandona a veces: a París, a Alençon, una vez incluso marcha siete semanas, a Constantinopla²². En los paseos con su padre, su corazón se ensancha y siente que hay un lugar donde su alma puede hallar el reposo y la quietud que tanto la seducen²³; pero hay que notar que ese sentimiento de lo infinito se dispara al brotar en su interior la melancolía, como ilustra este episodio que ella misma nos narra: “La tarde pasaba rápidamente, y pronto había que volver a los Buissonnets. Pero antes de partir, tomaba la merienda que había llevado en mi cestita. La hermosa rebanada de pan con mermelada que tú me habías preparado había cambiado de aspecto: en lugar de su vivo color, ya no veía más que un pálido color rosado, todo rancio y revenido... Entonces la tierra me parecía aún más triste, y comprendía que sólo en el cielo la alegría sería sin nubes...”²⁴.

En paralelo, pues, a la nostalgia, al sentimiento de que todo pasa y es fugaz y pasajero, se asienta en el corazón de Teresa la presencia amorosa de un Dios capaz de conservarlo todo, de un Dios que evita que la vida se derrame, que la sostiene entera impidiendo que se quiebre con la fuerza de su amor.

2.2. LA CARIDAD EN EL CORAZÓN

Pero la irrupción del amor de Dios en el corazón de Teresa ha de abrirse paso a través de un carácter débil, extremadamente sensible. Estos acontecimientos –y otros– que venimos narrando, hacen de la pequeña señorita Martín una niña que se relaciona con dificultad, que sólo encuentra consuelo en el ámbito familiar y que, aun en él, llora por cualquier contrariedad²⁵.

22 Entre agosto y octubre de 1885.

23 “¡Qué hermosos eran para mí los días en que mi rey querido me llevaba con él a pescar! ¡Me gustaban tanto el campo, las flores y los pájaros! A veces intentaba pescar con mi cañita. Pero prefería ir a sentarme *sola* en la hierba florida. Entonces mis pensamientos se hacían muy profundos, y sin saber lo que era meditar, mi alma se abismaba en una verdadera oración... Escuchaba los ruidos lejanos... El murmullo del viento y hasta la música difusa de los soldados, cuyo sonido llegaba hasta mí, me llenaban de dulce melancolía el corazón... La tierra me parecía un lugar de destierro y soñaba con el cielo...” (*Ib.*, 14v).

24 *Ib.*

25 “Tengo que decirte, Madre [habla con su hermana sor Inés –Paulina– quien es la priora del convento de Lisieux cuando Teresa redacta estas páginas], que a partir de la muerte de mamá, mi temperamento feliz cambió por completo. Yo, tan vivaracha y efusiva, me hice tímida y callada y extremadamente sensible. Bastaba una mirada para que prorrumpiese en lágrimas, sólo estaba contenta cuando nadie se ocupaba de mí, no podía soportar la compañía de personas extrañas y sólo en la intimidad del hogar volvía a encontrar mi alegría” (*Ib.*, 13r; cf. *ib* 44v). La situación se agravó con la entrada de Paulina en el Carmelo, lo que fue casi sin lugar a dudas causa de la extraña enfermedad de naturaleza histérica que sufrió Teresa con sólo 10 años y de la que se supo siempre sanada por la sonrisa de la Virgen María (la narración en *ib.*, 27r-30v).

El 25 de diciembre de 1886, todo cambia. La niña que parece querer atraer la atención de quienes la rodean mostrándose débil, enferma y triste, para así suscitar amor y compasión²⁶, es transformada la noche de Navidad. A la vuelta de la *Misa del Gallo*, Luis Martín tiene por costumbre, siguiendo la tradición, poner los regalos para sus hijas en la chimenea de la casa familiar de los Buissonets; tras la cena, la velada y la misa está, sin duda, cansado y por ello manifiesta su satisfacción pensando que se trata del último año en que tendrá que hacer esta ceremonia, pues Teresa ya tendrá cumplidos los 14 para el próximo. La hipersensibilidad de la benjamina de la casa hacía temer un nuevo estallido a su hermana Celina. Teresa, sin embargo, se comporta con entera normalidad, como si nada hubiera oído, ante la admiración de Celina y de sí misma. Años después, cuando haga el relato de los hechos de aquella noche en su autobiografía –la *Historia de un alma*–, lo recordará como una gracia por la que Dios transformó su corazón a imagen del corazón del Encarnado²⁷. Escuchemos su narración: “Pero Teresa ya no era la misma, ¡Jesús había cambiado su corazón! Reprimiendo las lágrimas, bajé rápidamente la escalera, y conteniendo los latidos del corazón, cogí los zapatos y, poniéndolos delante de papá, fui sacando alegremente todos los regalos, con el aire feliz de una reina. Papá reía, recordado ya su buen humor, y Celina creía estar soñando... Felizmente, era una hermosa realidad: ¡Teresita había vuelto a encontrar la fortaleza de ánimo que había perdido a los cuatro años y medio, y la conservaría ya para siempre...!”

26 “Una noche, tuve una experiencia que me abrió mucho los ojos. María (Guérin), que casi siempre estaba enferma, lloriqueaba con frecuencia, y entonces mi tía la mimaba y le prodigaba los nombres más tiernos, sin que por eso mi querida primita dejase de lloriquear y de quejarse de que le dolía la cabeza. Yo, que tenía también casi todos los días dolor de cabeza, y no me quejaba, quise una noche imitar a María y me puse a lloriquear echada en un sillón, en un rincón de la sala. Enseguida Juana y mi tía vinieron solícitas a mi lado, preguntándome qué tenía. Yo les contesté, como María: *Me duele la cabeza*. Pero al parecer eso de quejarme no se me daba bien, pues no puede convencerlas de que fuese el dolor de cabeza lo que me hacía llorar. En lugar de mimarme, me hablaron como a una persona mayor y Juana me reprochó el que no tuviera confianza con mi tía, pues pensaba que lo que yo tenía era un problema de conciencia... En fin, salí sin más daño que el haber trabajado en balde y muy decidida a no volver a imitar nunca a los demás, y comprendí la fábula de *El asno y el perrito*. Yo era como el asno, que, viendo las caricias que le hacían al perrito, fue a poner su pesada pata sobre la mesa para recibir también él su ración de besos. Pero, ¡ay!, si no recibí palos, como el pobre animal, recibí realmente el pago que me merecía, y la lección me curó para toda la vida del deseo de atraer sobre mí la atención de los demás. ¡El único intento que hice para ello me costó demasiado caro...!” (*Ib.*, 42 r).

27 Consciente de haber recibido una gracia, Teresa no lo es menos de la necesidad y valor de su esfuerzo para que ella se abra camino. Así lo explicita en un testimonio recogido por su hermana Inés el 8 de agosto de 1897: “Hoy he estado pensando en mi vida pasada y en el acto de valor que realicé en aquella Navidad, y me vino a la memoria la alabanza tributada a Judit: «Has obrado varonilmente y tu corazón se ha fortalecido». Muchas almas dicen: No tengo fuerzas para hacer tal sacrificio. Pues que hagan lo que yo hice: un gran esfuerzo. Dios nunca niega esta primera gracia que da el valor para actuar; después, el corazón se fortalece y vamos de victoria en victoria” (UC 8.8.3, p. 863 de la edición de *Obras completas* que manejamos).

Aquella noche de luz comenzó el tercer período de mi vida, el más hermoso de todos, el más lleno de gracias del cielo...

La obra que yo no había podido realizar en diez años Jesús la consumó en un instante, conformándose con mi buena voluntad, que nunca me había faltado.

Yo podía decirle, igual que los apóstoles: «Señor, me he pasado la noche bregando, y no he cogido nada». Y más misericordioso todavía conmigo que con los apóstoles, Jesús mismo cogió la red, la echó y la sacó repleta de peces... Hizo de mí un pescador de almas, y sentí un gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que no había sentido antes con tanta intensidad... *Sentí, en una palabra, que entraba en mi corazón la caridad, sentí la necesidad de olvidarme de mí misma para dar gusto a los demás, ¡y desde entonces fui feliz...!*²⁸.

A partir de esa fecha Teresa comienza, en efecto, una *carrera de gigante*²⁹, y esa carrera se inicia, precisamente, cuando la caridad entra en el corazón de Teresa, es decir, cuando, habiendo experimentado el amor de Jesús que abandona los palacios celestes para tomar la forma de siervo, cambia el rumbo de su vida para seguirle allá donde vaya. Teresa se referirá siempre a este hecho como su *conversión*, su *metánoia*, término griego que expresa esa realidad en los evangelios: un cambio de dirección, una reorientación completa de la vida en el sentido que Dios quiere y que nos ha revelado en Cristo Jesús; cambio de dirección posible solamente en cuanto que hemos comprendido y experimentado su amor no sólo como una idea o una verdad de fe, sino como una realidad que *nos afecta*.

Habiendo experimentado al Jesús que toma las lágrimas de Teresa para regalarle a ella la alegría, nuestra Santa siente que se inicia para ella *una nueva etapa de su vida*³⁰, en la que va a descubrir su entrega en el Carmelo como forma específica de vivir el misterio de la caridad –amor a Dios y a los hermanos– que brota de haber experimentado el amor de Jesús³¹; un amor que la libera del egoísmo, de la necesidad de mirarse a sí misma y mendigar el cariño, para

28 Ms A, 45r-v.

29 Cf. *ib.*, 44v.

30 Hemos visto más arriba que lo explicita claramente: “Aquella noche de luz comenzó el tercer período de mi vida, el más hermoso de todos, el más lleno de gracias del cielo...” (*Ib.*, 45v).

31 “*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus Caritas est*, 1. Usamos la traducción española de la edición típica, publicada por la Librería Editrice Vaticana en la Ciudad del Vaticano –25-12-2005– y distribuida por Editorial EDICE - Conferencia Episcopal Española. Citaremos DCE seguido del número).

mostrarle el auténtico camino de la felicidad, el que brota de la entrega a los otros: “En oposición al amor indeterminado y aún en búsqueda [*dodim*], este vocablo [*ahahá = agapé*] expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca”³².

En su marcha hacia el Carmelo, efectivamente, santa Teresa de Lisieux asumirá el sacrificio de la separación de los suyos, de la incomprensión de quienes pensaban que su marcha allí respondía más al deseo de estar con sus hermanas que a una auténtica llamada de Dios³³ y ofrecerá pequeños y grandes sacrificios para ir cumpliendo en el mundo su vocación de carmelita³⁴. Pero son sacrificios asumidos y buscados por una sola razón: el amor.

2.3. UN AMOR SANADOR QUE INVITA A SANAR

Ya en el Carmelo³⁵, Teresa confrontará sus deseos de santidad con las vías propuestas en su tiempo para alcanzarlo. Ella quiere recorrer únicamente el camino del amor, aun cuando él acarree sufrimiento, pero en su tiempo no era extraño encontrar almas que, a causa de una imagen deformada de Dios, buscaban el dolor por el dolor, encontrando al sufrimiento un valor en sí mismo³⁶. El providencial encuentro con el P. Alejo Prou, un franciscano que predica los

³² *Ib.*, 6.

³³ El lector interesado encontrará todos los avatares que precedieron a la entrada de Teresa en el Carmelo –llegó hasta viajar a Roma con el fin de conseguir una autorización de León XIII– narrados por ella misma en Ms A 45v-68v. De la abundante bibliografía que existe sobre esta etapa, bien en general, bien para aspectos parciales, nos limitamos a señalar: G. GAUCHER, *Histoire d'une vie; Thérèse Martin*, Paris, Cerf, 1986; E. J. PIAT, *Histoire d'une familia. Une école de sainteté. Le foyer où s'épanouit Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux, Office Central de Lisieux, 1948 (hay traducción española: *Historia de una familia: una escuela de santidad*, Monte Carmelo, Burgos, 1950); J. F. SIX, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux. Neurosis y santidad*, Barcelona, Herder, 1982; ID., *Teresa de Lisieux en el Carmelo*, Barcelona, Herder, 1989.

³⁴ “Un domingo, mirando una estampa de Nuestro Señor en la cruz, me sentí profundamente impresionada por la sangre que caía de una de sus divinas manos. Sentí un gran dolor al pensar que aquella sangre caía al suelo sin que nadie se apresurase a recogerla. Tomé la resolución de estar siempre con el espíritu al pie de la cruz para recibir el rocío divino que goteaba de ella, y comprendí que luego tendría que derramarlo sobre las almas” (Ms A, 45v).

³⁵ Santa Teresita ingresa en el Carmelo de Lisieux el 9 de abril de 1888, contando 15 años y tres meses.

³⁶ Cf. L. J. FERNÁNDEZ FRONTELA, “Entorno histórico de Teresa de Lisieux”, en *Revista de Espiritualidad*, 55 (1996), 399-443; ID., “El Carmelo teresiano francés en el siglo XIX”, en E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (coord), “Teresa de Lisieux. Profeta...”, o. c., 57-95; J. M. PALOMARES, “Francia en tiempos de Teresa de Lisieux. Sociedad y política religiosa durante la III República”, en *ib.*, 37-56; E.

ejercicios a las carmelitas entre el 7 y el 15 de octubre de 1891 la lanzará, definitivamente, por los mares de la confianza y del amor: “Yo sufría por aquel entonces grandes pruebas interiores de todo tipo (hasta llegar a preguntarme a veces si existía un cielo). Estaba decidida a no decirle nada acerca de mi estado interior, por no saber explicarme. Pero apenas entré en el confesionario, sentí que se dilataba mi alma. Apenas pronuncié unas pocas palabras, me sentí maravillosamente comprendida, incluso adivinada... Mi alma era como un libro abierto, en el que el Padre leía mejor incluso que yo misma... Me lanzó a velas desplegadas por los mares de la confianza y del amor, que tan fuertemente me atraían, pero por los que no me atrevía a navegar... Me dijo que mis faltas no desagradaban a Dios, y que, como representante suyo, me decía de su parte que Dios estaba muy contento de mí...

¡Qué feliz me sentí al escuchar esas consoladoras palabras...! Nunca había oído decir que hubiese faltas que no desagradaban a Dios. Esas palabras me llenaron de alegría y me ayudaron a soportar con paciencia el destierro de la vida... En el fondo del corazón yo sentía que eso era así, pues Dios es más tierno que una madre. ¿No estás tú siempre dispuesta, Madre querida, a perdonarme las pequeñas indelicadezas de que te hago objeto sin querer...? ¡Cuántas veces lo he visto por experiencia...! Ningún reproche me afectaba tanto como una sola de tus caricias. Soy de tal condición, que el miedo me hace retroceder, mientras que el amor no sólo me hace correr sino volar...”³⁷.

Santa Teresa del Niño Jesús se siente abrazada, asumida, comprendida en ese amor inmenso que es Dios Padre, que se ha revelado definitivamente tal en la persona de Jesucristo³⁸: por amor, Dios se ha hecho hombre en Él en la Encarnación; por amor ha entregado su vida por nosotros y ha asumido la humillación patente en su Faz adorable³⁹; por amor permanece unido a la humanidad y a cada persona, está presente en la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía⁴⁰.

J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *La ternura es el rostro de Dios. Teresa de Lisieux*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1997, 25-77.

37 Ms A, 80v.

38 “Jesús tuvo la profunda experiencia de que en su interior –o mejor, a través de él– actuaba Dios, al que sentía como un poder amoroso, todopoderoso e íntimo, como el niño siente a su padre. Por eso le llamaba Abba, papá. (Nota para el lector. Olvídense de los padres reales, estamos hablando de un «padre» ideal, visto y sentido por un niño platónico. Para este niño ideal, su papá ideal es todopoderoso y amable. A eso creo yo que se refería Jesús al decir Abba, tras haber dicho que «si no os hicierais como niños» no entenderías nada de esto. Por cierto, Teresa de Lisieux se lo tomó al pie de la letra y, por eso, es poéticamente grande a pesar de su cursilería estilística)” (J. A. MARINA, *Por qué soy cristiana*, Madrid, Anagrama, 2005, 129).

39 En su nombre religioso, nuestra Santa asume estos dos misterios de amor de Dios revelados en la vida de Jesús; se llamará Teresa del Niño Jesús de la Santa Faz.

40 Nos dice Benedicto XVI: “Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar. En

Esta intensa cercanía de Jesús es vivida y contemplada por Teresa con tal intensidad⁴¹, que siente el amor de Dios revelado en Cristo como un amor sanador de todas sus nostalgias, de todas sus melancolías. Así lo expresa en un poema que escribe al Sagrado Corazón de Jesús:

“Necesito un corazón que arda en ternura,
que sea mi apoyo sin ninguna reserva,
que ame todo en mí, incluso mi pequeñez,
que no me abandone ni de día ni de noche.
No he podido encontrar ninguna criatura
que me ame siempre, que nunca se muera.
Necesito un Dios que tome mi naturaleza,
y que sea mi hermano, y que pueda sufrir.

Me escuchaste, único Amigo a quien amo.
Para cautivar mi corazón, te hiciste mortal
y vertiste tu sangre, ¡misterio supremo!,
y sigues vivo para mí en el altar”⁴².

Se sabe pues amada por ser quien es, sin que sus méritos o deméritos puedan apartarla de ese amor, porque *no lo merece*, sino que se le regala por el Dios todo misericordia que se abaja a sus criaturas para darse del todo a ellas en un gesto de ternura incomparable, más fuerte que la muerte⁴³. Esa sabiduría

su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar” (DCE, 12). Y un poco más adelante añade: “Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de la Eucaristía durante la Última Cena [...]. La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega” (*Ib.*, 13. Pueden verse los nn. 9-11. 14, etc...).

41 “Teresa es, además, una *contemplativa*. En el ocultamiento de su Carmelo vivió de tal modo la gran aventura de la experiencia cristiana, que llegó a conocer la anchura y la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo (cf. Ef 3, 18-19). Dios quiso que no permanecieran ocultos sus secretos, por eso capacitó a Teresa para proclamar los secretos del Rey (cf. Ms C 2 v). Con su vida, Teresa da un testimonio y una ilustración teológica de la belleza de la vida contemplativa, como total entrega a Cristo, Esposo de la Iglesia, y como afirmación viva del primado de Dios sobre todas las cosas. Su vida, a pesar de ser oculta, posee una fecundidad escondida para la difusión del Evangelio e inunda a la Iglesia y al mundo del buen olor de Cristo (cf. Carta 169, 2 v)” (DAS, 9).

42 P 23 en la edición de *Obras completas* que manejamos.

43 “Comprendí también que el amor de Nuestro Señor se revela lo mismo en el alma más sencilla que no opone resistencia alguna a su gracia, que en el alma más sublime. Y es que, siendo propio del amor el abajarse, si todas las almas se parecieran a las de los santos doctores que han iluminado a la Iglesia con la luz de su doctrina, parecería que Dios no tendría que abajarse demasiado al venir a sus corazones. Pero él ha creado al niño, que no sabe nada y que sólo deja oír débiles gemidos; y ha creado al pobre salvaje, que sólo tiene para guiarse la ley natural. ¡Y también a sus corazones quiere él descender! Estas son sus flores de los campos, cuya sencillez le fascina...”

hace a Teresa fuerte, la sana, reconstruye el sentido de su vida y se convierte en la luz que despeja cualquier sombra de nostalgia o melancolía.

Asentada en esta verdad, Teresa se convertirá desde este momento en heraldo de la misericordia de Dios⁴⁴, sobre todo en el interior de su comunidad, tratando de hacer llegar a sus hermanas la buena noticia evangélica del amor de Dios que se manifiesta en Cristo⁴⁵; pero también hacia el exterior, particularmente en su correspondencia con dos misioneros que, primero su hermana, Madre Inés, y luego la Madre María de Gonzaga ponen a su cargo para que los aliente con su palabra y su oración⁴⁶. La *divisa* de Teresa, una vez que ha comprendido ese Amor, será amarle cada vez más y hacerle amar: “Me dice usted que reza también mucho por su hermana [se refiere a ella misma]. Ya que me hace esta caridad, me gustaría mucho que rezase todos los días esta oración en la que se encierran todos mis deseos: «Padre misericordioso, en el nombre de nuestro buen Jesús, de la Virgen María y de los santos, te suplico que abrases a mi hermana en tu Espíritu de amor y que le concedas la gracia de hacerte amar mucho...».

Usted me ha prometido rezar por mí durante toda su vida, que, sin duda, será más larga que la mía, y no podrá cantar como yo: «Mi destierro, así lo espero, será breve...»; pero tampoco podrá olvidarse de su promesa. Si el Señor me lleva pronto con él, le pido que continúe rezando todos los días esa breve oración, pues en el cielo desearé lo mismo que deseo ahora en la tierra: amar a Jesús y hacerle amar⁴⁷.

La contemplación del rostro amoroso de Dios manifestado en Jesús como un poder que acoge y sana, sobre todo, empujará a Teresa a la vivencia de la

Abajándose de tal modo, Dios muestra su infinita grandeza. Así como el sol ilumina a la vez a los cedros y a cada florecilla, como si sólo ella existiese en la tierra, del mismo modo se ocupa también Nuestro Señor de cada alma personalmente, como si no hubiera más que ella. Y así como en la naturaleza todas las estaciones están ordenadas de tal modo que en el momento preciso se abra hasta la más humilde margarita, de la misma manera todo está ordenado al bien de cada alma” (Ms A 2v-3r).

44 Cf. E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, “La ternura...”, *o. c.*, 71-77.

45 En sus cartas, en sus *obras recreativas o recreaciones piadosas*, en sus poesías... pero, sobre todo, como veremos, en su forma de vivir la caridad.

46 Eran M. B. Bellière y A. Roulland. Cf. E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, “La ternura...”, *o. c.*, 170-178; ID., “Teresa de Lisieux, patrona universal de las misiones”, en *Revista de Espiritualidad*, 55 (1996), 475-505; D. MOLINA, “Teresa de Lisieux a los misioneros”, en E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (COORD), “Teresa de Lisieux. Profeta...”, *o. c.*, 707-729; P. AHERN, *Maurice and Therese. The Story of a love*, New York, Doubleday, 1998 (hay traducción española: *Mauricio y Teresa. La salvación por la confianza*, Madrid, Voz de Papel, 2005).

47 Carta de 24.2.1897 al abate Bellière (220 en la ed. de *Obras completas* usada); cf. la carta de 23.6.1896 al P. Roulland (189). María de la Trinidad nos cuenta: “La vi muchas veces derramar lágrimas al hablarme del amor de Jesús a nosotros y de su propio deseo de amar a Jesús y de hacerle amar” (“Teresa de Lisieux. Procesos...”, *o. c.*, 369).

caridad en medio de su comunidad⁴⁸. Y la práctica y la vivencia de la caridad se convertirá a su vez en impulso que sustenta su experiencia de Dios amor, estableciéndose un *círculo de retroalimentación* entre experiencia y praxis, como ilustra bien a las claras esta anécdota narrada por sor María de la Trinidad⁴⁹, narrada en los procesos: “La apené un día al no querer reconocer las faltas que me reprochaba. Sonó la campana, y nos separamos bruscamente para acudir a una reunión de comunidad. Comencé entonces a lamentar mi conducta, y acercándome a ella, el dije muy bajito: «He sido muy mala hace un momento...». No le dije más, y vi que inmediatamente sus ojos se llenaban de lágrimas. Mirándome con mucha ternura, me dijo: «... No, nunca he comprendido tan vivamente como ahora con cuánto amor nos recibe Jesús cuando le pedimos perdón después de haberle ofendido. Si yo, pobrecita criatura suya, he sentido tanto amor hacia vos en el momento en que habéis vuelto a mí, ¿qué sentirá el corazón de Dios cuando volvemos a él?...»⁵⁰.”

Esa será, para santa Teresita, la forma más intensa de llevar al corazón del mundo el Evangelio de la caridad: practicarla con los cercanos y en las cosas pequeñas. Evoca así, con su vida, la praxis y la palabra de su Madre, Teresa de Jesús: “Ya os dije en otra parte que algunas veces nos pone el demonio deseos grandes porque no echemos mano de lo que tenemos a mano para servir a nuestro Señor en cosas posibles, y quedemos contentos con haber deseado las imposibles. Dejado que en la oración ayudaréis mucho, no queráis aprovechar a todo el mundo, sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligada ¿Pensáis que es poca ganancia que sea vuestra humildad tan grande, y mortificación, y el servir a todas, y una gran caridad con ellas, y un amor del Señor, que ese fuego las encienda a todas, y

48 “Impresiona particularmente la interpretación que da el Papa Gregorio Magno de esta visión [la escala de Jacob, cf. Gn 28, 12] en su *Regla pastoral*. El pastor bueno, dice, debe estar anclado en la contemplación. En efecto, sólo de ese modo le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser, para hacerlas suyas” (DCE, 7). En el discurso con motivo de la peregrinación al Santuario de la Santa Faz de Manoppello, decía también Benedicto XVI: “Dunque, per entrare in comunione con Cristo e contemplarne il volto, per riconoscere il volto del Signore in quello dei fratelli e nelle vicende di ogni giorno, sono necessarie «mani innocenti e cuori puri». Mani innocenti, cioè esistenze illuminate dalla verità dell’amore che vince l’indifferenza, il dubbio, la menzogna e l’egoismo; ed inoltre sono necessari cuori puri, cuori rapiti dalla bellezza divina, come dice la piccola Teresa di Lisieux nella sua preghiera al Volto Santo, cuori che portano impresso il volto di Cristo” (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060901_manoppello_it.html).

49 Ya la citamos anteriormente. Esta religiosa, proveniente del Carmelo de París, fue recibida en Lisieux el 16 de junio de 1894. De carácter espontáneo y de origen humilde, su extroversión y su sencillez cautivaron pronto el corazón de Teresa. La tuvo a su cargo en el noviciado –santa Teresita fue ayudante de la M. Gonzaga cuando ésta fue maestra– y llegaron a ser profundamente amigas. Los testimonios de sor María en los Procesos son muy conmovedores, por su conocimiento de la Santa y la intimidad que con ella tuvo. Murió en 1944 a los setenta años.

50 (“Teresa de Lisieux. Procesos...”, *o. c.*, 369).

con las demás virtudes siempre las andéis despertando? No será sino mucha, y muy agradable servicio al Señor, y con esto que ponéis por obra, que podéis, entenderá su Majestad que haríais mucho más; y así os dará premio como si le ganaseis muchas”⁵¹.

3. LA CARIDAD EN LA VIDA DE CADA DÍA

3.1. AMOR Y SEGUIMIENTO

Como hemos dicho más arriba, Teresa aprendió a amar en la medida en la que hizo experiencia de cómo Dios la amaba. No hay otra forma de vivir la caridad en clave cristiana y así nos lo ha hecho ver el Papa Benedicto XVI en *Deus Caritas est*: “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta”⁵².

Se trata, pues, de un principio universal que vale también para nosotros: el amor primero de Dios se convierte en la fuente de nuestro propio amor. Porque Él se ha revelado como tal, es posible amarle y amar a los otros.

Y este amor es más que un sentimiento, implica a nuestra voluntad y a nuestro entendimiento, que nos lleva a querer lo mismo que Dios quiere y a rechazar lo mismo que Dios rechaza: hacerse uno semejante al otro⁵³: “La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría (cf. *Sal 73* [72], 23-28)”⁵⁴.

Al meditar el mandamiento nuevo, Teresa, como vimos al comienzo de este trabajo, había comprendido que amar a los demás como Jesús los amó es amarles porque lo necesitan, no porque lo merecen. Pero ella entiende también

51 Santa Teresa de Jesús, *Moradas del Castillo Interior*, séptimas moradas, capítulo cuarto, párrafo decimocuarto (estamos citando por la edición de Madrid, Editorial de Espiritualidad, 52000, 964-965).

52 DCE, 17.

53 Cf. *ib.*

54 *Ib.*

que vivir ese amor tan desinteresado no es posible si no es el mismo Jesús quien lo vive en nosotros; sólo desde la cima del seguimiento que es la identificación total con Cristo, es posible vivir plenamente el mandamiento del amor: “Yo sé, Señor, que tú no mandas nada imposible. Tú conoces mejor que yo mi debilidad, mi imperfección. Tú sabes bien que yo nunca podría amar a mis hermanas como tú las amas, si tú mismo, Jesús mío, no las amaras también en mí. Y porque querías concederme esta gracia, por eso diste un mandamiento nuevo...

¡Y cómo amo este mandamiento, pues me da la certeza de que tu voluntad es amar tú en mí a todos los que me mandas amar...!

Sí, lo se: cuando soy caritativa, es únicamente Jesús quien actúa en mí. Cuanto más unida estoy a él, más amo a todas mis hermanas”⁵⁵.

Teresa nos explica seguidamente que, cuando se siente tentada a rechazar a una hermana, trata de poner frente a sí no lo que esa hermana tiene de malo, sino sus virtudes, es decir, trata de mirarla con amor, de contemplarla con los ojos de Jesús. El Papa lo ha expresado de manera hermosa en su encíclica: “Más allá de la apariencia exterior del otro descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita. En esto se manifiesta la imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo, de la que habla con tanta insistencia la *Primera carta de Juan*”⁵⁶.

Y nos ha insistido en que, para conseguir este amor, es absolutamente necesaria esa intimidad divina a la que accedemos de manera privilegiada en la eucaristía –ha sido el caso de Teresita, como vimos–: “Los Santos –pensemos por ejemplo en la beata Teresa de Calcuta– han adquirido su capacidad de amar al prójimo de manera siempre renovada gracias a su encuentro con el Señor eucarístico y, viceversa, este encuentro ha adquirido realismo y profundidad precisamente en su servicio a los demás. Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos

55 Ms C, 12v. Entre tanto se vive esa presencia en plenitud, lo que finalmente se nos regalará como gracia, hemos de ir viviéndolo –a veces con esfuerzo–, como empeño.

56 DCE, 18 (cf. *ib.*, 33-34).

convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos» (cf. *1 Co* 15, 28)⁵⁷.

3.2. AMOR GRANDE EN LAS PEQUEÑAS COSAS

La realización de este amor no puede quedarse en la teoría, lógicamente, pero tampoco puede pensarse que, para los santos, la aplicación a la vida diaria de esta experiencia se hace sin esfuerzo ni trabajo, en un ambiente exento de dificultades o con una facilidad de corte sobrenatural, vedada para nosotros. Teresa de Lisieux ha vivido según estos principios en un ambiente enormemente complicado y vencer su propia naturaleza ha sido la primera gran dificultad. El ejercicio de la caridad no se realiza sin esfuerzo, nos viene a decir Teresa, pero ese esfuerzo es posible con ayuda de la gracia.

Hablándonos de un servicio al que se ofreció con una hermana mayor y enferma –y que luego detallaremos–, nos dice algunas cosas llamativas a este respecto: “*Me costaba mucho ofrecerme para prestar ese pequeño servicio*, pues sabía que no era fácil contentar a la pobre sor San Pedro [...]. Todas las tardes, cuando veía que sor San Pedro comenzaba a agitar su reloj de arena, sabía que eso quería decir: *Vamos. Es increíble lo que me costaba hacer aquel esfuerzo, sobre todo al principio. Sin embargo, acudía inmediatamente*, y a continuación comenzaba toda una ceremonia”⁵⁸. Por dos veces, Teresa nota el esfuerzo que debía hacer para cumplir una obligación que se había impuesto voluntariamente: el camino de la caridad no se recorre a bajo precio, pero es posible pagarlo, nos está diciendo nuestra Santa⁵⁹.

Por otra parte, el ambiente en el que Teresa vive, a pesar de tratarse de un ambiente conventual, no está exento de grandes ocasiones de conflicto⁶⁰, dado el difícil carácter de muchas de las religiosas. El testimonio de las Carmelitas

57 *Ib.* Esta intimidad también se alcanza en la oración: “Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo. La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?” (*Ib.*, 37).

58 Ms C, 29r (cursivas nuestras).

59 Podemos recordar aquí lo dicho más arriba acerca del esfuerzo que acompañó a la *gracia de Navidad*. También en el ejercicio de la caridad la vida cristiana se revela *don y tarea*, como insinuamos más arriba.

60 Cf. E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, “La ternura...”, *o. c.*, 192-202.

que convivieron con Teresa durante su estancia en el Convento de Lisieux, conservado en los procesos de beatificación de la Santa, nos muestra con un realismo crudo la pobre realidad de aquella comunidad: muchas hermanas que se dividen en bandos enfrentados, pobreza intelectual y humana, envidias, celos, poco aprecio a la regla y al silencio. Escuchemos de nuevo a sor María de la Trinidad: “[Teresita] vivió en el Carmelo en un tiempo en el que todo estaba en desorden en la comunidad. Se habían formado partidos [...]. Se faltaba mucho a la caridad. Se observaba mal la regularidad y el silencio”⁶¹.

En este ambiente, las opciones para Teresa no eran muchas: dejarse arrastrar por la corriente, enfrentarse a las demás hermanas creando un bando de *puras, observantes...* o apelar con amor a todas para acercarse a las más necesitadas y tratar de convertir así a las enemigas en amigas. Esa es la que ella escoge, aplicando en las heridas de su comunidad un amor sanador, que es el amor del crucificado que ella ha experimentado. Un amor que brota del Misterio Pascual que ella celebra en la Eucaristía y recibe en la oración y que la mueve a actuar en dos direcciones:

- Para con los pobres y necesitados es amor que se encarna en tensión de cercanía, de abajamiento. Busca compartir los padecimientos de los otros, hacer suyo sus sufrimientos para aliviar el dolor y la necesidad.
- Para con los que hacen el mal es amor que se encarna en parresía, capacidad de enfrentar la injusticia devolviendo bien por mal, de modo que el corazón de quien oprime o trata injustamente se conmueva y se convierta a la corriente de la vida.

Tanto una como otra forma de amor propio del crucificado ejercitará Teresa en sus años de vida en el Carmelo, con gran éxito, como podremos ir viendo. Y lo hará en las cosas pequeñas, convencida como estaba de que, para mostrar el amor, no son necesarias las grandes ocasiones, las circunstancias heroicas, sino la realidad, la vida de cada día: “Nuestro Amado no tiene necesidad de nuestros grandes pensamientos, de nuestras obras brillantes; si quisiera pensamientos sublimes ¿no tiene a sus ángeles, a sus legiones de espíritus celestes, cuya ciencia excede infinitamente a la de los más grandes genios de nuestra triste tierra?”⁶².

La vida de Teresa, en definitiva, alumbra el camino de la santidad de las pequeñas cosas, como muestran algunos episodios de la misma que ahora recogemos para concluir.

61 “Procès Apostolique...”, *o. c.*, 1272.

62 Carta de 25 de abril de 1893 a su hermana Celina (141); “Celina querida, dale gracias a Jesús. El te colma de sus gracias de elección. Si eres siempre fiel en agradecerle en las cosas pequeñas, él se verá OBLIGADO a ayudarte en las GRANDES” (carta de 26 de abril de 1894 a su hermana Celina –161–).

3.2.1. *El difícil oficio de ayudar a una portera*

Sor San Rafael del Corazón de María era la hija de un tornero y tonelero de Normandía. A los veintiocho años entra en el Carmelo y en tiempos de Teresa es la portera del convento de Lisieux. En 1893, es nombrada nuestra Santa ayudante, suya y soporta pacientemente todos los caprichos y manías de la hermana portera. No contenta con la disponibilidad de su joven ayudante, sor San Rafael comienza a exigirle otros servicios ajenos a su cargo y trata de imponerle sus criterios acerca de cómo cuidar su salud, mientras en el Refectorio le priva del reconfortante vaso de sidra a su compañera de mesa. Teresa no soporta estoicamente estos desmanes, Teresa siempre tiene a mano una sonrisa, un gesto amable, una mirada de aceptación, de manera que la hermana no pueda sentirse humillada, descubierta, ofendida. En compañía de Teresa, sor San Rafael suele estar tranquila, se siente escuchada y querida. Por eso, ante una recriminación de sor María de la Trinidad, la portera no dudará en contestar: “¡Oh, hermanita mía!, jamás la hermana Teresa del Niño Jesús me ha hablado como Vuestra Caridad lo hace”. El juicio de Teresa lo conocemos por el testimonio de la propia sor María: “Sé muy amable con ella, que está enferma, pues es caridad dejarla creer que nos hace bien, y esto nos brinda ocasión de practicar la paciencia”⁶³.

Teresa no se equivocaba al tratar a la hermana San Rafael como enferma. Al poco de morir la Santa, comenzó un declive mental que la llevaría en pocos años a la locura más absoluta, en la que vivió tristemente sumergida hasta su muerte en 1918.

3.2.2. *A las almas imperfectas no se las busca*

En la comunidad de Teresita, lo hemos dicho, abundaban hermanas de una pobreza moral rayana con la enfermedad. Ella percibe la facilidad con que nos acercamos a las personas de conversación agradable, mientras que huimos de aquellos y aquellas cuyas formas externas nos resultan pobres, desagradables. Los enfermos materiales son campo apropiado para ejercer la caridad, aproximarnos a ellos, y aliviar su dolor nos llena de gozo interior. No ocurre lo mismo con las enfermedades espirituales. Teresa nota con perspicacia psicológica cómo en su comunidad no son apreciadas las hermanas llenas de “faltas de educación, susceptibilidad de carácter, cosas que no hacen la vida muy agradable”⁶⁴, cuya compañía se evita pues se teme de ellas una reacción desagradable, un desaire. Para Teresa “tales enfermedades morales son crónicas, no hay espe-

63 “Teresa de Lisieux. Procesos...”, *o. c.*, 373.

64 Ms C, 28r.

ranza de curación. Pero sé también que si yo hubiese de estar enferma durante toda mi vida, mi madre no cesaría de cuidarme, de procurar aliviarme.

Pues ved la conclusión que saco de todo esto: En la recreación, en la licencia, debo buscar la compañía de las hermanas que me son menos agradables, cumplir para con esas almas heridas el oficio del buen samaritano. Una palabra, una sonrisa amable bastan muchas veces para alegrar un alma triste”⁶⁵.

De esta manera, Teresa se hará pronto ayudante de las enfermeras de la hermana San Pedro, a la que nos referíamos más arriba. Atacada por la artrosis, esta religiosa no podía andar sin ayuda, y era un engorro para las enfermeras de oficio llevarla al refectorio. La Santa se ofrece voluntaria para el encargo y no sin esfuerzo, como sabemos, conduce a la enferma cada día a su puesto en la mesa, sufriendo sin quejarse sus reproches.

Pero Teresita no se conforma con eso: “Con sus pobres manos deformadas [sor San Pedro] echaba el pan en su escudilla como mejor podía. No tardé en darme cuenta de ello, y ya ninguna noche la dejaba sin haberle prestado también este pequeño servicio. *Como ella no me lo había pedido, mi atención la conmovió mucho, y, por este sencillo detalle, que yo no había buscado intencionadamente, me gané enteramente sus simpatías. Y sobre todo (me enteré más tarde), porque después de cortarle el pan le dirigía, antes de marcharme, la más graciosa de mis sonrisas*”⁶⁶. Un sencillo gesto, una sonrisa inspirada en el Amor ha sido capaz de cambiar el corazón exigente en amigo, hasta el punto de que sor San Pedro se hace menos quisquillosa en sus requerimientos a Teresa.

Años más tarde, esta religiosa llamará Celina para explicarle la caridad que nuestra Santa ha ejercido con ella: “Acababa yo de entrar en el Carmelo cuando una buena anciana conversa me contó detalladamente los cuidados caritativos que sor Teresa del Niño Jesús le dispensaba. Y añadió en tono solemne: «tales actos de virtud no deben quedar bajo el celemín». De una suavidad muy particular tuvo que ser la virtud de la Sierva de Dios para impresionar de tal suerte a aquella naturaleza ruda, poco apta para sentir delicadezas. Lo que especialmente la emocionaba era la angelical sonrisa con que su amable conductora remataba todos sus servicios”⁶⁷. Y se lo comunica porque está convencida de que tales gestos de amor hallan su raíz en el amor de Jesús, es decir, de que Teresa es santa por su configuración con Cristo; así lo confirma la propia Celina en un testimonio posterior más detallado: “En el Carmelo, a los pocos días de mi entrada, sor San Pedro me hizo llamar a su enfermería, diciéndome que tenía

65 *Ib.*

66 *Ib.*, 29v (cursivas nuestras).

67 *Procès de béatification et canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. I. Procès informatif ordinaire*, Roma, Teresianum, 1976, 704.

una cosa muy importante que confiarme. Me hizo sentar en un banquillo frente a ella, y me contó detalladamente toda la caridad que sor Teresa le había dispensado. Luego, en tono solemne, me dijo misteriosamente: «Me guardo para mí todo lo que pienso..., pero esta niña llegará lejos... Si os he contado todo esto, es porque sois joven y podréis decirlo a otros después, porque tales actos de virtud no deben quedar ocultos debajo del celemín»⁶⁸».

3.2.3. Una novicia difícil

Sor Marta de Jesús, compañera de noviciado de Teresita no era una persona de trato fácil. Huérfana desde los ocho años, había conocido muchos orfelinatos normandos. Quizás por ello fuera agresiva y necesitada de cariño. Durante el noviciado no podía evitar sentir gran admiración por su compañera, pero tampoco perdía ocasión de herirla con comentarios irónicos, sarcásticos. La gota que colma el vaso de sor Marta, lega, es que Teresa sea admitida a la profesión quince días antes que ella.

Como nuestra Santa, permanece en el noviciado después de hacer la profesión, y pide hacer los retiros anuales al tiempo que Teresa, quien tiene que romper su silencio para escuchar y aconsejar a la hermana Marta, quien parece haber establecido con Teresita una relación de *amor-odio*. No quiere separarse de ella, pero no pierde ocasión de criticarla en público y herirla con mordaces comentarios y frecuentes indelicadezas.

La actitud de Teresa es la que venimos notando hasta ahora. Comprensión, capacidad de escucha, una sonrisa, un gesto amable... que tendrán que esperar hasta después de 1897 para germinar en sor Marta. Escuchemos su testimonio en los procesos: “La hice sufrir mucho por mi carácter difícil; pero puedo afirmar, con toda verdad, que conservó siempre la misma dulzura, la misma igualdad de carácter. Mejor, diría que cuanto más la hacía sufrir parecía redoblar más los agasajos y atenciones.

Nunca me rechazó a pesar de la frecuencia de mis visitas; nunca manifestó el menor enojo al recibirme. Las admirables virtudes hacían que yo la amara mucho.

Sin embargo, experimentaba yo, a veces, la tentación de enfadarme. Entonces me alejaba de ella y no quería hablarla más. Pero en su gran caridad me buscaba siempre para hacer bien a mi alma, y, con su dulzura, conseguía ganarme siempre.

68 (“Teresa de Lisieux. Procesos...”, *o. c.*, 752. “Sor San Pedro, una pobre enferma, deseaba que se perpetuase el recuerdo de la caridad que la Sierva de Dios había practicado para con ella; sostenía, incluso «que se hablaría más tarde de sor Teresa del Niño Jesús»” (*ib.*, 277).

Un día que estaba yo descontenta, le dije cosas que debieron causarla gran pena; pero nada mostró, y me habló con calma y bondad, suplicándome con instancias que la ayudara en cierto trabajo. Me rendí a su petición, pero murmurando porque me molestaba mucho. Me vino entonces la idea de ver hasta dónde aguantaría su paciencia, y para ejercitar su virtud me propuse no responder a nada de lo que me decía; más no pude por menos de doblegarme a su dulzura y *acabé por pedirle perdón por mi conducta.*

Sor Teresa del Niño Jesús no me hizo ningún reproche, no me dijo ninguna palabra mortificante, y, aunque mostrándome mis sinrazones, me animó a ser más dulce cuando se tratara de hacer servicios⁶⁹.

Si hemos traído aquí este largo testimonio de los procesos, es porque él nos permite justificar de modo claro que la actitud de Teresita no supone la renuncia de los *débiles* —en el peor sentido del término—, sino la aceptación de los conflictos de un modo nuevo, que exige un valor y una fortaleza muy superiores a los métodos violentos. El amor absoluto al crucificado obliga a contemplar en todos la imagen de Aquél que pidió ser vestido en la desnudez de sus hermanos más pobres. También en la desnudez moral de las enfermedades psíquicas y la falta de formación. De esa experiencia de Dios surge el compromiso concreto de Teresita con los que ella siente frágiles, aquellos que nosotros, de palabra o de obra, rechazamos, porque no pertenecen al grupo de los *buenos*.

Esta manera de asumir los conflictos, como vemos en el caso de sor Marta o sor san Pedro, que intenta atraer al otro-enemigo con gestos y palabras fraternos, resulta ser más valiosa que cualquier método de exclusión violenta, pues incorpora a la comunidad, a la corriente de la vida, a aquéllos que ya dábamos por perdidos. La *pasión por los demás* que rige la vida de Santa Teresa del Niño Jesús se extiende por la oración y el sacrificio a los lejanos, pero es eminentemente concreta y cercana⁷⁰.

3.2.4. *La mesa de los pecadores*

Esa extensión a los lejanos se hace especialmente intensa en el caso de los pecadores, cuando Teresa se sienta hermana y compañera de ellos durante su terrible noche de la fe. En ese tiempo de oscuridad, el evangelio de Teresa alcanzará su cumbre. En el mismo Manuscrito C, donde ha dado a luz la misericordia gestada durante tantos años de soledad, sufrimientos y alegrías, nos enseña que la auténtica caridad no excluye a nadie.

69 “Procès de béatification et canonisation...”, *o. c.*, 622 (cursivas nuestras).

70 Empiezo a construir un mundo nuevo cuando construyo un hogar nuevo, una vecindad fresca, un barrio reformado, en suma, cuando me entrego a los pequeños gestos de caridad y amor para con los próximos que tanto cuestan.

La pequeña Teresa ha comprendido en su corazón y en su carne, bajo la luz del Evangelio de Jesús que experimenta tan intensamente, que incluso la vida más escondida no puede ser entendida en cristiano si no supone un intento de compartir la existencia de los contemporáneos. En la Francia de fin de siglo, campo de batalla entre el ultranacionalismo católico y el republicanismo ateo⁷¹, una religiosa anónima en un anónimo Carmelo de Normandía quiere hacer de su vida un reflejo de la misericordia que el Padre tiene con todos sus hijos, quiere cantar la Buena Noticia del Amor a todos los hombres, porque a todos –incluso los a los pecadores– está dirigida.

En los momentos más duros de su vida espiritual⁷², cuando la noche de la fe la cerca, y duda incluso de lo que supone el fundamento de su vida, Teresa sabe hacer de la prueba un modo privilegiado de comprender y amar también a los más alejados, a los pecadores que niegan a Dios: “Señor, vuestra hija ha comprendido vuestra divina luz. Os pide perdón para sus hermanos. Se resigna a comer, por el tiempo que vos lo tengáis a bien, el pan del dolor, y no quiere levantarse de esta mesa llena de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día por vos señalado... Pero ¿acaso no puede ella también decir en su nombre, en nombre de sus hermanos: Tened piedad de nosotros, Señor, porque somos unos pobres pecadores?⁷³... ¡Oh, Señor, despedidnos justificados!... Que todos esos que no están iluminados por la antorcha de la fe la vean, por fin, brillar⁷⁴”.

Al asomarse a la noche de la fe, Teresa se hace solidaria de los pecadores⁷⁵, ha comprendido lo que sienten y por eso puede apelar ante el Padre en su favor, intentando tocar su corazón compasivo. Ya no es “madre de las almas⁷⁶”, ahora es sólo su hermana. Ninguna pretensión de superioridad, ningún rastro de fanatismo o integrista, ningún convencimiento irracional. Teresa Martín sólo quiere interceder por sus hermanos desde la seguridad que le da el saber que está viviendo su propia vida.

Santa Teresita nos invita, así, a mirar al que se revistió de la pobreza de los necesitados, al Cristo pobre que no retuvo su condición de Dios, sino que tomó la de esclavo, pasando por uno de tantos⁷⁷, y nos muestra un camino que no es

71 Cf. L. J. F. FRONTELA, “Entorno histórico...”, *o. c.*,

72 Cf. E. J. Martínez González, “La ternura...”, *o. c.*, 202-206.

73 Cf. Lc 18,13.

74 Paulina declarará: “Cuando la acosaban de modo más fuerte sus tentaciones contra la fe, ella me dijo: «Ofrezco estas grandes penas para obtener la luz de la fe a los pobres incrédulos y por todos aquellos que se alejan de las creencias de la Iglesia»” (“Procès Apostolique...”, *o. c.*, 151).

75 Teresa piensa fundamentalmente en los ateos. El ateísmo era un pecado para ella incomprensible, pero la experiencia de la noche oscura le plantea la real posibilidad de que haya personas *que no tienen fe* (cf. Ms C, 5v); pero no se pone frente a ellos, sino a su lado, compadeciéndoles.

76 Ms B, 2v.

77 Cf. Flp 2, 6-11.

para *puros* ni para santos, sino para *pecadores*. Teresa de Lisieux ofrece también una luz y una esperanza “a todos cuantos están desesperados de sus faltas, de sus debilidades o de su inutilidad; a cuantos están penetrados en lo más hondo de sí mismos del sentimiento del absurdo de la condición humana, del sentimiento del fracaso y del sinsentido del universo y de la humanidad [...]. Ella cree en el amor, cree ante todo en el pobre impulso de amor que surge, que puede surgir en todo momento de un corazón incluso perdido y de una vida incluso desamparada”⁷⁸.

Esa es la más hermosa *lluvia de rosas*, el trabajo que Teresa de Lisieux emprende después de su muerte: suscitar en el hombre y la mujer la esperanza en medio de la noche y la tormenta, mostrar un camino de amor universal capaz de devolver la alegría al cristianismo y a la humanidad, animándola con la luz del Evangelio que ella experimentó. Creemos que Teresa sigue siendo un punto de referencia para todos aquellos que no quieren creer en la imposición, la venganza, el ajuste de cuentas, la ley del más fuerte, etc... como normas para el gobierno del mundo y la relación entre las personas.

De vuelta al Evangelio, de la mano de Teresa, comprenderemos que la caridad y la misericordia de Dios pueden desplegarse en el mundo como una potencia de liberación: “Siempre me dieron mucha lástima las personas que servían en los grandes banquetes. Si, por desgracia, les sucedía que dejaban caer algunas gotas sobre el mantel o sobre alguno de los comensales, veía al ama de casa mirarles severamente, mientras los pobrecillos enrojecían de vergüenza; y yo me revelaba interiormente y me decía: Estas diferencias que existen en la tierra entre amos y criados ¡qué bien prueban que hay un cielo en el que cada cual será colocado según su valía interior y en el que todos estaremos sentados en el banquete del Padre de familia! Y entonces ¡qué Servidor tendremos, pues Jesús dijo que él mismo «se pondrá a servirnos»! Ese será el momento en el que sobre todo los pobres y los pequeños se verán ampliamente recompensados de sus humillaciones”⁷⁹.

Santa Teresita quiso ser artista y es innegable que tenía dotes para la pintura. Pero pareció a su familia que, estando recibiendo ya Celina cursos con algunos buenos maestros, era demasiado dispendio que Teresa también los siguiera. Sin embargo, su palabra escrita, como reflejo fiel de su vida, canta a la estética del obrar humano transido del Espíritu de Cristo. De ello da fe este texto que traemos como conclusión de nuestro trabajo, que es todo un canto a la belleza de una pequeña obra de amor inspirada en el Amor:

“Una tarde de invierno, estaba yo cumpliendo, como de costumbre, mi dulce tarea para con sor San Pedro; hacía frío, anochecía... De pronto, oí a lo lejos el sonido armonioso de un instrumento musical. Entonces, me imaginé un salón

78 J. F. SIX, “Teresa de Lisieux en el...”, *o. c.*, 349.

79 UC 8.8.4, p. 864 de la edición de *Obras completas* que manejamos.

muy bien iluminado, todo resplandeciente de ricos dorados, y en él, jóvenes elegantemente vestidas, prodigándose mutuamente cumplidos y delicadezas mundanas.

Luego, mi mirada se posó sobre la pobre enferma a la que yo sostenía. En lugar de una melodía, escuchaba de vez en cuando sus gemidos lastimeros; en vez de ricos dorados, veía los ladrillos de nuestro claustro austero, apenas iluminado por una débil claridad.

No puedo expresar lo que pasó en mi alma. Lo que sé es que el Señor la iluminó con los rayos de la verdad, los cuales superaron de tal modo el brillo tenebroso de las fiestas de la tierra, que no podía creer en mi felicidad...

¡Ah! no hubiera cambiado los diez minutos empleados en cumplir mi humilde tarea caritativa por gozar de mil años de fiestas mundanas...⁸⁰.

80 Ms C, 29v-30r.

EL AMOR COMO RELACIÓN. REFLEXIONES SOBRE EL AMOR EN ALGUNOS ESCRITOS DE J. RATZINGER

RAMÓN PIÑERO MARIÑO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Joseph Ratzinger, actualmente Benedicto XVI, desarrolló a lo largo de su vida un enorme trabajo teológico, en el cual trató la cuestión del amor desde diversas perspectivas. En este artículo sólo hemos analizado un pequeño número de obras en donde el teólogo alemán aborda esta cuestión del amor, buscando las raíces teológicas de su primera encíclica *Dios es amor*. Partimos del concepto que consideramos clave en su pensamiento sobre el amor, que es el filosófico de relación, que es aplicado por Ratzinger tanto para el amor divino trinitario como para el amor humano en su doble dimensión: a Dios y al hombre. Dios es comunión de personas, ser en relación, y el hombre, imagen de Dios, es también persona, es decir, relación o apertura a Dios y a los demás hombres. Leyendo con atención el artículo, se pueden encontrar las raíces de la doctrina contenida en la encíclica citada más arriba. Esperamos haber logrado este propósito.

Palabras clave: Agapé, Amor, Creación, Eros, Fraternidad, Redención, Relación, Trinidad.

ABSTRACT

Joseph Ratzinger, now the Pope Benedictus, developed along his life a great theological work, in which he treated the question of love in different points of view. We only have analysed in this article a few number of books where the German theologian treats this question of love, searching the theological roofs of his first encyclical *God is Love*. We begin with the key concept in his thought about love that is the philosophical one of relation, that is applied by Ratzinger as to the divine Trinitarian love as to the humane love in his double dimension: to God and to the humanity. God is a commun-

ion of three persons, a being in relation, and the man, image of God, is a person too, a relation or opening to God and to the humanity. If we read with attention the article, we may meet the roots of the doctrine that is holding in the encyclical *God is love*. We hope to have got this purpose.

Key words: Agapé, Creation, Eros, Fraternity, Love, Redemption, Relation, Trinity.

“Nuestra vida tiende en última instancia a descubrir el amor, a recibirlo y a darlo... Y el Cristo crucificado que representa el amor hasta el final, como Él mismo dice en el Evangelio según san Juan, convierte este principio en algo completamente real. Dios mismo es amor. En este sentido, el amor es la ley fundamental y el objetivo esencial de la vida”¹.

El título de este artículo viene sugerido por la lectura de algunos escritos de J. Ratzinger, donde la categoría *relación* va unida profundamente a la realidad del amor, tanto a nivel divino intratrinitario como a nivel de la creación y de la redención. La relación es un término clave para comprender qué es el amor, pues éste ante todo es apertura: de Dios en sí mismo, de Dios a la creación y al hombre, de los hombres entre sí. La relación evita concebir a Dios como una mónada cerrada en su sustancialidad eterna y al hombre como otra pequeña mónada cerrada a su realidad exterior y al otro. Por tanto, a lo largo de estas páginas, subyace la categoría relación, sobre todo como apertura, como cimiento básico para entender el contenido.

1. LA FUENTE DEL AMOR

1.1. EN LAS FUENTES DE LA ESCRITURA

La clave para comprender que “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) se encuentra en dos realidades fundamentales: Dios es persona y en Dios se da la relación. Ratzinger traduce el término Yavé, partiendo de la sílaba *yau*, como “Dios personal”. En la base de esta traducción se halla el carácter social y personal de la divinidad El (el Dios de los padres), que para los padres no se identificaba con un lugar, sino con una persona, es un Dios de personas, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que no se limita a un lugar, sino que manifiesta su presencia en todos los lugares donde se encuentra el hombre. Por eso se concibe a Dios en el plano del yo-tú, no en el local, porque a Dios no se le

¹ J. RATZINGER, *Dios y el mundo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores, 2002, 172.

encuentra en un lugar, sino allí donde está el hombre y dónde éste se deja encontrar por él².

“Al decidirse los padres de Israel por El realizaron una opción de capital importancia: se decidieron por el *numen personale* en lugar del *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se encuentra en el plano del yo-tú y en él se concibe, no por el Dios vinculado primariamente a un lugar sagrado. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión en un plano caracterizado por la relación interpersonal yo-tú, rasgo fundamental de El, es el elemento más principal de la religión de Israel”³.

La fe en El se amplió a Elohim, que indica el proceso de ampliación que necesitaba la figura de El, que de singular pasa a plural. Esto permitió a Israel expresar con mayor claridad la unicidad de Dios; Dios es único, el supremo y totalmente otro que trasciende incluso los límites del singular y el plural. En este acontecimiento se esconde una experiencia que abre camino a la revelación cristiana de la Trinidad, el Dios uno y trino. Dios es el uno radical, pero supera nuestras categorías de unidad o multiplicidad. Esto supera el problema del politeísmo, porque el plural, referido a un solo Dios, indica que éste incluye en sí todo lo divino⁴.

Como consecuencia de la concepción innovadora de Dios que tienen los padres, podemos decir que el Dios de Israel aparece, no como un rey despótico, sino como “el Dios cercano que puede ser fundamentalmente el Dios de cada hombre”⁵. Esto nos indica un Dios personal que se abre a la relación con cada hombre, y el amor se fundamenta en la relación.

Esta realidad divina se profundiza aún más en la narración del nombre de Dios a Moisés en la zarza ardiente. Dios indica a Moisés que conteste a quien le pregunte quien le envía: “el yo-soy me envía a vosotros” (Ex 3, 14). El término “yo-soy” indica la expresión de una cercanía poderosa y auxiliante, Dios no revela ahí su esencia, sino que, como indica Ratzinger, “se manifiesta como un Dios para Israel, como un Dios para los hombres. El ‘yo-soy’ significa algo así como ‘yo estoy ahí’, ‘yo estoy ahí para vosotros’; se afirma claramente la presencia de Dios; su ser se explica no como un ser en *sí*, sino como un ser-para”⁶. Esto indica la naturaleza amorosa de Dios, pues amar es superar el ser para uno mismo y ser para los demás. Esto se aclara aún más acudiendo a la traducción de Eissfeld, citada por Ratzinger, el cual cambia la traducción “él ayuda”, por “llama a la existencia, es creador”. El término “yo soy” indica la permanencia

2 Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987, 94-96.

3 *Ib.*, 96.

4 Cf., *ib.*, 97.

5 *Ib.*, 98.

6 *Ib.*, 101.

de Dios a través de todos los cambios, que da apoyo al hombre en su mutabilidad. El Dios que es también el que “está con *nosotros*; no es sólo Dios en sí, sino nuestro Dios, el Dios de los padres”⁷.

El Nuevo Testamento, en el evangelio de Juan, abre una nueva perspectiva interesante para nuestra cuestión. Juan, vinculado a la literatura sapiencial y al Deutero-Isaías, convierte la frase “yo soy” en la fórmula central de su fe en Dios, pero lo hace convirtiéndola en la expresión central de su cristología. Esto es fundamental tanto para la imagen de Dios como para la imagen de Cristo. En resumen, dice Ratzinger:

“Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Pero como en el pensar del cuarto evangelio Jesús une en sí mismo y se aplica el ‘yo soy’ del Éxodo y de Isaías 43, resulta claro que *él mismo* es el nombre de Dios, es decir, la invocación de Dios. La idea del nombre entra aquí en un nuevo estadio decisivo. El nombre no es sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesús se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo enunciado en él”⁸.

1.2. LA IMPORTANCIA DEL NOMBRE

La cuestión del nombre indica una gran importancia, pues existe una gran diferencia entre la meta perseguida por el concepto y el nombre. El concepto quiere indicar la esencia de la cosa, el nombre trata de hacer la cosa invocable, nominable, de establecer con ella una *relación*. El nombre se refiere a la cosa misma, pero sólo con la intención de ponerla en relación con otro, de hacerla accesible. Esto queda claro en las relaciones humanas, nos relacionamos llamándonos por el nombre, que permite invocar a cada uno. El nombre tiene como finalidad la relación social, introduce en las relaciones sociales. “El nombre da a un ser la capacidad de ser llamado; de esta capacidad nace la co-existencia con el nombrado”, por eso, “cuando Dios se nombra según la autocomprensión de la fe, no expresa su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de tal manera que se le puede llamar. Y al obrar así, entra con ellos en la co-existencia, se hace accesible, está por ellos ahí”⁹.

El amor implica relación, estar ahí en contacto con los demás, y por eso tiene una enorme importancia la afirmación de San Juan acerca de que Jesús es el nombre de Dios en persona, nombre verdadero y viviente:

7 Cf., *ib.*, l.c.

8 *Ib.*, 105.

9 *Ib.*, 106.

“En él se realiza lo que no podía realizar una simple palabra. En él llega a término el sentido del discurso sobre el nombre de Dios, lo que éste significaba y daba a entender la idea de Dios. En él –esto es lo que quiere decir el evangelista– Dios se hace invocable. Con él Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es simple palabra que aceptamos, sino carne de nuestra carne, hueso de nuestro hueso. Dios es uno de los nuestros. Lo que la escena de la zarza ardiente significaba, se realiza realmente en aquel que es Dios en cuanto hombre y hombre en cuanto Dios. Dios es uno de los nuestros, por eso es el verdadero invocable, el que permanece con nosotros en la co-existencia”¹⁰.

En Cristo, desde la encarnación, Dios permanece entre nosotros, relacionándose con nosotros, amándonos, y con un nombre por el que podemos invocarlo. Para que haya amor es necesaria la relación, y para relacionarse hace falta conocer el nombre de la otra persona. Cristo es encuentro personal, entra en el nivel yo-tú.

1.3. EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS Y EL DIOS CRISTIANO

Según Ratzinger, en el cristianismo primitivo se hizo una opción a favor del Dios de los filósofos, de la verdad del ser, en contra de los dioses mitológicos¹¹, el Dios de los filósofos es al que se ora y el que habla al hombre, pero se produjo una transformación, la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva: el Dios neutro, inmutable, eterno, es para la fe el hombre Dios:

“...que no sólo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador... Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un nombre por el que entra en el mundo de los hombres. En este sentido es también verdad que el Dios de los filósofos es muy distinto de como ellos mismos se lo habían imaginado, aun siendo todavía lo que ellos afirmaban; es verdad que sólo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es el Dios de los hombres, inseparablemente del Dios de la fe”¹².

Esta transformación en la concepción de Dios se aprecia al acercarnos al Evangelio. Ratzinger escoge la parábola de la oveja y de la dracma perdida (Lc 15, 1-10), donde se desentraña la respuesta a la pregunta sobre quién es Dios. Según este texto, Dios es el Dios que nos sale al encuentro, el Dios antropomórfico y afilosófico, que padece y se alegra con los hombres, posee un corazón,

¹⁰ *Ib.*, l.c..

¹¹ Ver *ib.*, 109-114.

¹² *Ib.*, 115-116.

está ahí como un amante con todas sus extravagancias¹³. La identificación del pensamiento cristiano con el Dios de los filósofos ha llevado a anular la verdadera imagen de Dios. El Dios cristiano no permanece ausente, es trascendente, totalmente Otro, pero a la vez es inmanente, está en lo máximo y en lo mínimo. Esto tiene consecuencias en la comprensión cristiana de lo real. Para Dios, que es espíritu y guía y transforma el universo, un espíritu, el corazón de un hombre que puede amar, es mayor que cualquier otra cosa. Además, el pensar puro del Dios eterno e inmutable de los filósofos no es mayor que el amor, el Evangelio y la imagen cristiana de Dios nos enseñan que el amor es superior al puro pensar. “El pensar absoluto es un amor, no sólo una idea insensible, sino creadora, porque es amor”¹⁴. El Dios de la fe no es puro pensar encerrado en sí mismo, está determinado por la categoría *relación*, es amplitud creadora que lo transforma todo. La forma suprema del ser no es vivir separado para-sí-mismo, sino que incluye en sí misma el elemento de la *relación*, lo supremo es la relación, el poder que crea, guía y ama todas las cosas. Además, el Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. El amor es divino y también es amor el Logos universal, la idea original creadora. Aparece la identidad original de la verdad y el amor¹⁵.

Dios, por tanto, es una inteligencia creadora que lleva al mundo y lo precede, pero también es, en la fe cristiana, *personal*. La inteligencia creadora es personal, y al afirmar la personalidad de esa inteligencia, la fe cristiana profesa que la idea original cuyo ser-pensado es el mundo, no es una conciencia anónima y neutral sino libertad, amor creador, persona.

“Ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no sólo conoce, sino que ama; es creador porque es amor; y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiva, lo hace ser. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que lo ama y amablemente lo lleva... es divino lo que no queda aprisionado en lo máximo, sino lo que se contiene en lo mínimo”¹⁶.

El Logos de todo ser es conciencia, libertad y amor, lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad, que es la necesaria estructura del mundo, y esto quiere decir que el hombre sólo puede comprender el mundo como incomprensible, que el mundo es incomprensibilidad, pues si el punto supremo del mundo es una libertad que lo guía, lo quiere, lo conoce y lo ama, entonces la libertad y la imposibilidad de calcular son características del mun-

13 Cf., *ib.*, 116-117.

14 Cf., *ib.*, 117-118.

15 Cf., *ib.*, 119.

16 *Ib.*, 130-131.

do. La libertad hace imposible el cálculo, el mundo no es reductible a lógica matemática. En un mundo que es estructuralmente libertad, se nos ofrece el misterio de lo demoníaco que nos sale al paso:

“Un mundo que ha sido creado y querido bajo el riesgo de la libertad y del amor no es pura matemática. Es el espacio del amor y, por tanto, de la libertad; el riesgo del mal le acompaña siempre; se aventura en el misterio de la oscuridad por una luz mayor, por la libertad y el amor”¹⁷.

Esto trastoca todas las categorías, en un mundo que en último término es amor, no matemática, lo mínimo es el máximo, lo más pequeño con capacidad de amar es lo más grande, lo particular es más que lo general; la persona, individual e irrepitable, es lo definitivo y supremo. El cristiano, por tanto, ve en el hombre una persona, no un individuo, en cuanto singular e irrepitable es lo supremo y lo propio. El primado de lo particular sobre lo general lleva a esta consecuencia: la unidad no es lo único y lo último; también la multiplicidad tiene su derecho propio y definitivo, esto nos lleva a la superación de la concepción de un Dios que es pura unidad, nos lleva a la fe en el Dios trino¹⁸.

1.4. EN LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA: EL DIOS TRINITARIO

Esto nos introduce en la contemplación del misterio trinitario, partiendo de un principio: “El amor es siempre *mysterium*. El amor mismo –el Dios increado y eterno– tiene que serlo en sumo grado: *el misterio mismo*”¹⁹.

Para Ratzinger, Dios se manifiesta tal y como es, como Padre, Hijo y Espíritu Santo (se opone al monarquianismo, al modalismo y al subordinacionismo). Y al revelarse como uno y trino, va a mostrar su misterio de amor. El cristianismo desborda toda otra concepción religiosa, especialmente con su doctrina de la Trinidad. Aunque la teología trinitaria ha sido esencialmente negativa, un poner límites²⁰, sin embargo, sus expresiones están llenas de sentido y aluden a lo inexpresable. La fórmulas de la fe trinitaria tienen un carácter alusivo. Esto se desarrolla en tres tesis:

1^a) La paradoja *una esencia en tres personas* está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. Para los antiguos (pre cristianos) sólo la unidad era divina, la multiplicidad era secundaria e imperfecta, impropia de Dios. La profesión cristiana en Dios uno y trino expresa

17 Cf., *ib.*, 131.

18 Cf., *ib.*, 131-132.

19 *Ib.*, 133.

20 Cf., *ib.*, 141-147.

la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad, la divinidad es plenitud de la unidad y de la multiplicidad, por lo que la unidad y multiplicidad de las criaturas es imagen y participación de lo divino. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento último. Esto supera el dualismo y tiene una consecuencia importante:

“Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de la unidad, a la que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del átomo”²¹.

2^a) La paradoja una esencia, tres personas, está en función del concepto de persona. La fe cristiana profesa que Dios, la inteligencia creadora, es persona: conocimiento, palabra y amor. Llamar a Dios persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, comunicabilidad y fecundidad. No existe la persona sin la relacionalidad. Esto lo muestra el término persona: viene del griego *prosopon*, que significa “respecto”; la partícula *pros* significa “a”, “hacia” e incluye la relación como específico de la persona. La palabra latina *persona* también indica relación, pero como comunicabilidad²².

3^a) La paradoja una esencia, tres personas está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo y manifiesta lo absoluto de lo relativo. El lenguaje teológico, por muy inadecuado que sea, toca la realidad misma. En la doctrina trinitaria, al tener que sostener a la vez la unidad, la trinidad y la simultaneidad de ambas con el predominio de la unidad, se comprendió plenamente la realidad “persona”; “el concepto y la idea de ‘persona’ surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret”²³.

Al no darse multiplicidad de principios divinos, la unidad cae en el plano de la sustancia, por lo que la trinidad hay que buscarla en el plano de la relación, de lo relativo. A esta conclusión nos lleva también la lectura de la Biblia²⁴, donde encontramos un diálogo en el ser íntimo de Dios que lleva a admitir en Dios un yo y un tú, un elemento de relación, de diferencia y afinidad, que se

21 Cf., *ib.*, 147-149.

22 Cf., *ib.*, 149.

23 *Ib.*, 150.

24 Así se expresa Ratzinger: “Dios parece dialogar consigo mismo; en Dios hay un nosotros; los padres lo encontraron en la frase ‘hagamos al hombre’ (Gn 1, 26); en él hay también un yo y un tú; los padres lo vieron en el verso 1 del salmo 110: ‘Dijo el Señor a mi Señor’, y en el diálogo de Jesús con el Padre”; *ib.*, 151.

puede expresar con el concepto persona, pues al darse en Dios, absolutamente uno, el fenómeno de lo dialógico, de la distinción y de la relación del diálogo, la categoría de relación viene a adquirir en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo. Junto a la sustancia se encuentra el diálogo, la relación, como forma igualmente original del ser. Dios es uno como sustancia, pero en él, uno e indivisible, se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor:

“Esto significa que las ‘tres personas’ que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más íntima dirección a los demás. No son sustancias o personalidades en el moderno sentido de la palabra, sino relación cuya actualidad pura (‘paquetes de ondas’)²⁵ no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye. Agustín expresó así esta idea: *Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios*. He ahí lo decisivo. ‘Padre’ es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres– sino que la persona consiste en la referibilidad”²⁶.

La fe cristiana ha encontrado la médula del concepto de persona, que trasciende el de individuo, en la idea de la referibilidad de la palabra y del amor. Como decía Agustín: *En Dios no hay accidentes, sino sólo sustancia y relación*²⁷.

Todas estas afirmaciones se encuentran ya en la Biblia, concretamente en San Juan, donde Cristo dice de sí mismo: “El Hijo no puede hacer nada por sí mismo” (Jn 5, 19.30). El Hijo obra en dependencia de quien procede, por lo que el concepto Hijo es relativo, se refiere a la relación. Al llamar a Cristo Hijo, Juan alude a algo distinto y superior, emplea una expresión que indica referibilidad, el Hijo indica ser-relativo. También esto es aplicado por Juan a los discípulos: “Sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15, 5). La existencia cristiana cae bajo la categoría de relación. El ser “Hijo” significa ser-de-otro. Esa palabra define el ser de ese hombre como un ser de otro y para otros, como un ser abierto por ambos lados a los demás, como un ser que no conoce el espacio en el que actúa el puro yo. El ser de Jesús como Cristo es un ser completamente abierto, un ser “de” y “para”, que no se queda en sí mismo y que no consiste en sí mismo (“Yo y el Padre somos una misma cosa”, Jn 10, 30); en consecuencia este ser es pura relación y, como pura relación, pura unidad. Entonces, ser cristiano significa ser como el Hijo, no quedarse en sí mismo ni consistir en sí mismo, sino vivir abierto totalmente al “de” y al “para”. Porque el cristiano es “cristo”, todo esto

25 Cf., *ib.*, 143-145.

26 *Ib.*, 152.

27 Citado por Ratzinger, *ib.* 153.

vale también para él. La existencia cristiana es ante todo la unidad con Cristo, sólo posible cuando desaparezca el interés por lo propio y cuando en su lugar entre el puro ser “de” y “para”. De esta unidad con Cristo, que se da en quienes no consideran nada como propio (cf., Flp 2, 6s.), se sigue la más plena unidad: “para que todos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17, 11. 12). “Todo no ser-uno, todo estar-divididos se apoya en una oculta falta de ser cristiano realmente, es un agarrarse a lo propio con lo que se elimina la síntesis de la unidad”²⁸. Así concluye Ratzinger su razonamiento:

“Son significativas, a mi entender, las afirmaciones existenciales de la doctrina trinitaria; según ésta, la relación, que es pura unidad, se trasluce también en nosotros. La esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad. Es claro que esto no supone contradicción alguna. Ahora podemos comprender mejor que antes que el ‘átomo’, el cuerpo más pequeño e indivisible, no es el que tiene mayor unidad; *la unidad pura se realiza en el espíritu e incluye la referibilidad del amor...* La esencia de la realidad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real”²⁹.

2. LA MANIFESTACIÓN DEL AMOR

2.1. LA CREACIÓN

2.1.1. *La creación del mundo*

Según M. Smauch y otros autores, la Escritura, en el relato de la creación (Gn 1, 1-19) quiere enseñarnos sólo *una* cosa; *Dios* ha creado el Universo, el mundo procede únicamente de una fuerza, de la Razón eterna de Dios que en la Palabra se ha transformado en fuerza creadora. Todo procede de la Palabra de Dios, la misma Palabra que encontramos en el acontecimiento de la fe. Esta narración permitió conocer al hombre que sólo una fuerza “está al final de todo y nosotros en sus manos”: el Dios vivo, y esta misma fuerza creadora es la que encontramos en la Palabra de la Sagrada Escritura. En esa Palabra palpamos la auténtica fuerza originaria del Universo, el verdadero Poder sobre todo Poder³⁰.

Según Ratzinger, esta interpretación es correcta, pero no suficiente, pues rompe en exceso la unidad entre imagen y contenido (concepto). Hay que acudir a la unidad de la Biblia como criterio de interpretación, el relato del

28 Cf., *ib.*, 153-156.

29 *Ib.*, 156.

30 J. RATZINGER, *Creación y Pecado*, Pamplona, EUNSA, 1992, 27-28.

Génesis no está ahí como un bloque errático, terminado y cerrado en sí mismo, la Escritura no está escrita de un tirón, es el eco de la historia de Dios con su pueblo. La Biblia es expresión del empeño de Dios por hacerse comprensible al hombre, pero también es expresión del esfuerzo humano por comprender a Dios. De manera que el tema de la Creación no aparece una sola vez, sino que acompaña a Israel a lo largo de su historia. Todo el Antiguo Testamento es un caminar en compañía de la Palabra de Dios. A lo largo de este caminar se ha ido conformando, paso a paso, la auténtica expresión de la Biblia. De ahí que debamos interpretar su sentido desde la totalidad de ese camino. Todo el Antiguo Testamento conduce al Nuevo, y en Cristo recibe sentido el conjunto, y sólo podemos interpretar un texto desde la totalidad³¹.

Para comprender el relato de la historia de la Creación hay que tener en cuenta, en primer lugar, que Israel siempre ha creído en Dios Creador, coincidiendo en esto con todas las grandes culturas de la Antigüedad. El momento en que la Creación se volvió para Israel tema dominante fue el exilio babilónico, época en la que el relato de la Creación adquirió su forma propia y actual. Israel había perdido su tierra, el Templo, parecía que el Dios de Israel era débil, había sido vencido, incapaz de defender su culto y sus adoradores. En ese momento los profetas muestran el verdadero rostro de Dios, que no está unido a un espacio, es el Dios que llamó a Abraham a salir de su tierra, el que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto, cosas que pudo hacer porque no es el Dios de una tierra, sino el dominador del cielo y de la tierra, el dominador sobre todos los países y todos los pueblos, y esto lo puede porque es el creador de todo, Él mismo había creado el cielo y la tierra. El relato de la Creación, frente a los relatos paganos, llenos de teomaquias, muestra que antes de la Creación sólo estaba Dios, la Nada frente a Dios que es el único poderoso, y así se afirma que sólo Dios, la eterna Sabiduría que es el eterno Amor, ha creado el Universo, que en sus manos está. El Universo no procede de una lucha de demonios, sino que procede de la razón, de la Razón de Dios y descansa en la palabra de Dios. El relato de la creación significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y libertad, y sitúa a la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor³².

Las *imágenes* que se usan para hablar de la creación en el Antiguo Testamento van evolucionando hasta los libros sapienciales, pero el relato definitivo, pleno y equilibrado de la Creación aparece en Jesucristo, y dice así: “En el principio la Palabra existía y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios.

31 Cf., *ib.*, 28-32.

32 Cf., *ib.*, 32-38.

Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Jn 1, 1-3). Juan narra el relato de la Creación a partir de Cristo para contar, otra vez y definitivamente, por medio de las imágenes qué es la Palabra con la que Dios quiere mover nuestro corazón. Los cristianos leemos el Antiguo Testamento desde Cristo, lo leemos siempre con Él y por Él, porque así sabemos lo que Dios a través de los siglos quiso imprimir progresivamente en el alma y el corazón del hombre. Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve a la verdad de las imágenes. La creencia en la Creación no es irreal, es racional. La fe es racional. La razón de la Creación procede de la Razón de Dios. La razón del Universo nos permite reconocer la Razón de Dios, y la Biblia ha entregado el Universo a la razón del hombre y no a su explotación por el hombre, porque la razón lo abrió a la verdad y al amor de Dios. Por eso debemos afirmar la creencia en la Creación, pues sólo si el Universo procede de la libertad, del amor y de la razón, sólo si estas son las fuerzas propiamente dominantes, podemos confiar unos en otros, encaminarnos al futuro y vivir como hombres. Sólo porque Dios es el Creador y Señor de todas las cosas podemos orarle. Y esto significa que la libertad y el amor no son ideas impotentes, sino las fuerzas fundamentales de la realidad³³.

“El Universo no es producto de la oscuridad ni de la sinrazón. Procede del entendimiento, procede de la libertad, procede de la belleza que es amor. Ver esto nos da el valor necesario para vivir, nos fortalece para sobrellevar sin miedo la aventura de la vida”³⁴.

Por otra parte, toda la Creación está dirigida hacia el Sabbat, el sábado, que es una señal de la alianza entre Dios y el hombre, es decir, la Creación se ha construido para dirigirse al momento de la adoración, es un espacio de adoración. El Universo existe para el culto, para la glorificación de Dios. La Biblia hizo suyo este pensamiento básico de la disposición del Universo para la adoración, y esta idea surge con la imagen del Sabbat, porque la Creación está estructurada de acuerdo con el orden del Sabbat, que es el resumen de la Torá, la Ley de Israel. Lo cual significa que la adoración contiene en sí misma una forma moral. En ella está interiorizada toda la organización moral de Dios. Sólo así es verdadera adoración. Además, la Torá es expresión de la historia que Israel vive con Dios. Es expresión de la alianza, y la alianza es expresión del Amor de Dios, de su Sí al hombre que Él ha creado para amar y ser amado³⁵. Afirmar Ratzinger:

33 Cf., *ib.*, 38-41.

34 *Ib.*, 48-49.

35 Cf., *ib.*, 51-54.

“Ahora podemos apreciar mejor este pensamiento. Podemos decir: Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor. Lo ha creado para que haya amor. Tras esto surgen las palabras de Israel que apuntan directamente hacia el Nuevo Testamento. Sobre la Torá, que materializa lo secreto de la Alianza, de la historia de amor de Dios con los hombres, se ha dicho en las escrituras judías: Ella existía al principio, estaba con Dios, a través de ella ha llegado a ser todo lo que existe. Era la luz y la vida de los hombres. Juan necesitaba simplemente volver a tomar estas fórmulas refiriéndolas al que es la palabra viva de Dios para decir: ‘Todo se hizo por ella’ (Jn 1, 3). Ya antes Pablo había dicho: ‘En él fueron creadas todas las cosas’ (Col 1, 16; cf. Col 1, 15-23). Dios ha creado el Universo para poder hacerse hombre y despararramar su amor, para extenderlo también hacia nosotros, invitándonos a participar de él”³⁶.

2.1.2. La creación del hombre

Dentro de los relatos de la creación, resalta la creación del hombre. Éste es formado de barro procedente de la tierra, lo cual es una humillación y un consuelo. Humillación porque nos informa de que no somos dios, el hombre no se ha hecho a sí mismo y está limitado, no dispone del Todo. Es sólo tierra, un ser para la muerte como todo ser vivo. Consuelo, porque el hombre no es un demonio, ha sido creado de la buena tierra de Dios. Esto nos indica algo más profundo: *todos* los hombres son tierra, todos son *iguales*, forman una única humanidad procedente de Dios a través de la *única* tierra, sólo hay *un* hombre en los muchos hombres, la Biblia se opone al racismo y a la división de la humanidad. Pero el hombre, formado de tierra, y al que Dios insufla su aliento en la nariz para que viva, para que sea hombre necesita otra cosa: “el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26ss.). En él se tocan el cielo y la tierra. Dios entra a través del hombre en la Creación; el hombre está dirigido por Dios, ha sido llamado por Él. La Palabra de Dios de la Antigua Alianza sigue teniendo valor para cada hombre en particular: ‘Te llamo por tu nombre, eres mío’. Cada hombre es conocido y amado por Dios; ha sido querido por Dios; es imagen de Dios. En esto precisamente consiste la profunda y gran unidad de la humanidad, en que todos nosotros, cada hombre cumple *un* proyecto de Dios que brota de la idea misma de la Creación. Por eso dice la Biblia: Quien maltrata al hombre, maltrata la propiedad de Dios (Gn 9, 5)”³⁷. La vida humana está bajo la especial protección de Dios porque toda vida humana,

³⁶ *Ib.*, 54.

³⁷ *Ib.*, 70. Dice Ratzinger en otro lugar: “La persona, por su intimidad, por ser imagen de Dios, ha sido creada para amar y ser amada.

Creo que aquí hay que incluir también la condición de ser la viva imagen de Dios. Dios es amor. La Trinidad representa el amor esencial. El ser humano es la imagen de Dios, alguien, pues, cuya dinámica más íntima tiende asimismo a dar y recibir amor”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 176.

nacida o no nacida, lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana³⁸.

Pero una imagen siempre representa algo, remite a otra cosa que está más allá de sí misma, muestra algo que no es en sí misma. El ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo, y si lo hace se equivoca. “Ser-imagen-de-Dios significa remisión, estar remitido o entrar en relación. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia todo-lo-demás. Significa, pues, *capacidad de relación*; es la capacidad divina del hombre. En consecuencia, el hombre lo es en su más alto grado cuando sale de sí mismo, cuando llega a ser capaz de decirle a Dios: Tú. De ahí que a la pregunta de qué es lo que diferencia propiamente al hombre del animal y en qué consiste su máxima novedad se debe contestar que el hombre es el ser que Dios fue capaz de imaginar; es el ser que puede orar y que está en lo más profundo de sí mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por eso, ser-imagen-de-Dios significa también que el hombre es un ser de la palabra y del amor; un ser del movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro, y precisamente en esta entrega de sí mismo se recobra a sí mismo”³⁹. Y darse a sí mismo es precisamente el amor:

“Debemos decir que ningún hombre está encerrado en sí mismo, que ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para”⁴⁰

En el Nuevo Testamento se da la clave de comprensión profunda del Antiguo Testamento:

“En el Nuevo Testamento Cristo es denominado el segundo Adán, el definitivo Adán y la imagen de Dios (cf., 1 Co 15, 44-48; Col 1, 15). Esto quiere decir que precisamente en Él se pone de manifiesto la respuesta definitiva a la pregunta: ¿qué es el hombre? Sólo en él aparece el contenido más profundo de este proyecto. Él es el hombre definitivo, y la Creación es en cierto modo un anteproyecto de Él. Así que podemos decir: el hombre es el ser que puede llegar a ser

38 Excepto para lo acotado, cf., *ib.*, 67-70.

39 *Ib.*, 73.

40 *Ib.*, 99.

hermano de Jesucristo. Es la criatura que puede llegar a ser una con Cristo y en Él con Dios mismo”⁴¹.

El gran desarrollo de la evolución del mundo y del hombre son estudiados por la ciencia⁴², pero a Ratzinger no le convence la respuesta de J. Monod: el hombre es producto de un fallo casual, del puro azar. Debemos decir que los grandes proyectos de la vida no son producto de la casualidad ni del error, ni de una selección, los grandes proyectos de la vida remiten a una Razón creadora, nos muestran el Espíritu Creador, por lo que podemos decir, hoy más que nunca:

“...el hombre es un proyecto de Dios. Solamente el Espíritu Creador era lo suficientemente fuerte, grande y osado para concebir este proyecto. El hombre no es una equivocación, ha sido deseado, es fruto de un amor. Puede en sí mismo, en el atrevido proyecto que es, descubrir el lenguaje de este Espíritu Creador que le habla a él y le anima a decir: Sí, Padre, Tú me has querido”⁴³.

2.2. LA PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

2.2.1. La cruz como misterio de amor

En contra de la concepción jurídica de Anselmo de Canterbury, Ratzinger enseña que “la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es *ser para los demás*”⁴⁴. En el Nuevo Testamento, contrariamente a muchas religiones que buscan la expiación de la culpa por el ofrecimiento de víctimas, no es el hombre quien se acerca a Dios para ofrecerle un don que restablezca el derecho violado, sino que es Dios quien se acerca al hombre para dispensarle un don:

“El derecho violado se restablece por la iniciativa del amor que por su misericordia creadora justifica al impío y vivifica los muertos. Su justicia es gracia; es justicia activa que juzga, es decir, que hace justos a los pecadores, que los justifica... En Cristo ‘Dios reconcilia al mundo consigo mismo’ (2 Co 5, 19)... Dios no espera a que los pecadores vengan a Él y expíen. El sale a su encuentro y los reconcilia..., la cruz es un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es *su* acercamiento a nosotros, no al revés. Con este cambio de la idea de expiación, médula

41 *Ib.*, 73-74.

42 Cf., el apartado “Creación y Evolución”, *ib.*, 75-82.

43 *Ib.*, 82-83.

44 J. RATZINGER, “Introducción al cristianismo”, *o. c.*, 245, el subrayado es mío.

de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección. Dentro de lo cristiano la adoración es *ante todo* acción de gracias por la obra salvífica recibida. Por eso la forma esencial del culto cristiano se llama con razón eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras humanas; consiste más bien en que el hombre acepta el don... El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios obre en nosotros⁴⁵.

Para comprender esto necesitamos saber dónde estriba el punto de partida de la explicación neotestamentaria de la cruz. Para los discípulos, en primer lugar, la cruz fue el fin, el fracaso. Ellos esperaban que Jesús fuera rey eterno y acabó ajusticiado. La resurrección les llevó a la convicción de la realeza de Jesús, pero sólo poco a poco comprendieron el significado de la cruz, a lo cual les ayudó la interpretación del Antiguo Testamento: lo que éste anunciaba en profecías y textos litúrgicos se había cumplido en Jesucristo, por eso el Nuevo Testamento se vale de los conceptos de la teología del culto veterotestamentario para explicar la cruz. Esto ocurre en la Carta a los Hebreos, que asocia la cruz con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación, y la explica como verdadera reconciliación cósmica. Desecha los sacrificios de animales u otras ofrendas, y se sitúa en la línea del Antiguo Testamento (cf., Sal 50, 9-14), donde se manifiesta que Dios no quiere ritos vacíos ni sacrificios de animales. El “sí” humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración. El hombre, ante Dios, que lo posee todo, sólo mantiene su libertad para el “sí” del amor o el “no” de la negación; el “sí” libre del amor es lo único que Dios espera, la adoración y el “sacrificio” con sentido. En Cristo, la idea de sustitución y representación mediante ritos y víctimas del culto precristiano adquiere un nuevo sentido⁴⁶ :

“Quien, desde lo legal-religioso, era un laico, el que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único sacerdote verdadero... Su muerte, que históricamente era un acontecimiento completamente profano –la condena de un criminal político–, fue en realidad la única liturgia de la historia humana, fue liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir, en la presencia de Dios, no en el círculo limitado de la escena cúlptica, en el templo, sino ante los

45 *Ib.*, 246-247.

46 *Ib.*, 247-249. Así dice Ratzinger en otro escrito: “Todo culto precristiano se basa, en última instancia, en la idea de sustitución: el hombre es consciente de que fundamentalmente debe darse a sí mismo si quiere honrar a Dios de manera adecuada, pero experimenta al mismo tiempo la imposibilidad de darse, y aparece, por tanto, la sustitución: hecatombes de holocaustos arden sobre los altares antiguos, se desarrolla un potente sistema ritual, pero pesa sobre ello el drama de una inutilidad impresionante, ya que no existe nada con lo que el hombre pueda sustituirse a sí mismo: cualquier cosa que pueda ofrecer resulta siempre demasiado poco”; J. RATZINGER y W. CONGDON, *El sábado de la historia*, Madrid, Encuentro, 1998, 27.

ojos del mundo. Por su muerte no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Hb 9, 11s.)⁴⁷.

Vemos que en Hebreos, un acontecimiento profano se convierte en el verdadero culto de la humanidad, porque quien lo hizo rompió el espacio de la escena litúrgica y se entregó a sí mismo, ofreciendo su propia personalidad, su propio yo. Jesús ofreció su *sangre* con la que realizó la justificación (Hb 9, 12), pero esta sangre es más que un mero don material, sino la expresión del amor que llega hasta el fin (cf., Jn 13, 1), es expresión de la totalidad de su don y de su servicio; es encarnación del hecho de que se entregó a sí mismo. “El gesto del amor que todo lo da”, fue, según Hebreos, la verdadera reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. “Jesucristo es el único culto y el único sacerdote que lo realiza”⁴⁸. Así dice Ratzinger:

“La crítica profética al culto había opuesto siempre a la autosuficiencia de los ritualistas el hecho de que Dios, a quien pertenece el mundo entero, no necesitaba de sus cabras y de sus toros; la fachada pomposa del rito esconde solamente la huida de lo que es auténtico, de la llamada de Dios que nos quiere a nosotros mismos y que puede ser adorado de forma veraz sólo en el gesto del amor sin reservas. Mientras en el templo se desangraban los corderos pascuales, fuera de la ciudad muere un hombre, el Hijo de Dios, muerto por aquellos mismos que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como un hombre, se da todo él a los hombres que no están en disposición de darse a él y pone, por tanto, en el lugar de la inútil sustitución cultual la realidad del amor omnisuficiente”⁴⁹.

Todo esto nos conduce a la pregunta por la esencia del culto cristiano, que consiste “en lo absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación innata al amor, en que él sufrió por nosotros y en que nosotros nos dejemos tomar por él”⁵⁰. Como se nos dice en otro lugar:

“La realidad del amor que se da a sí mismo ha eliminado el juego de la sustitución, que queda ya para siempre fuera de lugar. El velo del templo se ha rasgado, ya no hay culto excepto en la participación del amor de Jesucristo que constituye el día perpetuo de la reconciliación cósmica. Y, no obstante, la idea de sustitución ha recibido en Cristo un sentido nuevo e inaudito. Dios mismo se ha puesto en Jesucristo en nuestro lugar y todos nosotros vivimos sólo a partir del misterio de esta sustitución”⁵¹.

47 *Ib.*, 249; las mismas ideas en *ib.*, 28.

48 *Cf.*, *ib.*, 250.

49 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 27-28.

50 J. RATZINGER, “Introducción al Cristianismo”, *o. c.*, 250.

51 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 28-29. Dice en otro lugar Ratzinger: “El Antiguo Testamento critica desde el principio los sacrificios. En los salmos, Dios dice al

Por eso, no se nos pide justificarnos como Adán, echándole la culpa a otro (cf., Gn 3, 12), justificación que nos separa de los demás, sino que aceptemos el amor que Cristo nos tiene, que aceptemos unimos a Él y que, con Él y en Él, nos hagamos adoradores⁵².

Resta una cuestión importante que tratar: el sacrificio implica dolor, sufrimiento, ¿cuál es su sentido? El sacrificio cristiano es un éxodo del “para” que se abandona a sí mismo, realizado fundamentalmente en el hombre que es pleno éxodo, plena salida de sí mismo por amor. Según esto, el principio constitutivo del culto cristiano es el movimiento de éxodo hacia Dios y hacia los demás. Cristo, llevando al hombre a Dios, lo lleva a su salvación. El acontecimiento de la cruz es el pan de vida “para todos” (Lc 22, 19):

“...porque el crucificado ha fundido el cuerpo de la humanidad en el “sí” de la adoración. Es, por tanto, plenamente ‘antropocéntrico’, plenamente relacionado con el hombre, porque es teocentrismo radical, abandono del yo y del ser humano a Dios. Como este éxodo del amor es el éx-tasis del hombre que sale de sí mismo, en el que éste está en tensión perpetua consigo mismo, separado y muy sobre sus posibilidades de distensión, así la adoración (sacrificio) siempre es también cruz, dolor de separación, muerte del grano de trigo que sólo da fruto si muere. Pero esto indica que lo doloroso es un elemento secundario nacido de algo más fundamental que lo precede y que le da sentido. El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. En cuanto que el amor rompe, abre, crucifica y divide, todo esto pertenece al amor como forma del mismo en un mundo marcado con el sello de la muerte y del egoísmo”⁵³.

Sigue explicando Ratzinger:

“El dolor es a la postre resultado y expresión de la división de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del ‘Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’ Aquel cuya existencia está tan dividida que simultáneamente está en Dios y en el abis-

hombre: ‘Si deseara algo para comer, no te lo diría; no deseo tus reses ni tus holocaustos, no es eso lo que necesito, yo necesito tu corazón’.

En las ofrendas de sacrificios, siempre se esforzaban por reconocer el poder de Dios y entregarse al menos simbólicamente. Al mismo tiempo, el ser humano era en cierto modo consciente de que Dios nada puede hacer con toros y terneros quemados. En este sentido los actos de culto del Antiguo Testamento se proyectan desde dentro hacia el que ahora es la verdadera víctima, el Hijo, que se nos da a sí mismo y nos da a su Padre, comenzando, como quien dice, la transformación del mundo en amor. El amor es aquí el auténtico sacrificio. Desliga el gesto desesperado que implicaban los sacrificios de animales, tornándolos carentes de sentido”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 182.

52 Cf., J. RATZINGER, “Introducción al Cristianismo”, *o. c.*, 250-251.

53 *Ib.*, 252. Dice Ratzinger: “Dios saca a Abraham de su familia y lo pone en un camino. En el fondo, cualquier persona tiene que hacer su éxodo. Él no sólo tiene que abandonar el suelo materno y hacerse independiente, sino también encerrarse en sí mismo. Tiene que alejarse de sí mismo, superarse a sí mismo, sólo entonces llega, por así decirlo, a la tierra de promisión- el ámbito de la libertad en el que ayudará a construir el mundo-. Esta ley fundamental de la superación la hemos considerado la esencia del amor. Naturalmente, el acto del que me ama es un acto similar. Tiene que sacarme del impulso cómodo de querer permanecer en mí mismo”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 174-175.

mo de una criatura abandonada por Dios, está dividido, está ‘crucificado’. Pero esta división se identifica con el amor: es su realización hasta el fin (Jn 13, 1) y la expresión concreta de la amplitud que crea”⁵⁴.

La importancia de la cruz no estriba en la suma de los dolores físicos como lo que obra la redención, pues Dios no se goza en el tormento de criatura alguna ni de su propio hijo, sino que lo que cuenta es la amplitud del amor que ha dilatado tanto la existencia que ha unido lo lejano con lo cercano, que ha relacionado de nuevo a Dios con el hombre. “Sólo el amor da dirección y sentido al dolor”. Jesucristo fue el verdadero sacerdote, no los verdugos que infligieron el tormento, y así unió los dos extremos separados del mundo (cf., Ef 2, 13s.). Dios no exige la muerte de su Hijo para aplacar su ira, sino que ahí se trata del Dios que en Cristo habría de convertirse en omega, en la finalidad de la creación. Se trata del Dios que es “el acto de amor, el puro ‘para’”, el Dios que se identifica con su criatura y encarnado en lo pequeño da lo “abundante” que lo revela como Dios. La cruz revela verdaderamente a Dios. “Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta más aún el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros”⁵⁵.

2.2.2. La resurrección: la victoria del amor

Si el misterio de la cruz es, para Ratzinger, la revelación del amor, la resurrección es la victoria del amor, es la expresión de fe de los cristianos en lo que parecía un sueño imposible: “Que el amor es fuerte como la muerte” (Cant 8, 6). Este versículo ensalza el poder del eros, cuyo anhelo ilimitado, exageración e inmensidad aparentes revelan un gran problema, *el* problema fundamental de la existencia humana, al manifestar la esencia y la íntima paradoja del amor:

“El amor postula perpetuidad, imposibilidad de destrucción, más aún, *es* grito que pide perpetuidad, pero que no puede darla, es grito irrealizable; exige la eternidad, pero en realidad cae en el mundo de la muerte, en su soledad y en su poder destructivo. Ahora podemos comprender lo que significa ‘resurrección’. *Es* el amor que es-más-fuerte que la muerte”⁵⁶.

54 *Ib.*, 253.

55 *Cf.*, *ib.*, 253-256.

56 *Ib.*, 263-264. Dice Ratzinger en otro escrito: “El amor humano contiene siempre una pretensión de eternidad. ‘El amor es una pugna contra la muerte’, afirmó el filósofo francés Gabriel Marcel. En consecuencia, a partir de una promesa, este amor se convierte en una realidad cumplida si se incluye en un amor que proporcione realmente eternidad. Marcel pensaba que decirle a una persona ‘Te amo’ significaba: me niego a aceptar tu muerte, protesto contra la muerte.

El amor manifiesta lo que sólo puede crear la inmortalidad: el ser en los demás que permanecen, aun cuando yo haya dejado de existir. Pero el hombre no vive eternamente, está destinado a la muerte, y para quien no tiene consistencia en sí mismo, la supervivencia, humanamente, sólo puede ser posible mediante la permanencia en los demás. El hombre pecador, separado de Dios, que quiere consistir en sí mismo, sin reconocer sus límites, se entrega a la muerte. Pero se esfuerza para subsistir en los demás, y para ello hay dos campos: la supervivencia en los hijos, mas esto resulta impropio, pues la posteridad también está llamada a la desaparición, y surge el segundo camino para que quede más de él: la idea de la fama que hace al hombre inmortal, pues será recordado siempre. Pero ahí no permanece su yo, sino su eco, su sombra, es un fracaso, no sobrevive el ser, sino un recuerdo del mismo.

Si el hombre no tiene consistencia en sí mismo, y no puede encontrarla en los demás, sólo puede haber *un* apoyo verdadero: el que *es*, el eterno e inmutable:

“...el Dios vivo, el que no sólo mantiene la sombra y el eco de mi ser, aquel cuya idea no es simplemente pura reproducción de la realidad. Yo mismo soy su idea que me hace antes de que yo sea; su idea no es la sombra posterior, sino la fuerza original de mi ser. En él puedo permanecer no sólo como sombra; en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí”⁵⁷.

Cuando para una persona el valor del amor es superior al valor de la vida, cuando está dispuesta a subordinar la vida al amor por causa de éste, el amor puede ser mucho más fuerte que la muerte, pues para que el amor sea algo más que la muerte, tiene que ser algo más que la simple vida. Si el amor es esto en realidad, su poder superaría el poder de lo biológico y lo pondría a su servicio. Según Teilhard de Chardin, donde esto se realiza se lleva a cabo la “complejidad” decisiva y la complejión, el *bios* queda rodeado y comprendido por el poder del amor. Superaría el límite de la muerte y crearía la unidad donde exista la separación:

“Si la fuerza del amor a los demás fuese tan grande que no sólo pudiese vivificar su recuerdo, la sombra de su ser, sino a sí mismo, llegaríamos a un nuevo estadio de la vida que dejaría tras de sí el espacio de las evoluciones biológicas y de las mutaciones biológicas, sería el salto a un plano completamente distinto en el que

Vemos, pues, que el amor humano es, en sí, una promesa incumplible. Desea eternidad y sólo puede ofrecer finitud. Mas, por otra parte, sabe que esa promesa no es insensata ni contradictoria, ni por tanto destructiva, pues en última instancia la eternidad vive en ella. Así pues, visto desde una óptica puramente humana, el amor es realmente aquello que esperamos con ansia y que nos vivifica. Pero sus auténticas dimensiones conllevan, en definitiva, la perspectiva futura de Dios, la espera de Dios”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 172-173.

⁵⁷ *Ib.*, 265.

el amor no estaría por debajo del *bios*, sino que lo pondría a su servicio. Esta última etapa de ‘evolución’ y ‘mutación’ no sería ya un estadio biológico, sino el fin del dominio del *bios* que es también el dominio de la muerte; se abriría el espacio que la Biblia griega llama *zoe*, es decir, la vida definitiva que deja tras de sí el poder de la muerte. Este último estadio de la evolución, que es lo que necesita el mundo para llegar a su meta, no caería dentro de lo biológico, sino que sería inaugurado por el espíritu, por la libertad, por el amor. Ya no sería evolución, sino decisión y don al mismo tiempo”⁵⁸.

¿Qué tiene que ver esto con la resurrección de Jesús? Hemos visto la cuestión de las dos inmortalidades humanamente posibles, y hemos visto que el hombre, que no tiene consistencia en sí mismo, sólo puede persistir si sobrevive en los demás, y hablando de los demás sabemos que sólo el amor que asume al amado en sí mismo, en lo propio, hace posible el estar en los demás. Estos dos aspectos se reflejan en las expresiones neotestamentarias que afirman la resurrección del Señor: “Jesús ha resucitado” y “Dios (Padre) ha resucitado a Jesús”. “Ambas expresiones coinciden en que el amor total de Jesús a los hombres que le llevó a la cruz se realiza en el éxodo total al Padre y que ahí es más fuerte que la muerte porque es al mismo tiempo total ser-mantenido por él”⁵⁹.

El amor funda siempre una especie de inmortalidad, pero fundamentar la inmortalidad no es algo accidental, sino que procede de su esencia. La inmortalidad *siempre* nace del amor, no de la autarquía, y esto puede aplicarse a Dios tal y como lo entiende la fe cristiana:

“Frente a todo lo que pasa y cambia, Dios es simplemente lo que permanece y consiste, porque es coordinación mutua de las tres personas, su abrirse en el ‘para’ del amor, acto-subsistencia de lo absoluto y, por eso, totalmente ‘relativo’ y relación mutua del amor vivo”⁶⁰.

La autarquía egoísta no es divina, la revolución cristiana consiste en que se entiende lo “absoluto” como absoluta “relatividad”, como *relatio subsistens*. El amor funda la inmortalidad, la cual nace del amor, lo cual quiere decir que quien ha amado a todos ha fundado para todos la inmortalidad. Este es el sentido de la expresión bíblica que afirma que *su* resurrección es *nuestra* vida. Así comprendemos la argumentación de Pablo: si Jesucristo resucitó, también nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte; pero si no resucitó, tampoco nosotros, la muerte tiene la última palabra (cf. 1 Co 15, 16s.). Esto quiere decir que, una de dos, o el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en Jesucristo el amor ha superado a la muerte lo ha sido como amor para los de-

58 *Ib.*, 266.

59 *Ib.*, l. c.

60 *Ib.*, 267.

más, y esto indica que el amor humano individual y propio no puede vencer a la muerte, sólo el amor unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar la inmortalidad del ser humano, y nuestro modo de inmortalidad dependerá de nuestro modo de amar. De esto se deduce que la vida del resucitado ya no es *bios*, sino *zoe*, una vida nueva, distinta, definitiva, vida que por un poder más grande ha superado el espacio mortal de la historia del *bios*. Pero esta nueva vida se ha atestiguado y debe atestiguar en la historia porque es vida *para* ella y porque la predicación cristiana es fundamentalmente prolongación del testimonio de que el amor ha posibilitado la ruptura mediante la muerte, cambiando radicalmente nuestra situación. Cristo ha resucitado a la vida definitiva, no a la vida mortal anterior; Cristo ha resucitado a la eternidad del amor. A esto se debe que a los encuentros con el resucitado se le llamen “apariciones”, por eso sus amigos no lo reconocen, lo *ven cuando él mismo les hace ver*, aunque se da la plena identidad entre el crucificado y el resucitado, porque sólo cuando Jesucristo abre los ojos y mueve el corazón puede contemplarse en nuestro mundo mortal el rostro del amor eterno que ha vencido a la muerte, y su mundo nuevo y definitivo, el mundo del futuro⁶¹.

2.2.3. *El amor como fundamento de la escatología*

También el futuro escatológico del hombre tiene su fundamento en el amor, pues la existencia humana se divide en tres dimensiones metafísicas. En primer lugar, la existencia humana se inclina sobre el abismo de la muerte, el ámbito de la soledad intocable y del amor rehusado, y así incluye la dimensión del infierno como posibilidad. El infierno, la existencia en la definitiva negación del “ser-para”, del amor, es una dimensión de la naturaleza, el abismo al que ella tiende. En segundo lugar, la existencia humana se extiende más allá, como antipolo del aislamiento radical, del amor rehusado, esta existencia comporta la posibilidad de contacto con otros hombres en el contacto del amor divino de modo que el hombre puede encontrar su lugar en lo íntimo del ser de Dios. Estas dos posibilidades se denominan infierno y cielo, y el hombre puede cerrarse en su propio yo y darse a sí mismo la profundidad que llamamos infierno. La esencia de esta dimensión consiste en que el hombre se cierra en sí mismo, quiere bastarse a sí mismo sin querer recibir nada. Si esta actitud se realiza en su última radicalidad, el hombre es intocable, solitario. El infierno es querer-ser-únicamente-él-mismo, cosa que se realiza cuando el hombre se encierra en su yo⁶².

61 Cf., *ib.*, 267-269.

62 Dice Ratzinger en otro escrito: “Si nos preguntamos qué significa realmente *estar condenado*, es precisamente esto: no poder hallar gusto en nada, no querer a nada ni a nadie, ni tampoco ser querido. Estar expulsado de la capacidad de amar, y por tanto del ámbito del poder amar, es el vacío

La esencia del cielo, por el contrario, consiste en que el hombre sólo puede recibirse, el cielo es esencialmente lo no-hecho, lo no-factible, es una gracia, un don indebido y añadido a la naturaleza. El cielo como amor realizado siempre puede regalarse al hombre, que acepta su situación de mendigo. El cielo, por tanto, no es un lugar, es un estado. La realidad cielo nace mediante la unión de Dios con el hombre. El cielo se define como un contacto de la esencia del hombre con la esencia de Dios.

“Esta unión de Dios y el hombre en Cristo que venció al *bios* por la muerte, se ha convertido en vida nueva y definitiva. El cielo es, pues, el futuro del hombre y de la humanidad, futuro que no puede darse a sí mismo, futuro que permanece cerrado mientras espera en sí mismo, futuro que por primera vez se abrió en el hombre cuyo lugar existencial era Dios, en el hombre por quien Dios entró en el ser del hombre”⁶³.

Además, el avance del mundo a su complejidad definitiva por el espíritu⁶⁴ se funda en el espíritu y en la libertad, no es un juego neutral y cósmico, incluye la responsabilidad, pues el avance se apoya en decisiones. Por eso la vuelta del Señor es también juicio, porque el estadio final del mundo es resultado de la responsabilidad y de la libertad. El nuevo testamento, mensaje de gracia, sigue afirmando que al final el hombre será juzgado “por sus obras”, pues la gracia perfecciona la libertad, pero no la elimina. Todo hombre tiene responsabilidad por las decisiones de su vida. Sin duda, existen dos realidades: la gracia radical que libera al hombre impotente, y también el rigor perpetuo de la responsabilidad que diariamente lo compromete. Y el juez será uno sólo: Jesucristo. La injusticia del mundo no tiene la última palabra, hay una última instancia a la que podemos apelar para que se haga justicia y el amor pueda realizarse.

“Un amor que destruyese la justicia, sería injusticia, caricatura del amor. El verdadero amor es exceso de justicia, superación de la justicia, pero no destrucción de la misma; la justicia siempre debe ser la forma fundamental del amor”⁶⁵.

Pero sin olvidar que el que juzga es Jesús, lo cual abre la puerta a la esperanza, pues Dios ha puesto el juicio en manos de quien es, como hombre, nuestro hermano, que conoce íntimamente al ser humano, porque lo sufrió, y al que hemos conocido por la fe. El día del juicio es el retorno de nuestro Señor, de nuestro compañero de viaje, que nos dice: “No temas, soy yo” (Ap 1, 17)⁶⁶.

absoluto, en el que la persona vive en contradicción consigo misma y cuya existencia constituye realmente un fracaso”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 176.

63 Cf., J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, *o. c.*, 272-274.

64 Ver: cf., *ib.*, 279-282.

65 Cf., *ib.*, 282-285.

66 Cf., *ib.*, 285-287.

3. LA VIVENCIA DEL AMOR

“Así pues, si el rasgo esencial de la persona es realmente parecerse a Dios, ser una persona que ama, la humanidad y cada uno de nosotros sólo puede existir si existe el amor y enseña el camino hacia ese amor. Retornemos a Cristo: el acto redentor de Cristo consiste precisamente en hacernos palpable que Dios nos ama. Él nos lo cuenta a cada uno de nosotros y nos acompaña personalmente con su vía crucis por el camino de perderse a uno mismo. Y, al convertir la ley del amor en el regalo del amor, Él supera la soledad por antonomasia que supondría no ser redimidos”⁶⁷

3.1. LA FUENTE DEL AMOR QUE MANA Y CORRE

Sólo del amor puede nacer el amor. Para comprender la importancia del amor para el hombre, hay que situarse en su más profunda fuente. Escuchemos largamente extractos de una meditación de J. Ratzinger contemplando el costado abierto de Jesús en la cruz:

“Juan dice que un soldado abrió el costado de Jesús con la lanza. Emplea la misma palabra que se utiliza en el Antiguo Testamento para describir la creación de Eva del costado de Adán dormido. Cualquiera que sea el significado de esta alusión vista más de cerca, es suficientemente claro que en la relación recíproca entre Cristo y la humanidad creyente se repite el misterio de la creación, en el cual se da la procedencia de la mujer a partir del hombre y la donación recíproca de ambos. La Iglesia nace del costado abierto de Cristo moribundo o, si queremos expresarlo con términos distintos y menos metafóricos, ha sido la propia muerte del Señor, la radicalidad del amor que llega a la autodonación, la que ha causado esta fecundidad. Precisamente porque él no se encerró en el egoísmo de quien vive sólo para sí mismo y pone su propia autoconservación por encima de todo, sino que se dejó abrir para salir de sí mismo y existir para los demás, él alcanza ya todos los tiempos, más allá de sí mismo.

El costado abierto es el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; es la contraseña de Cristo como el hombre que existe-para-los-demás... Jesús es el hombre verdadero, a partir del cual se mide a todo hombre, hacia el que debe ir todo ser humano para llegar a su propia autenticidad... Jesús no es, por así decir, otra cosa que el movimiento desde sí mismo hacia el Padre y hacia los hombres. Y justamente por esto, porque en él se ha roto radicalmente el anillo de la rotación en torno a sí mismo, él es al mismo tiempo hijo de Dios e hijo del hombre. Justamente porque él existe para los demás totalmente, él es totalmente él mismo –imagen final de la verdadera humanidad–. Hacerse cristiano significa hacerse hombre, llegar a la humanidad verdadera, al *ser para los demás* y al *ser-a-partir-de-Dios*. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del

67 J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, o. c., 176.

nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser humano del hombre: mirarán al que traspasaron”⁶⁸.

“Juan expresó de un modo diferente el pensamiento de que la Iglesia debe su origen más profundo al costado traspasado de Cristo. Él alude al hecho de que de la herida del costado manó sangre y agua. Sangre y agua indican para él los dos sacramentos fundamentales, bautismo y eucaristía, que a su vez constituyen el contenido auténtico del ser-Iglesia de la Iglesia. Bautismo y eucaristía son los dos modos a través de los cuales los hombres pueden ser incorporados al espacio vital de Jesucristo.

El bautismo, en efecto, significa que un hombre se hace cristiano y se pone bajo el nombre de Jesucristo. Y este estar bajo un nombre significa mucho más que un simple juego de palabras; lo que significa se puede ver un poco a través del acontecimiento del matrimonio y la comunidad de nombres que se instituye entre dos personas como expresión de la unión recíproca de su ser, que tiene lugar justamente en el matrimonio. El bautismo, que, como actuación sacramental del llegar a ser cristianos, nos une al nombre de Cristo, significa exactamente un acontecimiento similar al matrimonio: compenetración de nuestra existencia con la suya, inclusión de nuestra vida en la suya, que se convierte así en criterio y espacio de mi ser humano.

La eucaristía es a su vez comunión de la mesa con el Señor, que nos quiere transformar en él para conducirnos el uno hacia el otro, ya que todos comemos el mismo pan. En efecto, no somos nosotros los que asumimos el cuerpo del Señor, sino que es él quien nos saca, por así decir, fuera de nosotros mismos y nos incorpora a él para hacernos Iglesia... Los sacramentos de la Iglesia son, como ella misma, fruto de la semilla de trigo que muere. Recibirlos significa para nosotros darnos a ese movimiento del que provienen. Es decir, se nos exige que penetremos en ese perderse, sin el cual no nos podemos reencontrar: ‘Quien quiera conservar su vida la debe perder; pero quien la pierda por mi nombre y por el evangelio, la conservará’; esta palabra del Señor es la fórmula fundamental de la vida cristiana. Creer, en última instancia, no es otra cosa que decir sí a esta santa aventura de perderse, y precisamente aquí, a partir de su núcleo profundo, no es otra cosa que amor auténtico. La vida cristiana recibe su forma determinante de la Cruz de Jesucristo y la apertura del cristiano al mundo, de la que se oye tanto hablar hoy, no puede hallar su verdadero modelo en otro que no sea el costado abierto del Señor, expresión de aquel amor radical, el único que puede redimir”⁶⁹.

3.2. LA TENTACIÓN CONSTANTE DEL EROS

Como podemos observar, el bautismo es el sacramento que incorpora al creyente a la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, que lo alimenta con la eucaristía. Am-

68 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 29-31.

69 *Ib.*, 32-34.

bas son formas de participar en el misterio del amor de Jesucristo, para llevarlo a la vida en el verdadero amor, no en solitario, sino en unión con Cristo por el Espíritu, con la ayuda de la gracia de Dios. Por la fe y el bautismo el hombre pasa del falso amor al verdadero amor, pues la fe lucha por la verdadera imagen del amor humano en contra de la falsa adoración del sexo y del eros, que esclaviza a los hombres. Cuando en el Antiguo Testamento los profetas describen la apostasía de Israel como un adulterio, emplean algo más que una imagen, pues los cultos extranjeros en general estaban unidos a la prostitución cáltica, y los profetas, a la vez, ofrecen una orientación interior. “La unidad, lo definitivo y la individualidad del amor entre el hombre y la mujer, en último término, sólo pueden realizarse y comprenderse en la fe en la unidad e indivisibilidad del amor de Dios”. Esto no es una deducción filosófica, sino que cae dentro del todo de la fe en el Dios único y se integra en él. Nos damos cuenta de que la aparente liberación del amor en la supervaloración del instinto es entregar al hombre a los poderes independientes del sexo y del eros, a la esclavitud de la que quería liberarse. El hombre que huye de Dios cae en manos de los ídolos, su liberación sólo tiene lugar cuando se deja liberar y deja de cerrarse en sí mismo. Aunque la tentación de absolutización del eros continuará siempre⁷⁰, porque el eros está muy unido al culto a la fecundidad, del cual se vale la serpiente primordial para tentar al hombre:

“...no te aferres a ese Dios lejano que no tiene nada que darte. No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones. Sumérgete en la corriente de la vida, en su embriaguez y en su éxtasis, así tú mismo podrás participar de la realidad de la vida y de su inmortalidad’... La serpiente en aquella religiosidad era el símbolo de la sabiduría, que domina el mundo, y de la fecundidad, con la que el hombre se sumerge en la corriente divina de la vida para por un momento saberse a sí mismo fundido con su fuerza divina”⁷¹.

El eros, bueno en sí y ansia de felicidad que brota del corazón del hombre, ha de ser purificado en la fe para orientarlo. En la fraternidad cristiana, en la Iglesia, brota un nuevo modo de amar que tiene su fuente en Jesucristo.

3.3. LA FUERZA DEL AMOR ENTREGADO: LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Siguiendo a Pablo, en la comunidad cristiana se dan dos ámbitos de la conducta ética respecto al modo de vivir la fraternidad, el amor entre los hermanos, pues el concepto de fraternidad no se generaliza por completo. Todos los hombres *pueden*, tienen la posibilidad, de ser cristianos, pero sólo es hermano el que

70 J. RATZINGER, “Introducción al cristianismo”, *o. c.*, 86-87.

71 Cf., J. RATZINGER, “Creación y pecado”, *o. c.*, 91-92.

realmente lo es. Por eso Pablo afirma que la actitud de *agapé* (amor entregado y de olvido de sí) ha de ser para con todos los hombres, pero la *filadelfia* (amor de fraternidad) sólo para con el hermano, para el cristiano que es como uno. El uso de este concepto por encima del parentesco familiar parece ser una nueva acepción cristiana de esta palabra, y muestra que los compañeros cristianos de fe (hermanos) forman un círculo íntimo en el *ethos*, que están o deberían estar unidos por un espíritu de amor fraterno que incluso supera el amor universal. Esto aparece especialmente en Gal 6, 10: “Por tanto, siempre que tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, especialmente a los hermanos en la fe”, o 1 Pe 2, 17: “Mostrad aprecio a todos, amad a los hermanos”⁷².

En la fraternidad de los cristianos se produce un amplio desmoronamiento de todas las barreras de separación en la propia fraternidad. Aunque no se supera el orden social vigente, éste va perdiendo importancia dentro de la hermandad cristiana (cf. Flm 16; 1 Tim 6, 2). Esto se debe a que la hermandad limitada tiene una ventaja sobre la idea de la hermandad universal, pues la primera crea un vínculo real y la segunda se queda en un ideal vacío. Es más fácil amar al hermano en concreto, a tu prójimo, que a toda la humanidad, y mucho más concreto. Así, San Juan consolida el concepto cristiano de hermano. La voz “hermano” no sólo se limita a los compañeros cristianos de fe, sino que Juan siempre pide el amor fraternal, el amor de los cristianos entre sí, pero nunca habla del amor a la humanidad en general (cf. 3 Jn 5-8), pero aquí no deja de asomar el peligro del exclusivismo y de la falta de apertura, la cual viene exigida por el mensaje de Jesús⁷³.

En la época patristica se afirma que el bautismo es el momento preciso en el que el creyente es hecho hermano. El bautismo es regeneración, nuevo nacimiento, que media la “hermandad” cristiana, como se autodenomina la comunidad. En este nacimiento, la Iglesia es la madre y Dios el padre. El vínculo hermandad-nuevo nacimiento llevó a una cierta asimilación a las asociaciones místicas, de las que se toma la disciplina del arcano, lo que lleva a un aislamiento de la comunidad de hermanos respecto de fuera, a la que contribuyó la persecución, mientras que la cohesión interna demandaba una fraternidad viva y real, cuya piedra angular, lo mismo que de la disciplina del arcano, fue la comida fraternal eucarística, que ya Jesús había consagrado como centro de su nuevo pueblo. Pero en la Iglesia también había un afán misionero, lo que produjo a la vez un movimiento universal de apertura hacia fuera del concepto de hermandad cristiana⁷⁴:

72 Cf., J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2005, 54-55.

73 Cf., *ib.*, 55-56.

74 Cf., *ib.*, 57-58.

“Ignacio de Antioquia resalta con vigor la fraternidad hacia los perseguidores: Al imitar al Señor perseguido e inocente, los cristianos deben mostrar fraternidad hacia sus opresores y ser bondadosos (cf., *Ad Ef*, 10, 3). Tertuliano distingue también las dos clases de fraternidad: una descansa en la comunidad de origen y comprende a todos los hombres; la otra es fruto del conocimiento común de Dios y del común espíritu de santidad recibido (cf., *Apolog.* 39, 8). En la idea de una hermandad universal puede haber influido en Tertuliano el pensamiento estoico”⁷⁵.

Sin embargo, a partir del siglo III se usa cada vez menos la palabra “hermano” entre los cristianos para dirigirse unos a otros. En los escritos de Cipriano se restringe al trato entre los obispos, por el motivo mundano de la hermandad de los príncipes entre sí, y sólo pervive el uso del término en las comunidades monásticas, perdiéndose en el resto de la Iglesia⁷⁶.

3.4. EN LAS RAÍCES DE LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Se pregunta ahora Ratzinger: ¿dónde hunde sus raíces la fraternidad de los cristianos? Es la paternidad de Dios la que confiere a la fraternidad cristiana su verdadera solidez. La fe cristiana, cuando llama a Dios Padre “nuestro”, a diferencia de otras religiones y filosofías, se refiere a un Padre personal, que se preocupa del hombre y lo ama, que se enfada y que perdona, es:

“...un Dios no cósmico y personalista, el único que da sentido a su ser padre y que a la vez da relevancia a la fraternidad entre sus hijos, se desvela solamente en las palabras de la Biblia y sólo así resulta valioso para los ojos de la fe. La comprensión de la fraternidad del hombre sólo se regala en definitiva al que es capaz de ver en la fe la paternidad plena de Dios”⁷⁷.

Y la paternidad de Dios se manifiesta también en la corrección, porque uno que ama a su hijo lo corrige, y si no lo hiciera sería signo de falta de amor, porque el verdadero amor no consiste en ceder siempre, en ser blando. Así, un Jesús o un Dios dulcificado, que no niega nada, que siempre es amable, es una caricatura del verdadero amor. Porque nos ama y nos quiere llevar por el camino de la verdad, el Padre ha de exigirnos y corregirnos, tiene que poner en práctica lo que simbólicamente denominamos “ira de Dios”, es decir, debe oponerse a nosotros cuando corremos el riesgo de perdernos. El verdadero amor conlleva la seriedad, porque el que ama desea lo bueno para el otro, y por eso se opone con valentía cuando el otro no ve el bien y corre hacia su desgracia⁷⁸.

75 *Ib.*, 58.

76 *Cf.*, *ib.* 58-59.

77 *Cf.*, *ib.*, 63-64.

78 *Cf.*, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 173-174.

En la fe se percibe al Dios vivo, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, aún más, al Dios de Jesucristo, y, por tanto, el Dios que ha asumido nuestra carne y nuestra sangre, la naturaleza humana íntegra. En Jesucristo Dios no sólo ha hablado a los hombres, sino que se ha convertido en su interlocutor, al hacerse hombre y salir de su ser-totalmente-otro para entrar en diálogo con los hombres. El *hombre* Jesús habla el lenguaje humano y cualquier persona puede dirigirse a él, pero, al hacerlo, a quien habla en él es a Dios. En Jesucristo Dios ha asumido un espacio de tiempo y a la criatura mudable, la ha unido así y ha unido a Dios y a la criatura, es un Dios mucho más concreto y personal, interlocutor del hombre. Además, Jesucristo es el Hijo, es el verdadero Israel, porque posee en plenitud la filiación, pero su filiación tiene una finalidad, que todos puedan acceder a su misma relación con el Padre:

“‘En Cristo’, el hombre puede estar, penetrar en él y ser uno con él. Pero el que está en Jesucristo, participa con él en la filiación y con él puede decir ‘abba’, Padre mío... El nuevo Israel, que es la reunión de todos los creyentes, ya no es hijo solamente por la llamada divina que elige y exige, y cuya concreción última es la *torá*; como dice Eckhart, es ‘hijo en el Hijo’, es hijo por estar injertado en el Unigénito del Padre (cf. Jn 1, 18), con el que somos *un* cuerpo, una única ‘semilla de Abrahán’. ‘Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús’, clama Pablo en Gal 3, 28, después de haber afirmado en 3, 16 que la promesa hecha a Abrahán no había sido hecha a los muchos, sino a uno sólo, a Cristo Jesús, con quien estamos vinculados justamente para la unidad de un único hombre”⁷⁹.

De este modo, los conceptos de paternidad, filiación y fraternidad reciben un nuevo sentido, el sentido de la realidad. Tras la palabra Padre se esconde la *realidad* de nuestra verdadera filiación en Cristo Jesús (cf. Gal 4, 6; Rm 8, 15s.). La novedad de la filiación cristiana es la nueva realidad que Cristo ha instaurado. Más allá del amor confiado y la entrega, se trata de un nuevo significado, pues el cristiano es injertado incorporándose realmente a Cristo, haciéndose verdaderamente hijo. Así, la fraternidad cristiana encuentra su fundamento dogmático, pues se cimienta en nuestra incorporación a Cristo, en la peculiaridad del único hombre nuevo. La fraternidad de los cristianos no es una idea, es una realidad llena de dignidad que sucede realmente y se realiza plenamente en el acontecimiento que es Cristo. La incorporación a Cristo, fuente de la fraternidad, se realiza en el bautismo (y, si es necesario, se renueva en la penitencia). La realización continua de la unidad corporal con el Señor de cada cristiano y con los hermanos en la fraternidad, su fundamentación, es la celebración de la eucaristía. La fraternidad cristiana se diferencia por su profundo

79 J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 67-68.

carácter realista, su realidad es captada mediante la fe y apropiada a través de los sacramentos⁸⁰.

De estos principios dogmáticos no hay que excluir las exigencias básicas para el modo de pensar de los cristianos, que pueden fundamentar el *ethos* de la fraternidad, y que consisten, en primer lugar y de un modo general, en la aceptación espiritual consciente de la paternidad de Dios y de la unidad de vida en Cristo. La fraternidad cristiana se basa profunda y definitivamente en la fe que nos asegura que somos realmente hijos del Padre celestial y hermanos unos de otros. Esto hace tomar profunda conciencia de la dimensión social de la fe. Ratzinger propone el ejemplo de la explicación del Padrenuestro por parte de Cipriano, que dedica parte de su reflexión a la palabra nuestro, porque sólo hay propiamente *uno* con derecho a llamar a Dios “mi Padre”, que es Jesucristo, el Hijo unigénito, el resto de los hombres han de decir “nuestro”, pues para nosotros Dios es sólo Padre en cuanto formamos la comunidad de sus hijos, es Padre para mí en cuanto pertenezco al nosotros de sus hijos. La comunidad de los cristianos, unida a Cristo, es la que llama Padre a Dios, pues en y con Cristo somos “hijos”, por ello los hombres, como Cristo nos ha enseñado, debemos decir “Padre nuestro”. El adjetivo “nuestro” sitúa a la fe y a la oración en su lugar concreto, pues les dota de su componente cristológico. La palabra “nuestro” fija el lugar del Hijo en el Evangelio predicado por Jesús y cuando se desarrolla correctamente el *kerigma* aparece necesariamente como la dimensión social de la fe, que ha de ser reconquistada, pues la fe cristiana en Dios Padre incluye necesariamente la aceptación de los hermanos, la fraternidad de los cristianos entre sí. La fe en el “Padre nuestro” ha de convertirse en una nueva actitud ante Dios y ante los hombres considerados como hermanos. Ante Dios adoptará; las posturas de confianza y amor, el Dios Padre, que nos ha aceptado como hijos en Jesucristo, es el Dios fiel a su alianza y misericordioso, ofrece siempre su perdón universal. Esto mueve a la confianza inamovible del hombre en Él, que es a la vez amor y adoración⁸¹.

3.5. LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Una segunda actitud de la fe tiene que ver con el prójimo. Al hacernos cristianos somos hechos hijos en el Hijo, se trata de un proceso sacramental, pero también ético, se trata de una ética del cuerpo místico de Cristo. La idea clave es:

“...la unión con Cristo significa desprenderse del propio yo, supone romper con la posición absoluta del propio yo... La fe ha sido realmente la que nos ha hecho a todos un único hombre nuevo en Cristo, la que hace crecer continuamente

80 Cf., *ib.*, 64-69.

81 Cf., *ib.*, 70-72.

la exigencia de disolver la peculiaridad de nuestro propio yo individual, la autoafirmación del egoísmo natural en la comunidad del hombre nuevo que es Jesucristo. Quien cree en Jesucristo, no sólo ha encontrado en realidad un modelo ético para un seguimiento particular, sino que se le exige también romper interiormente con el yo meramente particular en la unidad del Cuerpo de Cristo. La ética de Cristo es esencialmente la ética del Cuerpo de Cristo. Supone, pues, necesariamente desprenderse del yo y unirse fraternalmente con todos los que están en Cristo. Y, como ética del desprendimiento, del auténtico abandonar-se, incluye necesariamente la fraternidad de todos los cristianos⁸².

Esto lleva a la *novedad* cristiana de la superación de los límites dentro de la fraternidad:

1º. Superación de la valoración por criterios humanos, pues todos los cristianos que viven en Cristo son una nueva criatura (cf. 2 Co 5, 16s.). Esto lleva a superar la diferencia entre Israel y los paganos, la ruptura de los límites religiosos y sociales, pues Cristo ha hecho, por medio de la cruz, de los dos pueblos uno solo, concediéndoles el don de la paz (cf. Ef 2, 12-17; Hch 10, 9-16; Gal 3, 27s.: “todos sois uno en Cristo Jesús”). Y junto al hermano, en comparación con las religiones místicas, está, con todo derecho, la hermana.

2º. Superación de los límites nacionales (cf. Col 3, 10s.).

3º. Sólo queda una frontera, un límite válido, la que hay entre el Creador y la criatura, porque “sólo Dios es bueno” (cf. Mc 10, 18).

Todo esto supone una novedad respecto al pasado, y es un aspecto del cristianismo muy importante, pues siempre pondrá en crisis todas las diferencias externas, incluidas las encomiendas diferenciadoras dentro de la misma Iglesia, e impulsa a los cristianos a purificarlas siempre desde dentro y a vivirlas con el espíritu de fraternidad que nace de ser todos “uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28)⁸³.

Pero existen unos límites dentro de la comunidad fraternal cristiana:

“El cristianismo no sólo implica supresión de límites, sino que él mismo crea una nueva frontera: entre los cristianos y los no cristianos.

Por consiguiente, el cristiano es inmediatamente sólo hermano del cristiano, pero no del no cristiano. Su deber de amar tiene que ver, al margen de esto, con el necesitado que necesita de él; sin embargo sigue en pie la necesidad urgente de construir y conservar una fraternidad profunda dentro de la comunidad cristiana⁸⁴.

82 *Ib.*, 74-75.

83 *Cf.*, *ib.* 77-84.

84 *Ib.*, 85.

De hecho, el cristianismo es una comunidad religiosa propia la –Iglesia–, separada de los demás grupos, pues el *ethos* de la fraternidad cristiana primitiva se basa en la premisa de una comunidad fraternal cerrada en sí misma, y no se puede olvidar que el propio Jesús no llamó indiscriminadamente hermanos suyos a *todos*, sino sólo a los que como Él están dispuestos a decir sí a la voluntad del Padre (cf. Mc 3, 33s.). Sólo en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) el concepto de hermano se desliga de la unidad de voluntad con el Señor y se aplica a los pequeños, llamados hermanos del Hijo de Dios juez del mundo, pero no se les llama hermanos de los creyentes. Tal cosa es un juicio sobre la pretensión de amor que en cualquier caso proviene de ellos. En la práctica se realizó la separación de una comunidad fraternal propia con la separación de los Doce, los padres fundadores del nuevo Israel, a los que Jesús llama con preferencia hermanos. Hermanos, en sentido verdadero, son únicamente los cristianos; frente a ellos están todos los que están fuera (cf. 1 Tes 4, 10-12; 1 Co 5, 12. 13; Col 4, 5). Este concepto reducido de hermano es el único cristiano, y la superación de este límite se debe a la Ilustración, no a la revelación. Y sólo dentro de este límite puede ser realizado el concepto de hermano. Para comprender esto debemos volver al concepto cristiano fundamental de *Iglesia*, que se refiere a la asamblea cristiana local. La fraternidad puede y debe realizarse en primer lugar en la comunidad local y concreta, en la parroquia de la que se forma parte, por eso en la parroquia todo el mundo debería conocerse, porque no se puede vivir en fraternidad con alguien a quien no se conoce. Y para comprender esto, hay que tener en cuenta que Iglesia significa también “reunión de culto”. La única Iglesia se hace presente en la comunidad local, y ésta se realiza como Iglesia en la reunión de culto, principalmente en la celebración de la eucaristía. Por consiguiente, la fraternidad cristiana exige en concreto la fraternidad de las distintas comunidades parroquiales, fraternidad que tiene su fundamento y fuente en la celebración de los misterios sagrados, pues la eucaristía es la unión de los cristianos en el único cuerpo del Señor. La eucaristía debe volver a ser de manera visible un sacramento de la fraternidad, pues ahí tiene su fuente, para que pueda manifestar su sentido, que es edificar la comunidad, por lo que no hay cristiano sin la forma fraternal del culto común⁸⁵.

3.6. LA RELACIONES CON LOS DE FUERA: EL AMOR SERVICIAL (AGAPÉ)

Otro aspecto es la relación de la comunidad fraternal cristiana con los que están fuera de ella. Hay que subrayar que ese exterior existe: los no-hermanos, a no ser que pensemos en una perspectiva ilustrada no cristiana. Pero esta limi-

85 Cf., *ib.* 85-89.

tación está al servicio de una apertura universal manteniendo, a la vez, claros los límites de la fraternidad. Las prescripciones de Pablo sobre el modo de comportarse con los de fuera son en parte aperturistas, pero también marca las fronteras. Son aperturistas cuando pide que el amor servicial (agapé) se ofrezca por completo a cualquiera que se acerque al cristiano y necesite de él, o cuando pide que se ore por todos los hombres, que se respete a las autoridades y que los cristianos hagan el bien a todo el mundo (cf. Rm 12, 7; 13, 1s. 8; 15, 2; 1 Tes 3, 12; 4, 12; 5, 15. 22; Tit 2, 9; 3, 1-2; 1 Tim 2, 1; 1 Tim 4, 12; 6, 1. 2; Ef 6, 5; Col 3, 22s; 1 P 2, 13. 18; Flp 2, 15s; 2 Co 8, 21) y no juzgar a los que no pertenecen a la Iglesia, pues eso es tarea de Dios (cf. 1 Co 5, 12-13). Frente a esto, se debe dar una actitud de correcto mantenimiento de fronteras, pues el cristiano vive opuesto al mundo y discerniendo en todo momento qué hay de común entre la luz y las tinieblas (cf. 2 Co 6, 14), por lo que el cristiano, aparte del servicio de la caridad, no tiene que buscar participación ni comunidad alguna con los no creyentes, por lo que los creyentes han de esforzarse por mantener su independencia de los demás y no elegirlos como socios habituales (cf. Ef 4, 28; 5, 6-7; 1 Tes 4, 11-12; 2 Tes 3, 12; 2 Co 6, 14. 17).

Esto nos hace preguntarnos dónde colocar hoy el límite de la comunidad fraternal cristiana, sobre todo cuando hay muchos bautizados apartados de la fe. ¿Éstos son hermanos o pseudo-hermanos, como diría San Pablo? Si se prescindiera de lo despectivo del término pseudo-hermanos, esta categoría podría definir a los bautizados no creyentes (cf. Rm 8, 9). Por lo cual se puede mantener que sólo por la participación en la asamblea eucarística de culto puede considerarse a alguien, en sentido propio, como miembro de la comunidad fraternal cristiana, pues ésta está integrada por los que participan, al menos regularmente, en la eucaristía. Esta conclusión es paulina y realista. Con respecto a los pseudo-hermanos, no hay que expulsarlos. Pablo encomienda a los cristianos que practiquen con ellos el amor mediante la enseñanza y la exhortación, buscando su conversión e incorporación plena a la comunidad cristiana (cf. 2 Co 2, 6-11; el caso extremo de la expulsión, cf. 1 Co 5, 13)⁸⁶.

No obstante, la comunidad fraternal cristiana está para servir a la mayoría, y su deber con la mayoría lo cumple a través de la misión, el ágape y el sufrimiento. El verdadero objetivo de la fundación de la Iglesia por Cristo no es la parte, sino el todo, la unidad de la humanidad (cf. Rm 5, 12-21; Mc 10, 45; 14, 24). Pero la salvación del todo, por designio divino, se realiza en la contraposición dialéctica entre “los pocos” y “los muchos”, en la que los *pocos* son el punto de partida mediante el cual Dios quiere salvar a los *muchos*. Acude Ra-

86 Cf., *ib.*, 91-95.

tzinger, para explicar este punto, a la doctrina de la predestinación de K. Barth, cuyas ideas sintetiza.

1º. La idea fundamental de Barth es que la predestinación ha de entenderse desde una perspectiva histórico-religiosa y cristológica, pues pasa por la mediación de Cristo, en donde dos desconocidos, Dios y el hombre, se hacen conocidos, pues en Cristo se ve que Dios es gracia y el hombre es el que es agraciado a partir del pecado. Esto se ve en la misión histórica de Jesús, que siendo inocente, fue elegido para expiar el pecado del mundo y, en este sentido, para ser objeto de repudio por parte de Dios, es decir, para soportar el destino de reprobación que afectaría a todos los hombres sin excepción.

2º. La predestinación de Cristo es *praedestinatio gemina* (doble) en un sentido totalmente nuevo, pues el sentido antiguo de Gotescalco y Calvino acerca de una doble predestinación a la condenación y a la salvación, es transformado por Barth: Jesucristo, el único digno de salvación, asume sobre sí lo contrario, la desgracia *total* mediante un sagrado intercambio.

“En la elección de Jesucristo, que es la voluntad eterna de Dios, ha reservado Dios para el hombre lo primero, la elección, la bienaventuranza y la vida, y para sí mismo el repudio, la condenación y la muerte”⁸⁷.

Esto significa que Dios tiene que repudiar “en sí” al pecador y elegir al justo, pero en Cristo se produce la transformación paradójica del “en sí”, pues ahora el único justo resulta el repudiado, el que asume en sí el destino de reprobación de todos, para convertirse así en elegidos en sí y por sí, del mismo modo que el se convirtió en el repudiado en nosotros y por nosotros, por tanto la doble predestinación se puede entender con este sentido:

“...en Cristo se dicta Dios a sí mismo la sentencia de condenación y nos deja así a nosotros libre el puesto de la elección, al que luego vuelve también el propio Cristo precisamente mediante nuestra redención. Por consiguiente, en la predestinación la voluntad de Dios es una voluntad doble, pero no de dos clases”⁸⁸.

Lo que se realizó en Jesucristo, el intercambio en el acontecimiento de la predestinación, no se limita a su persona, sino que, según Barth, se refleja ya en el acontecimiento de la creación y en la historia de la salvación:

“La elección de uno supone siempre la no-elección de otro. Pero el elegido siempre es elegido por amor al no-elegido y tiene que llevar sustitutoriamente en

87 K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* II/2, citado por J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 99.

88 J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 99; para todo el apartado, cf., *ib.*, 97-99.

su destino la no-elección de éste, hasta el punto de que en realidad el no-elegido es el elegido y el elegido el no-elegido”⁸⁹.

Barth acude a las grandes parejas contrapuestas de la historia de la salvación, que sólo acaban provisionalmente con el repudio de una parte y la elección de la otra (Caín-Abel; Ismael-Isaac; etc.). La parábola de Jesús sobre el hijo pródigo (o de los dos hermanos, cf. Lc 15) y la doctrina paulina de los dos pueblos (cf. Rm 9-11), establecen esta atrevida inversión: el repudio lleva como meta a la elección, y el repudiado es finalmente elegido justamente en su repudio. El elegido y el repudiado no sólo están uno frente al otro, sino junto al otro y para el otro. Igual que Cristo, como el elegido, mediante un intercambio sagrado se convirtió para nosotros en el repudiado, para así darnos a nosotros la predestinación que le correspondía, así se repetirá sin cesar en imágenes esta relación de intercambio a lo largo de la historia. El elegido, llamado por la gracia al conocimiento de la fe y del amor, deberá estar dispuesto a ser representativamente el repudiado, mediante el cual el otro es co-elegido a modo de intercambio. El uno está para el otro, y es una gran muestra de la confianza que Dios tiene en nosotros el que nos implique en este sistema de representaciones. Este sistema no puede ser llevado a cabo por el individuo, sino que encuentra su manifestación global en la contraposición de Iglesia y no-Iglesia. Toda la Iglesia en cuanto tal es portadora de esta predestinación vicaria, cuya misión consiste en ser repudiado vicariamente, por lo que la Iglesia no puede aislarse en sí misma como comunidad elegida frente al no-pueblo, pues su elección es para el otro. Entonces, tanto para la Iglesia como para cada cristiano, la elección se identifica con la misión, con el encargo misionero⁹⁰.

Dice Ratzinger: “Si se mira desde la perspectiva de la fraternidad cristiana, significa lo siguiente: En la medida en que la Iglesia logre crecer hacia la unidad de una única comunidad, en esa misma medida deberá ser consciente de que es un solo hermano de dos, que es un hermano junto al otro, y que su tarea no es juzgar a su hermano equivocado, sino salvarlo. En realidad, la Iglesia ha de unirse en una vigorosa fraternidad interna, para ser realmente ‘un’ hermano. Pero no quiere ser un hermano para aislarse y separarse en definitiva del otro, sino porque sólo así puede cumplir su tarea para con el otro hermano, para el que ser así es el sentido más profundo de su existencia, el cual se fundamenta totalmente en la existencia representativa de Jesucristo”⁹¹.

89 H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, 191, citado por J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 100.

90 Cf., J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 100-102.

91 *Ib.*, 102.

La exclusión de la fraternidad cristiana para su unidad, encuentra su único y definitivo sentido en realizar el servicio a favor de los demás, que son “los otros hermanos”, cuya suerte depende del primer hermano, la Iglesia. Un mayor impulso misionero llevará a la Iglesia a una más profunda fraternidad interna. Pero, ¿cómo se concreta el servicio cristiano a los “demás”? El primer encargo encomendado al cristiano es la misión. La misión de la Iglesia consiste en transmitir al mundo la palabra de Dios acontecida en Cristo, dar testimonio ante el mundo de la obra salvadora llevada a cabo por Dios en público, a los ojos de todos. Pero ha de realizar este encargo con sacrosanta discreción, pues no puede caer en la demagogia, ni usar la palabra en lugares donde se echaría a perder (cf. Mt 7, 6). El segundo encargo de los cristianos frente a los demás es el ágape, llevado a cabo de dos maneras:

1º. La conducta de los cristianos entre sí debe tener una fuerza atractiva y ejemplar, debe ser una verdadera misión real, pues los cristianos han de ser luz del mundo (cf. Mc 4, 21; Mt 5, 14; Flp 2, 15) y no deben conformarse con amar sólo a sus hermanos (cf. Mt 5, 47), sino que siguiendo al Señor que realizó su obra de amor por los que no le conocían ni le amaban (cf. Rm 5, 6), amarán a todos los que los necesiten, sin esperar nada a cambio, pues todo necesitado es un hermano de Cristo, una manifestación del propio Señor (cf. Mt 25, 31-46). El amor, en suma, es querer al otro:

“Desear que le vaya bien, que sea feliz, que se encuentre a sí mismo. Por eso el amor es bueno para él. Pero yo sólo puedo ser bueno dejándome guiar por el bien, por lo que es realmente bueno, y esforzándome para que él se haga bueno. Por tanto, un verdadero acto de amor es el que procede del bien y desemboca en él. Así pues, el amor implica siempre, por un lado, autorrenuncia, darse a sí mismo al otro, y por otro, ayudarlo. Ayudarlo a no encerrarse en sí mismo y limitarse a guardar todo dentro de sí, sino a encontrar también el camino de proyectarse hacia fuera, el camino del grano de trigo”⁹².

Se puede deducir aquí que a amar se enseña amando, y que amar es apertura al otro, es relación. Por eso el amor tiene unas facetas o características que lo adornan:

1ª. Es entrega de la propia persona, no sólo de sus bienes, al otro. El que se da entero a sí mismo hace creíble el amor. Los dones materiales sin la capacidad de autoentrega serían demasiado poco, y esto es válido para la apertura amorosa, la relación, con cada persona.

2ª. El amor verdadero conoce la compasión, que no es un mero sentimentalismo, va más allá. Es una especie de identificación con la pena ajena y, por

92 J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 174.

tanto, un acto esencial del amor. Esto lo aprendemos del mismo Dios, que no puede padecer, pero sí, como dice Orígenes, compadecer, es decir, puede identificarse con nosotros, los sufrientes:

“Así es el gran acto de amor en el que se identifica con nosotros en Cristo hasta lo físico, identificándonos con Él e introduciéndonos en el seno de su amor.. La correcta compasión es un acto de amor”⁹³.

También tiene la Iglesia como tarea, no sólo amar, sino también enseñar a amar. El amor invita al amado a desplegar sus capacidades, a actualizar y aprender las posibilidades que le han sido dadas para hacer algo por el mundo. Por eso, el aprendizaje de una profesión y trabajar no se opone al amor, sino que es su concreción. La persona no cumple su misión como amante hasta que se convierte del todo en quien puede ser y da todo lo que puede dar. Hasta que no abra en la creación y en el tejido de las relaciones humanas posibilidades nuevas de convivencia y desarrollo que conviertan al mundo en un vergel libre y seguro. El problema surge cuando la formación sólo persigue aprender aptitudes para dominar al mundo (poder) y para adquirir bienes, desligándose de la misión interna del amor –la existencia de todos para todos, ser para los demás–, y entonces el poder impera sobre el don, el egoísmo se convierte en objetivo prioritario, asfixiando la capacidad de amar del individuo. La persona, entonces, se vuelve esclava de las cosas, sólo busca el poder que la esclaviza, y esto es el polo opuesto del amor⁹⁴. Por ello, la Iglesia no puede renunciar a su misión de educar en el verdadero amor, cuyo signo visible es Jesucristo.

2º. El deber más grande de los cristianos respecto a los no-cristianos es seguir a su maestro en el sufrir por ellos, pues el Maestro dijo: “Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10, 45). Estas palabras son la ley fundamental de la vida de Jesús, y ha de ser la ley fundamental del discipulado de Cristo. Los discípulos, que son pocos, se contraponen a la masa, los muchos, igual que Cristo solo se contrapone a toda la humanidad (cf. Mt 7, 13-14; 9, 37; 10, 16; 22, 14; Lc 12, 32). Los discípulos de Jesús son pocos, pero tienen como misión ofrecerse por los muchos, no estar en contra de ellos, sino a favor de ellos. Sólo en esta relación pocos-muchos se manifiesta la catolicidad de la Iglesia:

“Su número exterior jamás la hará completamente ‘católica’, es decir, universal; al contrario, ha de ser siempre un pequeño rebaño, más pequeño de lo que aparentan las estadísticas, que no hacen sino confundir, pues llaman hermanos a muchos que realidad son *pseudohermanos*, o sea, cristianos de nombre y apa-

93 Cf., *ib.*, 180-183.

94 Cf., *ib.*, 177-178.

riencia. Pero, tanto con su amor como con su sufrimiento, la Iglesia está siempre para ‘los muchos’, para todos. Con ese amor y ese sufrimiento traspasa todas las fronteras, y es en verdad ‘católica’⁹⁵.

Podemos terminar este artículo recordando unas hermosas palabras de Ratzinger que nos hablan de este amor entregado por los demás, donde descubrimos la verdad sobre el hombre:

“Los soldados romanos, tras azotar a Jesús, coronarlo de espinas y vestirlo grotescamente con un manto, lo condujeron de nuevo a Pilato. Este endurecido militar se impresionó vivamente de ver a este hombre destrozado, roto. Y reclamando compasión, lo presentó ante la multitud con las siguientes palabras: ‘¡Idu ho anthropos!’; ‘Ecce homo’ que nosotros generalmente traducimos: ‘He aquí al hombre’, pero con más exactitud lo que dice el texto griego es: ‘Mirad, éste es el hombre’. En el sentir de Pilatos esta era la palabra de un cínico que quería decir: nos enorgullecemos del ser humano, pero, ahora, contempladlo, aquí está, ese gusano ¡este es el hombre!, así de despreciable, así de pequeño. Pero el evangelista Juan ha reconocido en estas palabras del cínico unas palabras proféticas y así las ha transmitido a la cristiandad. Efectivamente, Pilatos tiene razón, quiere decir: ¡Mirad, esto es el hombre! En Él, en Jesucristo, podemos leer lo que es el hombre, el proyecto de Dios y nuestra relación con él. En Jesús maltratado podemos ver qué cruel, qué poca cosa, qué abyecto puede ser el hombre. En Él podemos leer la historia del odio humano y del pecado. Pero en Él y en su amor que sufre por nosotros, podemos además leer la respuesta de Dios: Sí, este es el hombre, el amado por Dios hasta hacerse polvo, el amado por Dios de tal manera que le atiende hasta en la última necesidad de la muerte. Y en la mayor degradación continúa siendo también el llamado por Dios, hermano de Jesucristo y así llamado a participar en el amor eterno de Dios. La pregunta ¿qué es el hombre? encuentra su respuesta en la imitación de Jesucristo. Siguiendo sus pasos, podemos día tras día aprender con Él, en la paciencia del amor y del sufrimiento, qué es el hombre y llegar a serlo⁹⁶.”

95 J. J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 107; para lo anterior, cf., *ib.* 103-107.

96 J. RATZINGER, “Creación y pecado”, *o. c.*, 83-84.

EL AMOR CONYUGAL: INTEGRACIÓN DE ‘EROS’ E ‘ÁGAPE’ (*Deus Caritas est*, nn. 2-11)

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.
Academia Alfonsiana (Roma)

RESUMEN

“El amor conyugal: Integración de ‘eros’ y ‘ágape’ (*Deus Caritas est*, nn. 1-11)” intenta ofrecer algunas reflexiones sobre el binomio ‘ágape-eros’ que la primera encíclica de Benedicto XVI plantea. Reaccionando contra una separación que se hizo en la historia precedente, el Papa propone una sabia integración de ambos como algo eminentemente humano y, por tanto, también cristiano. Dicha integración tiene consecuencias positivas en la vida de la pareja humana.

Palabras clave: Ágape, eros, separación, integración, humanización, educación.

ABSTRACT

“Conjugal Love: Integration of *Eros* and *Agape* (*Deus Caritas est*, nn. 1-11)” offers some reflections about this binomium which the first Encyclical of Benedict XVI suggests. Reacting against a historical separation between *eros* and *agape*, the Pope proposes the integration as something really human and christian also. This integration has positive effects in the human couple.

Key words: Ágape, eros, separation, integration, humanization, education.

INTRODUCCIÓN

Hace algún tiempo leía en el diario *ABC*, de Madrid (9 Agosto 2005) un comentario de Olegario González de Cardenal acerca del dicho popular “teme

al hombre que sólo lee un libro”; escribía: “ten cuidado con el hombre que sólo ve el cielo por una claraboya, sólo se asoma al mundo por una ventana, sólo comprende lo humano desde una perspectiva. En este sentido es de temer ese hombre, porque está en la pendiente del integrismo...”.

Otro tanto podría decirse de quien se limita a optar por un único polo entre las múltiples aporías que existen en la vida del ser humano: lo objetivo o lo subjetivo, el ideal o la vida concreta, la ley o la libertad, el cerebro o el corazón, etc. Entre estas aporías una que ha estado presente por muchos siglos en la vida del hombre es la contraposición del *eros* y del *ágape*.

Benedicto XVI se ha propuesto colocar este tema del *eros* y del *ágape* en su justo equilibrio con su primera carta encíclica *Deus Caritas est* (25 Dic. 2005). Este pronunciamiento pontificio ha merecido comentarios positivos¹ por varias razones: entre otras, porque, dejando de lado la costumbre de no mencionar autores profanos, ha citado autores de renombre (Virgilio, Gassendi, Decartes, Nietzsche); porque se ha propuesto mostrar al mundo de hoy la tensión dinámica entre el ideal, que es un aspecto irrenunciable de la ética evangélica, pero que debe confrontarse siempre con la realidad humana; porque se ha propuesto demostrar que lo auténticamente humano es también cristiano².

Un campo en que se siente de modo palpable y frecuente la contraposición de algunas aporías es en el amor de la pareja humana. Esta realidad, tan antigua y tan eminentemente humana, ha sido objeto por siglos de una grave contraposición entre el *eros*, considerado como un tipo de pasión sensible, sexual, corporal, egoísta, en clara oposición al *ágape*, un afecto espiritual, trascendente, altruista.

La teología del matrimonio por mucho tiempo se ha caracterizado por cultivar esta contraposición dando la preferencia al *ágape*, por razones de tipo pesimista, lo que ha generado como consecuencia una moral severa y reductivista.

La presente reflexión se propone ofrecer unas consideraciones acerca de algunos elementos históricos de la contraposición, acerca de un válido intento de integración como es el que plantea la encíclica *Deus Caritas est* y sobre las consecuencias positivas que una sabia y justa integración del *eros* y del *ágape* desencadenará en favor de la pareja humana.

1 Cf. Editoriale, “Dio è Amore e la chiesa è servizio di amore”, en *La Civiltà Cattolica*, 3735/I (2006), 213-222; A. SCOLA, *Benedetto XVI. Deus Caritas est, Enciclica. Introduzione e commento*, Siena, Cantagalli, 2006; E. LEA BARTOLINI, V. COLMEGNA, et Al, *Dio è amore. commento e guida alla lettura dell'enciclica 'Deus Caritas est' di Benedetto XVI*, Milano, Paoline, 2006.

2 Cf. G. PIANA, “Problemi di Morale”, en *Mosaico di Pace*, 16/9 (2005), 7-8.

1. UNA TRADICIÓN QUE CONTRAPONÍA ‘EROS’ Y ‘AGAPE’.

La Postmodernidad, con su característica de la ‘fragmentariedad’³, es un signo de que aún no se ha logrado superar la vieja tradición de contraponer ciertos elementos que, a primera vista y por razón de una determinada cultura, se manifestaban un tanto o muy contradictorios, como infinito-finito, eterno-temporal, espiritual-material, increado-creado, indivisible-divisible, alma-cuerpo, etc.

La postmodernidad, siguiendo un poco la ‘ley del péndulo’, está inclinando la balanza de los valores humanos en favor del placer (*eros*). G. Zuanazzi, escribiendo acerca del *bonum conjugum* (el bien de la pareja) anota una evolución significativa que se ha operado en la historia: en la sociedad agrícola de tipo patriarcal, en relación al matrimonio prevaleció la institución sobre la relación, lo que condensó en la expresión “la norma eclipsa el eros”; posteriormente, con el proceso de privatización iniciado con la época industrial, el matrimonio es inconcebible sin el afecto: “el eros pretende convertirse en norma o ley”; finalmente, se exaltan los aspectos afectivos y eróticos; en este momento “el eros se hace norma”⁴.

Lo que la Postmodernidad está desencadenando no es otra cosa que la lógica reacción contra una larga tradición que dio la prevalencia a ciertos valores que consideraba como absolutos: la ley, la autoridad, el ágape (como valor trascendente), lo sacro, la razón, lo objetivo.

Muy en sintonía con las contraposiciones anotadas está la vieja aporía de *eros* y *ágape*. A. Nygren⁵ es, sin duda, el autor que mejor ha hecho la historia, en forma extensa (782 pp.) de esta contraposición, desde los Padres apostólicos hasta la Reforma Protestante. Posteriormente a la Reforma Protestante se suscitó la controversia moral entre los teólogos de corte renovador, entre ellos la Compañía de Jesús, y los rigoristas (con ellos los ‘jansenistas’) que llamaban ‘laxistas’ a los representantes de la corriente en favor del cambio⁶.

Nygren representa la contraposición entre *eros* y *ágape* en una síntesis breve y clara:

3 Cf. E. ROJAS, *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*, Madrid, Dykinson, 1993, 56-62; J. SILVIO BOTERO G., *L’etica della coppia nella Postmodernità*, Roma, Logos, 2003, 35-41; M. LONGO (a cura di), *Etica del frammento*, Roma, Gregoriana, 2002.

4 Cf. G. ZUANAZZI, “Bonum conjugum: profilo socio-psicologico”, en *Il Bonum conjugum nel matrimonio canonico*, Vaticano, Editrice Vaticana, 1996, 72.

5 Cf. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1971.

6 Cf. J. SILVIO BOTERO G., *Vivere la verità nell’amore. Fondamenti e orientamenti per un’etica coniugale*, Roma, Dehoniane, 1999, 54-63.

EROS

- Es deseo y aspiración
- Es tensión hacia lo alto
- Es conquista del hombre
- Es amor egocéntico
- Quiere hacerse divino, inmortal
- Es el amor del hombre
- Dios es objeto del eros
- Es determinado por la cantidad (belleza y valor del objeto)
- El eros constata un valor en el objeto y lo ama

AGAPE

- Es sacrificio.
- El ágape se abaja.
- Es gracia, es obra del amor divino. que pretende la autoredención.
- Es amor desinteresado.
- Vive la vida de Dios y, por tanto, se atreve a perder la propia vida.
- Es el amor de Dios.
- Es un amor a semejanza de Dios.
- No es motivado sino que surge de una Fuente.
- El ágape ama y crea un valor en el sujeto⁷.

La historia parece haberse realizado entre dos polos: en la antigüedad, los valores religiosos primaban (Dios, la tradición, lo sagrado, la teonomía), que eran elementos de primera categoría; los valores humanos contaban poco (el hombre, el progreso, la autonomía, lo creado, la razón, la sensibilidad); en cambio, en la época moderna y postmoderna ya no cuenta tanto el valor religioso y sí mucho los valores profanos⁸.

Se debe tener en cuenta la evolución del lenguaje. R. Penna ha señalado con detalle los cambios sucesivos que ha tenido el vocablo ‘amar’ en la cultura semita hasta llegar al pensamiento griego: indica 12 formas diversas de expresar el verbo ‘amar’ hasta llegar a la tradición griega de los *Setenta* que propusieron cuatro vocablos: amor paterno (στέργειν), amor sensual (ἐρᾶν), amor de amistad (φιλεῖν), amor espiritual o caridad (ἀγαπᾶν)⁹. Son el ‘amor sensual’ (ἐρᾶν) y el ‘amor espiritual’ o caridad (ἀγαπᾶν) los que han suscitado una mayor polémica en la historia de occidente.

En esta perspectiva se inscribe la contraposición entre *ágape* y *eros*; el *ágape* hacía parte muy importante dentro de una tradición religiosa que miraba con cierta sospecha lo humano; el *eros* parece ser el valor preponderante de una época secular que lo idolotiza; como lo religioso no tiene tanto relieve hoy,

7 Cf. A. NYGREN “Eros e agape...”, *o. c.*, 184.

8 Cf. E. BONETE PERALES, “La ética postmoderna en la televisión”, en *Religión y Cultura*, 45 (1999), 575-588.

9 Cf. R. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Brescia, Paideia, 1972, 9-21; R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l’amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968; W. SCHÜSSLER, “Eros and agape”, en *Theology Digest*, 52/1, (2005), 27-34.

el hombre secular, más aún secularizado, es el que pretende ocupar el puesto de Dios. I. Sanna advierte que el eclipse de Dios traerá como consecuencia el eclipse del hombre¹⁰.

Una tal contraposición no deja de producir consecuencias nefastas: tanto si el hombre quiere hacer el ‘ángel’, como si se reduce a simple materia, a mero instinto. “Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu y quisiera rechazar la carne como si ésta fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad”, afirma la *Deus Caritas est* (5).

Una y otra consecuencia las ha experimentado la historia: los primeros siglos de cristianismo, con el énfasis que dieron a la ‘enckateia’¹¹ (continencia) promovieron un rechazo de la materia y fomentaron una espiritualidad desencarnada; hoy en cambio, estamos en el polo opuesto: un ambiente materialista y consumista, que busca el placer sensual a toda costa, es la característica del momento presente.

Son es especial los jóvenes –el personaje típico de la postmodernidad¹²– los que representan esta época con sus manifestaciones. Las estadísticas realizadas por algunos investigadores italianos revelan datos significativos: los índices relativos a la sexualidad, entendida como desahogo del impulso sexual y como búsqueda del placer, afectan al 25% de los jóvenes entre los 14 y 20 años, al 17% de los universitarios y al 21% de los adultos. Las cifras corresponden a las décadas del 80/90. A comienzos del III Milenio dichos índices se han engrosado¹³.

La situación se hace más grave si se tiene en cuenta que al fenómeno de la liberación sexual se suman otros no menos importantes: el relieve que los jóvenes dan al ‘presente’ sin preocuparse del ‘pasado’, que ya no cuenta, ni tampoco del ‘futuro’ que no les interesa; igualmente, el fenómeno del relativismo, fomentado por el individualismo hedonista, contribuye para que los jóvenes se liberen de la norma ética y opten simplemente por criterios subjetivistas; cada uno elabora su propia gama de valores en la que todo ‘vale igual’. La norma única que queda en pie es la de ‘gozar al máximo el presente’. De este modo se realiza lo que Zuanazzi, citado anteriormente, había intuido: que las funciones

10 Cf. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra Modernità e Postmodernità*, Brescia, Queriniana, 2001, 253-335 y 336-384.

11 Cf. U. BIANCHI, *La tradizione dell'enckateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale*, Milano (20-23 Aprile 1982), Roma, Ediz. Dell'Ateneo, 1985.

12 Cf. J. SILVIO BOTERO G., *Postmodernidad y juventud. Riesgos y perspectivas*, Bogotá, San Pablo, 2002, 51-69.

13 Cf. M. EMMA, *Giovani. Nuove frontiere. Ricerca socio-psicologica sugli orientamenti morali dei giovani*, Napoli, Dehoniane, 1986; F. GARELLI, *I giovani, il sesso, l'amore*, Bologna, Il Mulino, 2000; A. JIMÉNEZ ORTIZ, “Los jóvenes españoles bajo el influjo de la postmodernidad”, en *Salesianum*, 61 (1999), 85-99.

objetivas dejan el puesto a aquellas subjetivas que exaltan los aspectos afectivos y eróticos del vínculo de la pareja mientras que los aspectos jurídicos y procreativos son puestos al margen¹⁴.

La contraposición, pues, entre *eros* y *ágape*, sea porque se enfatice unilateralmente uno u otro, ha conducido y continúa conduciendo al hombre a la deshumanización porque se niega uno de sus constitutivos básicos: el espíritu o la materia. Renunciar a uno de ellos es hacerse menos hombre. La condición erecta del ser humano insinúa que no se debe contraponer el espíritu a la materia o viceversa: con los pies puestos sobre la tierra y la mirada dirigida al cielo está afirmando la doble composición¹⁵.

La reacción a un espiritualismo exagerado ha abocado al hombre a subrayar un materialismo aberrante. Nygren explica esta contraposición entre *ágape* y *eros* mediante la oposición entre el mundo greco-helenista y la doctrina del cristianismo. El mundo griego no concebía como posible la relación de Dios con el hombre, porque las divinidades griegas no amaban al hombre.

K. Wojtyła, en su obra *Amore e responsabilità* se refirió a la doble expresión latina *amor concupiscentiae* (amor de deseo) y *amor benevolentiae* (amor del bien). El Papa ya entrevía la razón de una integración de *eros* y del *ágape* porque veía la necesidad de distinguir entre el bien que satisface un deseo (gozar, disfrutar) y el bien de lo útil que echa raíces en el principio personalista; llegó a afirmar que el amor de concupiscencia hace parte del amor de Dios que el hombre desea como un bien para sí¹⁶.

Nygren recurre al Obispo de Hipona que distinguía dos tipos de amor: un amor que goza, disfruta del objeto ('frui'), es decir, amar algo en sí mismo; y un amor que usa algo ('uti'), es decir, que lo ama en razón de otra cosa. Añade: la relación que existe entre *frui* e *uti* es la misma que existe entre *fin* y *medio*. Disfrutar de algo significa considerarlo como *fin* absoluto de cualquier esfuerzo; al contrario, si uso un objeto, lo amo, lo estimo, no en sí mismo, sino en cuanto *medio* para gozar de otro¹⁷.

Nygren explica la razón de la contraposición entre *eros* y *ágape* como un intento de helenización del concepto del 'amor' en el cristianismo. Era natural e inevitable, afirma, que en la iglesia primitiva se quisiera traducir el contenido del cristianismo (formular los dogmas) con los medios expresivos de la época;

14 Cf. G. ZUANAZZI, "Bonum conjugum: profilo socio-psicologico", *o. c.*, 72.

15 Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, Queriniana, 1986, 258.

16 Cf. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*, Torino, Marietti, 1969, 70-72.

17 Cf. A. NYGREN, "Eros e agape...", *o. c.*, 512.

pero este intento no debería causar una alteración del cristianismo. La razón de una cierta helenización en torno al concepto de ‘amor’, a juicio de Nygren, parece radicar en el hecho de que el cristianismo primitivo no se planteó en forma concreta, como sí lo hizo con otros temas, el repensar el carácter específico del amor cristiano¹⁸.

Benedicto XVI alude a Nietzsche quien afirmaba que el cristianismo había envenenado el *eros*; éste no murió, pero degeneró en un vicio; de este modo el filósofo acusa a la iglesia de haber convertido en amargura lo más bello de la vida (Cf. *Deus Caritas est* 3). Nygren también hace referencia a Nietzsche quien parece ser el intérprete moderno de Pablo (*I Cor* 1,23) que se sorprende de que fuese una paradoja para los antiguos la verdad del ‘Dios crucificado’ de los cristianos¹⁹.

Se comprende el rigor, el pesimismo que afectó a la moral cristiana rechazando la materia, condenando el placer, urgiendo poner la mirada en el ‘más allá’ y descuidando el ‘más acá’. El contexto histórico en que se difundió el cristianismo en el primer milenio no fue fácil: fue un clima de polémica entre errores de tipo rigorista (el encratismo) y de tipo laxista (Helvidio, Joviniano, Vigilancio); fue un ambiente en que se dio una expresa preferencia a la virginidad con menoscabo de la sexualidad humana; la misma filosofía pagana de los primeros siglos de cristianismo, en que el neoplatonismo y el estoicismo influyeron con la concepción dualista de alma-cuerpo, abonó este clima²⁰.

No sólo el primer milenio se vio afectado por este ambiente de pesimismo y de rigorismo contra el *eros*; también la segunda mitad del II milenio (siglos XVIII-XIX sobretudo) conoció el influjo de una corriente teológica rigorista, secundada por el Jansenismo, que logró imponerse al intento de renovación promovido por la Compañía de Jesús²¹.

Será hacia fines del siglo XIX cuando se inicie con el Romanticismo una reacción progresiva contra la exclusión del *eros* que se afirmará con la Revolución sexual²² y con la Ética de la situación²³. En esta nueva perspectiva se comienza a fraguar la preparación del Concilio Vaticano II que propiciará una

18 Cf. *Ib.*, 213-215.

19 Cf. A. NYGREN, “Eros e agape...”, *o. c.*, 177.

20 Cf. M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Salamanca, Sígueme, 1971, 78-81; J. -L. QUANTIN, *Il Rigorismo cristiano. Per una storia d’Occidente*, Milano, Jaca Book, 2001.

21 Cf. J. SILVIO BOTERO G., *Vivere la Verità nell’Amore. Fondamenti e orientamenti per un’etica coniugale*, Roma, Dehoniane, 1999, 54-74.

22 Cf. W. REICH, *La Révolution sexuelle*, Paris, Union Générale d’Editions, 1968.

23 Cf. J. FLETCHER, *Situation Ethics. The new Morality*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966; A. PEREGO, *L’etica della situazione*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1958.

verdadera renovación de la teología moral a partir, sobretodo, de la *Gaudium et Spes* y de la *Optatam totius*.

2. UNA PROPUESTA DE INTEGRACIÓN...

La encíclica *Deus Caritas est*, de Benedicto XVI, es una voz profética en favor de la sabia y justa integración del *ágape* y del *eros*. Es significativo que, a propósito de esta integración, se refiera al ‘amor conyugal’ (2, 3, 6, 9, 10, 11): “según la interpretación que prevalece hoy acerca del *Cantar de los Cantares*, las poesías contenidas en este libro, eran posiblemente previstas para una fiesta nupcial entre los israelitas en que debían exaltar el amor conyugal; en este contexto aparecen dos términos diversos para hacer referencia al amor” (*dodim* y *ahabá*, Cf. 6).

Los números precedentes de la encíclica (3, 4, 5) subrayan el tema del *eros*; en el número (6) ha comenzado a destacar el *ágape*. Con el cambio de énfasis del *eros* al *ágape*, el Papa quiere subrayar el paso del amor del propio ‘yo’ (amor egoísta) al amor del ‘otro’ (amor altruista): “en oposición al amor indeterminado y aún en búsqueda, este vocablo (*ágape*) expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente el descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro, preocuparse por el otro (...); se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún lo busca” (*Deus Caritas est*, 6).

La concepción tradicional acerca del *eros* revela, según Benedicto XVI, dos cosas: en primer lugar, que entre *eros* y *ágape* existe una cierta relación: el amor promete lo infinito, la eternidad; pero, de otra parte, surge el reclamo de que la vida no puede dejarse dominar por el instinto. De aquí que sea necesaria la purificación, la maduración, que constituyen la sanación del *eros* en vista a revelar su verdadera grandeza (Cf. *Deus Caritas est*, 3).

La concepción histórica del *eros* dentro del cristianismo, como el dominio sobre la razón, no corresponde exactamente a lo que se pretendía: se intentaba rechazar la falsa divinización del *eros* que lo deshumaniza²⁴. Con el término ‘amor’ se quiere aludir a la ‘totalidad’ de la existencia humana que no es sólo cuerpo, tampoco sólo espíritu.

Desde Pío XII se ha estado dando relieve al concepto de ‘totalidad’: una categoría que cada día adquiere una mayor amplitud y profundización, hasta el punto de aludir a la totalidad de la persona humana, más aún, a la totalidad

24 Cf. M. PIZZIGHINI, “Benedetto XVI parte dall’amore”, en *Settimana*, 5 (2006), 8.

integral de la pareja humana²⁵. Benedicto XVI afirma que “el amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. (...) Su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad” (6).

La teología moral del matrimonio fue testigo de la contraposición entre *eros* y *ágape*: los moralistas de los siglos XVII-XVIII hacían la distinción entre el cónyuge que solicitaba la relación íntima-sexual y el cónyuge que accedía; al primero lo hacían culpable de pecado porque buscaba su propio beneficio; al segundo lo excusaban de falta porque actuaba en virtud del deber de justicia de acceder al débito conyugal²⁶.

Hay que poner de relieve un doble hecho muy significativo en los documentos del Concilio Vaticano II: el primero fue haber dejado de lado la insinuación de uno de los esquemas preparatorios (*De Ordine morali christiano*) que sugería no asumir la categoría del ‘amor’ porque se le consideraba una ‘falsa inspiración’ (“*falsum effatum de amore utpote unico criterio moralitatis*”)²⁷.

En segundo lugar, contraviniendo la insinuación del esquema preparatorio, el concilio, no sólo alude al amor, sino que lo hace con el término latino *amor*²⁸, dejando de lado el vocablo tradicional *caridad* (‘caritas’). De hecho el texto latino de la encíclica reporta el vocablo ‘amor’ más de 80 veces en los primeros 10 números. Se debe advertir que el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983) no ha recogido todavía la palabra *amor* al referirse al matrimonio; solamente aparece en relación con las obras de caridad (‘caritas’).

Es igualmente muy significativa la forma como el concilio parece hacer del *amor* como la síntesis de la *tensión* dinámica entre *ágape* y *eros*: “este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal” (GS. 49).

La encíclica *Deus Caritas est* alude al *amor ascendente* y al *amor descendente* (7) como a dos concepciones que han sido contrapuestas y que hacen

25 Cf. M. ZALBA, “La portata del principio di ‘totalità’ nella dottrina di Pio XI e di Pio XII...”, en *Rassegna di Teologia*, 9 (1968), 225-237; J. SILVIO BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 69-777.

26 Cf. J. SILVIO BOTERO G., *La moralidad del acto conyugal en la teología moral de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal de los teólogos moralistas más destacados*, Manizales, 1983.

27 Acta Synodalia Concilli Oecumeni Vaticani II, vol. I, Pars IV, Appendix, *De ordine morali christiano*, c. III, n.15.

28 El texto latino de la *Gaudium et Spes*, entre los nn. 46-52 en que se refiere al matrimonio y a la familia, emplea 25 veces el término ‘amor’. Esto parece significar un desafío a la tradición eclesial que no usaba el vocablo profano ‘amor’.

relación al ‘amor mundano’ o ‘amor posesivo’, mientras que el otro hace referencia al ‘amor oblativo’ o ‘amor de benevolencia’. “En realidad, afirma la encíclica, eros y ágape –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más se encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (7).

De este modo el Papa pone en claro la conexión inseparable entre el amor ascendente (*eros*) y el amor descendente (*ágape*) que transmite el don recibido, como anotaba en la *Deus Caritas est*: “los Padres (de la iglesia) han visto simbolizada de varias maneras esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *ágape* que transmite el don recibido” (7).

El *eros*, entonces, no es un simple apéndice o sustitutivo del amor ‘agápico’, sino expresión de la dimensión del ágape que lo identifica con lo que es realmente humano. Allí donde se separan completamente el *eros* y el *ágape*, “se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor porque, en el fondo, el amor es una única realidad, si bien con diversas dimensiones” (*Deus Caritas est*, 8).

Se podría afirmar que Benedicto XVI con su primera carta encíclica está operando un intento necesario para nuestro tiempo: *deshelenizar* el concepto del amor para presentarlo al mundo en su genuina identidad cristiana: el amor no es una creación del hombre sino la misma revelación de Dios. “Dios es Amor” (1 Jn 4,8). El Papa afirma que “el eros de Dios por el hombre es totalmente ágape” (*Deus Caritas est*, 9 y 10). Incluso llega a decir que “Él (Dios) ama, y este amor suyo puede ser calificado como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*” (n. 9).

Con base en la sentencia del concilio (GS. 49) que hace del amor la síntesis de *eros* y *ágape*, se puede afirmar que en él se revela una cierta ‘circularidad dinámica’, es decir: el *eros*, buscando una humanización progresiva, asume los valores que representa el *ágape* (va de lo sensual a lo espiritual), y el amor-ágape se hace lenguaje humano a través de las expresiones corporales eróticas, sabiamente entendidas (retorna a humanizar el *eros*). La encíclica *Deus Caritas est* expresa esta integración con estos términos: “así el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *ágape*” (10).

Gotzon Santamaría ha expresado esta ‘circularidad dinámica’ en su obra *Saber amar con el cuerpo*: “como el amor es lo más grande que tenemos, y se ha de amar con el único cuerpo y la única mente que tenemos, corromper la integridad sexual del cuerpo, de los sentimientos y deseos, con la impureza

del egoísmo carnal, es corromper el vehículo e instrumento que tenemos para expresar y realizar el amor”²⁹.

Benedicto XVI está pensando la fusión de *eros* y *ágape* en función del matrimonio; a él se ha referido en los números 2 a 11 de su encíclica once veces aludiendo al *Cantar de los Cantares*, a varón-mujer, a noviazgo, a matrimonio al ‘una sola carne’ del *Génesis*, al amor conyugal. A. Scola, comentando el n. 2 de la encíclica, afirma que el amor que surge del encuentro amoroso de varón-mujer es, por así decir, el ‘paradigma’ del amor. Cualquier otra forma de amor encuentra en él el modelo. Para saber en qué consiste el amor, se debe mirar a la relación amorosa entre varón-mujer³⁰.

M. Guzzi, comentando la encíclica *Deus Caritas est*, afirma que Benedicto XVI hace ver cómo el amor divino encarnándose, desciende y actúa en los dos ámbitos más concretos de la experiencia humana como son la relación entre varón y mujer y la relación social entre personas. En el horizonte bíblico, en particular, las formas de la relación conyugal se convierten en un ‘icono’ que revela la manera como Dios se relaciona con su pueblo³¹.

El matrimonio cristiano es, pues, la relación dinámica en que *eros* y *ágape* se entrelazan recíprocamente: el varón y la mujer, en el momento en que se buscan para amarse y satisfacer la sed personal de amor, se abren a la totalidad del don y, al tiempo que hacen visible a Dios, se ayudan uno a otro a alcanzar la comunión eterna en Dios que es Amor

Parecería que en la *Deus Caritas est* Benedicto XVI ha subrayado la dimensión unitiva del *ágape* y del *eros*. La Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales le ofreció al Papa la ocasión para poner de presente la dimensión fecunda de la integración del *ágape* y del *eros*: “para traer hijos al mundo, es necesario que el *eros* egoísta se realice en el *ágape* creativo que se funda en la generosidad y se caracteriza por la confianza y la esperanza en el futuro”³². De este modo la integración del *ágape* y del *eros* entra en la perspectiva del Vaticano II y del Magisterio eclesial posterior que pone en claro la dimensión unitiva y fecunda del amor conyugal.

29 M. GOZZON SANTAMARÍA G., *Saber amar con el cuerpo*, Madrid, MC, 1996, 31.

30 Cf. A. SCOLA, *Benedetto XVI. ‘Deus Caritas est’. Introduzione e commento*, Siena, Cantagalli, 2006, 26.

31 Cf. M. GUZZI, “Amore e incarnazione”, en *Dio è Amore. Commento e guida alla lettura dell’enciclica ‘Deus Caritas est’*, Torino, Paoline, 2006, 56.

32 BENEDETTO XVI, “La libertà interiore è la condizione di un’ autentica crescita umana”. Messaggio ai Partecipanti alla XII Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, *L’Osservatore Romano*, 29 Aprile, 2006, 5.

3. CONSECUENCIAS PARA UNA TEOLOGÍA RENOVADA DE LA PAREJA HUMANA

La encíclica *Deus Caritas est*, en su primera parte, aparece con fuertes reminiscencias al amor conyugal, pues las alusiones a la imagen sponsal son frecuentes en los nn. 2, 6, 9, 10, 11. No es de extrañar que el Papa haya recurrido a este tópico del amor de pareja para presentar lo que es el amor de Dios a los hombres. Es la vía que escogió el mismo Dios para revelarse a la humanidad, haciendo alianza sponsal con su pueblo Israel. Esta alianza sponsal constituye el ‘primer sacramento’ de la historia cristiana³³.

La encíclica menciona esta alianza sponsal al referirse al *Cantar de los Cantares* (6 y 10), a la figura de Oseas y de Ezequiel (9), a la creación de la mujer (11). Ya en el comienzo mismo de la encíclica, el Papa, refiriéndose a lo que el documento de *Puebla* llama los rostros del amor humano (conyugal, paterno y materno, filial y fraternal), afirma que, de en medio de estos ‘rostros’ surge, como “arquetipo por excelencia del amor, el amor entre el hombre y la mujer” (Cf. *Deus Caritas est*, 2).

Se diría que la encíclica se sirve de las mejores conquistas logradas en el siglo XX, sea desde la reflexión bíblica, desde el avance del pensamiento antropológico-sexual y desde la filosofía del personalismo. Los aportes de estos frentes de estudio han iluminado mejor el panorama de una tradición pesimista y rigurosa que se mantuvo en torno a la relación varón-mujer; hoy la alteridad en clave de igualdad-reciprocidad para construir la comunión interpersonal ha sido sin duda, junto con la ‘recepción’ del amor dentro de la teología de la pareja humana, uno de los mejores logros en muchos siglos de historia.

La integración de *eros* y *ágape* que plantea la primera encíclica de Benedicto XVI implica una doble serie de consecuencias, de mucha importancia, para la vida de pareja. En primer lugar, las implicaciones que aparecen en torno al amor y a la sexualidad humana; en segundo lugar, las implicaciones que afectan al cambio de paradigma.

Por lo que respecta a las implicaciones acerca del amor y de la sexualidad, se pueden enumerar, entre otras, éstas: la ‘recepción’ del amor dentro de la teología de la pareja humana que hace de ésta una comunidad de amor, la vivencia de la sexualidad como donación-acogida plena, una justa revalorización

33 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città Nuova, 1985, 362-365, Id., Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (22 Nov. 1981), n. 68; G. CAMPANINI, *Il sacramento antico. Matrimonio e famiglia come 'luogo teologico'*, Bologna, EDB, 1995; J. SILVIO BOTERO G., “El amor conyugal: el primer sacramento en la Revelación cristiana”, en *Religión y Cultura*, 49 (2003), 305-324.

del placer sexual, la comprensión de la castidad conyugal entendida hoy como ‘humanización’ de la sexualidad.

La ‘recepción’ del amor, como síntesis de la integración del *eros* y del *ágape*, realizada por el Concilio Vaticano II (*GS.* nn. 46-52) ha contribuido para que la teología de la pareja asuma el amor conyugal como el primer presupuesto de la ética marital³⁴, con las consecuencias que de aquí se derivan: la sexualidad será entonces el lenguaje del amor sponsal y, este amor, expresado con lenguaje sexual, se convierte en ‘sacramento’ del amor de Dios a la humanidad redimida. Juan Pablo II expresó esta conexión especial de este modo: “el símbolo del matrimonio como sacramento se construye sobre la base del lenguaje del cuerpo releído en la verdad del amor”³⁵.

Esta recepción, por parte del concilio, hizo que la misma definición del matrimonio tuviera un giro de 180 grados: de contrato que generaba unos derechos-deberes (sobre el cuerpo del cónyuge), el concilio pasó a concebir la pareja humana como ‘comunidad de amor’ (*GS.* 47)³⁶. Este amor de pareja debe entenderse como integración del *eros* y del *ágape*. La encíclica *Deus Caritas est* alude a los verbos *dar* y *recibir* (7) que implican el sentido de comunión, el sentido de intercambio de lo ascendente y lo descendente (Cf. *Deus Caritas est*, 7).

Psicólogos, antropólogos y teólogos han intuido que el amor humano, y en especial, el amor conyugal es una realidad compleja. La sociedad presente, dejándose llevar por los aires de la Postmodernidad, ha querido banalizar el amor reduciéndolo al simple placer sexual, a un pasatiempo, al mero sentimiento afectivo. Estudiosos, desde diversas perspectivas, han aludido a la ‘triangularidad del amor; es decir, que el amor es algo más que sentimiento o placer o pasatiempo.

R. Sternberg es uno de ellos; para él, el amor es una realidad compuesta de tres elementos: pasión, intimidad o afecto, y compromiso³⁷. En el fondo, estos tres ingredientes hacen referencia al *eros*, al *ágape*, y a la perpetuidad o eternidad que uno y otro implican. Estos tres elementos se inscriben dentro de un proceso de crecimiento, de desarrollo progresivo: el ‘triángulo’ que deberán conformar, de lados iguales, no se logra dentro del matrimonio ya desde el pri-

34 Cf. J. SILVIO BOTERO G., *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano, San Paolo, 1994, 40-78.

35 GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Roma, Città Nuova, 1985, 443. La traducción es mía.

36 Cf. P. PALMER, “Christian Marriage: contracts or Covenant?”, en *Theological Studies*, 33 (1972), 639.

37 Cf. R. STERNBERG, “La triangularità dell’amore”, en R. STERNBERG y M. BARNES (a cura di), *La psicologia dell’amore*, Milano, Bompiani, 1990, 141-161.

mer momento; cada uno de ellos deberá desarrollarse armónicamente, con una cierta madurez, hasta alcanzar el equilibrio perfecto dentro de lo humanamente posible³⁸.

La visión tradicional de la sexualidad hizo camino desde la concepción de la sexualidad en función de la procreación, pasando por la revolución sexual que se propuso recuperar la dimensión del placer hasta llegar a la sexualidad vista como relación interpersonal. Hoy se deberá hacer una lectura de estas tres dimensiones en dirección contraria: relación, placer, procreación³⁹.

La filosofía del personalismo ha subrayado la relación interpersonal del YO-TÚ que genera el NOSOTROS⁴⁰ de la comunidad conyugal. Ya antes, el Doctor Angélico había puesto de presente que el punto de partida del matrimonio es la ‘relación’⁴¹. Esta relación interpersonal si es auténtica producirá una sana gratificación, o placer. Para Sto. Tomás de Aquino, el placer sexual entraba en el orden propio de la creatura racional⁴².

No sólo la revolución sexual puso dentro del plano de la pareja humana el derecho al placer sexual que, anteriormente una tradición pesimista, había intentado eliminar. También el Magisterio eclesial de Pío XII se propuso rehabilitar el placer sexual dentro del matrimonio: “los cónyuges, pues, al buscar y gozar de este placer, no hacen nada malo. Aceptan lo que el Creador les ha destinado”⁴³. Igualmente Juan Pablo II, en sus catequesis sobre el amor humano, se refirió a la excitación y a la emoción del acto conyugal como una riqueza de la relación interpersonal⁴⁴.

Un resto de la tradición rigorista preconiliar era la concepción de la ‘castidad conyugal’ como ‘abstención de...’. S. Agustín, de frente al ejercicio de la sexualidad, hizo prevalecer la procreación; en el caso de un matrimonio de personas ancianas o estériles, admitió la existencia de una ‘sociedad fraterna pero sin ninguna relación sexual’⁴⁵.

38 Cf. O. BERNUZZI, “L’amore coniugale è peculiare”, en *La coppia giovane*, 2/3 (1990), 16-17.

39 Cf. J. SILVIO BOTERO G., “Ética conyugale...”, *o. c.*, 107; ID., “Una re-lectura histórico-teológica de la sexualidad humana”, en *Universitas Alphoniana*, 2/4 (2004), 3-17.

40 Cf. M. BUBER, *Yo-Tú*, Madrid, Caparrós, 1993; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l’amour*, Paris, Aubier, 1946, 125-38.

41 Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica, Suplemento q. 44, a.1.*

42 Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica II-II, q. 153, a. 2.*

43 Cf. Pío XII, “Alocución a las parteras (29 Oct. 1951)”, en *Enchiridion de la familia. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio y la familia (Siglos I a XX)*, vol. II, Madrid, Rialp, 1992, 1457.

44 Cf. GIOVANNI PAOLO II, “Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano...”, *o. c.*, 487.

45 Cf. S. AUGUSTINI, *De Sermo Domini I, 15, 42, PL. 34, 1250*: “Potest igitur christianus cum coniuge concorditer vivere; sive indulgentiam carnalem cum ea supplens (...), sive filiorum propaga-

La misma *Gaudium et Spes* parece cuestionarse sobre la concepción tradicional como ‘abstención de la relación marital’: “el concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de los hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse” (51).

Con la revolución sexual (1930) se comenzó a replantear la posibilidad de pensar la castidad conyugal en un sentido menos restringido. M. Le Maistre, en el siglo XVI, ya había pensado en esta posibilidad como un término medio entre la insensibilidad (por defecto) y la intemperancia (por exceso)⁴⁶. L. Janssens estudió el tema de la castidad conyugal entre la *Casti connubii* (1930) de Pío XI y la *Gaudium et Spes*, del Vaticano II⁴⁷.

Posteriormente, es P. De Locht quien se propone replantear el concepto de ‘castidad conyugal’: se hace indispensable, escribe, re-encontrar el sentido verdadero de la continencia, como elemento de humanización de la expresión sexual, y para ello sugiere la fórmula: ‘humanización de la libre y verdadera expresión carnal’⁴⁸.

El mismo Patrono de los moralistas y confesores y Doctor de la Iglesia –S. Alfonso M. De Liguori– analizó en su *Theologia Moralis* dos casos significativos que hacen relación al tema presente: el primero alude al ‘petting’ de uno u otro de los esposos; tratándose de la mujer que, por ser normalmente más tímida y recatada, encontrará dificultad para expresar su deseo sexual, corresponde al esposo tomar la iniciativa; igualmente, será la esposa la que haga la solicitud cuando se trata de un esposo reservado, en vista a evitar el peligro de incontinencia⁴⁹.

El segundo caso que plantea este Doctor de la Iglesia se refiere al ejercicio de la sexualidad en orden a fomentar el objetivo del amor conyugal (“*ad fovendum conjugalem amorem*”, “*ad fovendum mutuum amorem conjugalem*”)

tionem quod jam nonnullo gradu potest esse laudabile; sive fraternam societatem, sine ulla corporum commixtione, habens uxorem tanquam non habens...”; ID., *De bono conjugali*, 3, PL. 40, 375; ID., *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 11, 12, PL. 44, 420-21.

46 Cf. M. LE MAISTRE, *Quaestiones Morales*, vol. II, ‘De temperantia Liber’, Paris, Pousset-Le Preux, 1490., fol. 41; JOHN T. NOONAN, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?*, Paris, Du Cerf, 1969, 391.

47 Cf. L. JANSSENS, “Chasteté conjugale selon l’encyclique *Casti connubii* et suivant la Constitution *Gaudium et Spes*”, en *Ephemerides Théologiques Lovaniensis*, 42/ I (1966), 513-554.

48 Cf. P. DE LOCHT, *La morale coniugale en recherche*, Tournai, Casterman, 1968, 109-113; J. SILVIO BOTERO G., “Castidad conyugal o humanización de la sexualidad? Una nueva perspectiva”, en *Carthaginensia*, 14/25 (1998), 321-343.

49 Cf. S. ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, cura et studio L. GAUDÉ, Romae, Typis Poliglottis Vaticanis, 1953, vol. IV, nn. 928-929.

que repite cuatro veces en un breve espacio⁵⁰. En esta perspectiva la alusión al ‘amor conyugal’ se puede entender según la justa integración del *eros* y del *ágape*.

La segunda serie de consecuencias de la integración de *ágape* y *eros* implica un cambio significativo en el paradigma de base para elaborar la teología y la ética de la pareja humana. En este campo se debe hacer alusión al intento de ‘deshelenización’ del cristianismo⁵¹ en aquello que ha afectado a la comprensión del amor sexual; igualmente hay que hacer referencia a la superación de una concepción *a-dialéctica* de la realidad humana para asumir una comprensión eminentemente *dialéctica*, es decir, entender la realidad del ser humano como ‘tensión dinámica’.

Nygren afirma que en la iglesia primitiva una vez primaba el *ágape* cristiano, otras veces el *eros* helénico, pero que, en general, se mezclaban ambos. Hoy, cuando se abandona la ‘dicotomía’ de la cultura griega y se acoge la tendencia semita de integrar las ‘aporías’, el pensamiento de Benedicto XVI de que “en realidad, *eros* e *ágape* (amor ascendente y amor descendente) nunca llegan a separarse completamente” (*Deus Caritas est*, 7) se revela como bien fundado.

El nuevo ‘paradigma’⁵² que aparece en la mente del Papa es un ‘modelo’ de reflexión optimista en relación a un pasado pesimista; es un modelo que integra, no separa; es un paradigma humano y, por tanto, también cristiano. “No hay separación entre lo humano y lo cristiano” afirma A. Scola, comentando la encíclica *Deus Caritas est*⁵³.

Hay algo singular que aparece en el fondo del pensamiento de Benedicto XVI en su encíclica: la tendencia del *eros* (ascendente) y del *ágape* (descendente) a formar el amor humano conyugal está sugiriendo la unión de dos ‘aliados’ –Dios y el hombre– una unión que, al concretizarse en la pareja humana, está dando origen a la realidad sacramental del matrimonio.

En la encíclica aparece claro que el plan de Dios es hacer alianza con los hombres, una alianza que se revela bajo la imagen esponsal. Tradicionalmente se había hecho énfasis en la superioridad de la virginidad sobre el matrimo-

50 Cf. S. Alphonsus De Liguori, *Theologia Moralis*, vol. IV, n. 934.

51 Cf. A. NYGREN, “Eros e ágape...”, *o. c.*, 213-216; B. J. F. LONERGAN, “The Dehellinization of Dogma”, en *Theological Studies*, 28 (1967), 336-351.

52 Cf. El vocablo ‘paradigma’ ha cobrado relieve recientemente; con él se quiere hacer alusión a ‘modelo’, ‘patrón’ que sirve de base para la elaboración de un determinado sistema de pensamiento. Cf. M. FABRI DOS ANJOS (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, Mensajero, 1999; ID. (Organización), *Teología aberta ao futuro*, São Paulo, Loyola, 1997.

53 A. SCOLA, *Benedetto XVI. ‘Deus Caritas est’. Introduzione e commento*, Siena, Cantagalli, 2006, 9.

nio⁵⁴; prácticamente sólo en el siglo XX se comienza a intuir que virginidad y matrimonio son dos caminos paralelos y complementarios que se presentan al hombre para realizar su vocación de alianza con Dios⁵⁵.

Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* afirma que “el matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de la alianza de Dios con su pueblo” (16). Benedicto XVI se ha mostrado en su primera encíclica más audaz aún al afirmar que “el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse completo” (*Deus Caritas est*, 11).

Dios-Amor (Ágape), descendiendo en el momento de la creación para crear al hombre (varón-mujer) “a su imagen y semejanza”, dejó en él la impronta como *eros*: “Él (Dios) ama, y este amor puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*” (*Deus Caritas est*, 9). En el número 10 de la encíclica retorna sobre esta idea: “el *eros* de Dios para con el hombre es a la vez *ágape*”.

La revalorización del *eros* que hace la encíclica *Deus Caritas est* está confirmando diversos aspectos que la teología de la pareja humana ha logrado en los últimos siglos. Uno muy significativo ha sido, sin duda, superar la concepción pesimista del matrimonio como ‘remedio de la concupiscencia’. Hasta la renovación del viejo *Código de Derecho Canónico* (1983) se leía en el canon 1013 § 1 que “la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia” eran el fin secundario del matrimonio, mientras que la procreación y educación de la prole constituían el fin primario.

El nuevo Código (c. 1055) se presenta en otra perspectiva: “la alianza matrimonial por la que varón y mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole...”. Este primer canon del título VII del Código, dedicado al matrimonio, está planteando una nueva categoría que el código llama ‘*bonum conjugum*’ (Bien de los cónyuges) y al que los estudiosos están

54 Cf. M. MARTÍNEZ PEQUE, “Matrimonio y virginidad: desarrollo histórico-teológico. Aportación pneumatológica a la reflexión actual sobre los estados cristianos de vida”, en *Revista Española de Teología*, 51 (1991), 57-98.

55 Cf. J. DE CASTRO, “Consideraciones teológicas”, en *Sexualidad y moral cristiana*, Barcelona, Celap-Herder, 1972, 224-231.

dedicando sustanciosas reflexiones⁵⁶. Se diría que constituye el nuevo paradigma para la elaboración de una teología renovada de la pareja humana⁵⁷.

La categoría del *'bonum coniugum'* la ha tomado el Código de la *Gaudium et Spes* que la reporta repetidas veces (nn. 48, 49, 50). El cambio en relación con el viejo paradigma (la procreación) es patente: se trata de un bien que abarca a toda la persona (él y ella) y a toda la 'persona conyugal' constituida por la pareja. Benedicto XVI alude a la expresión 'uni-dual' (*Deus Caritas est*, 5), refiriéndose a la unión de espíritu y materia. Ya antes Juan Pablo II (*Mulieris dignitatem* 6 y 7) y otros autores (H. Doms) habían empleado la fórmula 'uni-dual' en relación a la pareja humana.

Se comprende que Benedicto XVI, usando la expresión 'uni-dual' está pensando, no sólo en la integración de espíritu y materia, sino también en la unidad de varón y mujer, ya que toda la reflexión sobre el *eros* y *ágape* está en función de la pareja y no tanto del individuo aislado. La 'circularidad dinámica', a que se aludió anteriormente, comporta el encuentro genuino del *eros* que asciende en búsqueda de los valores más auténticos de la persona amada y el *ágape* que desciende para 'fecundar' con la donación plena y gratuita a quien está a la búsqueda de felicidad.

El término 'fecundar', mejor aún fertilizar' me lo ha sugerido un artículo sobre el texto de Pablo (*I Co* 6,12-20): allí Miguens afirma que, según el Apóstol, "quien se une al Señor se hace un solo espíritu con Él"; es decir, que esta unión es, en verdad, una verdadera 'fertilización' (*'fertilizing'*) de la que se genera una nueva creación⁵⁸.

M. Guzzi parece entender esta 'fecundación' en el sentido de 'transfiguración': la relación entre varón y mujer entra, como toda la creación, en un proceso de radical transfiguración: el amor divino penetra con fuerza inaudita en todas las dimensiones (física, psíquica, espiritual) de la relación, llevándola a la realización plena; la encarnación de Cristo conduce a la plenitud el deseo de la unión perfecta que todo amor conlleva⁵⁹.

El verbo 'fecundar' creo que expresa bien lo que se opera en el encuentro del *ágape* con el *eros*. "El amor (*ágape*) produce el *eros* y el *eros* produce el amor", escribe Salvino Leone⁶⁰. Se crea de este modo una especie de dialéctica

56 Cf. *Il 'bonum coniugum' nel matrimonio canonico*. Studi Giuridici XL, Vaticano, Editrice Vaticana, 1996. En esta obra participan diversos autores sobre el 'paradigma' del 'bonum conjugum'.

57 Cf. J. SILVIO BOTERO G., "Un nuevo paradigma en la teología del matrimonio y de la familia", en *Burgense*, 42/2 (2001), 421-440.

58 M. MIGUENS, "Christ's 'Members' and Sex (I. Cor. 6, 12-20)", en *The Thomist*, 39 (1975), 34-35.

59 Cf. M. GUZZI, "Amore e incarnazione", *o. c.*, 57.

60 S. LEONE, "Eros e amore coniugale", en *Bioetica e Cultura*, 4/7 (1995), 12.

en que no se emplea una proposición disyuntiva (o eros o ágape) sino una fórmula conyuntiva (ágape y eros). La encíclica *Deus Caritas est* da pie para pensar en esta dialéctica: “el hombre no puede vivir exclusivamente en actitud de amor oblativo, descendiente. No puede estar sólo en plan de dar; debe también recibir. Quien quiere dar amor debe igualmente recibirlo” (7).

El encuentro del *ágape* y del *eros* en la existencia de la pareja humana se puede concebir también como una especie de ‘encarnación’: como en la encarnación del Verbo, Dios fecunda la carne humana haciendo de ella presencia de la Divinidad, así en la dialéctica *ágape-eros* se opera una maravillosa redención, una verdadera re-generación. Juan Pablo II se refirió a la ‘redención del cuerpo’, ‘del eros’, en sus catequesis entre 1979-1982⁶¹.

Benedicto XVI ha dado con su primera encíclica un impulso decisivo a la humanización del *ágape* y del *eros*: ni el *ágape* es sólo espiritual, ni el *eros* es meramente sensual o material, porque Dios, encarnándose en el hombre (varón-mujer) –sacramento del Dios-Amor–, está revelando “la relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *ágape* que transmite el don recibido” (*Deus Caritas est*, 7).

CONCLUSIÓN

La primera carta encíclica de Benedicto XVI –*Deus Caritas est*– sorprende, como comenta A. Scola⁶², porque es la primera vez que una encíclica afronta el tema del ‘amor’; ésta ha nacido por sugerencia del Espíritu y atendiendo la necesidad concreta del pueblo cristiano. El objetivo de la encíclica es ayudar a comprender qué es el amor⁶³.

Con estas páginas me proponía ofrecer una visión histórica del tema que, tradicionalmente, había separado el *eros* del *ágape*, en buena parte, a causa de la ‘helenización del concepto cristiano del amor’⁶⁴, lo que contribuyó a una comprensión dicotomista del mismo: *ágape* como dimensión espiritual, *eros* como placer sensual...

En segundo lugar, esta reflexión ha pretendido presentar la integración del *ágape-eros* que ya el Concilio Vaticano II había insinuado al proponer el término ‘amor’ como la síntesis de ambos. Finalmente, la enseñanza de Benedicto

61 Cf. GIOVANNI PAOLO II, “Uomo e donna lo credò. Catechesi sull’amore umano...”, *o. c.*, 284-286, 386-388, 393-36.

62 Cf. A. SCOLA, *Benedetto XVI. Deus Caritas est, Enciclica. Introduzione e Commento*, Siena, Cantagalli, 2006, 6.

63 Cf. *ib.*, 6, 8.

64 Cf. A. NYGREN, “Eros e agape...”, *o. c.*, 213-216.

XVI acerca de la integración de *eros* y *ágape* tiene una incidencia notable sobre la vida de la pareja humana. Una incidencia que se revela fecunda en diversos aspectos.

Que la primera encíclica de Benedicto XVI sea precisamente acerca del amor, no deja de plantear algunos interrogantes: tradicionalmente la primera encíclica marca en alguna forma el futuro pontificado. ¿Qué tiene en mente el Papa? Se intuye que, frente a una sociedad tan propensa a las aporías, a la contraposición, Benedicto XVI se propone invitar a la humanidad a saber conciliar los polos que hoy aparecen en abierta oposición: *ágape* y *eros*, cerebro y corazón, justicia y caridad, como elementos que contribuyen a la construcción de la comunidad humana y cristiana. De hecho, en el breve tiempo de su pontificado se le ha escuchado repetidas veces insistir sobre el binomio ‘verdad y amor’.

Dentro de la sencillez y fácil acceso a la comprensión que la encíclica revela, hay unos elementos verdaderamente valiosos: destacar el amor de Dios (*Agape*) en su *kénosis* de descenso para redimir el *eros* humano y hacer de su integración (ascenso) el ‘sacramento más antiguo’ de la alianza de Dios con la humanidad: el amor conyugal.

En el contexto presente de banalización del amor humano y de materialización del *eros*, la encíclica *Deus Caritas est* ofrece, sobretodo en su primera parte, un serio intento de humanización de la sexualidad: “no hay separación entre lo humano y lo cristiano”, afirma A. Scola en el comentario a la encíclica⁶⁵.

El mismo Scola sugiere que la encíclica *Deus Caritas est* apunta a una perspectiva metodológica: esta enseñanza debe ser ocasión para una regeneración del pueblo cristiano; aporta sugerencias para la tarea educativa de la comunidad cristiana⁶⁶.

Educar al auténtico amor humano, síntesis integrativa del *ágape* y del *eros*, es, al presente, una necesidad de primera instancia para entender la sexualidad humana como ‘lenguaje del amor’; es decir, como integración del yo, apertura genuina al tú y construcción del nosotros; de un ‘nosotros’ que va más allá del ‘nosotros’ de la pareja humana; que, incluso, va más allá del ‘nosotros’ de la humanidad; y va todavía más allá: hasta el ‘nosotros teándrico’ de la unión de Dios y de la humanidad en la persona de Cristo, como lo sugiere el n. 12 de la encíclica: “Jesucristo. El Amor de Dios encarnado”.

65 Cf. A. SCOLA,, “Benedetto XVI. Deus Caritas est, Enciclica...”, *o. c.*, 9. La traducción es mía.

66 Cf. *ib.*, 11.

COMPRENSIÓN DEL ENAMORAMIENTO

JOSÉ M^a MORA MONTES
Neurólogo y psiquiatra (Cáceres)

RESUMEN

El autor en el presente artículo busca la comprensión del enamoramiento como hecho psicológico de importancia sociológica innegable. Hace una primera aproximación por todo lo referente a su naturaleza, predominantemente erótica. Posteriormente repasa las principales y más conocidas teorías sobre el mismo. Crítica algunas de estas teorías. Establece el concepto de “enamoramiento enquistado” Y finalmente con base a las teorías freudianas y a la teoría de los sentimientos de Castilla del Pino, expone el enamoramiento como un proceso, desarrollado de forma didáctica, en distintas etapas.

Palabras clave: Ágape, Enamoramiento, Eros, Mitos románticos, Sentimientos

ABSTRACT

In the current article, the author deals with the comprehension of the falling in love as a psychological fact of undeniable sociological importance. He presents a first approach to everything relating to its nature, predominantly erotic. Subsequently he revises the main and best-known theories on it and he criticizes some of these theories. He establishes the concept of “*encrusted love*”. And finally, based on the Freudian theories and on Castilla del Pino’s theory of feelings, he exposes the falling in love as a process across different phases, explained in a didactic way.

Key words: Agape, Eros, Falling in love, Feelings, Romantic myths.

1. CONCEPTO DE ENAMORAMIENTO

El enamoramiento en su sentido más propio, definido, según la Psicología como “el estado de una persona dominada por un vivo sentimiento hacia otra,

a quien considera su mayor bien, con la que desearía estar unida para siempre y por la que llegaría a sacrificar, si fuera necesario su propia vida”. O dicho de otra forma, como “el estado que vive una persona, dominada por vivos sentimientos de contenido erótico, deslumbrada gratamente ante la imagen enormemente positiva, que se ha formado de otra, con la que ha tenido la fortuna de encontrarse”, constituye un fenómeno psíquico que ha interesado al hombre desde tiempos inmemoriales. Los vivos sentimientos y el deslumbramiento que una persona provoca en otra, no por sí misma, sino por “*la imagen*” que se forma de ella, constituye el núcleo del proceso que conviene retener en la mente para que no sea confundido con otros fenómenos psicológicos de menor entidad y que coloquialmente se asignan con esta misma denominación. Para mayor claridad: No es enamoramiento la buena impresión que se puede tener de una persona nada más conocerla, ni el agradable y placentero trato con alguien determinado, ni tampoco, a pesar de la frecuencia del mal uso del término, el cariño entrañable que se establece entre dos personas, en el transcurso de un tiempo más o menos largo.

2. REPERCUSIÓN SOCIAL DEL ENAMORAMIENTO

Nuestra sociedad aplaude el enamoramiento; siente una misteriosa fascinación por él y admira a quienes están dominados por estos apasionados sentimientos, de tal modo que hasta parece exigirse a toda pareja que vaya a casarse. Genios de la literatura han dejado escritas inmortales obras en torno al enamoramiento y actualmente el cine se recrea igualmente en historias ocurridas en torno a este tema. Es muy frecuente la aspiración de muchísimas personas a vivir un gran amor, y a ser posible a permanecer indefinidamente en un estado de enamoramiento. ¿Es todo ello producto de una tradición cultural que se inicia en el siglo XII, en la corte provenzal de Leonor de Aquitania? Posiblemente así sea, pero sin detenernos en el origen y desarrollo del fenómeno social, es cierto que sus repercusiones en la vida real son innegables: Matrimonios que se rompen porque uno de los cónyuges se siente extramaritalmente enamorado; matrimonios que se sienten fracasados porque esa llama viva de sentimientos que un día les alentó se apaga; parejas de novios que no se atreven a dar el paso definitivo hacia el altar por no sentirse suficientemente enamorados. Quizás haya que ver en estas ansias de vivir un gran e inextinguible amor, un anhelo de felicidad, que el hombre descristianizado de nuestro tiempo busca aquí y ahora, como otras veces lo buscaba en Dios y en la vida de un mundo futuro. La realidad es que el hombre de hoy mantiene el enamoramiento en una muy alta estima y cualquier crítica que pueda hacersele corre el riesgo de ser mal recibida. Como igualmente será rechazada toda opinión en contra al legítimo derecho de

cada cual a buscar “al *hombre o mujer de su vida*”, esto es, la persona capacitada por sí para hacer feliz y dichoso a uno.

3. EN LA MUY AMPLIA VARIEDAD DE AMORES, ¿EL ENAMORAMIENTO A QUÉ TIPO PERTENECE?

Apenas hay un autor actual que al enfrentarse al amor no refiera las dificultades que a su paso encuentra. Así por ejemplo, Josef Peipper escribe: “Hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del amor”¹, y José Antonio Marina afirma: “Existe una nutrida serie de sentimientos a los que etiquetamos con la palabra amor, que está a punto de convertirse en un equívoco”².

Si se trata de encontrarle una adecuada definición las dificultades se presentan como insuperables. Diversos autores, como Scheler, Leersch, Ortega, etc., han afirmado que el amor es sentimiento. De acuerdo. Y cuando como cristianos pensamos en el precepto divino de “amar a Dios, sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos”, ¿qué hemos de pensar?, ¿que Dios nos ordena que tengamos un determinado sentimiento? ¿Y acaso es posible, depende de nuestra voluntad disponer de los sentimientos a nuestro antojo? Otros autores, precisamente, han puesto el acento en la voluntad. Esta línea la han seguido y la siguen actualmente filósofos como Melendo, Manglano, Fromm, etc. Para éstos el amor al prójimo, incluyendo a nuestro más prójimo tal es nuestro cónyuge, debe basarse en la voluntad. Pero, ¿para qué se necesita la voluntad cuando una madre arrebatada por el encanto de su hijito estaría dispuesta a dar la vida por él, si fuera preciso? Hacer uso de la voluntad para amar será preciso en unos casos, como por ejemplo en el mandamiento divino, pero totalmente innecesario en otros.

El sentimiento y la voluntad están presentes en el amor que se da entre un hombre y una mujer, pero en proporción muy variable de unos casos a otros, de ahí que pueda hablarse de la cualidad del amor y tres tipos principales de amor puedan ser claramente delimitados.

1. Amor erótico o simplemente eros.
2. Amor agápico o simplemente ágape.
3. Cariño.

1 J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2000.

2 J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.

El término castellano “*amor*” proviene del vocablo latino “*amor-amoris*”, según el DRAE, y este a su vez procede del término griego “*eros*”.

Debemos a Ferrater Mora la siguiente correlación de término en referencia al amor³:

En castellano el término “*amor romántico*” equivale al latino “*amor-amoris*” y al griego “*eros*”.

En castellano el vocablo “*cariño*”, corresponde al latino “*dilectio*” y al griego “*filia*”.

En castellano la palabra “*altruismo*” es sinónima de la latina “*charitas*” y de la griega “*ágape*”.

El enamoramiento, que cursa siempre con una fuerte carga de sentimientos, pertenece, en tanto forma de amor, principalmente, pero no de forma exclusiva, al eros, por lo que bueno será una breve reflexión sobre estos tres tipos de amor, para observar hasta que punto el enamoramiento participa de cada uno de ellos.

3.1. EROS (EL AMOR)

Nos encontramos con un término de origen griego que ha alcanzado una enorme difusión por estar expuestos en el “*El Banquete*” de Platón, del siglo IV a. C. El gran filósofo pone en boca de Sócrates el siguiente diálogo:

“Cuando nació Afrodita celebraron los dioses un gran festín y entre ellos se encontraba Poros, hijo de Metis. Después de la gran comida se presentó Penía solicitando unas migajas sin atreverse a pasar de la puerta. En aquel momento Poros, embriagado de néctar (porque entonces todavía no se bebía vino), salió de la sala y entró en el jardín de Zeus, donde el sueño no tardó en cerrar sus párpados cansados. Penía entonces, instigada por su penuria, ideó tener un hijo de Poros; se acostó a su lado y fue madre del Amor. He aquí por qué el amor fue el compañero y servidor de Afrodita, puesto que fue concebido el mismo día que ella nació, y además porque por su naturaleza ama la belleza y Afrodita es bella. Y como hijo de Poros y de Penía, mira cual fue su herencia; duerme al aire libre en los quicios de las puertas y en las calles; en fin, está siempre, como su madre en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar siempre sobre la pista de todo lo que es bueno y bello”⁴.

El amor, según este relato es una especie de demonio que obliga al hombre a ir en busca de lo bello y de lo bueno, que Platón identifica en una única palabra: La belleza.

3 FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.

4 PLATÓN, *Diálogos. El banquete, o del amor*, Madrid, Ed. Boreal, 1998.

Un demonio en estos diálogos no tiene el significado cristiano de ser maligno, sino el de una divinidad menor que media o sirve de intérprete entre los dioses mayores y los hombres, llevando a éstos la voluntad de aquellos.

El relato del nacimiento del Amor nos sugiere lo siguiente:

1. El hombre se ve indigente, necesitado y siente la necesidad de completarse, pero no a cualquier precio sino yendo al encuentro de lo bueno y lo bello. Recuerden que el Amor ha heredado de su padre Poros el gusto por la belleza.

2. De otros diálogos del Banquete se desprende que una vez encontrada la belleza, el hombre desea hacerla suya y poseerla.

3. Que el deseo de posesión va guiado por el deseo de ser feliz.

4. Que quien ama desea no solo poseer la belleza sino poseerla para siempre.

5. Que este deseo de inmortalidad el hombre solo a medias puede lograrlo perpetuándose en su descendencia, o dicho de otra forma, por la fecundación y generación.

De todo ello, podemos comprender sin mayor dificultad a Platón cuando afirma que amar es el deseo del hombre de engendrar en la belleza.

3.2. EL EROS EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA MEDIEVAL

Sabido es como gran parte de la filosofía clásica griega sufrió una reelaboración por parte de los Padres de la Iglesia y sobre todo por S. Agustín y S. Tomás de Aquino. Este último, ya entrado el siglo XIII, en su extensa obra filosófica trató el tema del amor distinguiendo el amor concupiscente y amor benevolente, rebautizando dos conceptos conocidos por otros nombres como eros y ágape. El primero definido como el sentimiento que nos empuja a buscar lo que consideramos bueno para poseerlo y para gozarlo, o dicho más brevemente, el ansia de posesión y goce de la persona amada y el segundo la tendencia a hacer el bien, o altruismo, de unas personas hacia otras.

El Aquinate se da cuenta que ni el hombre ni la mujer están hechos para sí mismos, que tanto uno como otro están en esta vida para relacionarse con los demás y descubrir en ellos a alguien digno de ser amado. Cuanto más plena sea esta relación de amor y confianza con los demás, tanto más completo se hace el ser humano. Se da, en el Aquinate una similar percepción de nuestro ser personal como algo incompleto en sí mismo, tal y como vimos antes en Platón⁵. El hombre es un ser necesitado y ello condiciona que tenga una gran cantidad de

5 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 2, 5, ad 2, Madrid, BAC, 1959.

“*apetitos*”, deseos, apetencias y tendencias. El hombre está hambriento de una plenitud que solo puede recibir de fuera. Está necesitado de amistades, amor, afecto, conocimiento de las cosas, inteligencia, belleza, sabiduría y tantas más cosas. Está hecho para recibir, porque no es autosuficiente y por eso permanece receptivo para abrazar todos los bienes que le lleguen y proporcionen una vida más plena. El término *apetito* sugiere que el hombre intenta alcanzar algo que intuye como bueno porque su valor ha sido previamente percibido. Esto es lo que ocurre cuando alguien se enamora de otra persona; el encanto de una ha llegado directamente al alma de la otra, que reconoce su bondad, su belleza, su singularidad y por ello se mueve hacia ella como respuesta, para conocerla más plenamente y para no perder ese bien que como tal ha sido captado.

Afirma el Aquinate que tras percibir la bondad de una persona ese algo bueno tiene poder de transformarnos, pues penetra en nosotros y nos imbuje un sentido de afinidad o atracción hacia él. “El amor, no es otra cosa que la complacencia en lo apetecido”⁶. Al percibir su excelencia se opera en nosotros una transformación interior, que hace que la integremos en nuestra identidad y sea sentida ya como parte de nuestra alma.

Estamos obligados a recibir lo que nos falta. Por eso el Aquinate llama “*pasión*” al amor, pues una pasión implica una deficiencia; es una confesión de necesidad, de una indigencia que desea y aspira a ser satisfecha a través de otra persona capaz de ofrecer aquello que por si mismos no podemos darnos.

3.3. EL EROS. SU DEFINICIÓN ACTUAL

El amor erótico ha sido tratado a través de los siglos siguiendo las ideas de Platón y S. Tomás, con las variaciones y matices que obviamente hay que suponer. Y de esta forma llega hasta nuestros días y entra a formar parte de las once acepciones que el Diccionario de la real Academia española (1984. DRAE) ofrece para definir el amor. La primera de ellas dice: “Afecto por el cual busca el ánimo el bien verdadero o imaginado, y apetece gozarlo”. La segunda testifica: “Pasión que atrae un sexo hacia otro”.

El Diccionario Ideológico de la Lengua Española (Casares, 1942) presenta también varias definiciones del amor y en la primera de ellas, señala: “Sentimiento afectivo que nos mueve a buscar lo que consideramos bueno para poseerlo o gozarlo”⁷, en total consonancia, como se puede observar, con las definiciones mencionadas del DRAE.

6 *Ib.*, I-II, 26, 2.

En el amor considerado en su vertiente erótica entran pues una serie de conceptos tales como el deseo, seducción, aspiración, sensualidad, necesidad, obsesión, petición, pasión etc. Demasiados conceptos, quizás, que obligan a una subclasificación:

a) Lo que podemos calificar de “*Pasión Romántica*” en la que predomina un deseo de estar junto al amado, como una gran aspiración que colmaría de felicidad.

b) “*Pasión erótica*”, definida preferentemente por el ansia de posesión y goce de la persona amada.

Pasión romántica y pasión erótica, aunque se presenten con tan distinta apariencia, participan ambas de una naturaleza común que subyace en su origen, que no es otro que la necesidad de satisfacer el instinto sexual. En este último caso el instinto se manifiesta abiertamente exigiendo su satisfacción y en el primero, de forma engañosa como una especie de adoración del objeto sexuado.

3.4. ÁGAPE

Se trata de un término de origen griego (agapé) con el que se expresaba inicialmente el amor, la amistad y comidas en común. Posteriormente los primitivos cristianos lo emplearon para denominar las celebraciones con una comida colectiva, a fin de avivar y exteriorizar la caridad mutua, o incluso para referirse a la celebración de la Eucaristía. Los poetas latinos Virgilio y Ovidio mencionan el ágape como banquete fúnebre dedicado a la honra del difunto y los cristianos también en este sentido acudían al ágape, como una forma de culto a los mártires y cristianos fallecidos. Realizaban una comida frugal (banquete en recuerdo de Cristo) para terminar con la celebración de la Eucaristía. Pasado un tiempo estas comidas pasaron a ser verdaderos banquetes, con lujo y mucho aparato, descuidándose la situación económica precaria de algunos cristianos y la caridad que con ellos había que practicar, tal y como desde un principio se hizo. Por este motivo los ágapes decayeron notablemente en tiempos de S. Agustín, y S. Ambrosio, obispo de Milán los prohibió como culto a los mártires. En Italia estas costumbres desaparecieron, pero perduraron hasta el siglo IV en África.

El término ágape se identificó finalmente con el ideal cristiano del amor, o caridad, entendido como altruismo, abnegación, entrega y dedicación totalmente desinteresada al prójimo, y con este significado persiste en nuestros días.

Santo Tomás de Aquino a este tipo de amor le llamó “amor benevolente”, siguiendo la filosofía aristotélica que consideraba que “amar es querer el bien

para alguien”⁷, pues así, para el Aquinate “benevolencia no es solamente desear el bien del otro, sino trabajar activamente para que sea bueno”, lo que exige un espíritu generoso que goce al hacer algo noble por la persona que se ama.

El Diccionario Ideológico de Casares recoge esta acepción del amor, definiéndolo como “sentimiento altruista que nos impulsa a procurar la felicidad de otra persona”. Una definición que guarda mucha afinidad con la idea del amor de H. S. Sullivan⁸ que lo definía como un estado en el que la seguridad y la satisfacción del otro son tan importantes como las propias.

3.5. FILIA (CARIÑO)

Es un sentimiento de afecto que surge hacia una persona, provocado por la amistad, el trato asiduo, el desarrollo de una especial intimidad o la simple convivencia. Incluye sentimientos variados, próximos entre sí como el apego, aprecio, gratitud, etc. Este sentimiento supone la existencia de experiencias previas que surgen del trato humano, tales como la simpatía, el atractivo, lo estimulante, acogedor, agradable, y otras sensaciones de signo igualmente positivo. El desafecto como sentimiento opuesto al cariño surge igualmente de experiencias anteriores como lo penoso, tedioso, irritante, desagradable, repulsivo, etc.

4. CARACTERÍSTICAS DEL ENAMORAMIENTO

De lo anteriormente dicho, llegamos a entender el enamoramiento como una manifestación del Eros, y todos los conocimientos que en nuestra civilización se han ido acumulando sobre este tipo de amor nos permiten una primera aproximación para la comprensión del mismo. Ahora bien, el enamoramiento posee tal singularidad, unos caracteres tan sorprendentes, que obligan a un desentrañamiento más radical.

De los muy variados caracteres que acompañan al enamoramiento, tales como el ser de aparición súbita (“el flechazo”) cursar con intenso estado emocional, provocar pensamientos intrusivos, desencadenar frecuentes reacciones neurovegetativas, y ese deseo insaciable de estar junto a la persona amada, etc., hay tres que llaman poderosamente la atención: Su irracionalidad, su portentosa carga de idealización y su ceguera increíble para reparar en los defectos del otro.

Si la idealización es una supervaloración de las bellas cualidades del amado, muy relacionado con ella surge el fenómeno de la ceguera, por el que al

7 ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Madrid, Austral, 1978.

8 H. S. SULLIVAN, *The interpersonal theory of psychiatric*, New York, Norton, 1953.

mismo tiempo se da una sorprendente incapacidad para detectar las taras y graves inconvenientes del otro. El enamorado se resiste a reconocer estos defectos que le son presentados por los familiares más allegados, con toda clase de razones y argumentos. Y resulta desesperante para ellos observar como a ninguno atiende. Es ilógico e irracional en tanto dos personas, con harta frecuencia, se prometen en matrimonio reuniendo entre sí las peores condiciones para una feliz convivencia.

Infinidad de ejemplos de la vida real avalan lo dicho: Una joven, muy guapa, de trato agradable y de buena familia, decide mantener relaciones con un chico drogadicto y VIH +. Como era de temer, pocos años después la chica muere de sida, contagiada por el novio.

Una señora viuda, de vida ejemplar y religiosa, lanza por la borda todos sus principios éticos tras enamorarse con un señor casado y padre de varios hijos.

¿Qué fuerza es ésta, que arrasa con todo lo que se le enfrenta y domina a quien le posee que no duda en arriesgar la salud física, espiritual, o el simple bienestar social y material?

Goethe en su primera etapa literaria escribió la novela que lleva el título de su protagonista: “*Los sufrimientos del joven Werther*”. La obra está escrita en 1774, durante la primera etapa romántica por la que pasó su autor y nos habla de la fuerza del enamoramiento. La novela está inspirada en un hecho real y las cosas que en ella se narran debieron ocurrir aproximadamente así, al menos en sus principales secuencias, sin que la imaginación del autor la haya desvirtuado mayormente. Su argumento resumido es éste:

Un joven de buena familia (Werther) se enamora de una muchacha (Carlota), que ya estaba prometida a otro hombre. Entre los dos jóvenes se establece una estrecha amistad, en el transcurso de la cual, Werther puede visitar a Carlota en su ambiente íntimo familiar y lo sigue haciendo incluso una vez que ella casa con su prometido. Pero el joven Werther es presa de intenso sufrimiento cuando comprueba que su enamoramiento está condenado a ser un mero sentimiento, que ya por el simple hecho de manifestarlo le crea serios problemas, pues Carlota solo le corresponde en el afecto de una mera amistad y nada más puede esperar de ella. Tanto es su dolor, que al cabo de año y medio de haber conocido a la joven, persuadido de que su amor no podrá manifestarse de otra forma, decide poner fin a su vida.

En esta estremecedora historia se expone claramente como el amor necesita, exige mejor dicho, proyectarse en la unión con la persona amada. El enamorado exige la correspondencia y se ve totalmente imposibilitado para desasirse de su objeto erótico y buscar otro con mejores perspectivas.

Acertadamente Ferrand escribió, en referencia al enamorado:

“Sus sentidos trastornados, la razón se extravía, la imaginación se altera, los discursos se hacen impertinentes. El pobre enamorado solo ve a su ídolo. Todas las acciones del cuerpo están igualmente alteradas, se vuelve pálido, delgado, alelado, sin apetito, sus ojos se hundén. Y no puede ver de noche (como dice el poeta) ni con los ojos ni con el pecho. Le veréis reírse, sollozar y suspirar sin transición, y en un estado perpetuo de inquietud, rehuyendo toda compañía, buscando la soledad para entregarse a sus pensamientos. Por un lado le ataca el temor, y a menudo, por otro la desesperación”⁹.

Freud estudió el enamoramiento con su habitual agudeza y afirmó al respecto: “Desaparecen por completo las funciones adscritas al ideal del yo. La crítica ejercida por esta instancia enmudece, y todo lo que el objeto hace o exige es bueno e irreprochable. La conciencia moral deja de intervenir en cuanto se trata de algo que puede ser favorable al objeto, y en la ceguedad amorosa se llega hasta el crimen sin remordimiento”. En “*Psicología de las masas*” advierte la idealización en los enamorados y afirma “el objeto amado queda sustraído en cierto modo a la crítica, siendo estimadas todas sus cualidades en más alto valor que cuando aún no era amado o que las de personas indiferentes”. En este estudio compara el enamoramiento con la hipnosis y encuentra un gran parecido en las relaciones del enamorado con respecto al objeto que ama y el hipnotizado con respecto al hipnotizador.

Evidentemente el enamoramiento en sus distintas manifestaciones no ha podido dejar indiferente a quien se haya interesado por él. Intelectuales de distinta filiación lo han estudiado y esbozado distintas teorías, de las que ahora, brevemente vamos a pasar revista a algunas de ellas.

5. TEORÍAS EXPLICATIVAS DEL ENAMORAMIENTO

Solo mencionaremos algunas teorías que explican el enamoramiento antes de llegar a nuestra exposición.

5.1. TEORÍA PLATÓNICA

Parece que Platón durante un viaje que hizo a Egipto, leyó algunos de los libros de Moisés, como el Génesis, e hizo una interpretación muy personal de estas lecturas, que sería más o menos como sigue: En un principio, nuestro primer padre Adán fue creado macho y hembra, pero al cabo de un tiempo Dios separó la parte femenina del cuerpo de Adán, por miedo a que se quedara solo

9 J. FERRAND, *Melancolía erótica*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1996.

en el mundo. De esta forma, Platón quiso mostrarnos la fuerza del amor, como el agente restaurador y reconciliador de dos seres que en un principio eran uno y más tarde fueron divididos en hombre y mujer. Versión, que al parecer y en un principio, tuvo una buena acogida por parte de los rabinos y los doctores versados en lengua hebrea¹⁰.

5.2. LA FUERZA DE LA PASIÓN AMOROSA SEGÚN DAVID HUME

El filósofo de Edimburgo (1711-1776), representante del empirismo inglés, expuso su teoría acerca de la fuerza del amor en una de sus obras capitales, el “*Tratado de la naturaleza humana*”¹¹. Para Hume la intensidad y vehemencia del amor entre los sexos se deriva de la conjunción de tres diferentes impresiones o pasiones:

- La sensación placentera originada por la contemplación de la belleza.
- El apetito carnal en pro de la generación.
- El generoso afecto o benevolencia.

Explica el filósofo las conexiones existentes entre el instinto sexual y la belleza, recordando, que es lo normal, porque el instinto se relaciona igualmente con todas las emociones agradables, como la alegría, el júbilo, la música, el baile, la buena mesa, etc. De la conjunción de las tres impresiones dichas, no importa cual aparezca en primer lugar, pues siempre cada una de ellas irá acompañada de las otra dos. Pero reconoce que lo más común es que primero aparezca la belleza, que difunde luego su influencia en el cariño y en apetito carnal. También afirma que el cariño y el apetito de generación están demasiado apartados entre sí. “El uno es quizá la pasión más refinada del alma; el otro la más grosera y vulgar. El amor por la belleza está situado en un justo medio entre las dos pasiones, y participa a su vez de la naturaleza de ambas. A esto se debe que sea tan singularmente apto para producir las otras dos”.

5.3. TEORÍA DE LA CRISTALIZACIÓN DE STENDHAL

Enrique-María Beyle, conocido por el seudónimo de Stendhal, fue un escritor francés de la época del romanticismo (1783-1842). Su producción literaria ha sido muy amplia, abarcando distintos géneros. Sus novelas, “*Armance*”, “*Le rouge et le noir*”, y “*La chartreuse de Parme*”, han tenido una difusión universal y en ellas aunque los personajes estén descritos con una especie de

10 Referido por Ferrand en su “*Melancolía Erótica*”.

11 D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.

aureola poética, se ha de reconocer a su autor como un magnífico observador de la realidad social de su tiempo. En una de sus obras, “De l’amour” (1822)¹², hace un interesantísimo estudio del enamoramiento, que resiste con todo merecimiento el paso del tiempo.

Emplea Stendhal la siguiente metáfora para explicar el fenómeno del enamoramiento: Si en una mina de Salzburgo arrojamos una vara desecada, al cabo de unos días, esa misma vara será irreconocible, porque a su alrededor se habrán formado gran cantidad de cristalizaciones que la iluminan y embellecen. Pues así ocurre cuando un hombre conoce a una mujer y deja que su imagen, en el fondo de su pensamiento se vaya enriqueciendo con los productos de su fantasía, que superponen sobre la imagen primitiva una gran variedad de perfecciones.

En línea con lo expuesto por Stendhal, en el sentido de que en el enamoramiento nos engañamos, que no percibimos la realidad tal como es, Nietzsche afirmaba que el enamoramiento era una trampa biológica para asegurar la procreación.

5.4. TEORÍA FREUDIANA DEL ENAMORAMIENTO

Sigmund Freud creó el psicoanálisis como método terapéutico de las enfermedades psíquicas, pero tal método fue al mismo tiempo una especial forma de concebir el psiquismo humano. Su obra está impregnada de un claro pansexualismo, sobre el que se puede estar o no de acuerdo, pero es indudable que Freud en todo momento se mostró como un agudo observador de la psicología humana y muchos de los mecanismos psíquicos establecidos por él han pasado a enriquecer el acervo cultural de la humanidad.

Allá por el 1921 escribió la “*Psicología de las masas*”¹³ y en el apartado VIII, “Enamoramiento e hipnosis”, llevó a cabo un estudio del tema que tratamos, considerando en primer lugar el amor corriente o sensual, o enamoramiento, que según sus propias palabras “no es sino un revestimiento de objeto por parte de los instintos sexuales, revestimiento encaminado a lograr una satisfacción sexual directa y que desaparece con la consecución de este fin”. Vemos, que este primer tipo de enamoramiento no merece tal nombre porque se corresponde con el deseo, aunque sea un deseo encubierto por una cierta apariencia amorosa. A continuación Freud pasa a considerar el enamoramiento en su más auténtico sentido y admite la “*idealización*” para su comprensión:

12 STENDHAL, *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

13 S. FREUD, “*Psicología de las masas*”. *Obras Completas*, vol. 1, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.

“Dada una represión o retención algo eficaz de las tendencias sexuales, surge la ilusión de que el objeto es amado también sensualmente a causa de sus excelencias psíquicas, cuando, por lo contrario, es la influencia del placer sensual lo que nos ha llevado a atribuirle tales excelencias”.

Luego explica mejor esa atribución de excelencias al objeto por simple narcisismo:

“Reconocemos, en efecto, que el objeto es tratado como el propio yo del sujeto y que en el enamoramiento pasa al objeto una parte considerable de líbido narcisista. En algunas formas de la elección amorosa llega incluso a evidenciarse que el objeto sirve para sustituir un ideal propio y no alcanzado del yo. Amamos al objeto a causa de las perfecciones a las que hemos aspirado para nuestro propio yo y que quisiéramos ahora procurarnos por este rodeo para satisfacción de nuestro narcisismo”.

Conforme el enamoramiento crece, el objeto es visto cada vez con mejores ojos y el amor hacia el propio yo decrece hasta el límite que “puede decirse que el objeto ha devorado al yo”. Estas consideraciones sobre la servidumbre del enamorado son interesantísimas, como igualmente lo son otras observaciones que Freud hace sobre el enamoramiento, la fascinación y la hipnosis, cuya detenida exposición ocuparía excesivo espacio.

5.5. PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

El filósofo español en sus famosos estudios sobre el amor y el enamoramiento, fue especialmente crítico con la teoría de Stendhal, quizás, por ser en su tiempo la más conocida, afirmando de su autor que “tenía la cabeza llena de teorías; pero no las dotes de teorizador”¹⁴.

Sin embargo, en todo momento reconoció el estudio “*De l’amour*”, como uno de los libros más leídos y la teoría de la cristalización como mayoritariamente aceptada.

Para Ortega la teoría del enamoramiento desarrollada por Stendhal, era un producto típico del europeo del siglo XIX. Era, según él, una teoría idealista porque del objeto amado hace una mera proyección del sujeto. Y era, también, una teoría pesimista, porque en definitiva, un fenómeno tan normal como el enamoramiento, se describe como una anormalidad psíquica. Ortega se pregunta ¿es posible que no existan personas excelentes, capaces de despertar el amor, por sí mismas? Pues a lo que parece, según Stendhal, no se dan y es preciso imaginarlas.

14 J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Ortega, sin embargo, no estuvo muy acertado en esta crítica a la teoría de la cristalización, entre otras cosas porque pierde, con cierta frecuencia, en su discurso la noción de enamoramiento, confundiéndola con la de amor. Un ejemplo de ello es la descripción que hace del amor que le profesó la marquesa de Custine a Chateaubriand, prototipo de amor que surge una vez en la vida para no morir jamás. En realidad, en este caso, no hubo amor, sino enamoramiento y si al cabo de largos años la marquesa persistía en él, fue, como en otros muchos casos, porque su relación íntima con el poeta duró solo ocho días. Tan corta convivencia no permitió el clásico desencanto amoroso que sobreviene siempre, irremisiblemente, tras el enamoramiento.

Ocurre, normalmente, que con la convivencia y el trato asiduo, la persona enamorada vuelve a la realidad, de forma que la idealización se desvanece y la visión objetiva de las cosas termina por imponerse. A veces, por las circunstancias de la vida, no hay lugar para ello y se origina lo que podríamos llamar un “enamoramiento enquistado”, de consecuencias negativas para quien lo padece. Así por ejemplo, una chica joven, enamorada perdidamente de un hombre, inicia un noviazgo que pronto acaba al morir el novio imprevisiblemente, en accidente de tráfico. La chica vive la tragedia con la firme creencia de haber perdido el gran amor de su vida; el hombre con el que habría sido enormemente feliz. Esta joven, tome la decisión que tome, tendrá una vida desgraciada, pues convencida de no encontrar otro amor que iguale al primero, puede decidir una vida alejada de todo tipo de relación con los hombres. Su decisión será respetable pero ciertamente equivocada y triste. Supongamos, que decide, pasado un tiempo, iniciar otra nueva relación y tras ella unirse en matrimonio y formar familia. Su marido por muy excelente que sea jamás logrará olvidar el primer amor, cuyo protagonista, idealizado, le aventajará siempre en valores y bellas cualidades. Esta mujer llevará su vida matrimonial, en el mejor de los casos, con una serena resignación.

Ortega, una vez criticada la teoría de Stendhal, expuso su propio pensamiento sobre el enamoramiento, que a su entender es un problema de atención. Explicaba el filósofo que cuando una persona se enamora, su mente, que con anterioridad estaba ocupada en una gran variedad de objetos exteriores e interiores, pasa a ocuparse casi en exclusividad de un único objeto, que es la persona de quien se ha enamorado. Como aquello en que fijamos la atención tiene más vigorosa existencia que las demás cosas que permanecen en la penumbra de nuestra conciencia, cuando se trata de una persona, ésta se carga de más estima, se hace más valiosa e importante. El enamoramiento se inicia por simples razones de simpatía o de proximidad y se desarrolla cuando la atención de uno se fija sobre otro y queda, de forma anómala, detenida sobre él. Cada día la mente del enamorado estará más plenamente ocupada con la imagen del objeto,

viéndose incapaz de desasirse de él. Los demás seres de su existencia serán progresivamente desalojados de su campo de atención y esto, evidentemente representa no un enriquecimiento sino un empobrecimiento de la vida psíquica. Por este hecho el enamorado presenta la figura del sonámbulo, del ido, del lunático, del encantado. Decía Ortega:

“El enamoramiento es un estado inferior de espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos”... “el alma de un enamorado huele a cuarto cerrado de enfermo, a atmósfera confinada, nutrida por los pulmones mismos que va a respirarla”.

Hemos de estar de acuerdo en esa forma de tener “*sorbida*” la mente el enamorado por el objeto idolatrado, pero las razones que da Ortega para explicar el fenómeno no son en modo alguno suficientes.

6. ESTUDIO DE LOS SENTIMIENTOS POR CASTILLA DEL PINO

El psiquiatra andaluz, en su sistematizado estudio sobre los sentimientos¹⁵ realiza importantes aportaciones aplicables al mejor conocimiento del enamoramiento. Entre otras destacamos éstas:

A) Todo sujeto, ya desde el nacimiento está dotado de capacidad para percibir el entorno de acuerdo con dos sistemas, el afectivo-sentimental o desiderativo y el cognitivo. En consecuencia, la realidad es percibida con una cierta distorsión, no como en realidad es, sino como deseamos que sea. “La vinculación afectiva no se establece directamente con los objetos sino con las imágenes de los mismos construidas por el sujeto”. Por este motivo, con frecuencia, el sujeto tiene la ilusión de que el objeto es suyo, y lo es, en la medida en que en gran parte es un producto de su imaginación. La distorsión que el sujeto hace de la realidad conduce a un conflicto, que pondrá a prueba la capacidad adaptativa del sujeto, cuando la realidad se imponga como tal.

B) El sentimiento que un objeto despierta en nosotros es el resultado de una selección perceptual que hacemos en tal objeto, de acuerdo con evocaciones analógicas de objetos previamente percibidos. De tal manera alguien puede decir, “aquel señor me resultó antipático, me recordaba a un profesor que tuve de niño”. En definitiva el estado emocional ante un objeto percibido está estrechamente ligado a las connotaciones que tal objeto despierta en el sujeto.

15 C. CASTILLA DEL PINO, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2000.

C) Hay que contar con una especie de contaminación del sentimiento a otras áreas distintas de aquella primera que lo provocó. Así por ejemplo, un sujeto recibe un sentimiento agradable de tipo estético, por parte de un objeto. Pues bien el sujeto estará inclinado a atribuirle positivas cualidades en áreas que no sean estéticas, bien de tipo sexual, ético, o de cualquier otro tipo.

D) Castilla del Pino, se refiere a los mecanismos psicológicos de la proyección e identificación, establecidos en su día por Freud, que desempeñan un capital papel en las relaciones afectivas interpersonales. En la proyección, el sujeto atribuye, “*coloca*,” en el objeto lo que le interesa ver en él. Una chica se interesa por un joven y proyecta sobre él ciertos atributos de carácter positivo, que justifiquen su atracción. Puesto que dichos atributos parten del sujeto, la imagen del objeto va a estar formada por un componente del primero; precisamente el componente cargado de valores. Entre sujeto y objeto (imagen del objeto) habrá un algo común (lo proyectado) que hará que el sujeto se sienta identificado con el objeto.

Castilla del Pino lo explica así en este demostrativo esquema:

1. “*P ama a Q;*
2. *P atribuye propiedades que hacen razonable su amor a Q;*
3. *Partes de P pasan a Q;*
4. *P = Q.”*

7. COMPRENSIÓN DEL ENAMORAMIENTO

Después de haber pasado breve revista, a las principales aportaciones hechas a lo largo del tiempo para comprender el fenómeno del enamoramiento, vamos abordar definitivamente su comprensión. Nos fijamos como objetivo una comprensión que permita entender los hechos más característicos del mismo, tales como su irrupción súbita, la intensidad de los sentimientos, la idealización llamativa, la ceguera ante los defectos y esa enorme fuerza que empuja a los enamorados a cualquier desatino.

Como toda exposición teórica se hará desmembrando el enamoramiento en una serie de etapas o pasos sucesivos, a modo de película lenta que permita ver con el mayor detalle lo que está ocurriendo, lo que no quiere decir que en la realidad estos fenómenos no se produzcan simultáneamente en muchas ocasiones. Por otro lado se hará la exposición según un modelo amplio que permita a partir de él comprender todos los enamoramientos posibles, así como las formas incompletas o incluso sus aproximaciones.

1ª ETAPA: LA ATRACCIÓN SEXUAL

Esta etapa inicia todo el proceso. Una persona se siente atraída por otra de sexo opuesto, lo que en términos coloquiales se denomina “gustar”. P nota que le gusta Q. ¿Qué es lo que le gusta de su persona? Puede ser los rasgos físicos o los caracteriales. En nuestro medio cultural tienen una especial relevancia los primeros, puesto que el físico es lo primero que se percibe de una persona. Se han descrito, como especialmente frecuentes, para los hombres con respecto a la mujer, el tipo de piel, la configuración de los pechos, piernas, ojos, boca, caderas, nalgas, etc. Para las mujeres tienen especial importancia la altura, espaldas, complexión general, piel, mandíbulas, ojos, nariz, boca, cejas, manos, etc. Otros muchos rasgos atraen, como el timbre de voz, mirada, sonrisa, modales, compostura, etc.

Los rasgos físicos atractivos provocan la “contaminación”, (referida por Castilla del Pino) a otros aspectos de la persona. Por influencia cultural (cuentos, cine, televisión) se atribuyen buenas cualidades a personas guapas y malas cualidades a las feas. Basta recordar cualquier película de aventuras para saber de inmediato quienes son los buenos y los malos. Este “efecto de halo”, se ha llegado a verificar de forma empírica, según expone Carlos Yela en su “Amor desde la Psicología Social”¹⁶, por diversos autores (Dion, Wilson y Nias, Cook y McHenry).

Es importante señalar que en ese primer encuentro entre un hombre y una mujer el atractivo físico no es meramente estético. Los rasgos físicos agradan y agradan mucho porque son rasgos físicos sexuados. El componente sexual potencia, duplicando o triplicando, lo meramente bello o estético y constituye el principal factor de ese agradar o gustar, que puede, en ciertos casos, provocar un auténtico deslumbramiento.

Las connotaciones que se originan siempre, inconscientes e involuntarias, ante la percepción, por primera vez, de una persona, juegan también su papel y nos predisponen a una actitud sea de tipo positivo o negativo, de acogida o de rechazo. Difícilmente se puede aceptar la belleza de una persona si por evocaciones de tipo negativo experimentamos un rechazo automático hacia ella. Y viceversa por favorables connotaciones podemos fijarnos en mínimos detalles estéticos para sobre ellos levantar todo el edificio del enamoramiento.

El conocido fenómeno “*del flechazo*” tiene una explicación muy elemental y no encierra ningún misterio; es mera consecuencia de la esperanza (ridícula, absurda y de mediación cultural) de encontrar un día la persona excepcional, especialmente diseñada para compartir nuestra vida y ofrecernos eterna felicidad.

16 C. YELA, *El amor desde la psicología social*, Madrid, Pirámide, 2000.

Con esta mentalidad, cualquier individuo puede tener, en un momento dado, la corazonada o intuición de encontrarse frente a la persona predestinada.

2^a ETAPA: HIPERVALORACIÓN

Una vez producida la atracción hacia una determinada persona, a través del gustar sexuado, tendrá lugar una proyección de buenas cualidades sobre ella que provocará su hipervaloración. Se trata de cualidades tenidas por positivas por parte del sujeto contemplador, por lo que, con sobrado fundamento, puede afirmarse que en cierta medida están en él y sobre ello se establecerá la identificación con el objeto amado, tal y como ha descrito Castilla del Pino. Así por ejemplo un mentiroso no “colocará” la sinceridad sobre la figura del objeto amoroso, aunque éste bien pudiera ser sincero. En cambio, el amante de la verdad, sí podrá alabar la sinceridad (real o imaginada) de la persona que le atrae. Nos encontramos pues con el fenómeno también reconocido con el nombre de idealización, que Stendhal usó como fundamento de su famosa “*cristalización*”, hoy en día, prácticamente aceptado por todos como definitorio y muy característico del enamoramiento. Pronto veremos, sin embargo, que la atracción y la hipervaloración, aunque sean dos realidades que se producen en el proceso que estudiamos no son capaces por sí solas de generar el enamoramiento en su más estricto sentido.

3^a ETAPA: APROPIACIÓN DEL OTRO

Un joven ciudadano de los llamados “*de a pie*” puede conocer a una joven y encantadora princesa, sentir su atractivo físico, considerarla como la persona más encantadora del mundo, atribuyéndole las más bellas cualidades que pueda imaginar y no obstante no estar enamorado de ella. Podrá decir, con toda razón que es un gran admirador de ella, pero nada más. Jóvenes admiradores de gente famosa (actores, actrices, cantantes, presentadores de televisión, etc.) existen a millares en el mundo entero y ante la presencia del ídolo podrán incluso sufrir desmayos espectaculares, pero nadie considerará que se trata de enamoramientos. La chica quinceañera soñará con su cantante favorito y se deleitará infinidad de veces imaginándole en su singular apostura. Y tan reiterativos pensamientos alterarán su concentración en los estudios y nadie por eso considerará que se trata de un enamoramiento.

Ni la atracción física, ni la idealización, ni los pensamientos ocupados por la imagen del otro son suficientes para que el enamoramiento se de. Entonces, ¿qué algo más es necesario? Simplemente, que uno vea en el otro la posibilidad

de hacerlo suyo, de incorporarlo a su vida, a su propia existencia. Cuando tal posibilidad se da, ese uno tiene la intuición o incluso la convicción, que ese hombre (o mujer) es el hombre de su vida, el gran amor que un día habría de llegar, la gran ocasión que uno no puede dejar pasar. El enamoramiento se produce cuando los grandes mitos de nuestra civilización adquieren viva presencia: “*El Príncipe Azul*”, “*la media naranja*”, “*la otra mitad*”... Una observación es necesaria al respecto: Nadie, hoy en día, parece estar en disposición de aceptar tales mitos. Creer en el “*Príncipe Azul*” como un ser ideal y perfecto sería una ingenuidad, propia de subnormales. ¿Pero acaso no es creer en el “*Príncipe Azul*” esperar la llegada de un apasionado enamoramiento? ¿O creer en la aparición de alguien que nos hará inefablemente felices? ¿O esperar que surja aquella persona especialmente predestinada para compartir con ella nuestra vida?

La referida posibilidad supone que una persona mida su propia valía y la compare con el sujeto que atrae su atención. Normalmente se tienen en cuenta la raza, religión, ideología, nivel socio-económico, formación cultural, edad, e incluso el atractivo físico. Sabido es, que en esta cuestión los hay audaces y los hay timoratos, unos pecan de ambiciosos, “*pican demasiado alto*”, y otros, por el contrario “*se contentan con poco*”. Igualmente supone que las circunstancias geográficas, círculos sociales, etc. permitan los encuentros y un trato de cierta asiduidad.

Cuando la atracción física y la idealización referidas a un individuo, aparecen como posibilidad de un gran amor correspondido, podemos afirmar que el enamoramiento ha fraguado. Quien tal experimenta, siente, como realidad viva, que ese otro es, o puede ser, suyo, y de nadie más. Fenómeno nuclear del enamoramiento que llamo “*apropiación del otro*”, porque ilusoriamente el enamorado se apropia, o trata de apropiarse, del otro, haciéndolo suyo, constitutivo de su propia existencia, ya y para siempre. El encuentro con ese otro viene a ser el mayor hallazgo que jamás pudo imaginar; la joya más preciada que pudo ambicionar, lo más grande que hasta ese momento le ha ocurrido en la vida. En este momento del enamoramiento el verbo “*querer*” adquiere su más auténtico significado, diferente del “*amar*”, con el que frecuentemente se le confunde. El que P quiera a Q, no implica que P le desee ningún bien; no implica ningún sentimiento; solo expresa su decidida y firme voluntad de hacerlo suyo. Y cuando pasados los años P interroga a Q, sobre si le sigue queriendo, lo que querrá saber es, sin duda, si desea seguir formando parte de su propia vida.

Comprobamos, por lo dicho, el influjo tan grande que en nuestro medio ejerce la cultura como responsable principal del fenómeno enamoramiento. Desde edades tempranas de la vida una persona asimila que un día conocerá a un ser maravilloso por el que sentirá un gran amor. Con esta esperanza cualquier joven deja transcurrir los años a la espera de que tal hecho tenga lugar. Es como

el cazador apostado en determinado lugar, con la escopeta cargada, expectante con sus cinco sentidos, ansioso y sabedor de que en cualquier momento surgirá la pieza codiciada. Así, el joven espera, anhelante, el encuentro con esa persona, especialísima, que por sus bellas cualidades le cautivará. Aparecerá sin duda “*el dechado de excelencias*” y sobre él ejercerá, quien le “*descubre*”, todos los recursos de seducción posibles hasta incorporarlo a su propiedad. “*¡Es mía, porque yo la vi primero!*” es el grito que parece brotar del enamorado– cazador, que el inolvidable humorista Summer dejó para la posteridad.

Esta 3^a etapa de apropiación del otro consta de dos momentos perfectamente delimitados:

- a) El enamorado emprende la conquista del objeto erótico.
- b) El enamorado experimenta el éxito o el fracaso de su empresa.

Se comprende bien que el enamorado viva en un estado de terrible angustia hasta que llega ese momento, ansiado como ningún otro en la vida, en que espera verse correspondido en el amor. El proceso puede ser rápido, incluso fulgurante, para dicha de sus protagonistas. Otras veces será lento y el enamorado habrá de poner en práctica una estudiada estrategia, que se conoce con los nombres de “*seducción*” o “*cortejo*”. Se sucederán momentos de optimismo en los que el éxito parece estar próximo y el sujeto aparecerá radiante y su imaginación se recreará con las dichas venideras. Habrá también momentos duros en los que todo será incertidumbre y el enamorado, presa de una gran turbación que le desmejora físicamente, apenas podrá dormir y cumplir con sus obligaciones cotidianas.

La conquista ha tenido lugar. Felicidad suprema. El enamorado se ve correspondido en sus ansías de posesión; en su interior oye como una voz que le dice. “*¡Es mía! (mío) Es mi amor! Mi mayor bien. Todo cuanto tengo es nada, comparado con ella (él)*”. Un horizonte nuevo y luminoso se abre ante los enamorados y la vida se presenta con un color rosa apastelado de inefable dicha. Surge la experiencia de un gratísimo sentimiento, como pura reacción al deseo hecho realidad.

Cuando la correspondencia no se da, el enamorado con bastante frecuencia cae en un estado depresivo de ánimo con persistentes ideas obsesivoides referidas al otro. Durante meses el malestar por este fiasco le atormentará; podrá incluso ver su propia imagen desvalorizada y más de una vez estará tentado a reiniciar el asedio al objeto querido. Ocurre otras veces que la resignación por la derrota encuentra un fácil consuelo cuando el pretendiente repara en algún defecto del objeto idolatrado y lo magnifica. Acontece como en la famosa fábula del zorro y las uvas, “*estaban verdes*”. Y acentuando el despecho puede llegar incluso a la difamación y a la calumnia. Por último hay que decir que en

esta triste situación el enamorado está expuesto a caer en ideas delirantes (delirio erótico), esto es, ideas invenciblemente erróneas, que vienen a explicar por qué el otro no le declara su amor, de cuya existencia en ningún momento pone en duda. La psiquiatría ha profundizado en estos delirios y se han realizados muy interesantes trabajos al respecto.

Puede también ocurrir que una persona tras haberse enamorado de otra, y no verse correspondida, la siga queriendo. Posibilidad que solo se da en personas de una gran nobleza de corazón, donde el proceso puede fácilmente desembocar en el “enamoramiento enquistado” ya descrito anteriormente.

4º ETAPA: RECIPROCIDAD EN EL ENAMORAMIENTO

Esta fase del enamoramiento de gran felicidad como ya se ha dicho, viene marcada por una serie de hechos muy característicos, tales como el compromiso, (decisión de mantener la relación, salvando cualquier obstáculo que la estorbe) y las confidencias íntimas. Los enamorados se cuentan sus recuerdos más lejanos, anécdotas de muy diversas situaciones vividas; se describen los caracteres de padres, hermanos, familiares y conocidos; se exponen proyectos, metas, anhelos y ambiciones, se detallan los gustos, preferencias, aficiones, incluso las pequeñas “manías”, etc.

¿Qué anida en el interior de los enamorados? Hay un sentimiento y una actitud. El sentimiento es de una tonalidad cálida, inefable pero arrobador, ante quien se considera ser poseedor de inmejorables perfecciones. Hay, una actitud de cada enamorado hacia el otro, que iguala o incluso supera en importancia al sentimiento. Es una actitud que se puede describir como “*un estar volcado hacia el otro para su bien*”. Implica esta actitud una amplia gama de comportamientos que van desde la simple contemplación y conocimiento del ser amado, hasta su promoción como persona. En esta fase del enamoramiento la ecuación no sería ya “*P quiere a Q*”, sino “*P ama a Q*”. Comprendemos ahora muy bien por qué muchos tratadistas (filósofos, psicólogos, antropólogos, etc.) identifican, en mi opinión de forma equívoca, enamoramiento con amor.

¿Es posible que una persona egocéntrica, que solo piensa en su propio bien; sin bondad alguna, ni capacidad para amar se pueda enamorar? Es posible y no son excepcionales los casos. Estas personas que tienen poco desarrollada su capacidad de amar, muy centradas en sus propios intereses, incapaces de considerar lo que le conviene al otro, pueden enamorarse y en tal situación gozar con los dorados sentimientos que la presencia real o imaginada de la persona amada le proporciona. Pero, ¡cuidado! no van a pasar de ahí. Estarán dispuestas siempre a recibir amor, pero no a darlo. Este sería un caso opuesto al

de aquellas otras personas que sin experimentar los vivos sentimientos del enamoramiento saben comportarse amorosamente en todo momento, guiadas en gran medida por su buen corazón y sentido del deber. De forma que alguien podría decir: “Yo amo a fulanito aunque no le quiero”. Sería la forma más heroica del amor, solo al alcance de los privilegiados; es la invitación suprema a la que estamos llamados todos, a la luz del Evangelio: ¡Ama, incluso a tus enemigos! Ante un concepto, tan importante para nuestra vida como es el de amar, resulta mucho más importante hacer su delimitación por la vertiente volitiva que por la sentimental. Los afectos, por sí mismos son poco operativos, lo primero. No se dejan someter a ningún control, por nuestra parte, lo segundo. Y cambian de signo con la mayor facilidad, lo tercero.

¿Cómo explicar la ceguera del enamorado? El enamorado asume, generalmente, los defectos, taras o inconvenientes de la otra parte, no en una primera fase del enamoramiento sino cuando ya ha tenido lugar la correspondencia, cuando el otro ya ha sido incorporado a la propia vida, para formar parte de su propia existencia. El amor que recibe una persona es en gran parte el amor que uno se tiene a sí mismo. En esta situación descubrir los defectos del amado es algo muy doloroso pero se soporta como si de defectos propios se tratara. “*Es mi vida, es mi amor, qué le vamos hacer*”, se dirá para sí. El enamorado no rompe el compromiso por los inconvenientes que el otro le presente; los reconoce e incluso avergonzándose de ellos, trata de ocultarlos a la mirada de los demás. Y no rompe el compromiso por la sencilla razón del enriquecimiento que ha experimentado su vida, que le compensa con creces de estas contrariedades. Pero hay más explicaciones: Téngase presente que el enamorado tiene un conocimiento de las deficiencias del otro en un plano meramente intelectual, no vivido. Supongamos que un experto le dice a una joven: “*su novio tiene una personalidad inestable*” y a continuación le explica los rasgos de este trastorno de la personalidad. La novia conoce así el hecho negativo pero no lo valorará adecuadamente hasta el momento en que, iniciada la convivencia matrimonial, sufra en sus propias carnes lo que es una persona que presenta ese trastorno. Resumiendo, la ceguera del enamorado ante todo lo inequívocamente negativo del objeto amoroso, se comprende por lo siguiente:

- En tanto el otro se ha incorporado a la propia existencia, sus defectos se asumen como propios.
- La imagen idealizada del amado compensa los defectos que, parcialmente tan solo, pueden percibirse en él.
- Los defectos se conocen, pero no se valoran adecuadamente.

A estas tres razones aún se puede añadir una cuarta: El enamorado embebiendo en sentimientos amorosos se siente en la obligación de aceptar los defectos, por grandes que sean, con impasible y sorprendente resignación.

Es tan intenso el enriquecimiento que una persona puede experimentar con la apropiación amorosa de otra, que esté dispuesto a cualquier sacrificio por ella. Max Scheler ha descrito al respecto “la esclavitud psíquica”¹⁷, que explica el hecho de volcarse una persona en una vida ajena, hasta llegar a sacrificar la propia vida, cuando, por no encontrar sentido a la vida en su propio ser se llena de las vivencias ajenas. En ocasiones, una persona se puede sentir vacía, insignificante, no valorar ninguna de sus acciones o iniciativas, no encontrarle sentido a su propia existencia, pensar que su desaparición nadie la lamentaría, que no tiene ningún papel que desempeñar en el mundo. En esta situación el encuentro con otra persona, que muy bien puede ser el amado, (Scheler lo refiere a cualquier otra relación de cierta intimidad interpersonal) predispone a que quien se siente vacío, sin valor e inútil se llene de vivencias ajenas, exista por y para el amado, convirtiéndose en su esclavo, pues, todos sus esfuerzos, iniciativas y obras, se volcarán en una vida ajena, la vida de la persona amada. Scheler considera que quien tal hace, lleva a cabo un falso holocausto, porque sacrifica su vida por otro. Una vida nula, que no sabe qué hacer con ella, ni le da el más mínimo valor.

También puede suceder que la vida se haga insoportable ante la pérdida del ser querido y en última instancia se opte por el suicidio. No se olvide nunca que el enamorado vive una ilusión que le hace muy feliz y la ausencia del ser amado significa regresar a un mundo sin color.

5ª ETAPA. EL FINAL DEL ENAMORAMIENTO

Es de capital importancia reconocer que todo enamoramiento se acaba, por intenso y apasionado que sea. Su final se reconoce por una serie de cambios en la relación de la pareja: Declina el sentimiento apasionado. Desaparece la idealización mutua. Se reconocen y se sufren los defectos y carencias del otro. Cada miembro de la pareja deja de ocuparse preferentemente del otro para poner su atención en los asuntos mas diversos, (“*ya no piensas en mí como antes, querido*”, es la clásica queja). Se pierde el interés sexual por la pareja y surgen apetencias sexuales nuevas (“*efecto Coolidge*”).

17 M. SCHELER, *Esencia y Forma de la Simpatía*, Buenos Aires, Ed. Labor, 1950, y M. ROJO, *Fundamentos Doctrinales para una Psicología Médica*, Barcelona, Ed. Toray, 1978.

El enamoramiento puede durar años cuando se mantienen unas relaciones de noviazgo sin convivencia. Poco a poco, en el transcurso del tiempo, el enamoramiento va perdiendo fuerza, pero, aunque se trate de un noviazgo muy largo, siempre hay un cierto grado de idealización que llevar al altar. Una vez iniciada la convivencia el enamoramiento se desmorona indefectiblemente, oscilando su precario mantenimiento de unos meses a varios años. El final del enamoramiento es un fenómeno universal, confirmado mediante investigaciones realizadas con metodología empírica¹⁸.

Todo aquel que no esté preparado para este final podrá sufrir una terrible frustración de nefastas consecuencias. ¿Cuántos novios y lo que es peor, cuántos matrimonios no se rompen sin justificación alguna al experimentar el final de la pasión amorosa? ¿Cuántos matrimonios quedan deshechos cuando uno de los esposos corre en pos de alguien por el que siente un súbito enamoramiento, sin saber que esa llama que le inflama se apagará con brevedad? Estos lamentables hechos, que en nuestra sociedad ocurren con inusitada frecuencia, sobrevienen cuando no se ha diferenciado adecuadamente el amor del enamoramiento, como muy bien Sangrador¹⁹ y otros han descrito acertadamente.

Existen matrimonios, ya ancianos, que afirman seguir enamorados como el primer día. Son matrimonios que han sabido llevar muy juiciosamente su relación a través del tiempo. Que, muy sabiamente, han sabido conducirse para mantener una relación de cálido afecto (cariño-dilectio-filia) fundamental para salvar las múltiples diferencias que han podido distanciarles.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Madrid, Austral, 1978.
- BURTON, R., *Anatomía de la Melancolía*, vol. 3, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2002.
- BUTTIGLIONE, R., *La persona y la familia*, Madrid, Ed. Palabra, 1999.
- CASTILLA DEL PINO, C., *Estudios de Psicopatología sexual*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2000.
- CUNNINGHAM, J., “Loving in developing romantic relationships”, en DUCK, S., *Personal Relationships*, vol. 2, London, Academic Press, 1981.
- DELAY, J y PICHOT, P., *Manual de Psicología*, Barcelona, Ed. Toray-Masson. 1969.

18 H. FISHER, *The anatomy of love*, New York, W. W. Norton, 1992.

19 Sangrador, J.L. (1993). “Consideraciones psico-sociales sobre el amor romántico”. *Psicothema*.

- FERRAND, J., *Melancolía erótica*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1996.
- FERRATER MORA., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.
- FIELDING, W. J., *Curiosas costumbres de noviazgo y matrimonio*, Barcelona, Caralt Editores, 1975.
- FISHER, H., *The anatomy of love*, New York, W. W. Norton, 1992.
- FREEDMAN, A. M., KAPLAN, H. I., SADOCK, B.J., *Tratado de Psiquiatría*, Salvat Editores, Barcelona, 1982.
- FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.
- *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, en *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.
- “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”. *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.
- “Psicología de las masas”. *Obras Completas*, vol. 1, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.
- FROMM, E., *El arte de amar*, Buenos Aires, Ed. Paidós 1979.
- GARCIA, RODRÍGUEZ y otros, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Miletó, 2001.
- GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Madrid, Ed. Península. 1997.
- HENDRICK, C y HENDRICK, S., “Lovers wear rose colored glasses”, en *Journal of Social and Personal Relationships*, 5 (1988), 161-183.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.
- LABAT, R., *Le poème babylonique de la création*, Paris, A. Maisonneuve, 1935.
- LAPLANCHE, J. Y PONTALIS, J. -B., *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Ed. Labor, 1971.
- LERSCH, P., *La estructura de la personalidad*”, Barcelona, Ed. Scientia, 1963.
- MARAÑÓN, G., *Amor y Eugenesia*, en *Obras Completas VIII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- *Matrimonio por amor y matrimonio por conveniencia*, en *Obras Completas VIII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- *Virilidad cuantitativa y cualitativa*, en *Obras Completas VIII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- MARIAS, J., *La educación sentimental*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- MARINA, J. A., *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- “Crónicas de la Ultramodernidad”, en *Diario ABC* (15 de Mayo del 98).
- MELENDO, T., *La hora de la familia*, Pamplona, EUNSA, 1995.
- *Las dimensiones de la Persona*, Madrid, Ed. Palabra, 1999.
- *Introducción a la filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2001.

- MELENDO, T. Y MILLÁN-PUELLES, L., *Dignidad, ¿una palabra vacía?*, Pamplona, EUNSA, 1996.
- *Asegurar el amor*, Madrid, Rialp, 2002.
- MONJES de la ABADÍA de SOLESMES, *Sobre la Sexualidad y el Amor*, Barcelona, Salvat, 1999.
- MORIN, E., *El paradigma perdido*, Barcelona, Ed. Kairós, 1983.
- NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*, Madrid, Madrid, Ed. Palabra, 2002.
- O'NEILL, N y O'NEILL, G., *Open marriage*, New York, M. Evans & Co., 1972.
- ORTEGA y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2000.
- PLATÓN, *Diálogos. El banquete, o del amor*, Madrid, Ed. Boreal, 1998.
- POUPARD, P. (1992) "Felicidad y fe cristiana", Ed. Herder. Barcelona.
- RATZINGER, J., Y AMATO, A., "Hombre y mujer en la Iglesia y en el mundo. Carta a los obispos de la Iglesia Católica", *Alfa y Omega*, el 7-X-2004.
- ROJAS, L., *Nuestra felicidad*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.
- ROJO, M., *Fundamentos Doctrinales para una Psicología Médica*, Barcelona, Ed. Toray, 1978.
- ROUGEMONT, D. De, *El amor y Occidente*, Barcelona, Ed. Kairós, 1978.
- RUPNIK, M., *Decir el hombre*, Madrid, PPC, 2000.
- SANGRADOR, J. L., "Consideraciones psico-sociales sobre el amor romántico", *Psicothema*, 5 (1993) Suplemento, 181-196.
- SCOLA, A., *Hombre-Mujer, el misterio nupcia*, Madrid, Ed. Encuentro, 2001.
- SCHELER, M., *Esencia y Forma de la Simpatía*, Buenos Aires, Ed. Labor, 1950.
- SOLOMON, R. C., *About love*, New York, Simon & Schuster, 1988.
- STENDHAL, *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- SULLIVAN, H. S., *The interpersonal theory of psychiatric*, New York, Norton, 1953.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Sobre el amor y la felicidad*, Madrid, PPC, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 1959.
- WINCH, R., "The Theorie of Complementary Needs in Mate-Selection: A Test of One Kind of Complementariness", en *American Sociological Review*, 20 (1955), 52-56.
- YELA, C., *El amor desde la psicología social*, Madrid, Pirámide, 2000.

HOMBRE, FAMILIA Y AMOR: UNA VISIÓN EVOLUCIONISTA

MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN
Universidad de Extremadura

RESUMEN

¿Podemos entender el amor desde la evolución de la materia? ¿Es consecuencia de esta evolución? En el presente artículo intentamos dar respuesta a estas preguntas. Las fuerzas de atracción-repulsión de la materia-energía, la cooperación y el altruismo entre organismos, el cuidado de las crías, el fuerte vínculo sexual y las emociones han trazado el camino hacia el amor. Pero el amor es exclusivamente humano. La evolución puede haber favorecido el nacimiento del eros y de la filia, pero el ágape no tiene precedente en el Universo.

Palabras clave: Amor, Evolución, Familia, Hombre

ABSTRACT

Can we understand love through the evolution of the matter? Is it a consequence of this evolution? In the current article we try to answer these questions. The forces of attraction-repulsion of the matter-energy, the cooperation and the altruism among organisms, the care of the babies, the strong sexual bond and the emotions have drawn the way towards love. But love is exclusively human. Biological evolution may have favoured the birth of *eros* and *philia*, but *agape* does not have precedents in the Universe.

Key words: Evolution, Family, Love, Man

1. INTRODUCCIÓN

Cuando se aborda el estudio del hombre desde el punto de vista científico, es muy frecuente explicar determinadas cualidades humanas, exclusivamente

humanas (conciencia o libertad), como resultado de la evolución de la materia. Estas cualidades se adaptan mal, por no decir que escapan totalmente, al método experimental, incluso si se quieren definir como realidades materiales productos de la actividad cerebral. Las modernas técnicas de exploración encefálica (electroencefalograma, tomografía axial computarizada, resonancia magnética, tomografía por emisión de positrones, etc.) han puesto de manifiesto la activación de determinadas regiones cerebrales ante determinadas emociones, y los últimos avances en materia de neurobiología nos hablan de ciertas sustancias que actúan de neurotransmisores rigiendo o alterando nuestro estado de ánimo. Pero todavía no se ha encontrado el centro orgánico donde se generan consciencia y libertad, no creo que se encuentre nunca, ni el que rige la capacidad de amar o el gusto por la bondad o la belleza. ¿Podemos, por tanto, reducir al hombre a un sistema de emociones, resultado de determinados estímulos, o es algo más?

Por otro lado, cuando se intenta indagar sobre el origen del hombre a fin de comprenderlo mejor nos encontramos con que muchos autores, y la mayoría de la gente de la calle, entienden que sólo la Teoría de la Evolución de Darwin (gradualista) puede dar respuesta, sin tener en cuenta que desde el siglo XIX se han barajado hipótesis saltacionistas, y que el mismo Darwin veía la falta de continuidad entre los distintos organismos (la ausencia de las formas intermedias, los llamados “eslabones perdidos”). Verdaderamente, hoy nadie puede negar que somos producto de la evolución de la materia, pero tampoco nadie puede afirmar que esta evolución es producto de un proceso gradual al azar en el que prima la supremacía del más fuerte. Estamos asistiendo a una auténtica revolución que puede ayudarnos a comprender mejor cómo se ha producido la evolución de las especies en particular, y de la materia universal en general, tanto en el campo de la genética como de la geología o la astrofísica. El registro fósil constantemente nos sorprende con nuevas aportaciones que nos hablan tanto de graduaciones filéticas como de extinciones masivas sin solución de continuidad. Y los mecanismos de la evolución, a pesar del tiempo transcurrido desde las aportaciones de Lamarck, Darwin, Wallace y otros, ¡casi dos siglos!, todavía no son bien conocidos y es de esperar que el futuro nos depare sorpresas. No podemos seguir manteniendo posturas intransigentes cuando en materia de evolución no hemos pasado del nivel de hipótesis aunque, desacertadamente, se siga hablando de “teorías”.

Además, la ciencia nunca tendrá respuesta para los grandes interrogantes de la vida: ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos? ¿por qué estamos aquí? Como tampoco podrá explicar por qué somos seres con capacidad de amar. Pero, a pesar de esto que acabo de decir, ¿nos puede arrojar algo de luz la evolución de la materia universal a la comprensión de un mundo en el que debiera reinar

el amor, en el que el amor se ha hecho un sitio a través del hombre hasta el extremo de que éste es capaz de sacrificar la propia vida por la de otra persona venciendo el natural instinto de supervivencia? Un mundo en el que la fe cristiana nos dice que viene del Amor y va al Amor, en el que el Amor se encarnó y se hizo Hombre. El Papa Benedicto XVI nos anima a buscar la verdad, la búsqueda de la verdad campa en su divisa episcopal, y en ese camino hacia la verdad no desdeña a la ciencia, tan necesaria para completar la visión de la realidad junto a la filosofía y a la teología. Es más, la ciencia es la búsqueda de la verdad. El diálogo fe-ciencia se hace cada día más imperioso porque no llegaremos nunca a la verdad por la vía del empirismo puro, y porque los propios científicos se preguntan por un “algo más” al que la ciencia por sí sola es incapaz de llegar.

Vivimos en unos tiempos en los que el materialismo científico y filosófico y el relativismo están haciendo mella en el hombre y en la familia, en los que la capacidad de amar o el sentido de la belleza quedan reducidos a pura físico-química cerebral, a una cuestión de hormonas. Tanto en ambientes cultos como en círculos coloquiales se afirma, con pretensión científica, que el hombre es un animal más ¡un gran simio! producto de una evolución al azar y sin sentido, que, a través de su más evolucionado cerebro, ha sido capaz de “construir” una civilización y una cultura que va modelando a su antojo, y que, en función de los mitos (Dios) que va superando y de la tecnología que ha alcanzado, es capaz de dirigirse a sí mismo, de decidir qué desea ser en un futuro y cómo ha de ser ese futuro, lejos, por tanto, de una relación personal con el Dios omnipotente que le ha creado, al que se considera un lastre de primitivismo y de inmadurez. Junto a esta postura biologista, tenemos el llamado ultrahumanismo que, con base en la evolución darwinista y en la hipertecnología a desarrollar por los hombres, nos habla de un futuro en el que éstos serán superados por las máquinas, en el que el hombre se reducirá a neuronas que alimentarán dichas máquinas (hiperordenadores); unas máquinas, supermentes materializadas y autosuficientes, capaces de vencer a la inexorable entropía (ley universal que aboca a la materia-energía del Cosmos hasta la degeneración absoluta) y evitar así la muerte térmica del Universo; esto supondría la inmortalidad de la información pero exigiría la extinción del hombre, de la familia y del amor. Sería un mundo en el que no tendría cabida el amor. El hombre, visto así, no tendría otra misión que la de ser mero eslabón de la cadena evolutiva que conduce hacia el dominio de la totalidad del Universo por un ser material (¿cuál?), cumplida ésta debe desaparecer, debe extinguirse (postura que comparten, entre otros, E. Carbonell, uno de los codirectores del yacimiento homínido de la Sierra de Atapuerca (Burgos), como así ha manifestado en repetidas ocasiones).

2. ¿QUÉ PODEMOS DECIR HOY EN MATERIA DE EVOLUCIÓN HUMANA?

No podemos negar que nuestro cuerpo recapitula la historia del Universo desde sus más remotos comienzos. En última instancia somos un conjunto de los quarks y los electrones que se materializaron tras el Big Bang. El carbono que caracteriza a la materia viva se formó en el corazón de las estrellas ¡somos polvo de estrellas! (Reeves et al., 1997). Los orgánulos de nuestras células nos hablan de la vida primitiva de la Tierra (Margulis y Sagan, 1993). Nuestro ADN es común al del resto de los organismos en un porcentaje mayor o menor, como ha puesto de manifiesto la publicación del Proyecto Genoma Humano (2003). Sin embargo, esta historia que va del Big Bang a *Homo sapiens* dista mucho de ser un acontecimiento lineal, gradual e ininterrumpido siguiendo una escala de progreso bajo el dominio de la “selección natural”, como afirmó Darwin y defienden los neodarwinistas. Ni tampoco es una escala a través de la cual van emergiendo gradualmente nuevas propiedades de la materia hasta culminar en la aparición de cualidades no materiales como la inteligencia reflexiva o la libertad, como afirman ciertos filósofos; ni, aun de forma saltacionista, una serie de sistemas dinámicos no lineales en evolución en el tiempo que se transforman, a medida que aumenta la información, en nuevos sistemas cada vez más complejos hasta abarcar la conciencia humana (Sandín et al., 2003). La materia-energía sólo se transforma en materia-energía en el *continuum* espacio-tiempo, de acuerdo al “*principio universal de la conservación de la materia-energía*”. Por esta misma razón, tampoco podemos aceptar, con Teilhard de Chardin, que la materia *per se*, en una deriva órgano-física, evolucione hacia el Cuerpo Místico de Cristo, a pesar de su loable intento de conciliar fe y ciencia. La fe y la ciencia son compatibles entre sí y además complementarias, donde no llega una debe de llegar la otra para darnos una idea completa y veraz de la realidad, el secreto está en el respeto mutuo y en la aceptación de las propias limitaciones. Como dijo Galileo Galilei a los teólogos de la época: “decidnos cómo se va al cielo, y dejad que os digamos cómo marcha el cielo” (in Reeves et al., 1997).

Hoy, el gradualismo darwiniano ya no es aceptable. Pruebas geológicas, paleontológicas y genéticas así lo aconsejan, y muchos autores se quejan de que el término “selección natural” siga siendo una especie de “dogma de fe” en el campo de la ciencia. Al mismo tiempo, hablar de evolución de la materia viva es hablar de evolución de la materia universal, de la que forma parte, un proceso mucho más amplio que abarca a la totalidad del Universo y que se materializó a partir del Big Bang (la gran explosión inicial) sin que hasta la fecha se sepa explicar el por qué de esa gran explosión origen de todo lo que existe, una explosión de la nada y en la nada, algo inabordable para la ciencia aunque

constituya un juego especulativo dentro del campo de la física teórica y de la matemática. Es decir, que hablar de evolución es ir más allá del campo de la biología, incluso de la física, es entrar en el campo de la metafísica.

Pero limitémonos al campo de la ciencia. Los últimos descubrimientos en materia de genética, de paleontología y de evolución demuestran que el proceso evolutivo es realmente complejo. Probablemente, dada la coincidencia genética entre los distintos organismos, las características definitorias de cada ser vivo ya estaban escritas desde el principio de los tiempos en vez de ser sólo producto de mutaciones al azar. Tomemos como ejemplo el órgano de la vista: es el resultado de las diferentes respuestas celulares ante los estímulos luminosos materializadas en diferentes tipos de ojos; sin embargo, el ojo-cámara-de-fotos es exclusivo de muchos vertebrados y de algunos moluscos, taxones muy alejados entre sí anatómica, fisiológica y ecológicamente y con una historia evolutiva muy distinta ¿no hay que pensar que el ojo de monos y calamares (y por tanto el diseño de esos organismos) comparten los mismos genes activados? ¿no es mucha casualidad que una ciega mutación, dentro de un proceso gradual, haya provocado por dos veces en el tiempo el mismo órgano en animales tan distintos y que no están emparentados entre sí?

La observación de un registro fósil discontinuo llevó a Elredge y Gould (1972) a proponer la Teoría del Equilibrio Puntuado (puntualismo), en el sentido de que durante la mayor parte del tiempo de existencia de una especie ésta permanecería estable o con cambios menores (periodos de estasis), acumulándose el cambio evolutivo durante el proceso de especiación (formación de una especie nueva), que sería algo así como una revolución genética breve en términos geológicos. No se discute el carácter gradual del cambio evolutivo, sino que se niega la uniformidad de su ritmo. Como en el registro fósil se observa a menudo que las especies permanecen estables durante un cierto tiempo para luego desaparecer, o transformarse, de forma aparentemente brusca y sin que aparezcan, generalmente, formas intermedias, tiene que haber un mecanismo que acelere el proceso evolutivo en determinados momentos al mismo tiempo que explique las macromutaciones necesarias para que esto ocurra. De esta manera se obvian los famosos “eslabones perdidos” y se limita el proceso de especiación a esos “puntos” de cambio, probablemente relacionados con una crisis ambiental.

Hoy sabemos que han existido toda una serie de fenómenos en la historia del Universo y de la Tierra de componente catastrófica, imprevisibles pero no imposibles dentro de la dinámica que caracteriza a la materia y al propio Universo, que han alterado totalmente las condiciones ambientales provocando terribles extinciones masivas que casi dejaban el planeta despoblado (de hasta más del 95% de las especies existentes hace 250 millones de años). Pues bien,

se ha comprobado que en periodos catastróficos (crisis) las pautas de evolución se invierten: la supervivencia no es cosa de los más adaptados sino de los menos adaptados (de los generalistas), y la “selección natural” deja de actuar. La hipótesis del lento gradualismo ininterrumpido que caracteriza a la evolución darwiniana quedaba así en tela de juicio. Y, curiosamente, sin este tipo de procesos catastróficos (como, por ejemplo, la caída del asteroide que hace 65 millones de años acabó con el dominio de los dinosaurios y permitió la aparición y evolución de los primates) no estaríamos aquí.

Tras enunciarse la Teoría de los Equilibrios Puntuados, y constatar el catastrofismo como una realidad, se llegó a identificar a las épocas de crisis con determinadas catástrofes, por lo que se llegó a decir que la evolución de las especies, por tanto, no es cuestión de buenos genes sino de buena suerte. Las catástrofes irrumpían como mecanismo evolutivo generador de las macromutaciones y de la diversidad. Las crisis eran verdaderas rupturas asociadas a extinciones masivas y a florecimiento-radiación posterior de algunos de los organismos supervivientes. Así pues, ese “poco a poco”, hasta entonces —e incluso todavía hoy— aceptado como dogma, por el que una especie se transforma en otra mediante mutaciones al azar filtradas por la selección natural, mientras van emergiendo nuevas cualidades superiores hasta el extremo de que de la materia “surgen” propiedades no materiales (contradiendo la propia ciencia), comenzó a cobrar visos de inverosimilitud, o, al menos, comenzó a ser replanteado. No, la aparición de la mayoría de las especies (como la de *Homo sapiens*) sería, por esto, una cuestión de buena suerte consecuencia de eventos impredecibles y catastróficos, puntuales, que romperían el equilibrio existente en un momento dado renovando de esta manera, casi en su totalidad, la biosfera existente en ese momento. El árbol de la vida no crecería constantemente ramificándose, de vez en cuando sufriría drásticas podas y sólo de algunos brotes crecerían las nuevas ramas. En esos “puntos” de discontinuidad, más que de evolución de las especies podríamos hablar de evolución de la biosfera en su conjunto. Así, los desequilibrios puntuales actuarían de aceleradores de la evolución. Sólo en los estadios intermedios, de calma (periodos de estasis), la evolución habría operado de forma gradualista.

“La historia de la vida es una narración de eliminación masiva seguida de diferenciación en el interior de unos cuantos *stocks* supervivientes (diezmación), no el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad” (Gould, 1995).

¿Y no podría ocurrir que ante las nuevas condiciones ambientales se activaran determinados genes que en los organismos supervivientes a las catástrofes (los generalistas) habían estado hasta entonces inactivados?: Recordemos la similitud del genoma de todos los organismos y que siempre utilizan las mismas

reglas de codificación, o que sólo están activos menos del 2% de los genes humanos. Las últimas investigaciones revelan que otros mecanismos todavía poco conocidos, o incluso desconocidos, por ejemplo los microsátélites de ADN, el microARN o el epigenoma, tienen un papel importante en la evolución de la vida. Y, no olvidemos, si la inteligencia no hubiera sido posible desde el principio de los tiempos en las leyes que rigen el universo y en el tipo de universo que tenemos, a pesar de lo que defiendan los darwinistas y los amigos del azar o los puntualistas amigos de la suerte, jamás habría aparecido el hombre:

“Para que la complejidad aumente (...) es preciso que sea “posible”, (...) que las leyes de la física (...) la permitan. Es preciso que la vida y el pensamiento ya estén inscritos en las potencialidades del universo primitivo. De lo contrario todos los meteoritos del mundo no habrían logrado hacer aparecer a Mozart entre la descendencia de nuestros pequeños antepasado lemúridos” (Reeves, 1999).

Hay un hecho evolutivo que también merece destacarse y en el que se repara muy poco: no todos los organismos han sufrido una evolución destacable (para algunos como Doménech, 1999, incluso regresiva). En realidad, la mayoría no revela grandes cambios. Por ejemplo, una vez que apareció el pez se ha mantenido a lo largo del tiempo; los tiburones de ahora no difieren de los de hace 500 millones de años y han sobrevivido a siete extinciones masivas en las que desaparecieron más del 50% de las especies existentes. El paso pez-anfibio sólo afectó a un grupo, el de los crossopterigios, que vivían en aguas fangosas ricas en vegetación y pobres en oxígeno sin hacer competencia al resto de los peces; este ambiente exigía usar las aletas más para caminar que para nadar, y la vejiga natatoria como rudimentario pulmón: ¡estaban preparados para vivir en ausencia de agua! Si miramos el registro fósil con detenimiento observaremos que hay muy pocas innovaciones, que la mayor parte de los taxones quedaron estancados en sus diseños hace mucho tiempo, a pesar de las grandes crisis ambientales, que la mayoría de los *pylla* aparecieron tras la “explosión cámbrica” de hace casi 600 millones de años, que la especiación responde a pequeñas variaciones locales que impiden la interfecundación fértil. La línea evolutiva que conduce al hombre es de las pocas en las que claramente hay innovación con aumento de la complejidad. Y si el bipedismo y la encefalización son prerequisites de la hominización, no se entiende por qué ésta sólo se dio entre los primates, ni por qué, dándose en ellos, no apareció el lenguaje propiamente dicho (no me estoy refiriendo a un código de señales de comunicación, estoy hablando de pensamiento abstracto) en más de una forma homínida. ¿Qué provocó la aparición del lenguaje, del pensamiento simbólico, de la autorreflexión?

“a lo largo del registro evolutivo humano, el patrón dominante que observamos es de diversidad más que de linealidad. Este patrón también se caracteriza por

grandes innovaciones muy episódicas, así que a grandes rasgos nuestra historia encaja con el modelo “saltacionista”, como quiera que éste se defina” (Tattersall, 2005).

Cuando se acepta que la evolución es gradual se acepta también que la evolución del hombre es gradual: una continua escala de progreso hacia la excelencia, como criticaba Gould (1995), pero el estancamiento de la anatomía y tecnología homínida seguida de innovaciones repentinas y sin solución de continuidad, han de movernos a aceptar el puntualismo en evolución humana. Nuestros orígenes se remontan a hace cerca de 150-110.000 años en África, a un ascendiente africano todavía desconocido. Las pruebas genéticas basadas en el ADN mitocondrial y en el cromosoma “Y” así lo confirman. Estudios lingüísticos nos hablan, igualmente, de una lengua ancestral común africana en torno a hace 100.000 años. ¿Sería este antepasado el *H. erectus* africano? Y en África se han encontrado los restos fósiles más antiguos correspondientes a *H. sapiens*. Es más, la “revolución paleolítica” asociada al arte, a la religión, a la música o a la tecnología compleja aparecida en Europa hace 35-43.000 años, y que denota la presencia del hombre moderno, se puede reconocer en África hace 70-80.000 años, indicando que cuando el hombre salió del continente negro era un ser idéntico a nosotros y que su bagaje cultural se extendió desde allí por todo el planeta. Sugerir que los coetáneos *H. neanderthalensis* (de origen exclusivamente europeo y separados de nosotros por distancias génicas de cerca de 600.000 años) inventaron toda la gama de innovaciones del Paleolítico Superior de forma simultánea y concomitante, implicaría una coincidencia evolutiva extraordinaria y muy poco probable (Mellars, 2005).

El lenguaje es la característica definitoria de la humanidad (Crow, 2005). A la vista del enorme abismo entre el protolenguaje (el uso de símbolos sin estructura gramatical, propio de simios) y el lenguaje, Bickerton (1995) supone la existencia de “una sola mutación en una única mujer, Eva africana”, que provocó se instalara al mismo tiempo la sintaxis, la reorganización cerebral y la del tracto vocal. El *Homo erectus* sólo pudo tener protolenguaje. Son muchos los autores que consideran que hay una barrera que separa al hombre del resto del reino animal, hoy por hoy infranqueable, la barrera del lenguaje. El lenguaje, exclusivo de *H. sapiens*, no pudo surgir de forma gradual desde el protolenguaje (Bickerton, 1990), no existe un lenguaje intermedio procedente de alguna mutación del cerebro homínido.

El estudio de los fósiles humanos y homínidos, y de la tecnología paleolítica, revelan una evolución saltacionista en la que no cabe el medio-hombre. A pesar de que hoy existe una tendencia entre los diferentes investigadores a afirmar que los “no-sapiens” desarrollaron cultura y simbolismo parecido a los nuestros (así como los primates más próximos a nosotros, especialmente

el chimpancé según los defensores del Proyecto Gran Simio). Y a pesar, también, de que esta tendencia es, al mismo tiempo, reduccionista con respecto al llamado hombre moderno (nosotros, *H.sapiens*), al que se tiende a infravalorar (Bickerton, 2005). No es posible demostrar un gradualismo de especie a especie entre las formas que nos han precedido. Somos únicos y no hay ningún dato ni arqueológico ni anatómico que indique evolución gradual desde algún homínido anterior, como tampoco lo hay para deducir que a alguno de ellos le acompañó la buena suerte. Las capacidades simbólicas (religión, arte, tecnología, música...) que ponen de manifiesto los yacimientos verdaderamente humanos, desde hace más de 60.000 años, no se han observado en ninguna otra especie homínida, son exclusivas de *H.sapiens*. Tal vez por ello en nuestra especie se asentó la familia nuclear monógama no sólo como fruto de las necesidades de supervivencia de la especie, propia de cualquier vertebrado, sino como muestra de la capacidad de amar que posee el hombre, la única especie orgánica que conoce el amor.

3. EL CAMINO HACIA HOMO SAPIENS, UN CAMINO DE ACERCAMIENTO Y COOPERACIÓN

La materia ha recorrido un largo camino durante el cual el Universo y la Tierra se han ido ajustando de forma fina y precisa para que la manifestación del amor fuera posible. ¿Quién ajustó así el Universo para que el milagro de la vida, del hombre, de la familia y del amor se manifestase?, la ciencia no da respuestas a esta fundamental pregunta que encierra un por qué y un para qué más profundos. Pero... es interesante estudiar la evolución humana, de la vida en general, de todo el universo, y ver que desde la materia inerte hasta hoy han imperado procesos de cooperación en los diferentes niveles de organización como mecanismo evolutivo (Margulys y Sagan, 1993). Es fascinante saber que cuando aparece la vida hay una especie de movimiento inconsciente de esa vida hacia su propia preservación, y que, de hecho, la vida ha sido capaz de sobrevivir en las condiciones más adversas y de soportar catástrofes naturales de magnitud inimaginable. Es como si el Universo estuviera alentado por un hálito de vida para que la vida sólo supiera expandirse y complejizarse. Porque la vida lo es todo en nuestro planeta, la vida ha hecho que este planeta sea diferente a los demás, especial, único: “un oasis azul en medio de la inmensidad del cosmos”, como lo definió uno de los astronautas del Apolo XI camino de la Luna. La vida ha dado sentido al Universo gracias a la presencia del hombre, de *Homo sapiens*, nuestra especie, de una inteligencia que se pregunta para qué y por qué estamos aquí, y que es capaz de amar.

El camino hacia el hombre ha estado sembrado de pasos “hacia adelante” (como los llaman muchos antropólogos) que podemos seguir desde el Big Bang a medida que el universo se expande y se enfría. La gran explosión inicial marcaría el pistoletazo de salida permitiendo así la evolución de la materia-energía (aunque haya autores que defiendan un “antes-del-Big-Bang” basado en la mecánica cuántica, que no deja de ser especulación y “juego matemático” muy elegante que tal vez nunca se podrá comprobar). En cuestión de microsegundos se debieron formar las primeras partículas y los primeros nucleones por la presencia de la fuerza nuclear responsable de la unión de los quarks. La atracción electrostática entre nucleones y electrones daría origen a los primeros átomos: hidrógeno y helio. Estos átomos, unidos por efecto de la gravedad en grandes masas, se irían transformando en otros átomos más complejos en el corazón de las estrellas, que comenzarían a brillar. Muchas de esas estrellas, al morir, liberarían esos nuevos átomos en el espacio galáctico sembrando el universo de carbono, oxígeno... de los componentes de la materia viva. Al mismo tiempo, muchos de estos átomos se enlazarían entre sí formando moléculas, como el agua o el dióxido de carbono ¡tan necesarias para la vida! Algunas nebulosas, en esa extraña danza que forma la materia por efecto de la atracción gravitatoria, se transformarían en nuevas estrellas que, agrupadas en sistemas simples o múltiples, podrían estar acompañadas de cuerpos planetarios. Y... en esta ininterrumpida marcha de acontecimientos, marcada por la atracción y el encuentro, incluso por algún extraño beso (la Luna nació del choque de un gran asteroide contra la recién nacida Tierra), hace 4700 millones de años nació nuestro planeta.

La Tierra, al principio, estaba ausente de seres vivos. Su aspecto era similar al que presentan hoy planetas como Venus o Marte. Pero muy pronto apareció la vida, sin que se sepa cómo, cambiando su fisonomía para siempre, haciéndolo único e irrepetible, singular (no hay datos que avalen las hipótesis de vida extraterrestre, ni siquiera microscópica; las reacciones físico-químicas de los seres vivos son tan escandalosas que si existieren ya las habríamos detectado; buscar vida es buscar un clon de la Tierra, del Sol, de la galaxia, de... con unos procesos de evolución también clónicos en el espacio-tiempo). Y la vida caminaba, desde el principio, en defensa de la propia vida de forma imparable: La simbiosis, la cooperación entre organismos en busca de un bien común, llevó a la aparición de nuevos modelos de complejidad, como la maravillosa célula eucariótica o los organismos pluricelulares, en los que el bien general sacrificó la individualidad hasta ser los organismos asociados sólo “uno”. El sexo, maravilla de la naturaleza aún no demasiado bien entendida (debido a su carestía en términos energéticos), aportó la diversidad genética necesaria para la supervivencia de las especies y el vínculo macho-hembra. La fecundación interna

salvó de los avatares del destino el encuentro entre los gametos sexuales. El huevo amniota aportó al embrión un entorno adecuado para desarrollarse en ausencia de agua. La individualización del cromosoma “Y” (el cromosoma de la masculinidad) afirmó la diferencia sexual macho-hembra más allá e independientemente de las condiciones ambientales. La aparición de las glándulas mamarias evitó que la madre tuviera que abandonar el nido para buscar alimento a las crías. La adquisición de la placenta facilitó la protección y el desarrollo de la cría en el seno de la madre lejos de un ambiente hostil.

Cuando aparecen los primates, tras la extinción de los dinosaurios, se instaura una vida social compleja caracterizada por variados lazos familiares donde las crías son objeto de tiernos cuidados. Con la aparición del género *Homo* la preocupación del macho por la hembra y por la cría (debido a su precariedad) adquirió una nueva modalidad de conducta que hizo surgir la familia nuclear y la afectividad. La familia se convirtió en un remanso en el que la cría crecía entre cariños y mimos, y donde, finalmente apareció la especie *H.sapiens*. Y, sin que la ciencia pueda decir nada, esta especie, singular y única, fue capaz de descubrir el amor: la donación de sí. Pero en este punto comienza una historia en la que la ciencia se tiene que quedar al margen. La realidad es que el hombre es capaz de amar y el amor no es sometible al método científico-experimental, y... *ergo si muove*, existe.

4. LOS ORÍGENES DE LA FAMILIA

La familia, por tanto, se perfiló en la “noche de los tiempos” ligada a la evolución que condujo al hombre moderno. Es más, *Homo sapiens* probablemente apareció en una familia nuclear, aunque todavía no consciente de sí como tal. Tratar de entender los orígenes de la familia, es tratar de conocer los orígenes de nuestra especie y de los afectos que ligaron fielmente a un hombre con una mujer y con los hijos de ambos; de saber cómo desde el principio estamos indisolublemente unidos por el amor y cómo el desamor ha llevado a conflictos y desequilibrios de todo tipo. Hablar de amor y de familia es hablar de la historia de *Homo sapiens*.

Generalmente se define el proceso de hominización como la consecución de la postura erecta y del caminar sobre las patas traseras; del aumento y reorganización del cerebro y de la adquisición del lenguaje doblemente articulado, gramatical. Pero no olvidemos que como primates somos seres sociales que tendemos a vivir en grupos. El estudio de los primates actuales nos permite conocer sus costumbres y comparar sus relaciones grupales, familiares y de pareja con las de los humanos. Existe cierta inclinación a hacer coincidir los hábitos

y costumbres de las actuales sociedades primitivas, cazadoras y recolectoras, con las de los primeros *H.sapiens*, incluso con especies anteriores, dado que la alimentación carnívora se instaló hace cerca de dos millones de años permitiendo la aparición del género *Homo*, y se supone que esta modalidad alimenticia iba pareja a la caza. También, vista la actual tendencia a aceptar como familia cualquier modelo de unión sexual indistintamente de quienes lo formen, se dice con frecuencia que mirando a nuestros “primos hermanos” (los grandes simios) podemos aceptar otros modelos diferentes al monogámico, basado en la unión de un hombre y una mujer. Si compartimos el 98.4% de los genes con el chimpancé, como ha demostrado el Proyecto Genoma, ¿por qué no podemos compartir también hábitos y conductas?

La realidad es compleja, el desciframiento tanto del genoma humano como del genoma del chimpancé no ha aclarado nada ni ha aportado tampoco nada que ya no se supiese. Efectivamente, nuestros genes son mayoritariamente comunes a los de los grandes simios, pero también a los de ratas, ratones y otros mamíferos, y, en menor proporción, a los de la mosca del vinagre o a los de las levaduras. De esos genes, más del 98% están silentes, y todavía no conocemos bien el papel del genoma oculto. Y, esos genes se agrupan en 46 cromosomas en los humanos y en 48 en el chimpancé, una barrera reproductiva infranqueable, con importantes diferencias de locus en los respectivos cromosomas homólogos. Además, nuestras proteínas son muy diferentes. ¡Verdaderamente somos muy distintos! Lo único que ha puesto de manifiesto el desciframiento de los proyectos genoma de diferentes organismos es la identidad entre los genes en el conjunto de la vida, algo que se podía suponer ya que la naturaleza es extraordinariamente tacaña y conservadora, no gasta energía inútilmente. Asimismo, que la vida es extraordinariamente sencilla en cuanto a su composición: pocos átomos (carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, y alguno más), dos ácidos nucleicos como base de la herencia genética (ADN y ARN) y... ¡sin embargo la diversidad es extraordinaria! La similitud de composición no significa identidad de organismos. No podemos sacar conclusiones conductuales a través de nuestra semejanza genética con los simios.

Por otro lado, cuando observamos la vida nos encontramos con una gama de patrones que se han ido repitiendo en el tiempo a pesar de la diversidad reinante: Toda especie tiende a perpetuarse. En el reino animal una de las conductas potenciadas en este sentido es la defensa de las crías junto a la lucha contra el ambiente. La cooperación entre congéneres es una necesidad vital para asegurar el nacimiento, alimentación y desarrollo de los descendientes hasta la edad adulta reproductiva. La unión de padres e hijos ha dado nacimiento a la familia, aunque no todos los organismos se reúnen en familias. En muchos casos, por el contrario, la unión sexual es esporádica y momentánea, y tanto los hue-

vos como las crías resultantes quedan abandonados a merced de la buena suerte. Y es que la naturaleza ha respondido de dos maneras contrapuestas ante la necesidad de la supervivencia de las crías para evitar la extinción de la especie: 1) mediante la puesta de millones de huevos; así, con toda seguridad, alguno de ellos llegará a la edad reproductiva; y 2) primando pocas crías a cambio de asegurar unos cuidados parentales que les ayuden a alcanzar la edad adulta. Los hombres pertenecemos al segundo caso, pocas crías y buena educación, que compartimos con el resto de los mamíferos y con las aves. Los diferentes tipos de familia a que ha conducido esta segunda forma de abordar la supervivencia de la especie son variados, y muchas veces dependen del tipo de alimentación que les caracteriza y que el entorno les permite (recordemos que cualquier animal, como ser heterótrofo, necesita buscar el alimento y suministrárselo a la cría). ¿Qué ocurre en nuestros parientes más próximos?

Los gorilas llevan una dieta herbívora que pueden cubrir con facilidad en el lugar donde viven sin que les exija grandes desplazamientos; este tipo de vida permite que cada macho pueda acaparar a varias hembras y a sus crías al mismo tiempo formando una especie de tranquilo harén lejos de la competencia de otros machos, a los que impone con su soberbio tamaño lo suficientemente como para no tener necesidad de entrar en lid con ninguno de ellos. Es una forma cómoda de repartir sus espermatozoides y asegurar muchos descendientes bajo la tutela de las madres. Los chimpancés son frugívoros, el territorio por el que se mueven forzosamente ha de ser más amplio ya que los árboles frutales no son tan frecuentes ni dan fruto al mismo tiempo; estas circunstancias implican gran movilidad dentro del territorio y la cooperación entre machos. El harén es imposible y el acceso a las hembras y a los apareamientos ha de ser también compartido; como consecuencia, los machos han desarrollado un enorme vigor sexual que se manifiesta en la presencia de unos grandes testículos (en comparación los de los gorilas resultan ridículos). Se puede decir que los chimpancés actúan como si fueran una especie de gran comuna bajo la tutela de un macho líder (hembra en el caso de los bonobos o chimpancés pigmeos), en la que la no rivalidad por la hembra obliga a una competencia espermática que consume mucha energía. Sin embargo, hasta ahora, las consecuencias reproductivas son exitosas en ambas especies en las condiciones ambientales en las que viven. Por otro lado, se sabe que el cromosoma “Y” está más degenerado en los chimpancés que en los hombres y una de las explicaciones que se dan sobre este particular es la diferente conducta sexual entre ellos: los primeros promiscuos frente a los segundos, naturalmente monógamos. El chimpancé debe gastar tanta energía metabólica en mantener sus enormes testículos para poder seducir a varias hembras y para producir la cantidad de esperma necesaria que asegure la supervivencia de sus genes sobre los de otro macho que haya copulado con la

misma hembra casi al tiempo, que no puede emplearla en reparar el cromosoma “Y”: ha de elegir entre promiscuidad y reproducción; pero el chimpancé no elige, está atado a sus instintos, no es libre, e, irremisiblemente, se ve abocado a unas conductas que le pueden llevar a la extinción.

“Si estamos interesados en cuestiones acerca del comportamiento matrimonial o del fenómeno de la agresión en grupo, es más eficaz que no investiguemos a nuestros parientes más próximos quienes, debido a su adaptación a otras condiciones ambientales, no han desarrollado formas de matrimonio ni agresiones en grupo” (Eibl-Eibesfeldt, 1974).

Por tanto, no son los grandes simios el modelo al que debemos tender cuando tratamos de buscar las raíces del matrimonio y de la familia, tal y como nos lo quieren vender los amigos de los simios o los del todo vale. Peces y aves, u otros mamíferos, donde existe la familia monógama, nos son mucho más útiles a la hora de establecer comparaciones conductuales. Los grandes simios viven en la selva, de donde nunca han salido, mientras que nosotros somos hijos de la sabana, de condiciones mucho más duras.

La alimentación homínida fue distinta desde un principio al incorporar la carne como alimento básico, y más diferente todavía una vez que el fuego permitió la cocción de alimentos y una asimilación mejor. Es más, probablemente, *Homo* fue fruto de la dieta carnívora, más energética y de más fácil digestión. Este régimen alimenticio, que no supuso el abandono de la ingestión de vegetales, llevó aparejado una reducción de intestinos y mandíbulas, y un aumento del cráneo y de la masa encefálica. La dura vida de la sabana se vio caracterizada por la caza y la recolección, el traslado de los alimentos al campamento y el cuidado de los mismos. Pero la bipedestación, que implica un estrechamiento de la pelvis, junto al aumento de encefalización, provocó un parto enormemente dificultoso y la necesidad de ayuda de otro congénere durante el alumbramiento. Las crías prematuras tenían mayores posibilidades de supervivencia ya que atravesaban mejor el canal del parto, así como las madres que no llevaban su embarazo a término. Obviamente, la precariedad de las prematuras crías hizo que las hembras no pudieran acompañar a los machos en las tareas de caza y recolección de alimentos, que permanecieran en el campamento; era, por tanto, necesario un vínculo permanente macho-hembra que asegurase la alimentación de la madre y de la cría. La familia había de ser monógama. La monogamia ha quedado reflejada en el desarrollo corporal humano, la diferencia de tamaño entre los dos sexos es pequeña y el desarrollo testicular en los machos es menor que en las especies promiscuas.

El vínculo madre-hijo es primario, innato, consecuencia de estímulos desencadenantes producidos desde el primer contacto entre ambos. El vínculo pa-

terno tampoco es consecuencia de la cultura sino de la morfología redondeada del bebé y de su lento desarrollo y la sexualidad humana es totalmente distinta a la del resto de los mamíferos: siempre activa y no reducida a la fase de estro de la hembra, lo que crea el vínculo sexual correspondiente para que se dé la fidelidad ya que permite mantener al hombre junto a ella sobre la base de un premio sexual. Por otro lado, la capacidad de la mujer para sentir un orgasmo comparable en intensidad al del hombre, refuerza este vínculo recíprocamente al potenciar su deseo sexual y su disposición a la entrega. Se reforzó así la unión emocional de la pareja (Eibl-Eibesfeldt, 1974). El acto sexual en la pareja humana es vinculante. Estas peculiaridades implicaron que el lazo familiar no se disolviese en la mayoría de edad de los hijos, algo también observado entre otras parejas monógamas de peces, aves y mamíferos. El desarrollo de la afectividad ligado a un cerebro más evolucionado añadió un ingrediente más a la estabilidad de la familia. En este tipo de familia es donde aparece, hace unos 150.000 años, *Homo sapiens*, la única especie en donde verdaderamente podemos hablar ya de hombre y de mujer en vez de macho y de hembra. En esta especie, la nuestra, es donde se manifestó por primera vez el amor al sustituir la conciencia reflexiva a los instintos, al intervenir la libertad y la voluntad en el proceso. La familia a partir de este momento es fruto del amor entre hombre y mujer, y cauce para que ese amor se siga propagando en el río de la vida.

Se ha especulado mucho recientemente sobre el origen cultural o instintivo de la monogamia humana, dado que no hay un patrón fijo de conducta en las sociedades actuales. Por otra parte, y como ya se ha dicho, la afinidad genómica con los chimpancés y la comparación de sus costumbres sexuales y familiares con las nuestras, ha dado pie a creer que somos una anomalía en la naturaleza por practicarla. Así, varios psicólogos se han entusiasmado con las conductas sexuales de los chimpancés y basan sus psicoterapias en “liberar al bonobo que llevamos dentro” (Ridley, 2004). Y mucha gente piensa que lo que se entiende por familia tradicional, es decir: padre, madre e hijos, es consecuencia de la influencia que el cristianismo ha tenido desde hace veinte siglos y que, cuando miramos a otros pueblos, culturas y religiones la cosa cambia, por ejemplo, en el Islán con la poligamia. Por ello, se propone, una vez superada la fase de los “mitos precientíficos”, aceptar otras formas de convivencia sexual como formas de familia alternativas, mostrarlas como modelos educativos de elección, y proponerlas en los diferentes niveles de la educación reglada. Hoy, cuando las exploraciones realizadas en los últimos siglos nos han llevado a conocer todos los pueblos del planeta, sabemos que la evolución de cada cultura ha dependido de muchos parámetros, que no todas las civilizaciones han alcanzado el mismo nivel de desarrollo del pensamiento y de la razón, que las circunstancias ambientales han sumido a muchas de ellas en un estancamiento intelectual del que

repertorio de conductas infantiles, lo que ha dado nacimiento durante el curso de la evolución del comportamiento al vínculo familiar.

“También el vínculo individualizado y su acción inhibidora de la agresión derivada del conocimiento personal se ha desarrollado con el cuidado de las crías” (Eibl-Eibesfeldt, 1974).

Pero *Homo sapiens*, con su comportamiento moderno, es el único animal capaz de romper el patrón evolutivo; constituye realmente una influencia novedosa y no una extrapolación de lo que antes hubo.

¿Es esto saltacionismo? Si no, no hay respuesta (Tattersall, 2005).

Y no podemos terminar este apartado sin hablar de la larga infancia que caracteriza a las crías de nuestra especie, dado que el cuidado de los hijos es un vínculo familiar. En general los primates suelen tener una infancia más larga que el resto de los organismos, una época de fuerte contacto con la madre que sirve de aprendizaje y que les confiere unas potencialidades cerebrales muy superiores a las de otros mamíferos. Los homínidos han participado de esta larga etapa de aprendizaje junto a la madre durante la cual el vínculo afectivo se estrecha. Estudios recientes del esmalte de los dientes han demostrado que los australopitecinos (los homínidos más antiguos) y que las especies más primitivas de *Homo* tenían una infancia simiesca, y que tan sólo a *H. neanderthalensis* y a *H. sapiens* les corresponde un patrón distinto de crecimiento y un desarrollo infantil más amplio, consecuencia de su mayor volumen cerebral (Collard, 2005). Sin embargo Arsuaga et al. (1999), han encontrado en la Sima de los Huesos de Atapuerca (Burgos) ejemplares de preneandertales (de hace 200.000 años) caracterizados por una pelvis tan ancha que hasta los “machos” podrían haber dado a luz con toda facilidad a un recién nacido de nuestra especie de haber podido, en las hembras la anchura todavía era mayor. Esto implica que los ancestros de los neandertales no tendrían por qué haber sido prematuros y que sus bebés debieron nacer con cerebros mayores, y por tanto más desarrollados, pero, consecuentemente, con menos posibilidades de que se formaran sinapsis neuronales en contacto con los estímulos del mundo exterior. Necesariamente su infancia debía ser más corta que la de los bebés sapiens. De ser así, nuestra infancia es exclusiva y singular, única, caracterizada por una dependencia total y absoluta de los padres y por un gran desvalimiento del niño durante sus primeros años. El bebé humano es tan prematuro que harían falta dos años de embarazo para nacer en condiciones de igualdad con los chimpancés, y durante ese tiempo en el que su cerebro se desarrolla y termina el crecimiento fuera del útero materno se forman las principales sinapsis, al recibir los suficientes estímulos que hacen de nosotros seres especiales. Se ha comprobado que el

saldrían si tuvieran acceso a una educación completa en la que se desarrollaran tanto sus cualidades físicas y mentales como psíquicas y espirituales. Sabemos también que su comprensión del mundo es escasa, y que al “tú” muchas veces le ven más como objeto de explotación que como a sujeto de amor. Los hombres de esos pueblos son plenamente *Homo sapiens*, pero la educación que han recibido y el ambiente en el que se han criado les confiere otra forma de ver la vida y les mantiene prisioneros de sus circunstancias personales. Esto significa que si tuvieran la oportunidad de vivir de otra manera, lejos de las imposiciones del cacique o el chamán de turno, o de sus pesadas tradiciones y tabúes, probablemente optarían por el modelo natural de familia; es muy fácil dejarse arrastrar por determinados impulsos sexuales si además nos los bendicen, si nos dicen que es lo correcto, por eso es difícil que esos pueblos salgan de la oscuridad en la que viven por sí solos.

Debemos recordar que la monogamia macho-hembra es frecuente entre animales evolucionados (peces óseos, aves y mamíferos), como son frecuentes entre ellos los hábitos grupales frente a los de los solitarios reptiles. Que la evolución humana, caracterizada por unas crías prematuras y precarias que podían morir con facilidad, que exigían enormes cuidados tanto al padre como a la madre y un periodo de educación muy largo, hubiera sido imposible de otra manera en la sabana africana. Igualmente, que la poligamia de los gorilas es simultánea y no sucesiva, y que la promiscuidad chimpancé puede acarrear la desaparición de su cromosoma “Y”. En cuanto a las conductas homosexuales de animales, desde siempre se han interpretado como gestos de apaciguamiento frente a otros para evitar la agresividad latente en todo individuo; por ello, muchos machos imitan la conducta de las hembras para no ser agredidos (los chimpancés son maestros en ritos de apaciguamiento, saludo o alianzas, para los que utilizan con otra finalidad el repertorio sexual). Por otro lado, en muchas especies hay dificultades para distinguir entre macho y hembra debido a la precariedad de sus sentidos, y se producen muchas confusiones que la naturaleza penaliza con la no reproducción. Recordemos que la actividad sexual de los animales está confinada a las épocas de celo y afecta sólo a los ejemplares reproductivamente maduros, y que sus instintos les incitan a la conservación de la vida, a la supervivencia de la especie, a cualquier precio. El mal llamado comportamiento homosexual animal sólo se produce en este ámbito: aplacamiento de la agresividad ajena para sobrevivir.

El vínculo de la agresión es el más antiguo que existe, se manifiesta en todos los animales, no está necesariamente ligado a las conductas grupales que desarrollan los organismos más evolucionados. Es lógico que se hayan desarrollado patrones conductuales de defensa ante la agresión. Los comportamientos amistosos derivan casi siempre del cuidado de las crías, y algunos también del

niño que crece abandonado a su suerte jamás desarrolla conductas típicamente humanas. La afectividad y el contacto con los padres, especialmente de la madre, es fundamental para el sano desarrollo físico, psíquico, mental y espiritual durante ese período crítico que llega hasta los tres años. Así como la necesaria presencia de un modelo femenino y otro masculino en esa delicada época en la que se conforma armoniosamente su personalidad. La primera infancia necesita absolutamente de una familia para el pleno desarrollo humano.

5. ¿Y EL AMOR?

Al tiempo que se producían los procesos de hominización, el altruismo se fue afianzando en los homínidos como demuestra la existencia de fósiles con señales de enfermedad o traumatismos graves que no fueron la causa de su muerte, que necesitaron de la ayuda de algún semejante sin el que no hubieran podido sobrevivir. Estos rasgos, aunque más acusados en ellos frente a otros animales, no son exclusivos de los homínidos; en muchos otros animales se han observado conductas de protección y cuidado de otros miembros de la especie, y en todos ellos siempre obedecen a los instintos de supervivencia de la especie. Los delfines protegen a un congénere herido y le ayudan a subir a la superficie del agua para que pueda respirar, o rodean a la hembra parturienta para defenderla en caso de ataque de tiburones. Se han descrito manadas en migración en las que los machos dominantes ocupan los lugares de peligro para defender al grupo, mientras que las hembras, crías y miembros enfermos se colocan en un lugar más resguardado ¡hasta en dinosaurios! Hablar de altruismo no es hablar de amor, y basar la presencia de conciencia reflexiva en estos actos de altruismo carece de base. De la misma manera errónea en que, como la conciencia reflexiva se suele asociar a la conciencia de la muerte, se han interpretado ciertos enterramientos no-sapiens asociados a un sentido de trascendencia. No, no podemos llamar actos deliberados de culto a los parientes muertos lo que sólo son comportamientos higiénicos o miméticos, enterramientos accidentales; ni a lo que es mera contaminación polínica de la tumba, ajuar. Un vínculo con el más allá es exclusivo de *H.sapiens*.

El hecho de que los primates sean seres sociales y se reúnan en grupos más o menos estables, no indica de antemano conductas altruistas, ya que muchos simios practican el infanticidio en numerosas ocasiones, ni, por supuesto tampoco, que formen verdaderas familias: La única familia monógama fiel hasta la muerte entre los antropoides, es la de los gibones. Por otro lado, el altruismo no es deducible directamente por la presencia del gran cerebro que caracteriza a las especies del género *Homo*, los delfines y los elefantes tienen grandes cerebros

y no han desarrollado conductas familiares nucleares, y sin embargo las tenían ciertos dinosaurios (no olvidemos que son los ancestros de las aves y que están más relacionados con ellas que con los reptiles). Lo único que se ha observado, al comparar el cerebro humano con los de otros primates, es que, posiblemente, durante el proceso de hominización se desarrollaron más los núcleos cerebrales vinculados al placer y al afecto que los vinculados a la violencia, así como que estos núcleos, especialmente los primeros, alcanzan un volumen cerebral mucho mayor en el hombre que en los chimpancés. El altruismo por sí solo es insuficiente para explicar el amor humano, aunque podría asentar las bases de la filia, del cariño; mientras que el amor erótico lo podríamos relacionar con los vínculos sexuales y con las emociones, de las que también participan algunos animales.

Se ha descrito, como hipótesis de trabajo, que la liberación de oxitocina en los ratones de campo durante el coito, con los que compartimos la mayor parte del genoma, activa los receptores del sistema límbico confiriendo un refuerzo selectivo y duradero en la pareja (Insel y Saphiro, 1992) hasta el punto de que son monógamos y fieles ¿podemos extrapolar estos datos al hombre? La oxitocina de las dos especies es idéntica y se produce en lugares equivalentes del cerebro, comparten los mismos receptores en partes equivalentes del cerebro y en ambos casos están involucrados los mismos genes, situados en el cromosoma 3. De ser esto cierto, la atracción sexual comparte una base orgánica y evolutiva, y, realmente, se ha podido comprobar mediante escáner que el cerebro humano se estimula ante la fotografía del amado y no frente a la de un desconocido. Pero la atracción no es amor por muy cargada de afecto que curse. El amor agápico, la donación de sí mismo incluso hasta dar la propia vida por otro, no tiene explicación científica, escapa al método experimental, es exclusivo de seres espirituales, no podemos enraizarlo con conductas meramente fisiológicas ni instintivas. La historia del hombre nos dice que el auténtico amor está ligado a la aparición de la conciencia reflexiva y de la libertad, pero también este hecho, ese “momento”, se resiste a la ciencia.

Wickler (1967), al hablar de la evolución de los organismos, hizo notar que la población que tiene un comportamiento altruista tiene más posibilidades de sobrevivir ya que el individuo que mata sobrevive mejor, sin embargo la población pierde individuos que se reproduzcan. Como ser gregario, el hombre tiene una serie de repertorios y conductas al servicio de la formación de grupos, a confraternizar. Al igual que otros animales, se une a sus congéneres ante una agresión, ante una situación de miedo o para prestar auxilio. Sólo el vínculo sexual une a la pareja heterosexual. En contraposición a lo que hacen los animales, Weiss et al. (1971) pudieron demostrar experimentalmente que las personas aprenden ciertas cosas si con ellas pueden evitar el sufrimiento de

otras. Tal vez por ello, las conductas terriblemente violentas que se observan entre nosotros, en las que se puede llegar al asesinato, sean consecuencia de que nuestra mente puede realizar un increíble influjo al convencernos de que en determinadas ocasiones un crimen es justo, sobre todo cuando damos un veredicto sin mirar a los ojos de la víctima. Mirar a los ojos puede establecer un vínculo ¿cómo entender si no la aceptación social del aborto voluntario? ¿cómo explicar que una madre sea capaz de matar a su cría fría y deliberadamente dentro de su propio vientre?; de hecho, ciertas tribus primitivas agreden a sus enemigos solamente por la espalda.

La agresión está magníficamente representada en la naturaleza, es un vínculo muy antiguo. Posiblemente las conductas grupales y familiares, la necesidad de contacto físico de muchos animales, surgieron como mecanismo de defensa frente a la agresión. El conocimiento individual frena las agresiones. La agresión puede crear un vínculo de dos o más animales para una sociedad de defensa.

“El vínculo personal del amor se formó en muchos casos sin lugar a dudas a partir de la agresión intraespecífica, en varios casos conocidos a través de la ritualización de un ataque o una amenaza reorientada” (Lorenz, 1963; In: Eibl-Eibesfeldt, 1974)

Sin embargo, para Eibl-Eibesfeldt (1970) la agresión por sí sola no crea vínculos, es necesario algo más. La agresión se ha observado en todas las conductas humanas, pero el desarrollo de la conciencia reflexiva y el uso de nuestra libertad debería llevarnos hacia conductas solidarias y fraternales dado que también tenemos conductas altruistas innatas.

El amor humano hombre-mujer posiblemente deriva de la peculiar sexualidad humana y de la afectividad que trajo aparejada. No sabemos en qué “momento” de la evolución homínida ocurrió pero, una sexualidad más íntima disuadía de la promiscuidad a cambio de una receptividad continua y escondida al resto de los miembros del grupo. Conviene recordar de nuevo algo que se ha dicho a propósito de la monogamia: que un macho que encuentre una hembra siempre activa no busca a otras; que una hembra que no llame la atención con indicadores externos de su fase fértil no atrae a los machos. El vínculo monógamo en otras especies está relacionado con su modo de vida y con su supervivencia como tales especies, es innato; tal vez nosotros lo hemos heredado así (incluso con costumbres promiscuas es raro mantener más de una relación al mismo tiempo), pero en *H.sapiens* está reforzado por la entrega total y absoluta hombre-mujer, un acto consciente y voluntario, libre.

Otro detalle que pudo haber influido en el nacimiento de la afectividad es la posición de la vagina homínida, dirigida hacia adelante con respecto a la de

los simios; una característica puramente homínida consecuencia de la bipedestación y del estrechamiento de la pelvis. Generalmente con ello se recuerda la dificultad del parto en estas hembras, la precariedad de la cría y la necesidad de ayuda durante el mismo a la madre; pero también significa que el acoplamiento macho-hembra se ha de realizar frente a frente, mirándose a la cara, a los ojos, reforzando el vínculo afectivo. A diferencia de la mayoría de los animales, la monta ya no es un rasgo de conducta sexual homínida, queda sustituida por el abrazo durante el coito.

La aparición de la conciencia reflexiva marca un punto de inflexión que separa la conducta homínida de la humana, no es un paso gradual es una auténtica revolución. A partir de entonces, el abrazo coital se realiza más allá de los fines meramente reproductivos. La autoconciencia y la libertad permiten el reconocimiento del “tú” y el nacimiento en *Homo sapiens*, exclusivamente en esta especie, de un abrazo espiritual que abarca y engloba a los aspectos meramente físicos y mentales convirtiendo el acto sexual en un acto trascendente en el que se expresa la totalidad de la persona humana. El núcleo existencial del hombre integra lo somático, lo psíquico y lo espiritual

“Sin lo espiritual y su extensión básica no puede existir la plenitud” (Frankl, 1999).

El amor busca las posibilidades únicas de la persona amada. La verdadera elección ha de estar libre de impulsos, por tanto, no podemos hablar de amor antes de la existencia de *Homo sapiens*, de la autoconciencia. No puede haber donación de sí si no hay conciencia de sí mismo ni del mundo que nos rodea, de la existencia de un “tú”. La dignidad del hombre se cimenta en su libertad. Basar la capacidad de amar únicamente en el altruismo heredado de la evolución, de tipo instintivo, o en el vínculo sexual, o en la presencia de tal o cual hormona, es negar al hombre su verdad. Por eso, la propuesta de la sociedad actual de que el hombre debe colmar sus instintos es inaceptable. El hombre necesita un quién y no un qué para autorrealizarse, al que interpelar, a un tú que dé sentido a su existencia, y sólo el amor nos puede sacar de nosotros mismos para dirigirnos a ese “tú”.

Hay un momento en la existencia de *H.sapiens*, todavía cronológicamente no bien datado, en el que se observa un cambio de conducta con respecto al universo circundante. Tal vez ese “paso adelante”, como lo llama Diamond (1992), manifestado en el nacimiento del arte, la religión o el sentido de trascendencia, es el que marca el momento en que un ser humano deja de ser un mecanismo bioquímico, el tercer chimpancé, para ser totalmente hombre. A partir de ese instante el Universo cobra sentido, el hombre le da sentido, como también le da sentido a su propia vida, un sentido que encuentra en la búsqueda de otros

seres humanos con los que encontrase. Un sentido que encuentra a través de la autotrascendencia y el autodespego (Frankl, 1999), ningún animal se preocupa de si su existencia tiene o no sentido. El amor agápico, siempre dirigido a un tú, da sentido a la vida y nos hace plenamente humanos.

Son muchos los autores que identifican ese “salto adelante” que marca el inicio de la humanidad con la aparición del lenguaje humano, del lenguaje doblemente articulado capaz de expresar pensamientos, emociones, sentimientos, cariño, amor... de la capacidad de conceptualización. Al principio de este artículo se ha dicho que el lenguaje humano no tiene parangón en el mundo animal, en el que a lo más hay un código de señales de comunicación, que es protolenguaje, que no hay sintaxis. Con el lenguaje se rompe la barrera con el mundo exterior, podemos interiorizarlo y hacerlo nuestro, podemos darle sentido. Las especies homínidas que se han descubierto carecen del aparato fonador necesario para producir la articulación de las palabras, así como de las estructuras cerebrales adecuados para que esas palabras tengan sentido, para poder mantener una conversación compleja, para la introspección. Ciertos psicólogos han realizado experiencias con los grandes simios en cautividad para conocer su capacidad de hablar, incluso enseñándoles a manejar un lenguaje manual de signos parecido al de los sordomudos americanos; llegaron a conseguir, a base de mucho entrenamiento reflexógeno, frases imprecisas y carentes de sintaxis formadas con menos de tres palabras muy simples, frases que sólo sus amaestradores eran capaces de interpretar. Por el contrario, sabemos que los hombres sordomudos tienen una capacidad de conceptualización, de expresión y de relación completamente normal, poseen verdadero lenguaje. En el amor la comunicación interpersonal es necesaria, que el lenguaje sea algo exclusivo de *Homo sapiens* es una prueba más de que el amor sólo es posible en nuestra especie.

Vemos por tanto que la ciencia y la evolución de la materia nos hablan de un universo dirigido al nacimiento del amor, y de cómo la materialización del amor ha tenido lugar en *Homo sapiens*, en particular a través del nacimiento de la familia nuclear monógama homínida. Pero la peculiaridad de la familia humana, formada por verdaderos seres humanos, es que está centrada en el amor, que el amor es el vínculo de unión por encima del instinto de perpetuación de la especie, que ese amor la trasciende y desde ella se extiende hacia el resto de la humanidad al estilo de las ondas de agua en un estanque cuando arrojamos una piedra. De la misma manera que el amor de la pareja es un descentrarse de sí mismo del hombre-mujer para centrarse en el nosotros y concentrarse en un centro superior (Teilhard de Chardin, 1997). El amor emanado de la familia y de las personas al resto de la comunidad humana es también algo más que el simple vínculo social, grupal, destinado a la supervivencia de la especie. El amor humano llega a manifestarse sobre las personas desconocidas que viven

en lugares lejanos dando pie a la solidaridad y a la confraternidad. Y, no solo trasciende el espacio sino el tiempo: es capaz de afirmarse en personas ya desaparecidas.

Ningún organismo vivo ha sido ni será nunca capaz de amar. El amor es exclusivo del hombre moderno. Cuando miramos a otros organismos vemos la existencia de parejas, de familias o de grupos sociales como un logro, ya que no todos los organismos han llegado hasta ese vínculo. Pensar que, porque en la naturaleza encontramos variedad de vínculo, podemos violentar nuestros instintos y construir otros modelos de familia o de pareja igualmente válidos: familias monoparentales, familias pluriparentales, familias homoparentales masculinas o femeninas, etc. es olvidarse del funcionamiento de la vida, y, sobre todo, es olvidarse de que en *H.sapiens* el amor es el vínculo familiar que suple a los instintos, que los encauza y que da sentido a la vida. Y, ¿verdaderamente somos capaces de encontrar esos modelos en la naturaleza si no son fruto de un instinto ciego de supervivencia ante la agresión? ¿Por un mal entendido progresismo hemos de dejar de preocuparnos por nuestros hijos entregándolos al Estado para que los eduque cuando el cuidado de las crías puso las bases para el nacimiento de la afectividad y para la supervivencia de la especie? ¿hemos de tender a que los óvulos y los espermatozoides humanos se encuentren al azar en un laboratorio desentendiéndonos de los hijos resultantes como hacen los organismos inferiores? ¿Acaso tratamos de hacer realidad el “mundo feliz” que describió A. Huxley en su famosa y premonitoria novela, ese mundo sin amor, sin familia, sin verdaderos hombres? Es curioso que la ideología del “todo vale” y del “según como se mire” que intenta “liberar” al hombre de la naturaleza, lo que realmente puede acabar haciendo es una evolución regresiva de *Homo sapiens* hacia estadios primitivos ya superados, lejos de su dignidad como persona, porque no puede vender como construcción social aquello que es producto de un largo proceso evolutivo encaminado a la manifestación del amor.

El hombre, el único ser vivo capaz de amar, está en el universo porque tenemos el universo que tenemos, podría haber existido un universo diferente, sin vida y sin inteligencia, pero tenemos el que tenemos: un universo, ¡el único universo!, en el que es posible, de acuerdo a sus leyes, que aparezcan la vida y la inteligencia y que se manifieste la libertad; un universo que salió de la nada. Con la inteligencia reflexiva nacieron la libertad y el amor, la belleza, la bondad y la justicia. *Homo sapiens* es la paradoja de la evolución del universo si sólo lo observamos a la luz de la materia y desde el pensamiento reduccionista que niega toda trascendencia. Pero el materialismo trata de acabar con esa paradoja, no le gusta, negando la existencia de la belleza, de la bondad y del amor (se me vienen a la mente las declaraciones de algunos de mis alumnos de la licenciatura de *Antropología*: “el amor es sólo cosa de cristianos, no nos compete a

los demás, no tenemos por qué amar”, afortunadamente minoría), o asumiendo que otros primates tienen inteligencia reflexiva y libertad (como trata de defender/convencer el *Proyecto Gran Simio*) para demostrar que nosotros no somos especiales, que las cualidades específicamente humanas son propiedades emergentes de la materia, algo insostenible desde la ciencia. Se niega la autotranscendencia y se abre la puerta a la manipulación del hombre. ¿Qué nos deparará el futuro al romper el fino entramado de la historia de la vida en el uso de nuestra libertad? ¿al perder nuestra libertad? ¿al negarnos al amor?

6. EVOLUCIÓN Y ALGO MÁS

Si no hubiera un “algo más” más allá de la materia no estaríamos hablando de los problemas que nos plantea la ideología actual dominante. Hemos visto al hombre como resultado de un largo proceso evolutivo de la materia universal. Pero el hombre es algo más que materia y las teorías evolutivas son insuficientes para explicarlo en su totalidad. Las cualidades humanas definitorias no son materiales: inteligencia reflexiva, libertad y voluntad son inaprensibles, incuantificables, no emergen ni pueden emerger de la materia, pero son las que nos permiten identificar a un hombre ya que ningún animal, por evolucionado que esté o por muchos genes que comparta con nosotros, las posee. Sin estas cualidades el amor sería imposible ya que es consecuencia de la actuación de la tres: un acto de voluntad libre e inteligente por el que un “yo” se reconoce en un “tú” incluso hasta dar la vida. Son las cualidades que nos permiten descubrir “lo otro”, lo que está fuera de mí; al otro, como a otro “yo”; y al “Otro”, a un “Tú”, a un absoluto que está por encima de mí, que me interpela, que me ha creado. Son las cualidades por las que, cuando nos referimos al hombre, hablamos de persona y no de animal racional. Son las cualidades que permiten ver en el hombre una “chispa divina” que trasciende la materia y la eleva. Y bajo este enfoque entendemos la existencia de *Homo sapiens* y de una familia que es relación amorosa entre personas, hombre-mujer-hijos, trascendente, en la que el amor ha de ser ya el motor del universo para que el universo llegue a su plenitud.

La hipótesis de un Dios creador no es incompatible con la ciencia en estos momentos, siempre que se respete cada campo y modo de trabajo; a pesar de lo que afirmen materialistas pertinaces. Y sólo Dios, un Dios que es amor, podía crear de la nada un universo tan finamente ajustado para que el amor pudiera manifestarse en él. La herencia recibida de la Ilustración y de los movimientos hijos de ésta ha hecho creer a la gente que somos materia pura, y nos ha recetado un “*carpe diem*” como forma de enfocar nuestra existencia

ligándola al materialismo ideológico, al hedonismo y al egoísmo, declarando la “muerte de Dios”, oscureciendo la Verdad y la Libertad, negándolas si éstas difieren de nuestros egoístas intereses. Pero Dios creó el mundo por amor y sólo el amor puede dar sentido al mundo. Dios podría haber creado al hombre en un instante, seguramente así nos sería más evidente el milagro de la creación y de la vida, pero nos hizo libres, ese es el verdadero, aunque más sutil, milagro, y ese lapso de cerca de 15.000 millones de años que nos separan del nacimiento del Universo, del llamado Big Bang, probablemente ha sido necesario para que esa libertad se manifestara, una libertad por la que elegimos amar o no amar.

7. CONCLUSIONES

Homo sapiens recapitula en su cuerpo toda la historia del cosmos, una historia de cooperación y de acercamiento que, desde que apareció la vida, ha dado pie al nacimiento del altruismo hacia los más débiles y a la superación de los instintos agresivos.

La familia nuclear monógama basada en el matrimonio de hombre y mujer, comunidad de amor y de vida, se ha venido fraguando a lo largo de la historia de la vida hasta el punto de que *Homo sapiens* tiene ligada su existencia a ella.

El amor erótico y la filia, el cariño hacia un semejante, pueden ser explicados desde la evolución. No así el amor agápico, la donación de sí, que escapa al método científico.

Homo sapiens es la única especie en la que el amor agápico ha aparecido. Los homínidos tal vez desarrollaron unas formas de altruismo importante pero no hay datos de que fueran autotrascendentes.

Hay un antes y un después en *H.sapiens* ligado a la eclosión del verdadero lenguaje, de la conciencia reflexiva y de la libertad, que ha quedado materializado en la llamada “revolución paleolítica”, tal vez en ese “momento” hizo presencia el amor en el mundo.

El hecho de que nuestro lenguaje sea algo totalmente distinto al protolenguaje animal, asociado a una anatomía-fisiología moderna distinta a la de los homínidos, nos habla de una evolución más puntual que gradual, de saltacionismo.

La evolución de la materia condujo a la aparición de una especie en la que era posible la autotrascendencia y el despegue de sí, de *H.sapiens*, en un proceso para el que la ciencia no tiene explicación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACARIN, N.- *Cerebro y consciencia*, <http://www.inim.es/quark/6/estrella.htm>
- AITKEN, R. J. & MARSHALL GARVES, J. A. (2002).- “Human spermatozoa: The future of sex”, *Nature*, 415, 963.
- ARSUAGA, J. L.; LORENZO, C.; CARRETERO, J. M; GRACIA, A.; MARTÍNEZ, I.; GARCÍA, N.; BERMÚDEZ DE CASTRO, J. M & CARBONELL, E. (1999).- “A complete human pelvis from the Middle Pleistocene of Spain”, *Nature*, 399, 255-258.
- BICKERTON, D. (1990).- *Language and species*. Univ. Chicago, Chicago.
- BICKERTON, D. (1995).- *Language and Human Behavior*. Uvdad. Washintong, Seattle.
- BICKERTON, D. (2005).- “Del protolenguaje al lenguaje”, in: T. J. CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid.
- CARBONELL, E. & SALA, R. (2002).- *Aún no somos humanos. Propuestas de humanización para el tercer milenio*. Empuries, Barcelona.
- COLLARD, M. (2005).- “Grados y transiciones en la evolución humana”, in: T. J. CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid.
- CROW, T. J. (2005).- *La especiación de Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid.
- DIAMOND, J. (1994).- *El Tercer Chimpancé. Evolución y futuro del animal humano*, Espasa Hoy, Madrid.
- DOMÉNECH, J. L. (1999) *Evolución regresiva del Homo sapiens*. (Edición propia), Oviedo.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1974).- *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*. Omega, Barcelona.
- ELREDGE & GOULD, S. J. (1972).- “Puntuated equilibria: an alternativa to phyletic gradualism”, in: T. J. M. SCHOPF ed., *Models in Paleobiology*. Freeman, San Francisco.
- FRANKL, V. (1999).- *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Paidos, Barcelona.
- GIBBS, W. (2004).- “El nacimiento de la epigenética”, *Investigación y ciencia*, Temas 38, 51-57.
- GÓMEZ PIN, V. (2005).- *El hombre, un animal singular*, La Esfera de los Libros, Madrid.
- GOODALL, J., (1994).- *A través de la ventana*. Salvat, Barcelona.
- GOULD, S. J. (1995).- *El libro de la vida*. Crítica, Barcelona.
- INSEL, T.R. & SAPHIRO, L.E. (1992).- “Oxytocin receptor distribution reflects social organization in monogamus and polygamus voles”, *Proceedings of the National Academy o Sciences*, 89, 5981-5985.
- JEGALIAN, K. & LAHN, B.T. (2004).- “El cromosoma de la masculinidad”, *Investigación y ciencia*, Temas 38, 84-89.

- LORENZ, K. (1963).- *Das sogenannte Böse*, Borotha-Schoeler, Wien.
- MARGULIS, L. & SAGAN, D. (1993).- *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Tusquets, Barcelona.
- MELENDO, T. (200).- La dignidad de la persona humana.
- MELLARS, P. (2005).- “Arqueología y los orígenes de los humanos modernos”, in: T. J. CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid.
- MORA, F. (2001).- *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*. Alianza Ed. Madrid
- REEVES, H.; ROSNAY, J.; COPPENS, Y. & SIMONNET, D. (1997).- *La historia más bella del mundo*, Anagrama, Barcelona.
- REEVES, H. (1999).- *Aves, maravillosas aves*. Península, Barcelona.
- RIDLEY, M. (2004).- *Qué nos hace humanos*, Taurus (pensamiento), Madrid.
- SANDIN, M.; AGUDELO, G. & ALCALÁ J. G. (2003) *Evolución: un nuevo paradigma*. Instituto Invest. Evol. Humana, Madrid.
- SINGER, P. & CAVALIERI, P., coord. (1998).- *El Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
- TATTERSALL, I. (2005).- “Los sucesos saltacionistas en evolución humana”, in: T. J. CROW, ed.: *La especiación de Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1997).- *Sobre el amor y la felicidad*, PPC, Madrid.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (2002) *El corazón de la materia*. Sal Térrea, Santander.
- THE CHIMPANZEE SEQUENCING AND ANALYSIS CONSORTIUM (2005).- “Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome”, *Nature* 437, 68-87.
- THE INTERNATIONAL HAPMAP CONSORTIUM (2003).- “The international HapMap Project”, *Nature*, 426, 69-87.
- WEISS, R. F.; BUCHANAN, W.; ALTSTATT, L & LOMBARDO, J. P (1971).- “Altruism is Rewarding”. *Science*, 171, 1262-1263.
- WICKLER, W. (1967).- “Vergleichende Verhalstensforschung und Phylogenetik”, in: G. HERBER, ed.: *Die Evolution der Organismen*, I. G. Fischer, Stuttgart.

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

**EL MINISTERIO EPISCOPAL DE MONS. D. CIRIACO
BENAVENTE MATEOS EN LA DIÓCESIS DE CORIA CÁCERES
(22-III-1992 AL 16-X-2006)**

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Presentamos en forma abreviada el ministerio episcopal de Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos durante los catorce años que ha sido obispo de la diócesis de Coria-Cáceres y que recientemente ha sido nombrado por el Santo Padre Benedicto XVI obispo de la diócesis hermana de Albacete.

Palabras clave: Catolicidad, Diócesis, Diócesis de Coria-Cáceres, Diócesis de Albacete, Fraternidad, Ministerio episcopal, Ministerio pastoral, Misión universal, Mons. Ciriaco Benavente Mateos, Obispo.

ABSTRACT

We will briefly introduce the episcopal ministry of Monsignor D. Ciriaco Benavente Mateos during his term of office in the Coria-Cáceres diocese, which lasted fourteen years. He has been recently appointed Bishop for the Albacete Diocese.

Key words: Albacete Diocese, Bishop, Catholicism, Diocese, Coria-Cáceres Diocese, Fraternity, Episcopal Ministry, Monsignor Ciriaco Benavente Mateos, Pastoral Ministry, Universal Ministry.

1. APUNTES BIOGRÁFICOS

D. Ciriaco Benavente Mateos nació en Malpartida de Plasencia (Cáceres) el día 3 de enero del año del Señor 1943 en el seno de una familia cristiana y

trabajadora en los campos extremeños constituida por sus padres D. Sebastián Benavente y Da. Ana Mateos, a quienes Dios tenga en su Reino, y sus tres hermanos: Agustín, Antonio y José. Recibió una educación cristiana de sus padres y maestros. Bajo el influjo de la gracia divina y la colaboración pronta de sus queridos padres, ingresó en el Seminario de la Diócesis de Plasencia donde cursó los estudios eclesiásticos que completó con la obtención de Graduado Social en la Universidad de Salamanca. D. Ciriaco fue ordenado sacerdote en la Catedral de Plasencia el día 4 de junio de 1966.

2. EL SERVICIO PASTORAL COMO PRESBITERO

En la ciudad de Béjar. Fue nombrado por su Obispo Mons.D. Pedro Zarranz y Pueyo Coadjutor de la Parroquia de San Juan (septiembre de 1966-1974), siendo después designado Párroco de la misma (1974-1979). También recibió el nombramiento de Consiliario de Movimientos Apostólicos de Acción Católica en Béjar. Junto a la labor pastoral, le fue encomendada también la función docente, siendo nombrado profesor de Formación Religiosa en Bachillerato.

En la ciudad de Plasencia, la perla del Jerte, el Obispo Mons. D. Antonio Vilaplana Molina lo nombró rector del Teologado de la Diócesis (septiembre de 1979-1982); eran tiempos de cambio. Posteriormente fue nombrado Profesor de Escatología y Director Espiritual del Seminario. Al mismo tiempo fue nombrado Delegado diocesano del Clero (julio de 1983-1990). Fue representante de los delegados diocesanos del Clero de Extremadura ante el Secretariado Nacional del Clero de la CEE.

El Obispo Mons. D. Santiago Martínez Acebes lo nombró Vicario General de la Diócesis placentina (16 de julio de 1990-1992). En calidad de Vicario General participaba en las reuniones que los Obispos extremeños mantenían regularmente para tratar temas pastorales.

3. NOMBRAMIENTO DE OBISPO DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES

El día 17 de enero de 1992, a las 12 de la mañana, el Vaticano y la Nunciatura Apostólica en Madrid comunican que el Ilmo. D. Ciriaco Benavente Mateos ha sido nombrado Obispo de la Diócesis de Coria-Cáceres. En el Obispado de Cáceres, Mons. D. Santiago Martínez Acebes A.A. comunica a la Diócesis ante sus inmediatos colaboradores esta Buena Noticia.

El propio D. Ciriaco saluda a los diocesanos a través de la “Hoja Parroquial Diocesana”, recordando ante todo al que fuera Obispo de esta diócesis Mons. D. Jesús Domínguez Gómez “que siempre me honró con su amistad y confianza”, dando gracias a Dios y ofreciendo su plena disponibilidad y entrega en el ejercicio del ministerio episcopal al que ha sido llamado por el Señor a través del Santo Padre Juan Pablo II.

4. ORDENACIÓN EPISCOPAL DE D. CIRIACO BENAVENTE MATEOS

El día 22 de Marzo de 1992, leído el Rescripto del Santo Padre Juan Pablo II en el que nombra Obispo de la Diócesis de Coria-Cáceres a Mons. Ciriaco Benavente Mateos, se procedió a su ordenación episcopal en la Catedral de Coria, primer Templo de la Diócesis, admirablemente preparada por el Ilmo. Cabildo Catedral.

El Excmo. Sr. D. Mario Tagliaferri, Nuncio Apostólico en España manifiesta en su homilía lo siguiente: “Tu ministerio, querido hermano, es prolongar hoy y en este lugar, la presencia de Cristo. Tu labor, para guiar a tu pueblo, es ante todo ser portador y testigo de ese fuego ardiente de Dios. No es fuego que destruye el fuego de Dios, sino fuego que juzga, purifica y salva. Es el fuego de Pentecostés...La presencia de ese fuego del Espíritu de Dios en tu vida te hará capaz de llamar a los hombres a la conversión, a volverse a Dios...Sea toda tu vida, querido hermano, transfigurada por el fuego de Dios, un signo, un testimonio, una prueba de que sólo Dios es la plenitud y la vida de los hombres y sea todo tu obrar una invitación a apartarse de la muerte, y a convertirse a la vida verdadera. Que Nuestra Señora, que conoció la dicha de crear la palabra de Dios, gué tu ministerio tal y como nosotros se lo suplicamos hoy”.

Con respecto a su ordenación episcopal, el propio D. Ciriaco dice: “Por la imposición de manos de los obispos concelebrantes y la invocación del Espíritu Santo he sido constituido pastor de esta Iglesia de Coria-Cáceres con el encargo de guardarla en la fe apostólica, de reunirla en la Eucaristía, de mantenerla en la inspiración misionera, de alentarla en el servicio a los pobres. Salvadas las distancias hago mías las palabras de San Pablo: “Doy gracias a Cristo Jesús, Señor nuestro, que me ha considerado digno de confianza al encargarme este ministerio” (ITim.1,12). Ministerio que asegura de generación en generación la continuidad con el núcleo apostólico, sobre el que el Señor no cesa de fundar la Iglesia. Por la gracia de Dios esta continuidad ha perdurado en esta Iglesia de Coria-Cáceres desde hace más de catorce siglos”.

4.1. HOMILÍA DE MONS. D. CIRIACO BENAVENTE MATEOS

- “Para vosotros obispo; con vosotros, cristiano“ (San Agustín). El ministerio que he recibido, aunque ocupa un lugar propio en la Iglesia, no me sitúa por encima de vosotros, ni fuera del conjunto.
- Obispo en esta hora de la historia: “He sido llamado a ser obispo en esta hora en que –en decir del Santo Padre– “la sociedad en que vivimos ha presentado al cristianismo y a la Iglesia uno de los desafíos más radicales que ha conocido la historia”.
- Confianza en el hombre. A pesar de las dificultades que existen hoy, el nuevo Obispo proclama: “Confiamos, creemos, esperamos en el hombre. En su celo por su propia dignidad, en su ansia de libertad, en su afán de progreso, adivinamos la marca de su origen, la imagen de Dios, siempre imborrable”.
- Hacia una Iglesia renovada: “Queremos ser una Iglesia cada día más renovada en su vigor interior, más evangelizada, más corresponsable en todos sus miembros, para ser más evangelizadora, mejor promotora de la “civilización del amor”.(...)
- La hora de la evangelización: “Con vosotros quiero hacer mía la llamada de los Obispos españoles: “La hora actual de nuestra Iglesia tiene que ser una hora de evangelización”: la nueva evangelización, la de siempre, repensada y relanzada en la nueva situación eclesial y cultural, nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión” (Juan Pablo II).
- Anunciar el Evangelio en nuestra Extremadura. “Y queremos anunciar el Evangelio en esta tierra extremeña, en colaboración, como ya venimos haciendo, con las Iglesias hermanas de Plasencia y Badajoz, a la espera de su constitución en provincia eclesiástica”.
- Recuerdo entrañable a San Pedro de Alcántara: “en el Palancar, verdadero “Asís extremeño”, sigue en pie el testimonio de un estilo de seguimiento de Jesús (...).Sus testimonios son para nosotros, en este año jubilar, acicate y estímulo.
- Propósito pastoral: “Siguiendo las huellas de Jesús, me dispongo a caminar, como pastor, al frente de esta Iglesia de Coria-Cáceres, empeñada en su renovación, “deseosa de ser cada día mas santa, más evangelizadora, más viva y participativa, más cercana a los pobres” –como reza en sus programas pastorales–.

A Santa María, Reina de los Apóstoles y Estrella de la Evangelización, a la que veneramos bajo advocaciones tan entrañables como Guadalupe, Argeme, la Montaña, el Puerto, la Luz o el Castañar....encomiendo mi ministerio”.

4.2. PRESENTACIÓN OFICIAL DE MONS. D. CIRIACO BENAVENTE EN CÁCERES

El día 29 de marzo de 2006, Mons. D. Ciriaco Benavente presidió una Misa concelebrada en la Concatedral de Santa María de Cáceres. Destacamos las ideas más importantes de su homilía:

- Gratitude: Junto a la experiencia de sentirme agraciado por el Señor, quiero mostraros la experiencia del cariño y acogida de tantos buenos hermanos, que me han abrumado de atenciones.
- Pastor: He sido elegido y ordenado para ser pastor de esta Iglesia de Coria-Cáceres con el encargo de mantenerla en la fe apostólica, reunirla en la Eucaristía, reavivar su inspiración misionera, alentarla en el servicio a todos, especialmente a los más pobres.
- Para evangelizar: he sido enviado para evangelizar. “Evangelizare Regnum Dei” es el lema de mi insignia episcopal (...) El Reino de la verdad y de la vida, de la santidad y la gracia, el reino de la justicia, el amor y la paz. (...)

Y termina confiando su ministerio episcopal a Ntra. Sra. de la Montaña, a San Pedro de Alcántara y a San Jorge.

5. EL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA DIÓCESIS

Dado que el espacio del que dispongo en esta Revista para este artículo es relativamente pequeño, ofreceré sólo una síntesis del artículo más amplio que publicamos en otro lugar.

5.1. MINISTERIO PROFÉTICO

5.1.1. Jornadas Especiales

El Día del Clero Nativo

“Nuestra diócesis viene compartiendo con generosidad progresiva con los Seminarios del tercer Mundo, a través de becas, que contribuyen a sufragar los gastos que acarrea la formación de los seminaristas. Me consta que una buena parte de ese dinero sale del humilde bolsillo de nuestros sacerdotes, que privándose de muchas cosas necesarias lo entregan para el crecimiento y consolidación de las vocaciones. (27-IV-1992)

A los Agricultores, el día de San Isidro

“El futuro de los jóvenes rurales y de los agricultores que, según las cifras oficiales, tendrán que dejar de existir como tales en los próximos años adquiere

tintes de gravedad, hasta dar la sensación a muchos de estar asistiendo a uno de los momentos más delicados de la agricultura en su historia reciente. Como Iglesia del Señor no nos corresponde ofrecer soluciones técnicas. Pero sí queremos unir nuestra voz a la vuestra y decir que vuestras quejas forman parte del corazón del problema; que cualquier solución que se precie de justa, tendrá que tener en cuenta también el punto de vista de quienes más lo sufren” (5-V-1992).

El Día del Papa

“En el Papa, sucesor de Pedro y obispo de la Iglesia de Roma, se concreta por voluntad del Señor, recogida y recibida en la tradición eclesial, este encargo precioso de ser foco y fundamento de la unidad dentro de la comunión de todas las Iglesias. Cómo hemos de agradecer a Dios este regalo de Jesús a la Iglesia en el ministerio de Pedro. Hoy, Juan Pablo II, viajero incansable por todos los caminos del mundo, prosigue manteniendo enhiesto el testimonio de Pedro y Pablo velando por la fidelidad eclesial y alentando la inquietud misionera. La celebración de esta fiesta es invitación y compromiso a renovar nuestro amor y fidelidad a la Sede de Pedro” (24-VI-1992).

Octavario de oraciones por la Unidad de los cristianos

Ante el drama de la división de los cristianos, el Obispo nos dice: “que sintamos la separación de los hermanos, que nos duelan los cismas de las Iglesias; que nos respetemos y nos conozcamos mejor; que vivamos en estado de conversión permanente; que nos sentemos a la mesa del diálogo; que nos unamos también en el trabajo solidario; y que no dejemos de orar y orar unidos, humildemente y confiadamente” (14-I-1993).

El Día de la Infancia Misionera

En el año 2000, nuestro Obispo escribe una carta a los niños en la que dice: “Si los niños de hoy no empezáis a tener ya un corazón misionero, no habrá misioneros en el III milenio. Para ello no es necesario que os marchéis a las misiones. Ahora tenéis que crecer, estudiar, formaros. Empezaréis a ser misioneros si tenéis a Jesús en vuestro corazón, si estáis dispuestos a compartir vuestras cosas y a ayudar a quien os necesita, si os interesáis ya desde ahora por conocer la situación de tantos niños del Tercer Mundo que, además de no conocer a Jesús, tampoco disponen de los medios que vosotros disfrutáis, si participáis en campañas como ésta de la Infancia Misionera.(...) Estoy convencido de que los niños sois lo mejor, lo más limpio y más generoso de nuestra sociedad” (23-I-2000).

Los Jóvenes. Proyecto de Pastoral de Juventud

La Delegación diocesana de pastoral de Juventud elaboró un proyecto de Pastoral de juventud en cumplimiento de un compromiso asumido por la Asamblea Sinodal Diocesana. Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos hacía la presentación del citado Proyecto: “El proyecto de pastoral de Juventud que ahora se presenta responde tanto a la necesidad de crecimiento progresivo y armónico como a la necesidad de coordinación. El paso siguiente, en el que ya estamos empeñados con enorme ilusión, ha de tender a la revitalización en la Diócesis de la Acción Católica, tanto en su rama de Acción Católica General como en los Movimientos especializados de la misma. Lo anterior no quiere significar menosprecio o infravaloración de otros grupos y asociaciones que el Espíritu haya suscitado o pueda suscitar en la Iglesia (...) Al presentar este proyecto de Pastoral Juvenil a la Diócesis invito a los presbíteros, a los religiosos y religiosas y a todos los grupos juveniles a acogerlo como un camino que a nadie constriñe ni encorseta, sino que busca ayudarnos a todos a caminar, desde la peculiaridad propia de cada grupo, en una coordinación fecunda y enriquecedora para todos, al servicio de la misma y única misión de la Iglesia” (junio-1995).

Jornada de Hispanoamérica

Con motivo de esta Jornada, el Obispo escribe: “Los estrechos lazos espirituales, culturales e históricos contraídos con aquellos pueblos hermanos, exigen de nosotros una colaboración especial. Hispanoamérica ha pasado por situaciones cambiantes, llenas de fuertes tensiones. Pero posee un rico caudal humano repleto de grandes valores. Allí viven la mitad de los católicos del mundo. Mirando al continente hermano, la Iglesia se llena de esperanza. En los últimos cincuenta años, más de 2000 sacerdotes diocesanos han dedicado buena parte de sus vidas a compartir el evangelio con aquellos hermanos. A ellos, en los últimos años, se han unido innumerables laicos que, siguiendo las huellas de los evangelizadores, están desarrollando una encomiable labor en la promoción integral de esos pueblos. Siguiendo humildemente las huellas de los misioneros, queremos abrir nuestro corazón a la universalidad de la Iglesia, para afrontar los inmensos desafíos que el mundo nos presenta” (marzo, 2001).

Día de las Migraciones

“Frente a una sociedad en que alardeamos hipócritamente de estar a favor de los pobres y marginados, mientras alimentamos sentimientos sectarios y racistas, asumamos con sinceridad el reto de la integración del emigrante y de su familia. Ayudemos a los inmigrantes a integrarse en asociaciones que, como las englobadas con la denominación “Acoge”, les ayuden a ser protagonistas en su larga marcha hasta el reconocimiento de todos sus derechos. Hagámonos cada

comunidad cristiana altavoces de los que no tienen voz hasta conseguir que su clamor se traduzca en actitudes positivas de acogida, por parte de la sociedad, y en disposiciones concretas, por parte de la Administración, para que “los inmigrantes, también, puedan vivir en familia” (7-IX-1993).

Día del Seminario

En el año 2005, como en todos los años, Mons. Ciriaco Benavente Mateos escribe una comunicación pastoral, de la que ofrecemos estos párrafos: “Mis palabras van teñidas de preocupación y, a la vez, de esperanza. La preocupación nace de la escasez de vocaciones. Estamos padeciendo en muchos lugares del mundo desarrollado una sequía de vocaciones fuerte, cuyas consecuencias ya estamos sintiendo y que se agravarán en los próximos años Me preocupa que la fascinación por el seguimiento de Jesús se haya ido apagando en nuestras comunidades; que sean cada vez menos las familias que, por la escasez de hijos o porque se ha nublado en ellas el sentido de Dios, sienten la alegría de entregar a alguno de sus miembros al servicio de la Iglesia; que seamos capaces de descubrir y despertar las semillas de vocación que se dan en cada comunidad o en cada grupo; que en las catequesis de los niños y de confirmación o en los grupos juveniles la vocación sacerdotal no sea propuesta como un atrayente proyecto de vida y de futuro (marzo-2005).

A las Familias

En el año 2003, Mons. D. Ciriaco Benavente nos ofrece una exhortación pastoral, de la que insertamos aquí lo siguiente: “La concepción cristiana del matrimonio y de la familia brota de la revelación y es, por tanto, un don que Dios ofrece a la libertad de todos los hombres. Nuestros hermanos tienen derecho a conocerlo y vivirlo si así lo desean”. Además, hace una llamada para que todos trabajemos para “conseguir que lo normal para las parejas sea casarse de verdad en la presencia de Dios, que el amor sea santificado y transformado por el amor de Jesucristo: amor fiel, generoso, sacrificado, más fuerte que la muerte, capaz de multiplicar la vida” (...). “El matrimonio cristiano tiene que ser como una pequeña encarnación, una concreción doméstica de ese amor con que Cristo ama a la Iglesia y del amor con que la Iglesia ha de responder a Cristo... En este sentido hablamos de la “Iglesia doméstica”.

Respecto a la sexualidad, afirma D. Ciriaco: “desde esta perspectiva la sexualidad queda engrandecida y dignificada como signo, vehículo y expresión de tal amor. No es algo exclusivamente biológico, afecta al núcleo íntimo de la persona. No es un encuentro accidental entre dos cuerpos, sino entre dos personas que se comunican y se funden en el amor” (enero, 2003).

Día de los catequistas

En marzo de 2003, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos dirige una comunicación a los catequistas de la diócesis, en la que, entre otras cosas, dice: “antes de nada, quiero agradeceros vuestra dedicación, tan generosa, a esta tarea, que, como dice san Pablo, es la de “formar a Cristo en los destinatarios –niños, jóvenes, adultos– de vuestras catequesis. (...) Vuestra tarea es más admirable hoy, si cabe porque el trabajo con los niños y los jóvenes se hace cada vez más difícil y más duro (...) No me extraña que a algunos empiece a minaros el cansancio y el desaliento, y que sintáis la tentación de tirar la toalla. (...) ¿Qué hacer ante esta situación? A pesar de sus resistencias para acoger los signos de Dios, tenemos que seguir amando a estas personas y a este mundo al que Dios tanto quiso que le entregó a su propio Hijo. El amor ni se cansa ni descansa. Y sólo el amor es capaz de superar todas las resistencias”.

La Adoración Nocturna:

Centenario de la adoración nocturna española en Coria: “Al gozo de la ciudad de Coria, pionera entre nosotros de la devoción eucarística, se une en esta efemérides jubilar, toda la Iglesia diocesana e invita a unirse a las Iglesias hermanas de España.(...) La Eucaristía, presencia viva del Señor en el corazón de la Iglesia, es centro en el que se condensan y articulan, del que proceden y hacia el que tienden, donde se manifiestan y crecen todas las dimensiones y funciones que la Iglesia ha recibido de Cristo” (Noviembre.1994)..

El Día del DOMUND

“La celebración del Domund, fiesta por excelencia misionera, (...) nos ofrece una hermosa ocasión de potenciar en nuestra diócesis el espíritu misionero. Los programas de pastoral, la catequesis, las celebraciones litúrgicas, deben enriquecerse de esta maravillosa dimensión universal. La llamada de Jesús al corazón de los jóvenes, para descubrir las necesidades de la evangelización, debe resonar con fuerza en nuestros encuentros; «la mies es mucha, los obreros pocos». La cooperación material es la expresión espontánea del grado de comunión que tenemos con las misiones. La generosidad surge de la fe y el amor a los hermanos.” (21-IX-1992).

Jornada del Catequista y del IEME

Como preparación para la celebración de la Jornada del Catequista y del IEME, Mons. D. Ciriaco Benavente manifiesta: “Clausuramos hoy la celebración del Jubileo –6 de enero 2001– con el propósito de abrir los horizontes de nuestro compromiso misionero; somos embajadores de Jesús por todos los caminos de la Tierra. Compartiendo dolor y esperanza con los pobres, están los

sacerdotes diocesanos del Instituto Español de Misiones Extranjeras y los catequistas nativos, unos y otros ofrecen una valiosa aportación al hermoso proyecto del evangelio. A ellos está dedicada esta jornada misionera (Diciembre, 2000).

Jornada de oración por las vocaciones

“El Buen Pastor acaricia el sueño de hacer de la humanidad una gran familia bajo la guía y el cayado del único pastor. Esta misma es la misión pastoral confiada por Jesús a su Iglesia como encargo pascual, para la que reclama y pide nuestra colaboración. Necesita pastores que guíen y reúnan, testigos que cuiden y curen, misioneros que busquen y atraigan. Y esto, con el talante del Buen Pastor que “no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida (...) Las vocaciones de especial consagración no viven primordialmente sus votos de pobreza, castidad y obediencia como una renuncia, sino una gracia para los demás. Su consagración les permite poner en la tarea toda la capacidad de amor que guarda el corazón humano, compartir la pobreza de los pobres, estar desatados de intereses personales, disponibles para la misión. No se sienten un residuo del pasado, sino una apuesta para el futuro” (18-IV-1995).

Día de la Iglesia Diocesana

En 2006, escribe Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos: “El Día de la Iglesia diocesana viene a recordarnos nuestra pertenencia a la Diócesis, esta gran familia donde acontece y se realiza en toda su plenitud el misterio de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, que son las notas distintivas de la misma. Frente a una pertenencia puramente nominal, como es la de tantos bautizados, hemos de lograr una más intensa y viva comunión diocesana. Frente a una vida que no está iluminada por el seguimiento de Jesús y la fuerza transformadora de su Evangelio, hemos de intensificar la unión con Jesucristo y con su Espíritu, que en eso justamente consiste la santidad. Frente al repliegue o la pasividad, nuestra Iglesia ha de estar abierta a todos, dispuesta a acoger fraternalmente a todos. La Iglesia no se ha ido haciendo católica a medida que crecía a lo largo de los siglos. Lo es por su origen, destinada a acoger a todos, para hacer de este mundo, tan dividido, la gran familia de los hijos de Dios. Frente a quienes pretenden hacerse una Iglesia a la carta, a la medida de sus intereses o gustos personales, hemos de redescubrir que no hay otra Iglesia que aquella que está fundada sobre el testimonio de los Apóstoles, y que mantiene su identidad en la comunión con sus sucesores, el Papa y los Obispos. (Noviembre, 2006).

Día de San Pedro de Alcántara, Patrono de la Diócesis

Cuando llega la fiesta de San Pedro de Alcántara, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos preside la Eucaristía a la que asiste la Excm. Diputación de

Cáceres, que lo considera como Patrono, y en ella pronuncia una homilía. En esta ocasión, hacemos referencia a la pronunciada en el año 2000. Destacamos estos puntos de la misma:

- “San Pedro nos enseña (...) la aventura de ir a Dios y de afirmarlo en la vida. San Pedro proclama que en el principio de todo está el amor, que tiene nombre de Padre; que en Jesús el amor se ha hecho camino, verdad y vida; que al final nos esperan los brazos amorosos del amor, y que el hombre sólo se realiza como hombre (...) en el amor (...).
- San Pedro enseña que el Evangelio es más novedad –Buena Nueva– en la medida en que está menos edulcorado. Por eso, en un mundo en que se proclama que para el hombre “el goce es la alfa y la omega, el principio y el fin” (E. Guisán), su biografía suena como grito estridente frente a la “ética indolora” de la postmodernidad.
- San Pedro haciéndose pobre y sirviendo con sus propias manos a los pobres nos enseña a instalarnos en la desnudez primaria del ser y no en el amontonamiento del tener y, desde ahí, nos muestra lo que es la solidaridad efectiva.
- San Pedro nos enseña el valor de la soledad y la penitencia no como huida de los demás o desprecio del cuerpo, sino como el modo de buscar a Dios, de encarar las tentaciones: va a la soledad con el fin de “vérselas” con Dios que lo llama y le sustrae de sus propios intereses para devolverlo a la realidad, donde tiene que cumplir su misión como servicio” (...).
- San Pedro nos invita hoy con su vida exigente a crear en todos –en toda España– un clima de renovación ética en la persona, en las instituciones, en toda la sociedad, que para el cristiano empieza por la reforma y la purificación de la propia conciencia y del comportamiento personal y social, por la vía de una nueva conversión a la ley y a la gracia de Dios, revelada plenamente en Jesucristo.
- San Pedro nos enseña, que hay una vida personal que no se puede mantener sin cultivo de la intimidad profunda que es el fruto de la amorosa cercanía de Dios y del amoroso acercamiento al prójimo” (Octubre de 2000).

XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales

Tampoco falta la exhortación pastoral de Mons. D. Ciriaco en la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. “La Iglesia que cuenta desde sus inicios con una rica historia en el ámbito de la comunicación del mensaje cristiano, echa de menos hoy una presencia más efectiva y más objetiva en los

grandes medios escritos y audiovisuales En no pocos de los medios de alcance nacional lo religioso es sistemáticamente silenciado, cuando no deformado. Y, sin embargo, es difícil pensar en la misión profética de la Iglesia, de la que participamos todos los bautizados, sin el altavoz de unos medios escritos y audiovisuales, que extienden sus tentáculos invisibles por la redes de Internet o por los fascinantes entresijos de la telemática digital”. (Mayo-2000).

5.1.2. *A las Personas de especial consagración*

Los Sacerdotes

Atención a las necesidades humanas de los presbíteros. Para ello creó una Institución peculiar: el Instituto Diocesano para la Sustentación del Clero cuya finalidad es “complementar las fuentes de retribución del clero actualmente existentes o que en el futuro puedan existir, a fin de asegurar al mismo una conveniente sustentación, tanto cuando está en activo como en el tiempo de su jubilación, así como la atención requerida en casos de especial necesidad por razón de enfermedad, vejez u otras semejantes (...) (Decreto de Creación; 1-IX-1994).

Solicitud por la Formación permanente de los Presbíteros a través de las reuniones arciprestales y de cursillos específicos para tal fin que se ofrecen a los sacerdotes diocesanos.

Cuidado de la espiritualidad de los sacerdotes. “Me ha parecido bien que los Ejercicios Espirituales de este año tengan como eje central las grandes realidades que configuran la peculiar y específica espiritualidad del Presbítero. (...)” (18-VI-1993). Se llega a elaborar un documento que se titula “Directorio de espiritualidad del Sacerdote Diocesano Secular”, que es aprobado (22 de abril de 2003).

Los Sacerdotes jóvenes. Especial atención dedicó D. Ciriaco a los sacerdotes jóvenes, pues ya desde el principio solía reunirse con ellos en jornadas de oración, de reflexión, de revisión pastoral: Coria, Cáceres, Monasterio de Yuste, Moraleja, Zarza la Mayor, Monasterio del Palancar, Monasterio de las Batuecas (Nuñomoral - Hurdes) y otros pueblos.

Erección y aprobación de los Estatutos de la Casa Sacerdotal “Santa María” de la Diócesis de Coria-Cáceres (2 de abril de 2001).

El Cabildo Catedral. En el seno de la Diócesis está también el Cabildo con sede en Coria y en Cáceres al que D. Ciriaco Benavente atendió también. Aprobó de forma definitiva los Estatutos por los que se rige esta Institución Eclesiástica en noviembre de 2001.

El Arciprestazgo y los Arciprestes. El día 7 de octubre de 2006, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos firmó una carta dirigida a todos los sacerdotes de la Diócesis convocándolos a realizar elecciones de Arciprestes, como lo hizo desde el principio.

Las Religiosas de Vida Activa

En febrero de 2003, Mons. D. Ciriaco Benavente, fiel a la Jornada de la Vida Consagrada, escribe: “La vida consagrada es un don admirable del Señor a la Iglesia y al mundo. Esta clase de vida, como enseña el Concilio Vaticano II, no forma parte de la estructura jerárquica de la Iglesia, pero pertenece a la vida y al corazón de la Iglesia, cuyo carácter esponsal viven los consagrados y consagradas de manera explícita y radical. Por eso se entregan al Señor en cuerpo y alma, poniendo su vida a disposición total del Reino de Dios. No es extraño que les encontramos en todos los campos de la misión: al lado de los que yacen en las cunetas de la marginación, junto a los enfermos y deficientes, en las zonas rurales más pobres, en los duros campos urbanos de la educación o en la vanguardia de los frentes de la vida misionera. Y esto, siendo testigos siempre, desde su vida pobre, virginal y obediente, del amor gratuito de Dios Padre, colaborando al crecimiento de las personas y a la construcción de una humanidad nueva”.

Erección de la Fraternidad de “Esclavos de María y de los Pobres” como Instituto Religioso Clerical de Derecho Diocesano

“Habiendo sido consultada la Sede Apostólica, contando con el parecer unánimemente laudatorio de los Señores Obispos de las Diócesis en que la fraternidad se encuentra establecida, a petición del Superior General, que recoge la aspiración compartida por todos los miembros de la fraternidad, DECRETO: 1º Queda erigida la fraternidad de “Esclavos de María y de los Pobres” como Instituto Religioso Clerical de Derecho Diocesano. 2º Quedan aprobadas así mismo, con carácter permanente, las Constituciones Generales, que se adjuntan a este decreto, por las que, a partir de esta aprobación, se regirá la vida del Instituto de “Esclavos de María y de los Pobres”. (25-de marzo de 2004).

Las Religiosas de vida íntegramente contemplativa

“Los monasterios de vida contemplativa quieren ser memoria viva del Jesús orante. Así prestan una contribución silenciosa y fecunda a la transformación del mundo, glorifican a Dios y se convierten, con su intercesión permanente, en manantial de bendiciones para los hombres” (...) Cada claustro es como el brocal de un pozo donde se nos invita a todos los sedientos de la vida

a descubrir el agua fresca de la intimidad con Dios, a encontrar la clave de la felicidad más honda y perdurable” (junio-2003).

5.1.3. *Homilías, Catequesis, Comentarios al Evangelio*

No tenemos espacio suficiente en este lugar para incluirlos. Algunos de ellos están en el Boletín de la Diócesis, en el que pueden encontrarlas.

5.2. MINISTERIO LITÚRGICO

El Directorio Diocesano de la Iniciación Cristiana. (I-X-1998)

Ordenaciones sagradas

Cada ordenación presbiteral o diaconal, y también los Ministerios, era celebrada como un signo de la presencia del Espíritu Santo en nuestra Iglesia y como estímulo para perseverar en el empeño de promover la pastoral vocación.

El Sacramento de la Confirmación

En su homilía el Obispo pone de relieve el don del Espíritu que reciben en este sacramento y las exigencias que implica la recepción de la Confirmación para los jóvenes. Los invitaba a ponerse a la escucha del Señor para descubrir si los llamaba a seguirlo de cerca en el Sacerdocio, en la Vida Consagrada, en las Misiones, y los exhortaba a que fueran evangelizadores de los jóvenes y a que participasen en grupos, asociaciones o movimientos de apostolado. De vosotros también depende la evangelización del mundo.

La Misa Crismal

En el año 2000, el Obispo escribe: “El significado litúrgico de este día nos remite a todos los ordenados a una celebración que es memorial y presencia de la institución del sacerdocio ministerial al servicio del Pueblo de Dios. La renovación de las promesas sacerdotales ante nuestros hermanos laicos y religiosos, no es un gesto puramente formal. En medio de la celebración eucarística, centro y culmen de la vida cristiana, ponemos en juego nuestra propia existencia sacerdotal renovando la entrega y fidelidad al ministerio recibido. Lo hacemos con la conciencia de gratitud al Señor que, con la fuerza de su Espíritu, nos configuró con su ser de Pastor, Cabeza y Esposo único y permanente de su Iglesia”.

Felicitación Pascual

“Dios Padre ha rehabilitado a su Hijo, víctima del pecado del mundo. Sobre su cuerpo inerte ha infundido de nuevo el Espíritu vivificante, pasándolo de

la condición terrestre a su condición definitiva, con las características propias del Espíritu. La última palabra no es su muerte, sino su Vida. Porque Él ha resucitado hay vida, hay esperanza (...). Id a anunciar la resurrección de Jesús. Frente al miedo que encoge y paraliza, la fuerza de la Resurrección dilata nuestra capacidad de acción y testimonio. Vueltos, como los discípulos, a la Galilea natal, proclamemos con nuestra conducta de hombres renovados que Cristo vive, denunciemos con nuestra palabra y con nuestras obras todo lo que deshumaniza, trabajemos por la transformación de nuestro entorno” (Pascua, 2000).

Apertura solemne del Año Santo Jubilar Universal en la S.I. Catedral y en la Concatedral. Navidad 1999

De su homilía entresacamos los siguientes párrafos: “Anoche el Papa atravesaba la Puerta Santa de la Basílica de San Pedro con el Evangelio en las manos. Inauguraba así, para toda la Iglesia, el Año Santo Jubilar. Hoy, cada uno de los obispos diocesanos, después de peregrinar al frente de su pueblo, como expresión de nuestra existencia en el tiempo y de que somos peregrinos hacia el encuentro con Cristo en la patria celeste, hemos repetido el mismo gesto, abriendo así en nuestras Iglesias particulares el Año de Gracia. ¿Cuál es el acontecimiento que, acaecido ahora hace 2000 años, estamos conmemorando? El Misterio de la Encarnación. Para acercarnos al mismo, nada nos ayuda tanto como los textos litúrgicos que han sido proclamados (*Boletín*, febrero.2000).

Apertura solemne del Año Jubilar Diocesano de Argeme (8-XII-2005)

El día 8 de diciembre de 2005, el Sr. Obispo realizó la apertura del Año Jubilar de Argeme en la Santa Iglesia Catedral de Coria, con motivo del 50 aniversario de la coronación canónica de la Stma. Virgen de Argeme, Patrona de la Ciudad de Coria y Copatrona de la Diócesis de Coria-Cáceres. El lema de este Año Jubilar es el siguiente: “María, compromiso de fe y de misión”. En su Carta pastoral, el Obispo propone unos objetivos para nuestra conversión y la renovación de la Iglesia diocesana con motivo del Año Jubilar. Estos objetivos son: “la Iniciación Cristiana; la Familia, la Caridad”. Este Año Jubilar fue clausurado por Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos el día 8 de Diciembre de 2006 en la misma Catedral de Coria.

El Año de la Eucaristía

El Sr. Obispo escribe una comunicación a los diocesanos en la que dice: “Este año celebramos en la Iglesia dos acontecimientos para los que reclamo vuestra atención y vuestra colaboración: el Año de la Eucaristía y el CL Aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María.

Respecto al Año de la Eucaristía, afirma: “El Papa Juan Pablo II ha considerado oportuno dedicar un año entero a este Sacramento admirable. (...) Os

ofrezco algunas dimensiones, acentos y sugerencias concretas que el Papa nos recuerda: Celebrar bien, recordar la obligación de participar en la Eucaristía Dominical, fomentar la conciencia viva de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, profundizar nuestra contemplación personal y comunitaria de la Eucaristía, el compromiso a vivir la comunión a todos los niveles y entre todos los grupos, la realización de la misión y del proyecto de solidaridad, y el servicio a los últimos”.

Coronación Canónica de Nuestra Sra. de Cabezón, Patrona de Cañaverl (10-V-2003)

Recepción de la Imagen bendita de Nuestra Sra. de Argeme a las puertas de la muralla de Coria y traslado procesional a la Catedral para el solemne Novenario. Eucaristía y procesión de despedida

Recepción en el Puente del Concejo de la Imagen bendita de Ntra. Sra. de la Montaña y traslado procesional a la Concatedral para el solemne Novenario. Eucaristía y procesión de despedida.

5.3. MINISTERIO DE LA CARIDAD

“La Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad, como no puede omitir los Sacramentos y la palabra” (DCE 21) ya que “el ejercicio de la caridad se confirmó como uno de sus ámbitos esenciales, junto con la administración de los sacramentos y el anuncio de la Palabra” (DCE n.21). Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos no descuidó este ámbito de la misión de la Iglesia. En su homilía en la Misa de su ordenación Episcopal: manifestó: “queremos ser una Iglesia samaritana”. Recordemos algunos hechos significativos:

Aprobación de los Estatutos de Caritas Diocesana de Coria-Cáceres. (12-X-2001)

Día del Amor fraterno

En el año 2001, el lema es: “De ti depende que tengan sitio en tu mesa”. El Jueves Santo es el día del amor más grande. Un amor que se hace “hoguera” en la mesa de la Cena y en el madero de la Cruz, un amor que se hace “lucero” resplandeciente en la resurrección: amor hasta la muerte y, por eso, amor que vence a la muerte. Hay que repasar con ánimo contemplativo cada palabra, cada signo y cada gesto de la liturgia del Jueves Santo. Hay que vivirlos con intensidad en la Eucaristía de la Cena y meditarlos con calma ante el “monumento”. Lo que aconteció de una vez para siempre” se hace presente sacramentalmente en cada Eucaristía. Pero ahora es el Cristo resucitado el que lo actualiza, y no lo hace solo, sino con todo su cuerpo, con todos sus miembros, como cabeza de la Iglesia. Somos concelebrantes con Él. También nosotros decimos de alguna manera

ante Dios y ante los hombres, por Él, con Él y en Él: “tomad y comed”, “tomad y bebed.(...) Si nuestra Eucaristía es auténtica también nosotros aprendemos a servir lavando los pies, curando las heridas, luchando por los indefensos, integrando a los excluidos. Aprendemos a compartir lo que somos y tenemos: nuestro tiempo, nuestro pan, nuestra esperanza. Aprendemos a convivir, a crear comunidad, a hacer real la solidaridad. Aprendemos a morir: a dejarnos partir y a perder la vida por los demás, como el grano de trigo que cae en tierra y muere para dar mucho fruto. Y aprendemos a resucitar como hombres nuevos, con el corazón encendido. Así es como la vida se hace ofrenda y don en la Eucaristía y así la Eucaristía se hace vida en nuestra vida, cuando ésta es gastada, día tras día, a favor de los demás, especialmente de los más necesitados. (marzo-2001).

Solicitud por los Inmigrantes

“La emigración es un derecho de la persona que ha de ser regulado con leyes justas y generosas. Pero todas las leyes reguladoras, por generosas que sean los plazos para cumplir las regulaciones establecidas, serán insuficientes si no se eleva el nivel y calidad de vida de los pueblos pobres, para que pueda ser efectivo también el derecho a no emigrar a la fuerza. No parece justo cerrar las puertas y endurecer las fronteras, si los países ricos no ponen en marcha en los países de origen medidas de desarrollo que hagan posible a sus habitantes una vida en condiciones dignas (...) Hago un llamamiento a parroquias e instituciones católicas, principalmente a las Caritas parroquiales, arciprestales y diocesana para que continúen abiertas a la acogida, orientación y acompañamiento de los inmigrantes” (10-IX-1992).

Jornada contra el hambre

“Los datos mismos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo constatan la triste realidad de la injusticia: la distancia entre ricos y pobres, entre el Norte y el Sur, son cada vez mayores. La brecha que separa opulencia y miseria en el mundo, en vez de equilibrarse, se ha duplicado en los últimos treinta años. ¿Cómo no intentar responder cada uno, desde donde estemos y en la medida de nuestras posibilidades, al gran desafío de crear un mundo más justo, más solidario, más de todos, como nuestro Padre Dios quiere?. Manos Unidas quiere que este año pongamos nuestra mirada en el continente africano, tan cerca de nosotros, tan plagado de tópicos, y silencios culpables” (14-I-1993).

Día nacional de Caridad

Si el Jueves Santo es el “Día del Amor Fraternal”, el “Corpus Christi” es el “Día de la Caridad”. Con este motivo Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos publica, cada año, una catequesis. De la del año 2003, insertamos lo siguiente: “La Eucaristía es signo de unidad y fermento de caridad. Donde quiera que se

parte el pan y se alza el cáliz hay una llamada al encuentro, a la reconciliación, a la común-uniión y a la tarea común. Nadie queda excluido. Y, sin embargo, Caritas tiene que recordarnos que la exclusión social es el nuevo rostro de la pobreza. Por eso, al sentarnos hoy a la mesa de la Eucaristía, que anticipa el banquete del Reino futuro que el Padre Dios prepara para todos los hombres, no podemos olvidar que a más de la mitad de los habitantes del mundo les está prohibido sentarse a esa otra mesa del banquete de la creación y de la vida para compartir el pan de cada día” (julio-agosto de 2003).

Cercanía a los encarcelados

Con su presencia, su palabra y sus gestos estuvo cerca de los encarcelados: “El próximo día 24 de septiembre celebran los centros penitenciarios la fiesta de su Patrona, Santa María de la Merced (...) Con esta ocasión, quisiera llamar la atención de nuestras comunidades cristianas sobre esta dura realidad, porque muchos de los reclusos pertenecen a las parroquias de sus barrios y pueblos.(...) La ciudad de Cáceres cuenta con dos prisiones: Cáceres I y Cáceres II. Ahí están, bien cerca de nosotros, cientos de personas de distintas edades y condiciones, cada uno con sus tragedias, culpabilidades y sufrimientos a la espalda. En pocos lugares se concentra, tan altas dosis de dolor y de amargura por metro cuadrado como en la cárcel.(...) La cárcel es expresión de la tragedia que envuelve a la condición humana. (...) Quiera Dios que en nuestras parroquias, el próximo día de la Merced –y siempre– tengamos presentes a aquellos que cumplen la pena de prisión: orar por ellos y pedir, por intercesión de la Stma. Virgen, que nuestras comunidades sean lugar de acogida para ellos y sus familiares” (3-VIII-1994).

Día del Enfermo

En el año 2003, Mons. D. Ciriaco ofrece una nueva comunicación pastoral llamando la atención sobre los enfermos: “Me alegra ver que son cada vez más las parroquias que, entre sus miembros más activos y comprometidos, cuentan con un grupo que, en nombre de la comunidad, han asumido esta tarea tan evangélica. Es una actividad que debe ser valorada y enriquecida. No debe faltar la atención, la proximidad, la presencia, la escucha, el dialogo, el consuelo y la ayuda a estas personas, precisamente cuando la enfermedad y el sufrimiento someten a dura prueba la autoestima, la confianza en la vida y la misma fe en Dios y en su amor paternal. En una sociedad cada vez más deshumanizada, que con frecuencia margina y olvida a los enfermos, la Iglesia tiene que defender su dignidad y sus derechos. Los enfermos, contemplados desde la fe, son un capital incalculable en el corazón de la Iglesia, pueden y deben ser, por su cercanía al misterio de la cruz y por la fuerza de su testimonio, sujetos activos en la evangelización. (...) Os invito a los sacerdotes a promover con ilusión y entu-

siasmo la pastoral de la salud, prestando una atención prioritaria a los enfermos y preparando agentes de pastoral que quieren dedicar su tiempo a esta hermosa tarea de acompañar y ayudar a los enfermos...” (Marzo-2003).

Inauguración y bendición del Centro de recuperación de toxicómanos, “Santa Bárbara” (Plasencia) bajo las directrices del Proyecto “Hombre”

El Obispo de Coria-Cáceres y Administrador Apostólico de Plasencia, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, presentó la Fundación “Santa Bárbara”, de ayuda a los toxicómanos, que ha sido promovida por los obispados de Plasencia y de Coria-Cáceres, en colaboración con “Proyecto Hombre”. Recordó el Obispo que el fin de este proyecto –de carácter aconfesional– es prestar atención a la realidad social de los toxicómanos en Extremadura y su rehabilitación.

Apoyo a A.C.I.S.J.F. (Cáceres)

”Saludo con gozo y esperanza la nueva y feliz iniciativa en que las animadoras voluntarias de ACISJF se han embarcado: abrir un centro de acogida para mujeres inmigrantes en Cáceres. Me alegra porque, como obispo diocesano, me toca presidir la caridad en nuestra Iglesia particular. Me alegra porque se trata de uno de los retos que reclaman respuestas urgentes y eficaces por parte de cualquier Iglesia que quiere ser y sentirse samaritana. Y me alegra porque ACISJF, que se siente orgullosa de ser una organización eclesial, cuenta con la acreditada experiencia de su especialización en el servicio a la mujer necesitada de acogida y ayuda” (mayo-2001).

Acogida en la Diócesis de las HH. Hospitalarias del Sdo Corazón

“Las HH. Hospitalarias del Sdo. Corazón de Jesús han cursado solicitud al Excmo. y Rvdmo. Señor Obispo, don Ciriaco, para que se les conceda abrir una casa en Cáceres, dada la petición expresa hecha por la Asociación de Padres y familiares de enfermos mentales esquizofrénicos de esta capital, responsabilizándose, en colaboración con esta Asociación, de la puesta en marcha de un Centro de Rehabilitación Psicosocial a favor de los enfermos mentales crónicos, ubicado en nuestra ciudad. El Obispo ha contestado favorablemente a esta petición, concediendo la erección canónica de la Casa de Hermanas Hospitalarias del Sdo. Corazón que, por ahora estará en la C/ Avenida Hernán Cortés, n.5, bajo, al mismo tiempo que bendice paternalmente la obra, ya que todas estas actividades de interés social le son especialmente gratas y deseadas. La Iglesia Diocesana, sensibilizada al máximo con nuestros hermanos más débiles, les prestará, sin duda, una cálida acogida” (17-I-1994).

Bendición e inauguración de la Residencia de la Tercera Edad “San Rafael” de Membrío (Cáceres)

Esta obra, que nació como fruto de la Parroquia, ha sido asumida e integrada en la red de las Residencias diocesanas. Fue inaugurada por el Obispo Mons. Ciriaco Benavente el día 29 de julio de 1993.

Bendición e inauguración de la Residencia de ancianos en Torrejoncillo (Cáceres) por el Obispo (18-XII-1993)

CÁCERES “ACOGE”

Caritas Diocesana inaugura “CÁCERES ACOGE”. Bajo la presidencia del señor Obispo de la Diócesis se inauguró el día 13 de diciembre de 1993 el Centro de Acogida de Inmigrantes. Pretende ser un lugar donde el inmigrante se sienta querido en su dignidad de persona, a la vez que se le oriente y asesore en los múltiples aspectos que su condición de extranjero en demanda de trabajo suele plantear. Está ubicado en el barrio Moctezuma de Cáceres. Esta coordinado por los HH de Cruz Blanca.

5.4. EL GOBIERNO PASTORAL

Mons. D. Ciriaco Benavente, en continuidad con la obra realizada por los anteriores Obispos de esta Diócesis, de modo especial Mons. D. Manuel Llopis Ivorra y Mons. D. Jesús Domínguez Gómez, de feliz memoria, respetivamente, promovió en su gobierno pastoral obras e instituciones de marcado acento evangelizador y mesiánico.. Señalamos lo más importante a nuestro juicio.

Nombramiento de la Junta de Gobierno

Reunión de Arciprestes y Delegados diocesanos (18, junio, 1992)

“Quiero manifestaros las dos grandes preocupaciones que tengo en mi servicio apostólico: promover la evangelización en nuestras tierras, y promover la presencia de los laicos cristianos en la vida y misión de la Iglesia. Hemos de hacer, por tanto, un serio esfuerzo para ir realizando aquellas tareas que hagan realidad estos dos retos o compromisos. Por otra parte, manifiesta que “a primeros de septiembre hemos de establecer una serie de “acciones pastorales que pidió la Asamblea Sinodal y que actualmente está reclamando el Magisterio de la Iglesia”. ”No sólo hemos de hacer las cosas bien y de forma individual, sino que hemos de dar un paso más: hemos de realizar la misión en comunión y coresponsabilidad”.

Constitución del Primer Consejo Presbiteral de su Ministerio Episcopal en la Diócesis de Coria-Cáceres

Convocatoria de los Presbíteros para elegir sus representantes en el nuevo Consejo Presbiteral de la Diócesis (19-IX-1992) y Decreto constituyendo el Primer Consejo Presbiteral (25-XI-1992).

La Visita Pastoral

“La Visita pastoral es un servicio especialmente cualificado que ha de realizar personalmente el Obispo a todas y a cada una de las comunidades cristianas.(...) Se trata de partir el pan de la Palabra, orar juntos, celebrar la Eucaristía, conocer y discernir con vosotros vuestros proyectos pastorales, alentar la tarea evangelizadora, asegurar y fortalecer la comunión pastoral. Deseo encontrarme especialmente con los catequistas, los consejos pastorales y juntas económicas de las parroquias, equipos de Cáritas, movimientos apostólicos y asociaciones religiosas” (1-I-1995).

La visita “Ad limina” al Santo Padre

Es un acontecimiento de gracia y de fortalecimiento de la fe. El Obispo ofrece al Santo Padre informe completo de la vida y misión de la Diócesis por escrito y, a la vez, realiza las visitas necesarias a las distintas Congregaciones de la Santa Sede. Termina esta visita con un encuentro personal del Obispo con el Santo Padre y una Concelebración Eucarística, presidida por el Sucesor de Pedro.

Renovación del Colegio de Consultores (19-XII-1994)

Constitución del Nuevo Tribunal Eclesiástico (27-VI-1994)

Creación de la Escuela de Agentes de Pastoral (22-IX-1993)

Creación del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Ntra. Sra. de Guadalupe” con sede en Badajoz (Archidiócesis de Mérida-Badajoz) y subsedes en Cáceres (Diócesis de Coria-Cáceres) y en Plasencia (Diócesis de Plasencia).

Creación del Foro de Laicos (2001)

Inicio del Catecumenado de adultos en Hurdes

“La Catequesis de Adultos es, al igual que en el resto de las diócesis de España, un objetivo a lograr en cada una de las parroquias de nuestra Diócesis de Coria-Cáceres. Una catequesis donde el cristiano conozca fundamentalmente lo que la Iglesia cree, lo que la Iglesia vive, lo que la Iglesia celebra, cómo la Iglesia ora. En definitiva, todo lo que la Iglesia nos propone en el recientemente publicado Catecismo Mayor de la Iglesia Católica” (23-XI-1993).

La Asamblea Presbiteral de la Diócesis

Después de un período de estudio, el Obispo convocó a todos los presbíteros a la celebración de esta Asamblea que con tanto esmero fue preparada. Hubo cuatro ponencias dedicadas a estudiar la situación del presbítero: humana, intelectual, espiritual y pastoral. Se aprobaron una serie de propuestas, las cuales no cayeron en el olvido, antes bien, se fueron convirtiendo en realidad. Citamos algunas:

- La Creación de la Casa Sacerdotal para presbíteros y familiares
- El Directorio del Diaconado Permanente en la Diócesis (3-VII-1996)
- El Directorio para la Iniciación Cristiana (1-X-1998)
- El Directorio de la Espiritualidad del Presbítero Diocesano Secular (22-IV-2003)
- Valorar más el carisma de la Vida Consagrada en nuestra Diócesis
- El Estatuto y Directorio del Catequista (4-X-1996)
- La realización de un Plan Pastoral diocesano en clave evangelizadora
- La creación de la Vicaría de Pastoral
- Creación del Consejo Pastoral Diocesano
- El nombramiento de Vicario de Pastoral (13-IX-1995)
- La realización de la Formación Permanente de los sacerdotes en las reuniones mensuales en los Arciprestazgos y en Cursos especiales.

Atención solícita y pastoral a los Nuevos Movimientos, a las Asociaciones y Movimientos Apostólicos existentes en nuestra Diócesis

Erección canónica de tres nuevas Parroquias en Cáceres, integradas en el Arciprestazgo de Ntra. Sra. de la Montaña” de Cáceres

Parroquia de San Juan Macías (Mejostilla) (18-IX-2003); Parroquia del Beato Marcelo Spínola (Zona norte de la ciudad) (29-IX-2003); Parroquia de la Sagrada Familia (Cáceres Nuevo) (3-III-2005).

Bendición e Inauguración de nuevos Templos

Templo de “Jesús Obrero”, en la Parroquia de San Eugenio (Barriada de las Minas. Cáceres); Templo de “Jesucristo Resucitado”, en la Parroquia de San José (R-66; Cáceres).

Estudios de “Popular Televisión” en Cáceres, desde los cuales el Obispo ofrece el servicio de la Palabra.

La Casa de la Iglesia, inaugurada el día 27-XI-2006.

Atención pastoral al Colegio Diocesano “José Luis Cotallo”

6. PROGRAMAS PASTORALES DE LA DIÓCESIS

6.1. OBJETIVOS PASTORALES PARA EL CURSO PASTORAL 1993-1994

El Consejo Presbiteral nos ha marcado un camino para hacer de la evangelización un objetivo preferencial durante este curso:

- Entrar nosotros mismos en un proceso de reflexión personal y compartida para revisar nuestras actitudes y descubrir las llamadas que nos hace el Espíritu
- Poner en funcionamiento la Escuela de Animadores Seglares.
- Cuidar la catequesis y los catequistas
- Hacer más dignas y expresivas las celebraciones litúrgico-sacramentales
- Prestar atención a la familia
- Promover las vocaciones sacerdotales, religiosas y misioneras
- Intensificar los servicios caritativos y sociales
- Poner en marcha en las Parroquias los Organismos de comunión y corresponsabilidad: Consejo Pastoral y Junta Económica.
- Renovar y evangelizar la religiosidad popular
- Acoger a la gente con mayor calidad humana y evangélica (1-XI-1993)

6.2. PLAN PASTORAL PARA EL CURSO 1994-1995

Tiene los siguientes objetivos pastorales:

1. Impulsar la evangelización
2. Intensificar la comunión eclesial
3. Impulsar el servicio de la caridad

6.3. OBJETIVOS PASTORALES PARA EL CURSO 1996-1997

Objetivo general: “promover unos creyentes que, asumiendo plenamente su compromiso bautismal, se sientan corresponsables de la vida y la misión de la Iglesia y se comprometan en la evangelización y la transformación del mundo”.

Objetivos específicos que concretan el general:

- Mejor reconocimiento eclesial de los catequistas, así como ofrecerles una más adecuada formación y un acompañamiento más cercano
- Impulsar la Acción Católica general y especializada
- Impulsar el servicio sociocaritativo de la Diócesis mediante la revitalización o creación de las Cáritas parroquiales

- Reflexionar durante el año sobre Jesucristo como único Salvador y profundizar en el compromiso bautismal de los cristianos.

6.4. OBJETIVOS PASTORALES PARA 1997-2000

Objetivo general: “promover unos creyentes que, asumiendo plenamente su compromiso bautismal, se sientan corresponsables de la vida y misión de la iglesia, y se comprometan en la evangelización y transformación del mundo”.

Objetivos específicos:

- Promover el compromiso de los cristianos laicos en la Iglesia y en los ambientes. Impulsando, prioritariamente, en la Diócesis y en las Parroquias la Acción Católica, general y especializada.
- Impulsar el servicio socio-caritativo de la Iglesia Diocesana mediante la revitalización de las Caritas parroquiales.
- Prestar una atención especial a los Niños, Jóvenes y Adultos alejados que, por diversos motivos, se acercan a las Parroquias.
- Potenciar la formación y acompañamiento de los agentes de pastoral, e insistir en el reconocimiento eclesial de los catequistas.
- Preparación para el tercer Milenio del Nacimiento de Jesucristo (año 1998).

6.5. PLAN PASTORAL DIOCESANO 2001 - 2006

Objetivo general: “Promover unos creyentes que asumiendo plenamente su compromiso bautismal se sientan corresponsables de la vida y misión de la Iglesia y se comprometan en la evangelización y transformación del mundo”.

Otros objetivos destinados a alcanzar el objetivo general:

- La Iniciación cristiana (NMI 40)
- El despertar de la vocación laical prestando especial atención a la formación integral y al impulso del apostado asociado a fin de lograr una acción apostólica vigorosa en la Iglesia y en el mundo (NMI 31, 51 y 52).
- La potenciación de la acción caritativa y social en la Iglesia diocesana como exigencia de la fe y como testimonio del seguimiento de Cristo (NMI 49, 50).
- La promoción de la comunión eclesial y de la corresponsabilidad entre todos los miembros de la Iglesia para la misión evangelizadora (NMI 42-45).

El Plan contempla otros dos objetivos específicos:

- la atención y promoción de familias cristianas que sean auténticas escuelas de valores evangélicos en la sociedad actual (NMI 47), y
- la promoción de vocaciones al presbiterado, al diaconado y a la vida consagrada (NMI 46).

7. ADMINISTRADOR APOSTÓLICO DE LA DIÓCESIS DE PLASENCIA

Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos fue nombrado Administrador Apostólico de la Diócesis de Plasencia en sede vacante, por el Santo Padre Juan Pablo II.

Mons. D. Ciriaco Benavente decía: “El mismo día de la toma de posesión de Mons. D. Santiago Martínez Acebes de la Sede de Burgos, la Santa Sede me confiaba el altísimo honor de la Administración Apostólica de la Iglesia placentina. Hoy, en esta hora de gracia, tengo la inmensa alegría de comunicaros a todos los diocesanos la buena noticia de que el Santo Padre, Juan Pablo II, siempre solícito a las necesidades de la Iglesia universal, ha nombrado para Obispo de esta Diócesis placentina, ocho veces centenaria, al sacerdote de Ávila, Rvd. D. Carlos López Hernández” (15-III-1994). El Nuncio Apostólica Mons. D. Mario Tagliaferri, por su parte, expresó su gratitud a Mons. Benavente Mateos por la dedicación prestada a la diócesis durante los meses en que ésta estuvo vacante”.

8. ERECCIÓN DE LA PROVINCIA ECLESIAÍSTICA DE MÉRIDA-BADAJOZ

Un deseo siempre acariciado, pedido y deseado por los obispos, sacerdotes y pueblo extremeño era la creación de la Provincia Eclesiástica de Extremadura. Y este anhelo se cumplió. En efecto, el día 28 de julio de 1994 Juan Pablo II publicó la Bula de erección de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz. Estas son las palabras más importantes y significativas de la Bula: “Erigimos la Provincia Eclesiástica que se llamará de Mérida-Badajoz y segregamos de la Iglesia Metropolitana de Sevilla a la Sede Episcopal de Badajoz, cuyo nombre, por este mismo acto se cambia por el Mérida-Badajoz, y la elevamos a rango de Iglesia metropolitana.(...) La provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz, de nueva erección, está formada por la Iglesia de este mismo nombre y por las diócesis sufragáneas de Coria-Cáceres y de Plasencia, que hasta hoy han pertenecido a las Provincias eclesiásticas de Sevilla y de Toledo” (Roma, 28 del mes de julio de 1994, año XVI de nuestro Pontificado..).

Posteriormente los Obispos de Mérida-Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia hacen una comunicación pastoral a todos los fieles de nuestras diócesis en

la que dicen: “hacemos saber con gozo que la Santa Sede acaba de crear una Provincia Eclesiástica en Extremadura, con el doble título de Mérida-Badajoz, que comprende los territorios de nuestras tres diócesis. Con esto da respuesta la Iglesia a un anhelo, largamente sentido y expresado, de todo el pueblo extremeño, tanto en sus comunidades eclesiales como en las autoridades públicas y en la población en su conjunto. Su Santidad Juan Pablo II ha nombrado primer Arzobispo de la nueva Sede metropolitana a Mons. Antonio Montero Moreno, hasta ahora Obispo de Badajoz” (29 de julio de 1994).

9. MONS. D. CIRIACO BENAVENTE MATEOS EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

Como Obispo y pastor Ordinario de la Diócesis de Coria-Cáceres, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, es miembro de la Conferencia Episcopal Española, en la que desempeñó estas funciones más significativas.

1. Miembro de la Comisión Episcopal de Asistencia Social (CEAS) (1992). Delegado de “Justicia y Paz” de la Comisión de pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española.

2. Miembro de la Comisión Episcopal de Migraciones (1992). Como tal, es nombrado Delegado de la Conferencia Episcopal para la atención pastoral de emigrantes en Alemania y Países Escandinavos.

3. Presidente de la Comisión Episcopal de Migraciones. Como tal, participó en Reuniones Internacionales que trataban el tema de las migraciones en Roma, París, Estambul y otras. Confirió el sacramento del Bautismo y de la Confirmación a personas inmigrantes en Alemania y otros países europeos.

4. Miembro de la Comisión Permanente de la Conferencia, como Presidente de la Comisión Episcopal de Migraciones.

5. Promotor del Apostolado en Carreteras (1993).

10. MONS. D. CIRIACO BENAVENTE MATEOS NOMBRADO OBISPO DE LA DIÓCESIS DE ALBACETE

10.1. COMUNICADO DE LA NUNCIATURA APOSTÓLICA DE SU SANTIDAD EN MADRID (ESPAÑA)

La Nunciatura Apostólica en España comunica a la Conferencia Episcopal Española que a las 12,00h de hoy, lunes 16 de octubre, la Santa Sede ha hecho público que el Papa Benedicto XVI ha nombrado Obispo de Albacete a Mons.

D. Ciriaco Benavente Mateos, en la actualidad Obispo de Coria-Cáceres. La Sede estaba vacante tras el traslado de Mons. D. Francisco Cases Andréu a la Diócesis de Canarias de donde tomó posesión el 27 de enero de 2006”.

10.2. LA NOTICIA EN LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES (16-X-2006)

El Colegio de consultores y los miembros de la Curia Diocesana fueron convocados por Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos a las 12,00 h del día 16 de octubre en el Obispado para comunicarles que el Santo Padre Benedicto XVI le había nombrado Obispo de la Diócesis hermana de Albacete. Seguidamente les leyó el comunicado que había preparado para toda la Diócesis y para la Diócesis de Albacete. Posteriormente fue dado a conocer a los medios de comunicación social de la ciudad de Cáceres.

“A esta misma hora, la Santa Sede y la Nunciatura Apostólica de Su Santidad en España hacen público mi nombramiento como Obispo de la Iglesia de Albacete. Quiero empezar expresando mis sentimientos de gratitud al Santo Padre Benedicto XVI por esta nueva prueba de confianza en mi persona, lo mismo que lo hacía, hace años, cuando el Papa Juan Pablo II, de feliz memoria, me nombraba, sin mérito alguno de mi parte, Obispo de Coria-Cáceres”.

10.3. CARTA DE D. LUIS MARÍN NAVARRO, ADMINISTRADOR DIOCESANO DE ALBACETE A LA IGLESIA DIOCESANA

“Mis primeras palabras en estos momentos son de acción de gracias a Dios por el gran regalo que nos ha hecho con la designación de D. Ciriaco Benavente Mateos como Obispo de la Diócesis de Albacete. Gracias al Papa Benedicto XVI, al nuncio de Su Santidad en España y a todos aquellos de quienes se ha servido el Espíritu Santo para el nombramiento de nuestro nuevo y esperado Pastor. Agradecemos a D. Ciriaco su sí generoso, incondicional y total para servir a nuestra Iglesia y a las gentes de Albacete con la misma entereza, amor y fidelidad con que ha servido a la Iglesia de Coria-Cáceres, a la que agradecemos el sacrificio que supone desprenderse de un Pastor tan querido, respetado y valorado por todo el pueblo durante catorce años. Con nuestro agradecimiento y cariño damos la bienvenida y acogemos a D. Ciriaco, como Padre y Pastor, los sacerdotes, los diáconos, las religiosas y los laicos. Somos una Diócesis joven, pobre y sencilla como lo demuestra nuestra corta historia de cincuenta y seis años, pero una Diócesis con ilusión, con ganas de crecer y de madurar sirviendo a los hombres en el nombre del Señor. Ofrecemos a D. Ciriaco lo que somos y tenemos. Su nombramiento nos ha causado paz, alegría y deseos de trabajar. Le consideramos ya un albaceteño más y sabemos que enseguida se va a adaptar a

nosotros por su forma de ser, porque su tierra es muy parecida a nuestra tierra y, sobre todo, porque es un hombre de fe, de Iglesia y en lo más profundo de su corazón ya nos ha hecho suyos por su gran caridad pastoral. En estos momentos aflora entre nosotros un gran sentimiento de comunión eclesial, de fraternidad sacerdotal y de colaboración pastoral, recordando con agradecimiento y en la oración a quienes han sido nuestros anteriores pastores: D. Arturo Tabera y Araoz, D. Ireneo García Alonso, D. Victorio Oliver Domingo y D. Francisco Cases Andréu” (Archivo Informático de la Diócesis de Albacete; 15-XI-2006).

10.4. MENSAJE DEL NUEVO OBISPO MONS. D. CIRIACO BENAVENTE MATEOS A LOS DIOCESANOS DE ALBACETE

Mis queridos diocesanos de Albacete:

Al hacerse pública la noticia de mi nombramiento episcopal para la Diócesis de Albacete, os saludo cordialmente a todos los miembros de la ya para mí muy querida Iglesia a la que el Santo Padre Benedicto XVI me envía como vuestro Pastor. Saludo ante todo al Sr. Administrador Diocesano, que ha gobernado la Diócesis con generosa entrega durante el período de Sede vacante, al Colegio de Consultores, al Ilmo. Cabildo, a los hermanos presbíteros y diáconos, que seréis mis inmediatos colaboradores, a todos los miembros de la vida consagrada, tan fecundos en obras y testimonio, a los seminaristas, a los cristianos laicos, la porción más numerosa del Pueblo Dios, presencia viva de la Iglesia en medio del mundo. Mi afecto y mi recuerdo va, de manera especialmente entrañable para el Sr. Obispo emérito, D. Ireneo, para los hermanos obispos de la Provincia Eclesiástica, así como para D. Alberto, Obispo auxiliar emérito de la Archidiócesis de Madrid, ahí residente, de quien tanto he aprendido y espero seguir aprendiendo.

Saludo con toda deferencia a las autoridades autonómicas, provinciales y municipales, a quienes me ofrezco incondicionalmente para servir, desde la misión propia de la Iglesias, al bien de esa querida tierra y a sus gentes.

He servido como Obispo, durante más de catorce años a la antiquísima Iglesia de Coria-Cáceres, encarnada en las tierras extremeñas desde los primeros siglos del cristianismo, a la que he querido con toda mi alma y a la que he intentado servir lo mejor que he sabido. Voy con ilusión a una Iglesia joven, pero de raíces cristianas hondas: una Iglesia con espléndidas realidades apostólicas, abierta al futuro con realismo y esperanza.

Expreso mi admiración y reconocimiento a la labor de los cuatro Obispos que me han precedido. Deseo seguir, con todos vosotros, ensanchando y alargando el surco que ellos abrieron. Desde ahora ofrezco a todos, niños, jóvenes

y mayores mi total disponibilidad. Se la ofrezco de manera especial a los más pequeños y necesitados, a los inmigrantes, también a quienes no comparten nuestra misma fe, con quienes podemos hacer tanto camino juntos. De vuestra nobleza y generosidad espero que me aceptéis como soy, con mis defectos y mis limitaciones. Espero, sobre todo, que trabajemos juntos en leal comunión eclesial. Quizá no pueda ofrecerles a cambio otro título que el de haber aprendido, durante mis años de ministerio sacerdotal y episcopal, a querer a las personas. Contad con mi amistad, al igual que, desde ahora, cuento con la de todos vosotros.

Tenemos por delante una tarea tan difícil como apasionante: contribuir a la realización y plenitud de nuestros hermanos, los hombres y mujeres de esa buena tierra, siendo servidores de la Esperanza, ofreciéndoles lo más hermoso que puede ofrecer la Iglesia: el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, su gracia, su amor, su salvación.

Desde ahora rezo por vosotros. Rezad por mí para que, con la gracia de Dios, me aproxime, al menos, a ser el Pastor que esperáis. Con la confianza puesta en el Señor y en la ayuda maternal de Nuestra Señora de los Llanos, a la espera de saludaros personalmente, recibid mi más afectuoso saludo y bendición. Ciriaco Benavente Mateos. Obispo Electo de Albacete.

Terminamos. Reciba nuestro agradecimiento y oración así como nuestro recuerdo en el Señor.

ALGUNAS IMÁGENES MARÍTIMAS EN LOS ESPIRITUALES ESPAÑOLES DE LOS SIGLOS DE ORO

FELIPE GÓMEZ SOLÍS
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Este trabajo analiza una parcela de la lengua de los espirituales y místicos españoles durante los siglos XVI y XVII (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Fray Jerónimo Gracián, Fray Francisco de Osuna, Fray Luis de León, Malón de Chaide, Fray Luis de Alarcón, Fray Luis de Granada, San Juan de Ávila, San Francisco de Borja, Padre Luis de la Puente o Luisa de Carvajal) para describir las experiencias místicas. Para ello recurren al mar y a una serie de constelaciones metafóricas como mar = Dios, Jesucristo; la navegación como mar = vida humana, mundo, cuerpo o nave = alma.

Palabras clave: Espiritualidad y mística de los Siglos de Oro españoles; Experiencia mística, San Francisco de Borja, Fray Francisco de Osuna, Imágenes y metáforas marítimas, Fray Jerónimo Gracián, San Juan de Ávila, San Juan de la Cruz, Fray Luis de Alarcón, Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Padre Luis de la Puente o Luisa de Carvajal, Malón de Chaide, Santa Teresa de Jesús.

ABSTRACT

This paper analyzes a parcel of the language of the spiritual and mystical Spaniards during centuries XVI and XVII (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesus, Hieronymite Fray Gracián, Fray Francisco de Osuna, Fray Luis of Leon, Malón de Chaide, Fray Luis de Alarcón, Fray Luis of Granada, San Juan de Ávila, San Francisco de Borja, Father Luis of Puente or Luisa de Carvajal) in order to describe the mystical experiences. For it they resort to the sea and to a series of metaphore constellations like sea = God, Jesus Christ; navigation like sea = human life, world, body or ship = soul.

Key words: St. Francisco de Borja, Fray Francisco de Osuna, Imágenes y metáforas marítimas, Hieronymite Fray Gracián, St. Juan de Ávila, St. Juan de la Cruz, Fray Luis de Alarcón, Fray Luis de Granada, Fray Luis of León, Father Luis of Puente or Luisa of Carvajal, Malón of Chaide, Marine Images and metaphors, Mystical experience, Spiritual and mystic of the Centuries of Gold Spaniards, St. Teresa of Jesús

Este trabajo analiza una parcela de la lengua de los espirituales y místicos españoles durante los siglos XVI y XVII, como es la utilización de una extensa imaginería marítima¹. Nos fijaremos en la imagen, que es el elemento insólito que pertenece al terreno estilístico y que está integrada dentro de la relación metafórica, cualquiera que sea la naturaleza de la metáfora². Una lectura y un análisis de las obras de los espirituales³ han permitido descubrir que el mar es la

1 En otro artículo, expusimos la presencia de imágenes náuticas en la Biblia. Véase F. GÓMEZ SOLÍS, “Imágenes náuticas”, en *Alfinje. Revista de Filología*, 10 (1998), 165-169. Agradezco al profesor Ricardo Senabre sus correcciones y observaciones como director de la tesis doctoral *Índice de metáforas y de imágenes de la literatura espiritual española (Siglos XVI-XVII)*, de la que hemos recogido y actualizado algunos materiales.

2 Cf. R. SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1964, *Acta Salmaticensia*, t. XVIII, núm. 3, 132. Cf., además del mismo, “Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset”, en *Archivum*, 13 (1963), 219.

3 La nómina de obras con sus abreviaturas es la siguiente: 1. San Juan de la Cruz (carmelita, 1542-1591): *Cántico espiritual* (1584-1591) = *Cántico* (ed. de Cristóbal Cuevas García, *Cántico espiritual. Poesías*, Madrid, Alhambra, 1983); *Subida del Monte Carmelo* = *Subida, Noche oscura* = *Noche*, incluidas en *Obras Completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 1982. 2. Santa Teresa de Jesús (carmelita, 1515-1582): *Obras Completas*, II, Madrid, BAC, 1954, ed. de Efrén de la Madre de Dios, como *Camino de perfección* (códice de Toledo) = *Camino, Moradas del castillo interior* = *Moradas, Cuentas de conciencia* = *Cuentas, Libro de las Fundaciones* = *Las Fundaciones*, poema “Dichoso el corazón enamorado” dentro de *Poesías y Libro de la Vida* = *Libro de la Vida* (ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1976). 3. Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (carmelita, 1545-1615): *Peregrinación de Anastasio* (hacia 1613) = *Peregrinación* (ed. de Giovanni María Bertini, Barcelona, Juan Flors, 1966). 4. Fray Francisco de Osuna (franciscano, 1492-1540): *Tercer abecedario espiritual* (Toledo, 1527) = *Tercer abecedario* (en *Escritores místicos españoles*, I, ed. de la NBAE, 16, 1911). 5. Fray Luis de León (agustino, 1527-1591): *Poesías* (ed. de Oreste Macrì, *La poesía de Fray Luis de León*, Salamanca, Anaya, 1970). 6. Fray Pedro Malón de Chaide (agustino, 1530-1589): *La conversión de la Magdalena* (1588) = *La Magdalena* (ed. del P. Félix García, Madrid, Espasa-Calpe, 1957-1959, 3 vols., col. “Clásicos Castellanos”, núms. 104, 105 y 130). 7. Fray Luis de Alarcón (agustino): *Camino del cielo. Y de la maldad y ceguedad del mundo* (1548) = *Camino del cielo* (ed. del P. Á. Custodio Vega, Barcelona, Juan Flors, 1959). 8. Fray Luis de Granada (dominico, 1504-1588): *De la introducción al símbolo de la fe* (1582) = *Introducción al símbolo de la fe* (ed. de la BAE, 6, 1944, vol. I, de las *Obras de Fray Luis de Granada*). 9. San Juan de Ávila (mística dominicana, 1500-1569): *Audi filia* (ed. póstuma de Toledo, 1574) = *Audi filia* (*Obras Completas*, Madrid, BAC, 1970, t. II, ed. crítica de Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández). 10. San Francisco de Borja (jesuita, 1510-1572): las obras están incluidas en *Tratados espirituales* (ed. de Cándido Dálmases, Barcelona, Juan Flors, 1964), como *Seis tratados muy devotos y útiles para cualquier fiel cristiano* (ed. de Valencia, 1548) = *Seis tratados, Oración de duque de Gandía cuando hizo profesión* (1548) = *Oración del duque de Gandía. Tratado espiritual de la oración y de los impedimentos della, y de las maneras que en ella se ha de entrar* (1557) = *Tratado espiritual de la oración, Ejercicio para buscar la presencia de Dios en todo el día* (1559) = *íd.* 11. Padre Luis de la Puente (je-

imagen por excelencia para designar a Dios y que la navegación se ofrece como la imagen más genuina del proceso místico. Veamos estas imágenes:

1. EL MAR

El mar, dentro de la descripción literaria de las experiencias y procesos místicos desempeña un papel importantísimo para el espiritual⁴. Ello se refleja, por una parte, en la reiteración frecuente de la palabra *mar*⁵ en los textos y, por otra, en la variedad de las metáforas que se constituyen, ya que *mar* es susceptible de tener distintos y, en muchos casos, antitéticos términos reales. Veamos estas metáforas.

1.1. MAR = DIOS

Es ya un lugar común la importancia de la presencia de Dios dentro de la mística y, por lo tanto, en las obras místicas. Podemos afirmar que el objeto de la mística es “Dios experimentado por un hombre en la oscuridad de la fe más allá de los sentidos, en su esencia verdadera”, como piensa Oda Schneider⁶. Además, el sentimiento de la presencia divina adquiere una vital relevancia en las diferentes fases de las experiencias⁷ y en el Cosmos⁸, de tal manera que aquel sentimiento culmina en el contacto directo con Dios⁹. Por otra parte, según Ángel L. Cilveti, la idea de la realidad de Dios está presente en el camino espiritual¹⁰ de la mística española y universal, como en los sufíes musulmanes y los cabalistas judíos.

suita, 1554-1624): *Vida del V. P. Baltasar Álvarez = Vida del P. Baltasar* (en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente*, BAE, 111, 1958, ed. del P. Camilo María Abad; se incluyen también sus cartas y el *Sermón del P. Rodrigo Cabredo = Sermón del P. Rodrigo*). 12. Luisa de Carvajal (adscrita a la mística jesuítica, 1566-1614): *Epistolario y poesías*, ed. de la BAE, 179, 1965).

4 .Para la mística del recogimiento, por ejemplo, el Amado “sobre mar viene más presto que por tierra” (*Tercer abecedario*, trat. X, cap. 2, 432)

5 La palabra, como el vocablo, carece de entidad propia. En nuestro caso, entenderemos la palabra *mar* como imagen, en tanto en cuanto forma parte de una estructura metafórica, del tipo que sea (cf. R. SENABRE, “Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset”, *o. c.*, 219).

6 O. SCHNEIDER, *Die mystische Erfahrung*, Aschaffenburg, Pattloch, 1965, 6

7 Cf. el P. CRISOGONO DE JESÚS, “La percepción de Dios en la filosofía y en la mística”, en *Revista de Espiritualidad*, 4 (1945) 119-130. Se detiene, sobre todo, en San Juan de la Cruz (126-129) y Santa Teresa de Jesús (129).

8 Cf. A. GUY, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, Madrid, Ediciones Rialp, 1960, introducción de Pedro Sainz Rodríguez. En el epígrafe “La presencia de Dios en el Cosmos”, 148-153, aparecen algunas referencias aplicadas a Fray Luis de León.

9 Cf. H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1976, 17.

10 Á. L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, 31.

No es extraño, pues, que Dios participe de una forma tan decisiva en la mayoría de las imágenes de los escritores de la mística española. Por ejemplo, Alfredo Fierro Bardají ha sistematizado el lenguaje religioso en un interesante estudio¹¹. Pero volvamos a la metáfora inicial *mar = Dios*.

Llama la atención cómo la mayoría de los autores religiosos identifican a Dios con un mar. Hallan así concomitancias entre ambas realidades, como la extensión, la profundidad, el sentido de lo infinito y hasta el misterio. Mircea Eliade analiza los simbolismos acuáticos¹² que caracterizan a distintas culturas, creencias y religiones¹³ y, sobre todo, la religión cristiana¹⁴. En la fenomenología del mar el escritor místico encuentra muchas palabras relacionadas con su experiencia y entre éstas selecciona *mar* para nombrar a Dios.

La importancia que el espiritual proporciona a Dios se refleja, ante todo, en la construcción gramatical de la estructura metafórica. Hemos hallado una tendencia clara a la expansión, que suele aparecer junto al término metafórico *mar*. Entendemos por expansión –según la terminología de André Martinet– “todo elemento que añadido a un enunciado no modifica las relaciones mutuas y la función de los elementos preexistentes”¹⁵. En otras palabras, la expansión equivaldría a todo término o grupo de términos que podemos suprimir de la oración, sin que ésta deje de ser una oración y sin que las relaciones gramaticales se modifiquen¹⁶. Por otra parte, el concepto de Martinet –que sería, una vez más, todo lo que no es indispensable– ofrece dos tipos: por coordinación, “cuando la función del elemento añadido es idéntica a la de uno de los elementos preexistentes en el mismo cuadro, de tal modo que se volvería a tener la estructura del enunciado primitivo si se suprimiera el elemento preexistente (y la marca eventual de la coordinación) y se dejara subsistir solamente el elemento añadido”¹⁷, y por subordinación, porque “la función del elemento añadido no se encuentra en ningún momento preexistente en el mismo cuadro”¹⁸. Hecha esta precisión terminológica, veamos el desarrollo de la metáfora *mar = Dios*.

11 A. FIERRO BARDAJÍ, *Semántica del lenguaje religioso*, Madrid, Fundación Juan March, 1976, núm. 1.

12 M. ELIADE, *Imágenes y símbolos (Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso)*, Madrid, Taurus, 1983.

13 M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

14 Cf. “Historia y simbolismo”, en *Imágenes y símbolos, o. c.*, 165-174.

15 A. MARTINET, “Las unidades significativas”, en *Elementos de lingüística general*, Madrid, Gredos, 1978, 160-164.

16 Cf. J. DUBOIS y OTROS, *Diccionario de lingüística*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, s.v. *expansión*, 264.

17 A. MARTINET, “Las unidades significativas”, o. c., 161.

18 *Ib.*, 161-162.

El itinerario de la estructura metafórica comprende construcciones donde *mar* no presenta ningún tipo de expansión hasta construcciones con una expansión más compleja. La lengua de la mística española tiende a alargar, lo más posible, el sintagma *mar*. En primer lugar, las construcciones más simples –es decir, del tipo *Dios es un mar* y, por la tanto, sin ninguna expansión– no son frecuentes. Tan sólo se descubren unos cuantos ejemplos, pero en esos casos el término real ha sido sustituido por otro similar, cualquiera de los atributos divinos. San Francisco de Borja (1548) y San Juan de Ávila (1556) repiten casi el mismo sintagma:

Cómo puso lumbre en el entendimiento para que, conociendo la verdad, anduviese en claridad, y contemplase siempre el *piélagos* de las misericordias de Dios (*Seis tratados*, 5, pág. 125)¹⁹.

Mas la divina palabra, llena de toda buena esperanza, nos esfuerza diciendo que no desesperemos ni tornemos atrás a los vicios de Egipto, mas que, siguiendo el propósito bueno, con que comenzamos el camino de Dios, estemos en pie confortados con su socorro, para que veamos sus maravillas; las cuales son, que en la *mar* de su misericordia, y en la sangre bermeja de Jesucristo su Hijo, son ahogados nuestros pecados (*Audi filia*, cap. 21, pág. 607).

Obsérvense las afinidades de las construcciones “*el piélagos de las misericordias de Dios*” y “*la mar de su misericordia*”, con los mismos términos real y metafórico. Además, a ambos sintagmas les separan pocos años. También, en San Juan de Ávila volvemos a encontrar otra expresión afín, “*el mar de tu dulcedumbre*”:

Y aunque muchos más sin comparación se juntasen con ellos a gozar de ti, y con mucho mayores fuerzas, es el *mar* de tu dulcedumbre tan sin medida que, nadando y andando ellos embriagados y llenos de tu suavidad, queda tanto más que gozar de ella que si tú, omnipotente Señor, con las infinitas fuerzas que tienes no gozases de ti mismo, quedaría el deleite que hay en ti quejoso, por no haber quien goce de él cuanto hay que gozar (*Audi filia*, cap. 9, pág. 574).

En este último ejemplo se nota la tendencia a ampliar la construcción metafórica referida a Dios con el sintagma autónomo “*tan sin medida*”.

Luis de Alarcón escribe por la misma fecha una metáfora de complemento preposicional con el atributo “*Justicia inmensa*”:

De do se infiere, que todos los demás –quiero decir, los que no fueren sus verdaderos siervos–, caerán en el *piélagos* de su Justicia inmensa (*Camino del cielo*, I, cap. 10, pág. 101).

19 La palabra *piélagos* era ya un sinónimo de *mar*. En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián Covarrubias, s. v. *mar*, se dice: “Del nombre latino mare, pelagus”. Manejo la ed. de Martín de Riquer, Barcelona, 1943.

A finales del siglo XVI, Malón de Chaide (1588) insiste en la misma fórmula, pero con “*clemencia*”:

Miserable soy tornada, y el peso de mis maldades me trae quebrantada, sí tú, poderoso Señor, no me descargas. ¿A dónde están, Señor, tus antiguas misericordias? ¿A dónde aquel *piélag*o de clemencia de que antiguamente usabas? (*La Magdalena*, t. II, III, cap. 36, pág. 199).

En segundo lugar, el *mar* recibe la expansión de un adjetivo²⁰. Osuna convierte el *mar* en un *gran mar*:

Hase Dios con nosotros en este caso como la mar con sus ríos, la cual se ve que tornan a ella; parece juzgar no ser su agua perdida del gran *mar* y divina abundancia (*Tercer abecedario*, trat. II, cap. 1, pág. 334).

Por otra parte, Luis de Alarcón habla de “*piélag*o infinito”:

Y con que, sobre todo esto, puedes amar y gozar de ese mismo Dios, hacedor tuyo, que es *piélag*o infinito do están y manan todos los bienes (*Camino del cielo*, II, cap. 3, pág. 129).

En tercer lugar, aparece un tipo de construcción consistente en un complemento de nombre introducido por la preposición *de*²¹, que se añade a la palabra *mar*. Este tipo de expansión por subordinación se incrementa con sustantivos y adjetivos²².

Con un sustantivo:

Y porque estos bienes de Dios –que es *piélag*o de amor– a los que huelgan de conversar con él por el gran celo de amor con que los ama (*Camino del cielo*, II, cap. 2, pág. 118).

Con un adjetivo y sustantivo:

Mirad, que esto es una gota de el *mar* grandísimo de bienes, por no dejar nada por hacer con los que ama (*Libro de la Vida*, cap. 22, pág. 104).

Y sobre todo, carecer han de ver y gozar la esencia divina, que es *piélag*o infinito de hermosura y do todo bien emana (*Camino del cielo*, II, cap. 12, págs. 175-176).

O estos otros ejemplos:

20 Según la terminología de la *Gramática española* de Juan Alcina Franch y José Manuel Blecua, Barcelona, Ariel, 1982, nos encontramos ante un incremento adjetivo (cf. la 934).

21 El complemento de nombre de la terminología tradicional constituye el incremento prepositivo introducido por la preposición “de” (*Gramática española, o. c.*, 934 y ss.).

22 No debemos confundir este tipo de expansión por subordinación con el término real de las metáforas de complemento preposicional.

Esto haré tratando dos palabras del nombre del amor, para que abonando este término y mostrando cuán alto es y cuán digno de estima y que es santísimo y divino, V. M., como muy enamorada de Dios, goce de los secretos que aquel *mar* inmenso de amor encierra en sí y comunica a sus santas esposas (*La Magdalena*, t. III, IV, prólogo, pág. 78).

Porque verán claramente al mismo Dios Trino y Uno verdaderamente en su divina esencia, que es *piélagos* infinito e inmutable de toda hermosura y amor y bondad y nobleza y virtud y dulzura, y de todo bien y gloria (*Camino del cielo*, II, cap.15, pág. 194).

Aquí, se aprecia la exagerada expansión del sustantivo núcleo *mar*, que contiene hasta ocho nombres.

En este último tipo de construcción –cuando el término *mar* desarrolla un complemento de nombre más o menos extenso– se puede ver una lexicalización de la metáfora, al significar *mar* “abundancia”. *El Diccionario de Autoridades* definía ya *mar* como “abundancia y copia excesiva de alguna cosa: como mar de riquezas, de piedades”²³, y los dos últimos diccionarios de la Real Academia Española (*DRAE*) de 1992 y 2001 recogen también esa acepción²⁴. He aquí algunos casos de la posible lexicalización:

¡Oh *piélagos* de inmensa sapiencia! ¡Oh grandeza de infinita potencia! (*Oración del duque de Gandía*, trat. 8, pág. 150).

Como muy enamorada de Dios, goce de los secretos que aquel *mar* inmenso de amor encierra en sí (*La Magdalena*, t. III, IV, prólogo, pág. 78).

En esos ejemplos se observa cómo es posible la sustitución del término metafórico *mar* por “abundancia”, que destruiría la metáfora. Ahora bien, la lexicalización –como piensa Michel Le Guern²⁵– no lleva consigo la desapa-

23 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, Madrid, 1979, 3 vols., s. v. *mar*.

24 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española, DRAE*, vigésima primera edición, 1992, Madrid, dos vols. Véase la ed. electrónica, Madrid, 1995. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española, DRAE*, vigésima segunda edición, 2001, Madrid, dos vols. Véase esta ed. en Internet en www.rae.es y la electrónica, Madrid, 2003. Además, señalan la locución adverbial “*de mar a mar*” (“que denota la abundancia de algunas cosas que ocupan determinado sitio”, s. v. *mar*). María Moliner también habla de “mucha cantidad o mucho número de cierta cosa” (M. MOLINER, 1966-1967, *Diccionario de uso del español, DUE*, Madrid, 1999, segunda ed. y segunda impresión Véase la ed. electrónica en [cederrón](http://cederrón.com), Madrid, 2002, s.v. *mar*). Expresiones semejantes se hallan en Bernadino Laredo (cf. R. RICARD, “La ‘fonte’ de San Juan de la Cruz y un capítulo de Laredo”, en *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964, 192), en Bernabé de Palma (cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, 167) o en el soneto de Sebastián de Córdoba: “Quien en loarte, Virgen, tiene olvido”: “El mar de tu grandeza es conocido/ Habiéndote por Madre Dios tomado,/ Y al verdadero y firme enamorado/ Aquesto solo baste ser sabido” (*Las obras de Boscán y Garcilaso (a lo Divino)*, en *Romancero y cancionero sagrados*, Madrid, BAE, 1950, núm. 62, 50).

25 M. LE GUERN, *La metáfora y la metonimia*, Madrid, Cátedra, 1980, 99.

rición total de la imagen, en nuestro caso la imagen del *mar*. Lógicamente, las expresiones “*piélagos de inmensa sapiencia*” y “*mar inmenso de amor*” son más poéticas que las construcciones “*abundancia de inmensa sapiencia*” y “*abundancia de inmenso amor*”. Ello quiere decir que la imagen, aunque se atenúa, permanece²⁶.

El mecanismo lingüístico hacia una posible lexicalización se extiende a construcciones metafóricas con un término real distinto a Dios. El elemento irreal es, pues, susceptible de tener expansiones con significados contrarios, al perder *mar* el sema pertinente “referente al mar” y poseer, por tanto, el de “abundancia”. Constituye un término neutro que se concreta en el contexto. Pongamos unos ejemplos:

Malón de Chaide identifica a María Magdalena con un *mar de lágrimas*:

¡Oh, María! ¡Oh, *mar* de lágrimas! (*La Magdalena*, t. III, III, cap. 45, pág. 60).

Y en otro lugar volveremos a encontrar la misma expresión:

Pero veamos más y oigamos a María que prosigue en su música. A los pies está, allí se regala, allí halla su descanso, su gloria, y allí está su vida. Canta, hecha un *mar* de lágrimas (t. II, III, cap. 39, pág. 249).

Antes Osuna había utilizado la metáfora de complemento preposicional la *mar de las lágrimas*:

Con palabras semejantes lloran de corazón los que con toda su ánima desean recogerse a Dios y apartarse de todos los negocios que dél los aparta. Este tal busca lugar secreto para que lllore su ánima la ausencia de su amado, el cual sobre *mar* viene más presto que por tierra; e si sobre la *mar* de las lágrimas le enviamos el navío del corazón aparejado en que venga, luego es con nosotros (*Tercer abecedario*, trat. X, cap. 2, pág. 432).

Aunque el sintagma es parecido, las dos construcciones presentan un grado diferente de lexicalización. Osuna usa la estructura “*mar de las lágrimas*” con un claro valor metafórico –hay identificación entre *mar* y “lágrimas”– y, por tanto, una lexicalización en grado cero. Obsérvese cómo la metáfora se realiza al formar parte de un encadenamiento metafórico, constituido a base de imágenes náuticas. Por el contrario, los casos de Malón de Chaide rozan la lexicalización, pero se mantiene, en parte, la imagen marina.

Santa Teresa escribe, igualmente, “*piélagos de pecados y maldades*” para describir el momento del alma anterior a la presencia de Dios:

26 *Ib.*

Guárdame tanto Dios en no ofenderle, que, cierto, algunas veces me espanto, que me parece veo el gran cuidado que trai de mí, sin poner yo en ello casi nada, siendo un *piélag*o de pecados y maldades antes de estas cosas, y sin parecerme era señora de mí para dejarlas de hacer (*Cuentas*, núm. 3, pág. 514).

O “*mar de tentaciones*”:

Mas a éste, no, no; aunque toda la *mar* de tentaciones venga, no la harán dejar de arder de manera que no se aseñoree él dellas (*Camino*, cap. 19, pág. 156).

Como en los otros ejemplos, la sustitución de *mar* por “abundancia” parece clara, una vez más.

Una idéntica estructura a la de *Cuentas de conciencia* (1563) vuelve a repetirse veinticinco años después en *La conversión de la Magdalena*, de Malón de Chaide (1588). Así, la expresión teresiana “*piélag*o de pecados y maldades” se sustituye por “*piélag*o de miserias y desventuras” y en los dos casos existen dos sustantivos que inciden sobre el mismo término metafórico:

Fue, pues, el caso que, en pecando Adán y dar consigo en un *piélag*o de miserias y desventuras y descomedírsele todo lo criado todo fue uno (*La Magdalena*, t.I, II, cap. 8, pág. 177).

Más tarde, el jesuita Luis de la Puente empleará también la expresión “*mar de penas*” por “*abundancia de penas*”:

Y comunicándola alguna luz celestial con la cual vea las muchas ocasiones que Dios la envía de merecer, con ese *mar* de penas en que anda navegando de continuo (carta número 6, pág. 359)

Además, descubrimos en Luis de Alarcón “*gran lago de miserias*”, que se ofrece como variante de “*mar de penas*”. En el ejemplo siguiente *lago* funciona igual que *mar* y presenta, por tanto, un grado de lexicalización:

Pues, cuando esta ánima es justificada, es sacada de tan gran *lago* de miseria, y de la semejanza y poderío del demonio, y de ser eternamente condenada; y es traída a estado de gracia (*Camino del cielo*, 119 cap. 8, 149).

1.2. MAR = JESUCRISTO

La figura de Jesucristo, junto a la de Dios, constituye un elemento importantísimo en la mística española²⁷. Por ello, la presencia de Jesús recorre la

27 Adviértase trabajos concretos aplicados sobre algunos espirituales, como el de Secundino Castro (“La experiencia de Cristo, centro estructurador de ‘Las moradas’”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 de octubre de 1982, Salamanca, Universidad Pontificia, Ministerio de Cul-

mayor parte de las obras de los escritores religiosos de los siglos XVI y XVII y participa con bastante frecuencia en todo tipo de imágenes. Veamos, pues, tal recurrencia a través de la metáfora *Mar Bermejo = sangre de Cristo*.

Esta metáfora –que es un reflejo, una vez más, de la espiritualidad cristocéntrica de la época– sirve para identificar un *mar bermejo* con la “sangre de Cristo”. La semejanza de los términos “*mar bermejo*” y “*sangre de Cristo*” es clara desde el punto de vista del significado, pues existen una serie de semas comunes, como “estado líquido”, “color bermejo”, etc. Ahora bien, es preciso ahondar más en tal semejanza a la luz de los textos. Para ello, nos hemos fijado en los espirituales que más profundizan en la identidad, como San Francisco de Borja y Malón de Chaide distanciados en unos treinta años:

Texto número 1

Mas no desmayen entonces los que desean aprovechar, antes se deben animar a la victoria para ahogar el ejército de Faraón en el mar Bermejo de la sangre de Jesucristo (*Ejercicio para buscar la presencia de Dios en todo el día*, trat. 22, pág. 374, antes de 1559).

Texto número 2

Por eso que guarden el concierto que hice con ellos en el bautismo, cuando me dieron la fe de tenerme por su Dios, y yo a ello por mi pueblo; y que guarden el pacto que hice con sus padres, cuando les saqué de la captividad del pecado, ahogando sus enemigos, los demonios, en el Mar Bermejo de mi sangre (*La Magdalena*, t. II, III, cap. 32, pág. 163, año 1588).

El origen de la imagen del *Mar Bermejo* se halla, sin duda, en el pasaje bíblico que narra el paso de los hebreos a través del Mar Rojo (*Éxodo*, 13)²⁸. En la imagen náutica se entrecruzan, además, el fragmento evangélico que cuenta la institución de la Eucaristía en la última Cena²⁹ y el comentario de San Pablo sobre el bautismo por el mar (*I Co*, 10):

No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos atravesaron el mar; y todos fueron bautizados en Moisés, por la nube y el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron

tura, 1983, vol. II, 927-944) o el de F. GARCÍA Muñoz, *Cristología de San Juan de la Cruz (Sistemática y mística)*, Madrid, FUE, 1982, prólogo de Baldomero Jiménez Duque.

²⁸ Versículos 17 y ss.

²⁹ En *Mateo*, 26, 27-28, leemos: “Tomó luego un cáliz y, dadas las gracias, se lo dio diciendo: ‘Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre de Alianza, que va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados’”. Más referencias se hallan en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1975, 830-833; J. DHEILLY, *Diccionario bíblico*, Barcelona, Herder, 1970, 1134-1136.

la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo³⁰.

Así pues, las metáforas *mar Bermejo de la sangre de Jesucristo* y *Mar Bermejo de mi sangre* reflejan esas fuentes bíblicas y presentan, asimismo, la recreación de los diversos temas que se refieren en los pasajes bíblicos. Ahí reside, sin duda, el valor de las estructuras metafóricas de San Francisco de Borja, primero, y Malón de Chaide, después.

Aparte de esas coincidencias entre ambas expresiones y de otras –existe la misma construcción gramatical, una fórmula de complemento preposicional– el ejemplo más tardío –el de Malón de Chaide– es más poético, porque la emotividad es muchos mayor. Obsérvese cómo la identificación entre *Mar Bermejo* y la “sangre” es más cercana, al estar en estilo directo. En el primer caso, el emisor identifica el *mar Bermejo* con la “sangre de Jesucristo” desde la función del narrador; en el segundo, en cambio, es el mismo personaje –Jesús–, quien establece la semejanza.

Pero la recreación de los pasajes bíblicos no consiste sólo en un cruzamiento de temas mediante una estructura metafórica, sino que la imagen náutica del *Mar Bermejo* constituye un reflejo de las experiencias del místico; es decir, pertenece a la intrahistoria personal del personaje –o del autor, en muchas ocasiones–, como sufridor de los procesos místicos. Veámoslo en Malón:

Luego por mí pagas, Señor, y también se ahogan mis pecados en el *piélago* de tu sangre, y si yo debo la muerte, Tú la tomaste por mí (*La Magdalena*, t. II, III, cap. 28, pág. 107).

Aquí, se nota cómo la narración del texto bíblico del *Antiguo Testamento* –el paso del Mar Rojo– ocupa un segundo plano y su presencia, por tanto, no es pertinente. Lo que de verdad le interesa al místico –lo importante– es la transposición de la historia bíblica a la vida interior del personaje, la Magdalena: en ese mar, que es la sangre de Cristo, se ahogan sus pecados³¹.

Tal utilización de la imagen marítima se descubre también en San Francisco de Borja:

Y si otros dejan la oración por la pesadumbre que dan los pensamientos vanos, con los cuales no se pueden valer, lléguense a este admirable sacramento, que por su virtud verán que así como Moisés anegó a Faraón en el *mar Bermejo*, así también, y aun más excelentemente, se anegará el ejército de Faraón, que son los malos pensamientos, en la amargura del *mar Bermejo*, que es la pasión de

30 Concretamente los versículos 1-4.

31 En la estructura metafórica “*piélago de tu sangre*” se ha suprimido “*Rojo*” y la elisión confirma, una vez más, el paso a un segundo plano del cuadro bíblico, incluso a su desaparición.

Cristo, cuya memoria se represente en este alto sacramento (*Tratado espiritual de la oración*, trat. 20, cap. 11, pág. 353).

En este caso la imagen presenta algunas variantes. En primer lugar, un mismo relato bíblico ha desarrollado un encadenamiento metafórico –aunque mínimo– en función, una vez más, de la interioridad del sujeto místico:

El *ejército de Faraón* se identifica con “*los malos pensamientos*” en la metáfora “*el ejército de Faraón, que son los malos pensamientos*”. Aquí la semejanza radica en los semas “maldad”, “abundancia”, “en contra de Dios”. El *Mar Bermejo* se equipara a la “*pasión de Cristo*” en la estructura metafórica *la amargura del mar Bermejo, que es la pasión de Cristo*.

En segundo lugar, San Francisco de Borja ha sustituido la “*sangre*” por la “*pasión*”. Tal sustitución parece lógica, pues la “*sangre*” simboliza la “*pasión*” y ésta última es la expresión más alta del amor de Dios hacia el hombre, ya que la sangre le ha lavado de los pecados³². Además, la imagen –con la presencia de la “*sangre*” y la “*pasión*”– añade un significado nuevo, el dramatismo, que no falta en una navegación; y, por supuesto, también el drama estuvo presente en las escenas de la Pasión. Por todo ello, la metáfora de San Francisco de Borja recoge el carácter negativo del mar, que procede del hebreo. Así Covarrubias afirma que la palabra “*mar*” “vale amargura”³³ y Alfonso de Palencia en 1490 dice: “En hebraico es amargo”³⁴. Obsérvese, por otra parte, la presencia del término “*amargura*”, que intensifica, aún más, el dramatismo.

Aparte de esos valores, la imagen del Mar Rojo presenta la idea –bastante común– de que en “el mar se ahogan los pecados”. En todas las muestras que se han aducido se reitera el verbo “*ahogar*”, como en las expresiones “*para ahogar el ejército de Faraón*” (Borja), “*ahogando sus enemigos*” o “*se ahogan mis pecados*” (Malón). Pero Osuna había tratado anteriormente el mismo tema en el *Tercer abecedario espiritual*:

Ésta es la verdaderísima contricción; la cual se dice en la Escritura grande así como la *mar*, porque en ella peligran y se ahogan todos los pecados en cuanto a la culpa y a la pena, y porque, no quedando alguno dellos, salen a la ribera de la boca por la confesión ya muertos (trat. XIV, cap.6, pág. 479).

Aquí aparecen términos como “*mar*” –“*así como la mar*” no constituye una expresión metafórica, ya que no hay identificación–, “*ahoguen*”, “*pecados*”, que se han reiterado en textos posteriores, como en San Francisco de Borja y Malón de Chaide. Ha podido existir, pues, un influjo a través de la lectura

32 Cf., por ejemplo, San Juan, *Apocalipsis*, 1, 5.

33 Cf. S. de COVARRUBIAS, *Tesoro*, s. v. *mar*.

34 Cf. A. de PALENCIA, *Universal vocabulario en latín y en romance*, Madrid, 1967, s. v. *mar*.

del *Tercer abecedario espiritual*, que tanta influencia tuvo en la espiritualidad española³⁵. Por otra parte la mística de recogimiento –impulsada por los franciscanos reformados de Castilla la Nueva y que busca a Dios en el propio seno del alma– debió influir notablemente en los escritores religiosos de esta época. No dudamos, por supuesto, que la lectura bíblica del pasaje del Mar Rojo dejó huella en autores posteriores, como en Malón; pero la aparición del *Tercer abecedario espiritual* (1527) motivó que escritores, más tarde, bebieran de sus textos no sólo por la cercanía, sino –sobre todo– por lo sugestivo del libro.

El recogimiento interior participa, por otra parte, en la creación de metáforas nuevas. Tal es el caso de la *ribera de la boca*, que entronca con el tema obsesivo de los contemporáneos de la contrición por las penas³⁶ y con el estudio de sí mismo, el concepto “socratismo cristiano” del que habla Robert Ricard³⁷.

De lo dicho hasta aquí, se infiere que la metáfora *Mar = Dios* sirve para designar a la divinidad –ya sea Dios o Jesucristo– y, además, la imagen náutica expresa las diferencias que existen entre la divinidad y el hombre por los atributos. Por todo ello, fijémonos en lo que dice Pedro Sainz Rodríguez:

En todas sus metáforas y alegorías místicas cuidan mucho de dejar bien fijada la diferencia de las personalidades divina y humana, y seguramente es esto consecuencia de la afirmación de la personalidad humana a que se ve impulsada, por su psicología, una raza tan individualista como la nuestra³⁸.

Esas diferencias entre Dios y el sujeto místico se expresan, de una forma más clara, mediante una oposición por antonimia, que se traduce en la pareja “inmensidad/ pequeñez”³⁹. En nuestro caso tal oposición semántica presenta, en general, como primer miembro el término insólito *mar*, y como segundo, los términos metafóricos *gota* y *arena*⁴⁰.

Desde la visión del místico, el término positivo –o marcado– se encamina hacia Dios, y el negativo –o no marcado– se dirige hacia las criaturas. Espigüemos algunos ejemplos:

35 Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México, FCE, 1979, 167. Nótese cómo vuelven a aparecer “*la mar de su pasión*” y la misma mención bíblica (la caída de los egipcios –“*pecadores*”– en el Mar Rojo): “Relatando cómo el Señor echó en la mar de su pasión do el bautismo se funda el cavallo y al cavallero, esto es, al pecado y al demonio que allí perecieron y se ahogaron” (tr. II, cap. 7, 344).

36 Cf., por ejemplo, las 95 tesis *Pro declaratione virtutis indulgentiarum* de Martín Lutero. En el número 40 se dice: “Una contrición sincera busca y ama las penas” (M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 255).

37 R. RICARD, “Estudios de literatura religiosa española”, o. c., 64.

38 P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, 310.

39 Ramón Trujillo habla de un “campo de estructura bipolar”, *El campo semántico de la valoración intelectual en español*, La Laguna, Universidad, 1970, 22. Cf. M. J. FERNÁNDEZ LEBORANS, *Campo semántico y connotación*, Madrid, Cupsa, 1979, 60-63.

40 Como se observa, planteamos el problema en términos funcionalistas.

Fray Luis de León contrasta el *mar* y la *arena*:

En el profundo del abismo estaba
del no ser encerrado y detenido,
sin poder ni saber salir afuera,
y todo lo que es algo en mí faltaba,
la vida, el alma, el cuerpo y el sentido;
y en fin, mi ser no ser entonces era,
y así de esta manera
estuve eternalmente
nada visible y sin tratar con gente,
en tal suerte que aun era muy más buena
del ancho *mar* la más menuda *arena*;
y el gusanillo de la gente hollado
un rey era, conmigo, comparado
(canción “En el profundo del abismo estaba”, apéndice IV, 281).

Aquí, se recalca la oposición semántica –todavía más– con la presencia de adjetivos. Para el poeta el “*mar*” es ancho, y la “*arena*”, menuda. Obsérvese cómo la antítesis se realiza al hallarse las dos metáforas en el mismo verso.

Por otra parte, Santa Teresa usa la oposición semántica mediante las metáforas *mar* = *Dios* y *gota* = *primeros momentos de la presencia de Dios en el alma*:

También me parece que anda Su Majestad a provar quién le quiere, si no uno, si no otro, descubriendo quién es, con deleite tan soberano por avivar la fe –si está muerta– de lo que nos ha de dar, diciendo: Mirad, que esto es una *gota* de el *mar* grandísimo de bienes, por no dejar nada por hacer con los que ama (*Libro de la Vida*, cap. 22, pág. 104).

Al igual que ocurría con Fray Luis las dos metáforas aparecen muy próximas; en el caso de Santa Teresa, “*gota*” y “*mar*” están unidas por el monema funcional “*de*”. El sintetismo al que llega Santa Teresa en 1575 es posible, porque anteriormente ha existido una expresión metafórica analítica: Luis de Alarcón (1547) había explicado las dos metáforas:

Porque él es *piélago* inmenso, de do todo bien mana en la tierra y en el cielo, en cuya respecto es una *gota* pequenuela todo lo criado (*Camino del cielo*, I, cap. 1, pág. 66).

2. LA NAVEGACIÓN

Aparte de la designación de Dios –y con ello las diferencias de las personalidades divina y humana– la *navegación* constituye para el místico la imagen por excelencia para caracterizar el ascenso espiritual del alma desde el periodo

purificativo hasta el unitivo⁴¹. A la largo de las páginas que siguen, asistiremos al análisis de una auténtica *navegación* con sus avatares y peligros.

La elección de tal imagen para caracterizar el camino espiritual no es caprichosa. En primer lugar, ha existido –como ya quedó dicho– una tradición clásica que ha utilizado imágenes náuticas, como la *navegación* para referirse a la composición literaria, que vemos en los poetas romanos⁴². Esta tradición llega a su cenit en el Renacimiento, que presenta un gusto por la filosofía neoplatónica⁴³ y el mismo Platón ha usado imágenes marítimas⁴⁴. Por otra parte han existido voces –como la de A. F. G. Bell– que hallan en esa utilización un reflejo del Descubrimiento de América⁴⁵.

En segundo lugar, el *mar* es el medio ideal para describir el camino espiritual para ir a Dios⁴⁶. Esta justificación la refiere San Juan de la Cruz:

Este camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la *mar*, cuyas sendas y pisadas no se conocen; que esta propiedad tienen los pasos y pisadas que Dios va dando en las almas que *Dios* quiere llegar a sí, haciéndolas grandes en la unión de su Sabiduría, que no se conocen (*Noche*, Libro II, cap. 17, pág. 400).

Indudablemente, en el fondo del fragmento sanjuanista existe un recuerdo bíblico, que lo cuenta él mismo:

También el profeta real desde camino del alma dice desta manera, hablando con *Dios*: Y tus ilustraciones lucieron y alumbraron a la redondez de la tierra; conmovióse y contremió la tierra. En el *mar* está tu vía y tus sendas en muchas aguas, y tus pisadas no serán conocidas (*ib.*)

El texto bíblico procede del salmo 76, cuyo texto reproducimos a continuación:

¡Voz de tu trueno en torbellino;
Tus relámpagos alumbraban el orbe,

41 Utilizo el término *espiritualidad* en lugar de *vía mística*, porque, así, evitamos la oposición ascética/ mística. De esta forma, nos situamos junto a los tratadistas modernos de mística católica (cf. Á. L. CILVETI, “Introducción a la mística española”, *o. c.*, 16).

42 Cf. E. R. CURTIUS, “Las metáforas”, & “Metáforas náuticas”, en *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1981, 189-190; M. R. LIDA DE MALKIEL, *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, 275.

43 Cf. C. CUEVAS GARCÍA, “La España del siglo XVI”, en la ed. a *De los nombres de Cristo*, Madrid, Cátedra, 1977, 13; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, “La estética platónica en los místicos de los siglos XVI y XVII”, en *Historia de las ideas estéticas*, Santander, Edición Nacional, 1940, vol. II, cap. 7.

44 *Apud* R. SENABRE, “Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset”, *o. c.*, 220.

45 A. F. G. BELL, *Los nombres de Cristo*, Oxford, 1925, 234 (*apud* M. R. LIDA DE MALKIEL, “La tradición clásica en España”, *o. c.*, 290).

46 En la tradición hindú la *nave* es uno de los símbolos básicos del progreso místico (cf. Á. L. CILVETI, “Introducción a la mística española”, *o. c.*, 61).

la tierra se estremecía y retemblaba.
 Por el mar iba tu camino,
 por las inmensas aguas tu sendero,
 y no se descubrieron tus pisadas⁴⁷.

Tal justificación se encuentra también en otros escritores como en un fragmento de Osuna, donde se refieren las diferencias de la tierra y el *mar*:

Con palabras semejantes lloran de corazón los que con toda su ánima desean recogerse a Dios y apartarse de todos los negocios que dél los aparta. Este tal busca lugar secreto para que lllore su ánima la ausencia de su amado, el cual sobre *mar* viene más presto que por tierra (*Tercer abecedario*, trat. X, cap.2, pág. 432).

Y con más claridad en el siguiente texto;

Estas cosas he dicho para nuestra doctrina, pues que nuestra vía es por el *mar* (Psal. LXXVI d) y nuestra senda por las muchas aguas (trat. V, cap. 2, pág. 368).

Santa Teresa continúa insistiendo también en la importancia de la imagen náutica para tratar de la oración de recogimiento:

Las que desta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma –adonde está el que la hizo a él y a la tierra– y acostumbrarse a no estar adonde se distraigan estos sentidos exteriores, crea que lleva buen camino y que no dejará de llegar a beber del agua de la fuente –con el favor de Dios–, porque camina mucho en poco tiempo. Es como el que va en una *nao*, con un poco de buen viento se pone en el fin de la jornada en pocos días, y los que van por tierra tárdanse mucho más (*Camino*, cap. 28, pág. 210).

Finalmente, Luis de la Puente refiere un pasaje bíblico en que se habla –una vez más– de las excelencias del *mar*:

Y así, en descubriéndole los tesoros que se encerraban en aquel verso de David: “los que navegan por la *mar*, rompiendo por las muchas aguas, ellos verán las obras del Señor (*Vida del P. Baltasar*, cap. 7, pág. 53).

Pero veamos cómo se desarrolla el camino espiritual que –insistimos– es una navegación⁴⁸. El escritor religioso inicia la descripción del proceso místico

47 Versículos 19-20.

48 Un estudio concreto aplicado a un autor –como Fray Luis de León– es el de Ricardo Se-nabre: “Las bases metafóricas de Fray Luis de León”, en *Tres estudios sobre Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad, 1978, 37-57 especialmente.

desde el lugar más alejado de la suma perfección, es decir, empieza desde el conocimiento de su propia humanidad y de sus limitaciones⁴⁹.

2.1. MAR = VIDA HUMANA

En primer lugar, de ese conocimiento introspectivo de sí mismo, el espiritual emplea la imagen náutica del *mar* para caracterizar “la vida humana”, una imagen que ha tenido una asombrosa vitalidad en el Renacimiento y Barroco e incluso hoy⁵⁰. Quevedo usaba en *El Buscón* la metáfora verbal *navegar* por “pasar la vida”, “vivir”:

Pasábamolo en la iglesia notablemente [...]; súpone bien y mejor que todas esta vida; y así, propuse de *navegar* en ansias con la Grajal hasta morir⁵¹.

Domingo Ynduráin comenta el sintagma *navegar en ansias* y habla de “unas fatigas amorosas”:

En efecto, ansias parece significar afanes o fatigas del tipo que sean, según el contexto, aunque con frecuencia se refiere a las fatigas amorosas; esta especialización data de antiguo⁵².

La acepción de *navegar*, refiriéndose a los lances del amor, vuelve a aparecer en Quevedo:

Allá vas, jacarandina,
Apicarada de tonos,
Donde de motes y chistes
Navega el amor el golfo⁵³.
Yo que fui norte de guros
enseñando a *navegar*,
a las godeñas en ansias,
a los buzos en afán⁵⁴.

49 Para el tema del conocimiento de sí mismo, véase el trabajo de R. RICARD, “Notas y materiales para el estudio del ‘socratismo cristiano’ en Santa Teresa y en los espirituales españoles”, en “Estudios de literatura religiosa española”, *o. c.*, 21-147.

50 Por ejemplo, Miguel Delibes publicó en 1969 la novela *Parábola del naufragio*. Ricardo Gullón analiza esta obra desde el punto de vista de la metáfora: “El naufragio como metáfora”, en *Homenaje a la memoria de don Antonio Rodríguez Moñino (1910-1970)*, Madrid, Castalia, 1975, 275-283. Además, Leopoldo Panero ha escrito el poema “Los naufragos” (*Obras completas*, I, Poesías 1928-1962, Madrid, Editora Nacional, 1973, ed. de Juan Luis Panero, de *Escrito a cada instante*, 243-245).

51 F. QUEVEDO, *El Buscón*, I, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, ed. de Américo Castro, 267-268.

52 F. QUEVEDO, *El Buscón*, Madrid, Cátedra, 1980, ed. de Domingo Ynduráin, 282-283.

53 F. QUEVEDO, *Obras*, III, Madrid, BAE, núm. 69, 1953, (Poesías), poema “Jácara”, núm. 6, 103.

54 *O. c.*, 106 a. Véanse más ejemplos en la ed. de Américo Castro, *cit.*, 267.

Pero en el fondo *navegar* se refiere, sin duda, al “paso de la vida”. En Quedo hallamos los siguientes versos:

Mientras que tinto en mugre sorbí brodio
y devanado en pringue y telaraña
en ansias *navegué* por toda España⁵⁵.

Baltasar Gracián escribe en *El Criticón* (1651) *el amargo mar de la vejez* que designa también “el curso de la vida” –en este caso, una parte de la existencia humana, la vejez:

Mas ¡ay!, que al cabo viene a parar en el amargo *mar* de la vejez, abismo de achaques sin que le falte una gota⁵⁶.

Aquí, la vejez constituye un *naufragio* anticipado que conducirá inexorablemente a la muerte. La vida como *naufragio* no es nueva, sino que se halla ya en San Gregorio Magno (a fines del siglo VI):

Pero te ruego que en el *naufragio* de esta vida me sostengas con la tabla de la oración, para que, ya que el propio peso me sumerge, la mano de tu mérito me levante⁵⁷.

El curso de la vida humana aparece también en el lenguaje imaginativo de la mística española. Valgan estos tres ejemplos de Fray Luis de León:

Al capitán romano
la vida, y no la sed, quitó el bebido
tesoro persiano; y Tántalo, metido
en medio de las aguas, afligido
de sed está; y más dura
la suerte es del mezquino, que sin tasa
se cansa así, y endura
el oro, y *la mar* pasa
osado, y no osa abrir la mano escasa
(oda “En vano el mar fatiga”, núm. 5, pág. 230).
En ti, casi desnudo
deste corporal velo, y de la asida
costumbre roto el ñudo,
traspasará la vida
en gozo, en paz, en luz no corrompida;
de ti, en el *mar* sujeto
con lástima los ojos inclinando,

55 Ed. de J. M. Bleuca, 620.

56 B. GRACIÁN, *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 1980, ed. de Santos Alonso, parte II, crisis primera, 288. Cf. R. SENABRE, “Gracián y El Criticón”, *o. c.*, 36-37.

57 SAN GREGORIO MAGNO, *Obras*, Madrid, BAC, 1958, t. 170, 233, introducción general, notas e índice de Melquiades Andrés Martín y traducción de Paulino Gallardo.

contemplaré el aprieto
del miserable bando,
que las saladas *ondas* va cortando
(oda “¡Oh ya seguro puerto [...]!” , número 14, pág. 249).

Y este último:

Fenecido el *navegar* de la vida, entra en el puerto abastado de bienes (*Exposición del Libro de Job*, V, 25, BAE, XXXVII, pág. 321).

El *mar del vivir* se presenta descrito negativamente en cuanto la vida terrenal supone la ausencia del supremo bien, que es el cielo, “la otra vida”. De ahí que los espirituales españoles utilicen insistentemente adjetivos para caracterizar la vida humana. El valor de la metáfora reside en la elección del adjetivo que acompaña a *mar*. Así, uno de los más genuinos es *tempestuoso*, que se repite una y otra vez. Osuna se sirve de él en el *Tercer abecedario espiritual*:

O amor dichoso, que tú eres áncora de nuestra esperanza, que nos afirmas en Dios como en puerto seguro, aunque andamos en el *mar* tempestuoso desta vida (trat. XVI, cap. 5, págs. 498-499).

El franciscano había explicado anteriormente por qué la vida presente es un *mar tempestuoso*:

De los mundanos que suben al *mar* alborotado del mundo no hacemos aquí mención, sino de los que por humildad descienden en gruesas naos de grandes ejercicios, navegando por la *mar* de la vida presente al puerto de la salud. Llamo la vida presente *mar*, pues que de tantos torvellinos y tempestades es fatigada, en la cual peresce el que no va en algunas destas naos, que son los sanctos ejercicios de virtud (trat.V, cap.2, pág. 368).

O este otro ejemplo:

Las cosas ya dichas han de ser muy bien examinadas e miradas por miedo de los muchos e grandes peligros que hay, en especial en este *mar* por que navegamos, que es la vida presente subjeta a muchos engaños, e también de parte de la mesma nao (pág. 369).

Unos años después, Santa Teresa reitera un *mar tempestuoso* en un poema:

Dichoso el corazón enamorado
Que en solo Dios ha puesto el pensamiento,
Por Él renuncia todo lo criado,
Y en Él halla su gloria y su contento;
Aún de sí mismo vive descuidado,
Porque en su Dios está todo su intento,
Y así alegre pasa y muy gozoso
Las ondas deste *mar* tempestuoso
 (“Dichoso el corazón enamorado”, número 26, págs. 973-974).

Aquí, se observa el influjo del franciscano sobre la santa carmelita por la presencia del mismo sintagma, que reaparece en otros textos de la Santa. En el *Libro de la Vida* vemos:

Por estar arrimada a esta fuerte columna de la oración pasé este *mar* tempestuoso casi veinte años con estas caídas (cap. 8, pág. 49).

Idéntido sintagma –*este mar tempestuoso*– contiene *Camino de perfección* (1573):

Así que, hermanas, cuando entre vosotras viéredes alguna a quien el Señor las haga, alabadle mucho por ello, y no por eso penséis que está segura, antes la ayudad con más oración, porque nadie lo puede estar mientras vive y anda engolfado en los peligros de este *mar* tempestuoso (cap. 40, pág. 290).

También, y por los mismos años (1572-1573), Fray Luis de León recurre al *mar tempestuoso*, pero en este caso la imagen traduce las vivencias durante su estancia en la cárcel. En los versos que siguen, de una oda escrita a la Virgen, la figura de María se presenta como clara guía del *mar tempestuoso* en que se halla inmerso el poeta:

Virgen, lucero amado,
 en *mar* tempestuoso clara guía,
 a cuyo santo rayo calla el viento;
 mil olas a porfía
 hunden en el abismo un desarmado
 leño de vela y remo, que sin tiento
 el húmedo elemento
 corre; la noche carga, el aire truena
 (“Virgen, que el sol más pura”, número 21, pág. 266).

Tal expresión metafórica tiene un correlato en otra que presenta los adjetivos *amargo* y *fiero*:

Después que no descubren su Lucero
 mis ojos lagrimosos noche y día,
 llevado del error, sin vela y guía,
 navego por un *mar* amargo y fiero
 (soneto “Después que no descubren su Lucero”, núm. 5, apéndice VII, pág. 290)⁵⁸.

58 El *mar amargo* y *fiero* no se encuadra dentro de un ambiente ascético-místico. El mismo Oreste Macrí –que no sabe la fecha del soneto, pero sí que se trata de un Fray Luis joven– habla de un corte herreriano.

Otro de los adjetivos que se asocian al término *mar* es *furioso*. En una de las escasas mujeres de estos siglos que escribieron experiencias místicas, como Luisa de Carvajal⁵⁹, topamos con *mar furioso*:

Mi puerto venturoso,
do Silva de mil males amparada
queda, y del *mar* furioso
la braveza burlada,
cuando más pretendió verme anegada
(poema núm. 21, pág. 438).

El *mar* es, además, *borrascoso* y *temerario*:

Y habiendo dejado la rica nave el borrascoso y temerario *mar* y engolfándose por el cielo en un piélago de seguridad (carta número 48, pág. 169).

Por todo ello la vida terrenal es triste para el místico. He aquí cómo lo cuenta San Francisco de Borja en 1548:

Por donde si esta humildad es la que nos lleva allá, justo es no la dejemos acá, sino que abrazados con ella, caminemos por el *mar* de esta triste vida, hasta que lleguemos a la eterna, a la cual nos lleve la misericordia del Señor (*Seis tratados*, cap.3, pág. 105).

La vida terrenal es, sobre todo, un lugar donde imperan las incertidumbres, las miserias y desasosiegos. De aquí –como sucediera con la metáfora *mar* = *Dios*– que el *mar* se acompañe de complementos de nombre que explicitan aún más tal carácter de la vida presente. He ahí algunos ejemplos:

Fray Luis de Granada describe la vida como un *piélago de infinitas miserias* y un *mar de continuas mudanzas* y *desasosiegos*:

Porque pretendían hallar este último fin y bienaventuranza en esta vida (como gente que de la otra no tenía noticia), siendo ésta un *piélago* de infinitas miserias, y un *mar* de continuas mudanzas y desasosiegos (*Introducción al símbolo de la fe*, V, cap. 3, pág. 617).

Fray Luis de León asocia la *mar sujeta a tormentas* a los “dolores y miserias” humanas:

Que es decir que le encarcela a él como tiene encarcelada la *mar*, o que así como está sujeta la mar a tormentas, y es como el propio lugar de las tempestades, y donde las olas combaten y los vientos ejecutan su violencia y rigor, así le hace a él como sujeto propio de dolores y de miserias (*Job*, VII, 12, pág. 332).

59 Cf. nuestra memoria de licenciatura *Índice metafórico de la obra de Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*, Cáceres, Facultad de Filosofía y Letras, 1980; “La metáfora e imagen en Luisa de Carvajal (Escritora mística del Siglo de Oro)”, en *Aguas Vivas*, 40 (1982), 2.

Malón de Chaide participa también de la concepción de la vida como un conjunto de miserias a raíz del pecado de Adán y Eva:

Fue, pues, el caso que, en pecando Adán y dar consigo en un *piélag*o de miserias y desventuras y descomedírsele todo la criado, todo fue uno (*La Magdalena*, t. I, II, cap. 8, pág. 177).

Además, se descubre en este autor la metáfora de las miserias humanas, *mar = ojos que lloran*:

Aquel que pisa el cielo, que se pasea por sobre las estrellas, es llovido y regado con lágrimas de una pecadora: Magna est velut mare contritio tua; quis medebitur tu? Tan grande es el *mar*, de tus ojos, como el del océano (t. II, III, cap 36, págs. 197-198).

Por otra parte, la vida con sus penas y tormentos se describe con la presencia de dos metáforas náuticas que intensifican todavía más el concepto negativo que el espiritual tiene de la vida terrenal. No es extraño que en Luis de la Puente tropecemos con expresiones, como *mar de penas* y *navegando* muy cercanas:

Y comunicándola alguna luz celestial con la cual vea las muchas ocasiones que Dios la envía de merecer, con ese *mar* de penas en que anda navegando de continuo (carta número 6, pág. 359).

Si el *mar* es la vida, el hombre que navega por ese mar, expuesto a toda clase de peligros, es un *navío agujereado*:

Mas desto no hay que dudar
Que en el hombre está la falta,
Porque de ocasión tan alta
No se quiere aprovechar.
Lástima extraña por cierto
Los destos desventurados
Navíos agujereados,
Que se anegan en el puerto⁶⁰.

Como se observa, no se trata de unos *navíos* cualesquiera que se mantienen con toda seguridad sobre la superficie del mar, sino que esos *navíos* –los hombres están agujereados y, por tanto, son susceptibles de ser hundidos en las aguas.

El *navío agujereado* es *frágil* (“Y en cuyas rocas se rompen los frágiles navíos de los mal avisados mozos”, *La Magdalena*, t. I, prólogo, pág. 24) y, por consiguiente, un *navío desarmado*:

El uno, que surgía
alegre ya en el puerto, salteado

60 D. DE VEGAS, *Poesía cristiana, moral y divina* (1590), en “Romancero y cancionero sagrados”, o. c., núm. 35, 503, poema “Dado que no hay que dudar”.

de bravo soplo, guía,
 en alta mar lanzado,
 apenas el *navío* desarmado
 (oda núm. 14, pág. 249).

Además, el paso rápido por este corta vida se representa con la imagen de la *nave cargada de manzanas*, que se añade a los anteriores *navíos agujereados*. Malón de Chaide lo explica muy detalladamente:

Pues de esta manera huyen nuestros breves y cansados días, y pasamos nosotros con ellos, como *nave* cargada de manzanas, que lleva viento en popa, las velas hinchadas, que pasan con gran ligereza y deja un breve olor de la fruta que lleva, y en un punto se disipó y desvaneció por el aire (*La Magdalena*, t. III, III, cap. 41, pág. 12).

Aquí, hallamos una sugestiva manera de expresar la brevedad de la vida a través del veloz movimiento de la *nave cargada de manzanas*. Malón de Chaide habla, a continuación, de cómo “el miserable del hombre vive los días tasados, cortos y llenos de calamidad y desventura, y él mismo en sí es más frágil que una florecilla” (págs.12-13) y en otro lugar “las grandezas humanas” se equiparan a la *espuma del mar*:

Finalmente, son todas sus máquinas [del hombre] telas de araña, sus lanzas picaduras de mosquitos, sus grandezas espuma del *mar*, su ser la misma vanidad, como lo dijo David (t. III, III, cap. 44, pág. 48).

Referencias a la rapidez de la vida terrenal se localizan en la *Biblia*. La imagen de la *nave* aparece una y otra vez para describir el veloz paso de nuestros días. En el *Libro de Job* los días se deslizan como *canoas de junco*:

Mis días han sido más raudos que un correo,
 se han ido sin ver la dicha.

Se han deslizado lo mismo que canoas de junco,
 como el águila el caer sobre la presa⁶¹.

Y en el *Libro de la Sabiduría* la *nave* rompe el *mar agitado como noticia que va corriendo*:

Todo aquello pasó como una sombra,
 como noticia que va corriendo;
 como nave que rompe el mar agitado,
 y no es posible descubrir la huella de
 su paso ni la estela de su quilla en las olas⁶².

61 Cap. 9, 25-26.

62 Cap. 5, 9-10.

La nave cargada de manzanas se convierte en San Juan de la Cruz en *naos cargadas de riquezas* con un sentido negativo:

Y así es lástima ver algunas almas como unas ricas *naos* cargadas de riquezas y obras y ejercicios espirituales y virtudes y mercedes que Dios las hace (*Subida*, Libro I, cap. 11, pág. 118).

Por otra parte, la imagen *mar del vivir* es usada para narrar situaciones personales anímicas del personaje o del autor. Tal es el caso de Fray Luis de León, y cuyas metáforas a base de imágenes náuticas han sido ya analizadas y estudiadas⁶³. Por todo ello, solo haremos algunas referencias sobre la poesía de Fray Luis de León que ofrecen imágenes náuticas que reflejan, en cierta medida, algunos momentos del agustino. Tampoco entraremos en disquisiciones de tipo biográfico en torno a estas imágenes. Así, interesa la presencia de esas imágenes en función de la relación con la vida humana.

En los poemas de Fray Luis se repite con bastante frecuencia el sintagma *mar turbada*, cuya idea entronca con el carácter miserable y penoso de la condición humana. La *mar turbada* se identifica con la “vida terrenal”, pero, al mismo tiempo, la imagen náutica es una descripción de las experiencias reales, como el proceso, las encarcelaciones y las persecuciones⁶⁴. He ahí dos lirás compuestas por los mismos años:

Después el vientre entero,
la Madre desta Luz será cantada,
clarísimo Lucero
en esta *mar turbada*
del linaje humanal fiel abogada
(oda “¿Qué santo o qué gloriosa [...]?”), número 19, pág. 256).

O esta otra de la oda “¿Y dejas, Pastor santo [...]?”:

Aqueste *mar turbado*
¿quién le pondrá ya freno? ¿quién concierto

63 Cf. K. VOSSLER, *Fray Luis de León*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1946, 95 y ss; R. SENABRE, “Las bases metafóricas de Fray Luis de León”, en “Tres estudios sobre Fray Luis de León”, *o. c.*, 39-58; y el P. Ángel Custodio VEGA, ed. crítica de las poesías de Fray Luis, Madrid, Saeta, 1955, 353.

64 En tal sentido, Ricardo Senabre dice: “Lo que singulariza la poesía de Fray Luis no es la utilización de estas desgastadas equivalencias metafóricas ni, por tanto, la originalidad de su mundo imaginativo, sino el tono de autenticidad que recuperan las viejas fórmulas al ser despojadas de su tradicional función ejemplificadora y retórica y adquirir la gravidez de un sincero y profundo sentimiento personal, moldeado por experiencias reales” (*o. c.*, 53). Y más adelante afirma: “Parece, pues, evidente que la adopción de la trillada metáfora náutica y sus posteriores reiteraciones coinciden con una etapa de la poesía de Fray Luis cuya inicio está marcado por las terribles circunstancias del proceso y del encarcelamiento subsiguiente” (*o. c.*, 58).

al viento fiero, airado?
 Estando tú encubierto,
 ¿qué Norte guiará la nave al puerto?
 (número 18, pág. 255).

El *mar turbado* se convierte, en otras ocasiones, en *mar hinchada*:

Veré las inmortales
 columnas, do la tierra está fundada;
 las lindas y señales,
 con que a la *mar hinchada*
 la Providencia tiene aprisionada
 (oda “¿Cuándo será que pueda [...]?” , núm. 10, pág. 241)⁶⁵.

Otros autores reflejan también situaciones personales con las imágenes náuticas. Jerónimo Gracián, confesor de Santa Teresa de Jesús y animador de las fundaciones de la carmelita en Andalucía⁶⁶, relata la revolución de la orden carmelita por medio de una *mar alborotada*. El protagonista de *Peregrinación de Anastasio* irrumpe de este modo:

Acuérdome que muchos años antes que comenzase revolución en la Orden (muy a los principios de ella) una monja, de las más santas que teníamos (estando en oración), una *mar alborotada*: Y que yo padecía en sus ondas, que, aunque entonces me reí mucho de esta monja (diálogo 6, pág. 86).

En este último ejemplo, a la *mar alborotada* se unen las *ondas*, que se identifican con “movimientos impetuosos o violentos”⁶⁷. El *Diccionario de Autoridades* refiere ya esa acepción: “Metaphoricamente se llaman, en los afectos del ánimo, los movimientos impetuosos o violentos”⁶⁸.

Por otra parte, el jesuita Luis de la Puente usa imágenes marítimas para narrar empresas espirituales. En una carta (Salamanca, número 17) al P. Rodrigo de Cabredo –que se halla en la misión del Perú– se ve cómo el autor juega con el *mar* con su doble significado, el mar físico o real y el mar metafórico o irreal:

65 Cf. la ed. de Miguel de Santiago, *Obra poética completa*, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1981, 145, donde aparece *airada*.

66 Cf. los capítulos 23, 24, 25 y 26 de las *Fundaciones*, en donde se trata de los avatares y dificultades que condujeron a la fundación del monasterio del glorioso San José del Carmen en Sevilla (1575). En el cap. 23 la Santa habla de las excelencias del comisario apostólico de los Descalzos y Descalzas, Fray Jerónimo de la Madre de Dios Gracián (para este asunto, véase V. GARCÍA DE LA CONCHA, “El arte literario de Santa Teresa”, *o. c.*, 18, 30 y 35-36).

67 Tales sucesos violentos se refieren al capítulo celebrado en San Pablo de Moraleja, donde los frailes calzados decretan prácticamente la destrucción de los descalzos. Además, la Fundadora quedará virtualmente confinada en el convento de Toledo (cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *Introducción al Libro de las Fundaciones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, 16).

68 *Diccionario de Autoridades*, s.v. *oleada*.

Todo lo habrá menester; porque, en saliendo del *mar* Océano, o del Sur, entrará en otro, que tiene sus tempestades y amarguras. Y para no se ahogar, habrá bien menester saber orar [...] y confiar en este gran Dios, que con su palabra puede sosegar el un *mar* y el otro (pág. 372).

Otro ejemplo se observa en *Vida del P. Baltasar Álvarez*:

Porque dentro del mismo año, la muerte que temía navegando por el *mar*, le saltó y cogió en la tierra (cap. 46, pág. 215).

Todos estos casos de imaginación náutica no sólo informan sobre determinados episodios de los autores o personajes, sino que reflejan el pulso de la espiritualidad de la época. Recuérdense las palabras de Pedro Sainz Rodríguez:

El lenguaje de los místicos va caminando de metáfora en metáfora. Una historia del origen y evolución de estas metáforas y una clasificación de su aplicación doctrinal y de sus modalidades estilísticas, nos darían más luz sobre la historia de la espiritualidad mística, que muchas disertaciones teológicas⁶⁹.

2.2. MAR = MUNDO

En segundo lugar, los textos religiosos contienen la equivalencia del *mar* y el 'mundo', como en el siguiente soneto del *Cancionero* de Juan López de Úbeda (1588):

Las aguas del diluvio iban creciendo,
 Los campos y las tierras anegando,
 Los mismos mares se iban derramando,
 Y el cielo más y más siempre lloviendo.
 El arca por las ondas discurriendo,
 Las gentes medio muertas van nadando,
 Y el santo Patriarca consolando
 A aquéllos que a su lado iban temiendo.
 Es arca nuestro altar, es nave firme,
 Y amparo en las tormentas y mudanzas
 Que el *mar* del mundo tiene cada día.
 Aquí asegura Dios las esperanzas,
 Haciendo que en virtud más se confirme,
 Aquél que de la fe no se desvía⁷⁰.

El *alboroto* forma, pues, parte del mundo. De ahí la formulación *mar alborotado del mundo*:

⁶⁹ P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española*, Madrid, 1961, 302.

⁷⁰ Del *Cancionero y vergel de Flores diversas*, Alcalá de Henares, 1588 (*apud Romancero y cancionero sagrados, o. c.*, núm. 47, 49).

De los mundanos que suben al *mar* alborotado del mundo no hacemos aquí mención (*Tercer abecedario*, trat. V, cap. 29, pág. 368).

Al *alboroto* se unen las tempestades, que se identifican con el “mundo” (*Moradas*):

Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y *tempestades* de este mundo (séptimas, cap. 3, pág. 487).

Mar del mundo halla, por otra parte, concomitancias con otra afín, *mar* = “*pecado*”:

Al grave paso acorre, Padre inmenso,
No me hunda en el *mar* de mi pecado;
Ni me borres, Señor, de tu memoria⁷¹.

Y aún más, tenemos la expresión *gran lago de miseria* (el “*pecado*”):

Pues, cuando esta ánima es justificada, es sacada de tan gran *lago* de miseria, y de la semejanza y poderío del demonio, y de ser eternamente condenada; y es traída a estado de gracia (*Camino del cielo*, II, cap.8, pág.149).

La representación del *mar* como el “mundo” presenta también la forma literaria clásica de los *cantos de sirenas*, de tal manera que el mundo es, para el místico, un *peligroso mar de canto de la sirena*:

Después de puestos en la pelea –que, como digo, no es pequeña–, los tenga el Señor de su mano para que puedan librarse de muchos peligros que hay en el mundo y tapar los oídos en este peligroso *mar* del canto de la sirena (*Camino*, cap. 3, pág. 66).

Obsérvese cómo la imagen náutica es intensificada por la noción clásica del canto de la sirena⁷² y por la presencia del adjetivo *peligroso* que determina al *mar*. En cualquier caso, la santa carmelita se ha servido de conceptos de la literatura clásica y los ha traspuesto a la descripción de las experiencias místicas. El mundo –con sus tentaciones y placeres– se representa con una imagen marítima que refleja el espinoso camino del alma.

Y Fray Luis de León ha escrito la oda “No te engañe el dorado” (número 9), cuyo tema central son las sirenas. Aquí, surge también el recuerdo del perso-

71 D. RAMÍREZ PAGÁN, *Floresta de varia poesía*, en *Romancero y cancionero sagrados*, cit., soneto núm. 97 “Divina y alta luz, do el sol hermoso”, 55.

72 Cf. el epígrafe “Las ninfas” en M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, o. c.*, 214-216; E. ALARCOS LLORACH, “Las Serenas de Luis de León”, en *Anuario de Estudios Filológicos (AEF)*, III, 1980, 7-20.

naje de la literatura griega Ulises, quien no se sojuzgó a las insinuaciones de la falsa Serena. Veamos unas liras:

Imita al alto Griego,
 que sabio no aplicó la noble antena
 al enemigo ruego
 de la blanda Serena,
 por do por siglos mil su fama suena;

 decía comoviendo
 el aire en dulce son: “La vela inclina,
 que, del viento huyendo,
 por los mares camina,
 Ulises, de los Griegos luz divina;

 allega y da reposo
 al inmortal cuidado, y entretanto
 conocerás curioso
 mil historias que canto,
 que todo navegante hace otro tanto
 (págs. 239-240)⁷³.

2.3. MAR = CUERPO

En tercer lugar, junto a la caracterización negativa del mundo, se encuentra la descripción del propio cuerpo del personaje –o del místico– que es asimismo negativa. Basta leer tan solo un fragmento de San Francisco de Borja para darnos cuenta de ello:

Allende desto, para que más se incline nuestra voluntad a la frecuentación deste divino misterio, y para más entender el remedio que por él reciben las almas que dignamente se aparejan, sepan los que desean entrar en la oración que nuestra alma, por estar tan unida con la corrupción del cuerpo [...] (*Tratado espiritual de la oración*, trat. 20, cap. 11, pág. 353).

En un principio la identificación entre el *mar* y el “cuerpo” aparece una y otra vez en *Tercer abecedario espiritual*:

Muévese a las veces tan gran tempestad en la *mar* muy amarga deste cuerpo (trat. XX, cap. 8, pág. 555).

⁷³ También San Juan de la Cruz habla de las *ninfas* en las canciones 18 “¡O ninfas de Judea!” y 22 “Entrado se a la esposa”, del *Cántico espiritual*. En la declaración de ésta última leemos: “[...] y las *ninphas* se sasegassen –que eran estorbos e inconvenientes que impedían el acavado deleyte del estado del matrimonio espiritual” (240).

Esa identificación no es, pues, caprichosa. Así ha existido una evolución que ha conducido a la metáfora *mar* = “*cuerpo*”. La génesis se localiza en San Pablo, quien refiere un cuerpo de pecado que es destruido por la resurrección de Cristo:

Nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado⁷⁴.

Aquí, el texto paulino presenta el concepto negativo del cuerpo, de modo que éste no expresa ya solo a la persona humana salida de las manos de Dios, sino que manifiesta una persona esclava de la carne y del pecado⁷⁵. Por otra parte, ya vimos en Diego Ramírez Pagán (1562) la fórmula metafórica *mar de mi pecado*:

No me hunda en el mar de mi pecado⁷⁶.

Obsérvese la similitud entre las expresiones *mar de mi pecado*, de Ramírez Pagán, y la de San Pablo, *cuerpo de pecado*.

Es, pues, evidente que si el *mar* y el cuerpo son pecado, el *mar* y el “cuerpo” deben identificarse. Todo (el *mar*, cuerpo, pecado) parece relacionarse. Osuna habla de cómo la muchedumbre de las pasiones se figuran en el *mar amargo*:

La muchedumbre de las pasiones, que se figuran en el *mar amargo*, quiso Dios abreviar sufriendolas en sí mismo (*Tercer abecedario*, trat. XVII, cap. 3, pág. 516).

La metáfora *mar* = *cuerpo* presenta, a su vez, la variante del *lago*. Es Osuna quien lo refiere también:

Porque las pagas temporales no creo que descenden del cielo, de do viene todo don perfecto, mas acá se cogen en la tierra para pagar a los terrenales, y el gusto del cielo envía Dios como señal de su gloria, y también para que sea como almuerzo confortativo a los que trabajan en la obra del Señor, o como gota de miel alcanzada con la vara de la cruz de aquel panal de la bienaventuranza para algún refrigerio al que pelea y mantenimiento al que está entre los leones y bestiales movimientos, puesto contra su voluntad en el *lago* deste cuerpo (trat. V, cap. 3, pág. 373).

El *lago* aparecerá también a fines del siglo XVI en *La conversión de la Magdalena*:

74 Epístola a los Romanos, 6, 6.

75 Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Vocabulario de teología bíblica”, o. c., 204.

76 *Romancero y cancionero sagrados*, o. c., soneto número 97, 55.

Viéndome estar en tan profundo *lago*,
 aún allí no acababa de volverme
 a Ti, de ciego, que era un justo pago
 (t. II, III, cap. 28, 110, traducción de *Job* 7).

El empleo de esta metáfora obedece, sin duda, a las extraordinarias magnitudes que presentaban algunos lagos, como el Caspio. Tal apreciación estaba vigente en aquella época por lo que cuenta Alfonso de Palencia en su obra lexicográfica⁷⁷.

Finalmente, el cuerpo se identifica con la *nave*:

Así es nuestro corazón, situado en medio desta *navecilla* de nuestro cuerpo, al cual se recogen todos los males y llagas y fatigas y vicios y ocupaciones que tenemos en el cuerpo (*Tercer abecedario*, trat. IV, cap. 4, pág. 363).

Esa identificación es extraña, porque la *nave* es una metáfora del alma. Pero ya se vio antes la presencia de unos *navíos agujereados* = *hombres* (Damián de Vegas) y un *navío desarmado* (Fray Luis de León). También la explicación la proporciona Osuna: la *nave* del cuerpo no es una embarcación segura, al estar el navío abierto por alguna parte y por allí entra agua:

Mas como el corazón sea muy semejable a la bomba de la *nao*, toda parte puede recoger inmundicia. La bomba del *navío* es un lugar que está en medio dél, al cual se acoge toda la agua que en el *navío* se derrama, y también cuando el *navío* está abierto por alguna parte y por allí entra agua, todo va a parar a la bomba, por estar en medio de la *nao* y más baja que todas las otras partes della (*ib.*).

En suma, los *navíos agujereados* = *hombres*, que aparecían en 1590, ha tenido unos primeros baluceos en el fragmento de Osuna. Una vez más, el influjo del franciscano es evidente.

2.4. NAVE = ALMA

La navegación continúa, pues, con la *nave*, imagen del alma. Espiguemos algunos casos:

Aqueste mar turbado
 ¿quién le pondrá ya freno? ¿quién concierto
 al viento fiero, airado?
 estando tú encubierto,
 ¿qué Norte guiará la *nave* al puerto?
 (oda núm. 16 pág., 255).

77 Cf. A. DE PALENCIA, "Universal vocabulario en latín y en romance", *o. c.*, s. v. mar.

Y también sé que en el extremo de la tribulación, cuando ya ni hay fuerza en quien padece, ni sabiduría en quien rige la *nao* (*Audi filia*, cap.30, págs. 634-635).

O estos otros:

Habiendo dejado la rica *nave* el borrascoso y temerario mar y engolfándose por el cielo en un piélago de seguridad (Luisa de Carvajal, carta núm. 45, pág. 169).

Aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venía a este pilar de el agua, y con un ímpetu grande se levanta una ola tan poderosa que sube a la alto esta *navecica* de nuestra alma (*Moradas*, sextas, cap. 5, pág. 438).

La metáfora *navecica del alma* del fragmento presenta las variantes *navío* y *galeras*. Osuna prefiere *navío de Dios*:

Muévese a las veces tan gran tempestad en la mar muy amarga deste cuerpo, que parece sumirse debajo de las ondas del mal deseo nuestra ánima, *navío* de Dios (*Tercer abecedario*, trat. XX, cap. 8. pág. 555).

Tal preferencia estriba en la consideración del *navío* como “ejercicio de virtud y santidad”:

Estas cosas he dicho para nuestra doctrina, pues que nuestra vía es por el mar (Psal. LXXVI d) y nuestra senda por las muchas aguas; donde es de notar que cada ejercicio de virtud e santidad es una *navecilla*, en que cada justo con su familia interior e mundo menor se deve salvar (trat. V, cap. 2, pág. 368).

Esa metáfora vuelve a repetirse más adelante:

Llamo la vida presente mar, pues que de tantos torvellinos y tempestades es fatigada, en la cual peresce el que no va en algunas destas *naos*, que son los sanctos ejercicios de virtud (*ib.*).

El viento próspero con que deve navegar la *nave* de nuestro ejercicio es el flato o inspiración del Espíritu Sancto (pág. 369).

Y este último ejemplo:

Yo he leído muchos peligros marinos que pueden ser contrarios a la *nao* de nuestro ejercicio (*ib.*).

Además, el *Tercer abecedario espiritual* contiene la variante *navío = corazón*:

E si sobre la mar de las lágrimas le enviamos el navío del corazón aparejado en que venga, luego es con nosotros si no cesamos para que creciendo el agua se levante el *navío* del corazón, para que no tocando en tierra vaya más seguro y venga (trat. X, cap. 2, pág. 432).

O la identificación del *navío* con el “deseo”:

Por vosotras va el *navío* de nuestro deseo muy presto a Dios, porque a las lágrimas nunca falta el aire del Espíritu Sancto para las purificar y mover (cap. 5, pág. 436).

No faltan ocasiones en que el *seguro navío* es “el silencio de la celda”:

O hermano, si comenzases a gustar el retraimiento de la celda, e si conocieses el bien que pierdes en perderla, y cómo estando en ella estás dentro en el seguro *navío* que te llevará al puerto de la vida entera (trat. IX, cap. 4, pág. 423).

Con toda nitidez se desprende aquí la mística del recogimiento, que busca lugares físicos apropiados para la reflexión interior⁷⁸. Por otra parte, los espirituales emplean las *galeras*, que son navíos más pequeños, como Luis de la Puente:

Y esto tan gran verdad, que los mismos que han subido a este modo de oración de quietud tienen necesidad de no olvidar el ejercicio de meditar y pensar algo en los divinos misterios; porque muchas veces cesa el favor y moción de Dios, que les levante a tanta quietud, es menester que entonces obren ellos con sus potencias, pues no han de ser como navíos de alto bordo, que solamente se mueven con viento, sino como *galeras* o navíos más pequeños, que en faltando el viento, navegan con remo; y si faltase el viento y remo, quedarían en calma (Vida del P. Baltasar, cap. 42, pág. 199).

En este caso, se prefieren embarcaciones pequeñas, porque el ascenso espiritual constituye una labor del místico⁷⁹.

Se pretende que el alma navegue lo más rápidamente posible. Para ello, las embarcaciones –aparte de la pequeñez– han de llevar poca carga. Santa Teresa, en las séptimas moradas, teme porque la *nave* va demasiado de cargada y se hunda en el fondo del mar:

78 Cf. el trabajo de Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.

79 La tarea del místico está expuesta a muchos contratiempos, que dificultan el recogimiento. Por ese motivo, la oración se presenta como algo muy complejo. Así, para Jerónimo Gracián la oración es un *piélagos*. Dice el personaje Cirilo a Anastasio: “No te pido yo todos los conceptos que en la oración te han venido, que ya veo ser eso un gran *piélagos*, que ni hay memoria para tenerlos ni lengua ni pluma para declararlos y escribirlos” (*Peregrinación*, diálogo 15, 229). Osuna habla también de la imagen del *remo*, aunque no llega a una formulación metafórica: “[...] meneando la siniestra ala del entendimiento como quien rema con un solo *remo* para venir al reposado puerto, y quiere nadar con un brazo para salir e la orilla” (*Tercer abecedario*, trat. XII, cap. 1, 451). Cf. H. HATZFELD, “El estilo nacional en los símiles de los místicos españoles y franceses”, en *Estudios literarios sobre mística española, o. c.*, 129; R. SENABRE, “Gracián y el Criticón”, *o. c.*, 54.

Algunas veces, las muchas mercedes las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una *nau* que va muy demasiado de cargada, se va a lo hondo, no les acaezca así (cap. 3, pág. 488).

Por otra parte, la *Subida del Monte Carmelo* formula la variante *ricas naos cargadas de riquezas que no pueden navegar*:

Así es lástima ver algunas almas como unas ricas *naos* cargadas de riquezas y obras y ejercicios espirituales y virtudes y mercedes que Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo o asiento o afición –que todo es uno– nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección, que no estaba en más que dar un buen vuelo y acabar de quebrar aquel hilo de asimiento o quitar aquella pegada rémora de apetito (Libro I, cap. 11, pág. 118).

Luis de la Puente vuelve a insistir sobre lo mismo:

Es mucho más fácil cuando en la oración no se va remando con trabajo, sino navegando viento en popa por moción del divino Espíritu (*Vida del P. Baltasar*, cap. 14, pág. 80).

3. CONCLUSIÓN

En síntesis, la imaginería marítima de los espirituales españoles –que procede además de los relatos bíblicos, especialmente de los *Salmos* de David– se relaciona con el mar y la constelación de la navegación. En primer lugar, el mar desarrolla las equivalencias *mar* = “Dios” y *mar* = “Jesucristo” (existen afinidades y diferencias entre San Francisco de Borja y Malón de Chaide, imagen que es empleada por vez primera por Osuna en su *Tercer abecedario espiritual*). En segundo lugar, la constelación de la navegación, que entronca a los espirituales con la tradición clásica, la filosofía neoplatónica del Renacimiento y los relatos bíblicos recogidos una y otra vez por San Juan de la Cruz y en alguna ocasión por Santa Teresa, es la imagen ideal del ascenso místico. Ofrece un encadenamiento metafórico con sentido ascendente, como las equivalencias: 1. *Mar* = “*vida humana*”, metáfora fructífera en nuestra literatura (vid. Quevedo, Baltasar Gracián o Leopoldo Panero, hoy), y con valoraciones negativas entre nuestro escritores, como se observa en la elección de los adjetivos *tempestuoso*, usado por Osuna, Santa Teresa o Fray Luis de León (nótese además la utilización de la construcción *mar turbadola* de Fray Luis de León espléndidamente analizada por Ricardo Senabre en sus *Tres estudios sobre Fray Luis de León*, *alborotado* (Jerónimo Gracián) y *¿urioso* (Luisa de Carvajal). Esta metáfora origina también otras equivalencias, como *mar* = “*ojos que lloran*” y, sobre todo, la del *navío* = “*hombre*” con las variantes *navío agujereado* (Damián de Vegas), *desarmado* (Fray Luis de León), *nave cargada de manzanas* que refleja

la brevedad de la vida (Malón de Chaide) o las *naos cargadas de riquezas* (San Juan de la Cruz). 2. *Mar* = “*mundo*”. Es un procedimiento coherente y racional de la anterior equiparación, presente en nuestro *Cancionero* sagrado, que ofrece también otras identificaciones (vid. *mar* = “*pecado*”, que engarza con la noción clásica del canto de la sirena, en Santa Teresa y Fray Luis de León). 3. *Mar* = “*cuerpo*”. Continúa asimismo tal proceso con la caracterización negativa (recurrente en el *Tercer abecedario*), y que contrasta con 4) *nave* = “*alma*”, con las variantes *navío/nao* (Osuna y Santa Teresa) y *galera* (Luis de la Puente).

DAVID HUME Y LA RELIGIÓN. RECUPERAR A HUME DESDE EL EVANGELIO

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

RESUMEN

Nos proponemos llevar a cabo una *aufhebung* de la crítica a la religión de Hume. De un lado queremos «superar» la crítica humeana mediante el crisol del evangelio de Jesús de Nazaret. Pero no solo es necesario «superar», también hay que «recuperar» en un estadio superior la crítica que Hume realiza a la religión. El Dios de Hume, su concepción de la religión y su proyecto socio-político tienen una nada oculta pretensión legitimadora y sustentadora de la organización social liberal-burguesa. Pero Hume nos puede aportar un impulso para llevar a cabo el proyecto cristiano hoy: nos enseña que debemos «respetar» a Dios y no rebajarlo a un *diosesito* a la medida de nuestras necesidades; que la razón humana debe tener en cuenta sus propios límites sin absolutizarse; y que la religión puede ser una mediación de humanidad. El riesgo estriba en que, históricamente, las religiones han caído en una perversión de su ser, en una *falsa creencia*, alejándose de su *verdadera* tarea, es decir, ser un factor de realización del hombre en la sociedad, y ser el medio en el que se pueden relacionar el hombre y Dios.

Palabras clave: Evangelio, Filosofía de la religión, Hermenéutica teológica, Hume, Reino de Dios

ABSTRACT

We propose to realize an *aufhebung* about the Hume's religion critic. By one hand, we want to "overcome" the Hume's critic through of the Gospel of Jesus from Nazaret. But it is not just necessary to "overcome" it, but it is also necessary to "recuperate" in a superior way the critic that Hume makes about the religion. The Hume's God, his conception about religion and his social-politic project have a very clear intention which is

an authentic support for the social liberal-bourgeois organization. But Hume can contribute us with a thrust to realize the christian project nowadays. He teaches us that we must “respect” God and not to reduce him like a *little-god* according to our necessities; what the human reason must remain its own limits without absoluting, and that religion can be an instrument for constructing the human society. Historically, the risk rests on the fact that the religions have become in a perversion of its being, in a *false belief*, moving away from its real task, that is to say, to be a factor of achievement of man in society, and being the way in which man and God can be related.

Key words: Gospel, Hume, Kingdom of God, Philosophy of Religion, Theological Hermeneutic

1. INTRODUCCIÓN

Pretendemos concluir nuestra reflexión sobre la crítica de Hume a la religión, reflexión que hemos realizado en publicaciones diversas¹ y que nos permitió exponer la crítica humeana tanto a la religión positiva como a la dogmática. En estas publicaciones pretendimos poner en claro tanto su crítica a las pruebas de la existencia de Dios como su crítica a la base ideológica de la religión: los milagros, las profecías y las recompensas futuras. Veamos brevemente algunos resultados.

La crítica de las pruebas de la existencia de Dios es el núcleo del pensamiento crítico humeano de donde mana su concepción de una religión humana que no pretenda sobrepasar los límites del hombre ni tampoco menguar la trascendencia divina, respetando una y otra en extremo. Desde Hume toda la filosofía de la religión sería se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Ni entonces Kant, ni hoy Jonas han podido soslayar la reflexión y combatir todo intento de “justificar” la existencia divina con supuestas pruebas *a posteriori*. Si no queremos negar la bondad divina, habremos de disminuir su potencia o resaltar nuestra debilidad para su conocimiento.

La crítica de Hume a la religión positiva se desarrolla en tres ataques consecutivos y una acometida final. El primer paso lo da con la crítica de los milagros y las profecías. Estos eran utilizados prolijamente por la apologética del momento –por todas ellas– para fundamentar la veracidad del mensaje y de la misma religión. Pero Hume, con su criterio empirista desmonta estas inten-

1 B. PÉREZ ANDREO, “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, en *Cauriensia*, 1 (2006) 119-151; “David Hume y la religión. La falsa creencia”, en *Carthaginiensia* (en prensa); “Las ‘deudas metafísicas’. Kant y Hume o los *balseros* de la metafísica”, en *Estudios Filosóficos* (en prensa).

ciones y convierte a los mismos milagros y profecías en “contrapruebas” de la misma veracidad de la religión. La prueba por la que debe pasar la religión al fundamentarse en los milagros es demasiado peligrosa, corre el riesgo cierto del ateísmo. La fe con Hume se seculariza en un sentido muy concreto: debe fundarse en la experiencia humana y no en reflexiones sobrenaturales. La religión, que no es sino un modo de *Creencia*, está, por ello mismo, arraigada en la propia naturaleza humana, es el modo que tiene el hombre de habérselas con el sentido de lo real, de darle una forma humana. Pero esta *Creencia* se pervierte, se falsifica, y acaba por someter al mismo hombre del que nace, a la superstición y el fanatismo. Estos son, a la vez, consecuencia y causa de la *falsa creencia*, en un proceso de retroalimentación entre ellos y el temor que provocan. Toda esta depravación de la religión tiene como consecuencia la degeneración de la concepción de la Divinidad, construida por esta religión depravada, a su imagen y semejanza. De esta manera, todos los elementos de la religión revelada caen como un castillo de naipes al quitar su base: la creencia en los milagros. De existir estos deben ser consecuencia de la fe, no causa de la misma.

Lo que ahora nos proponemos es llevar a cabo una *aufhebung* hegeliana de la crítica a la religión de Hume. De un lado queremos “superar” la crítica humeana mediante el crisol del evangelio de Jesús de Nazaret. Para ello tendremos que delimitar primeramente cuál es el evangelio de Jesús y qué contenido tiene este, para desde ahí situar dicha superación de la crítica de Hume. Pero no solo es necesario “superar”, también hay que “recuperar” en un estadio superior—este es el otro sentido de la *aufhebung* hegeliana— la crítica que Hume realiza a la religión. En este segundo momento veremos aquellos elementos que, de un lado han sido válidos desde aquel momento histórico, y de otro, aun hoy siguen siendo necesarios aunque no suficientes para humanizar la religión.

2. EL “EVANGELIO” DE JESÚS DE NAZARET

Bien es sabido que el término “evangelio” puede entenderse de diferentes maneras, según sea la función que se le haga desempeñar. Incluso puede resultar que su funcionalidad sea la contraria de su etimología. Es imposible analizar el término sin tener en cuenta tanto su significado helenístico como las resonancias bíblicas, ante todo proféticas. Pero es más importante comprender el proceso que llevó a la primitiva comunidad de los que siguieron a Jesús a aplicar el término a Jesús, ponerlo en su boca, y hacer de él el centro de su acción. Ante todo siendo como parece que el término en sí no procede del Jesús histórico, lo cual nos lleva directamente a la reflexión jesuológica y su posterior concreción cristológica.

Veamos, por tanto, la polisemia del término “evangelio”, sus posibles orígenes y su uso por parte de la comunidad, esto es, la atribución a Jesús de Nazaret de ser el Evangelio del Dios Vivo.

2.1. DISTINTAS ACEPCIONES DE “EVANGELIO”

El término “evangelio” ha llegado a las lenguas modernas directamente desde el griego como una trascripción literal del original Ευαγγελιον². En sí significa buena (ευ-) noticia (αγγελιο), también puede traducirse por “feliz mensaje” o “anuncio gozoso”. El plural se utiliza para referirse en concreto a los cuatro relatos que la comunidad cristiana elaboró para recordar la *buena noticia* que supuso el paso de Jesús de Nazaret por sus vidas. Si “evangelios” indica los relatos, “evangelio” indica el contenido del anuncio de la predicación cristiana contenida en esos relatos o no contenida en ellos. En este sentido puede darse un uso lato y otro estricto del término.

Es muy probable que el concepto mismo de Ευαγγελιον o su equivalente arameo no formara parte del lenguaje del Jesús histórico³. No puede aplicarse el criterio de datación múltiple dado que falta en Q, por tanto en la comunidad judeocristiana palestinese, y su uso es, casi exclusivo, de la tradición paulina y de sus fuentes. No es aquí el lugar para entrar en una pormenorización exegética, basta lo dicho sobre la ausencia del término en el lenguaje de Jesús. Ahora bien, sí que podemos rastrear su uso en la comunidad y descubrir el proceso por el que esta lo atribuye con tanta nitidez a Jesús de Nazaret. Tan importante resulta para la comunidad cristiana el contenido soteriológico de “Evangelio” que lo aplican a Jesús de forma que se convierte tanto en el calificativo de su acción como el apelativo de la misma persona.

Necesitamos saber de dónde le viene a la comunidad el término para poder aplicarlo a Jesús, y cuáles son las connotaciones del mismo. Pero sobre todo hemos de ver si la comunidad al aplicarlo a Jesús debe cambiar en algo su contenido, esto es, si Jesús modifica el término “evangelio” y le da unas características propias, o por el contrario, Jesús es encorsetado dentro de la amplitud conceptual del término “evangelio”. Veamos el origen de la palabra y su amplitud conceptual para después analizar el uso que de ella hace la comunidad y la medida en que lo aplica a la realidad histórica vivida en Jesús de Nazaret.

² R. FABRIS, *Evangelio*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 587-608.

³ H. BALZ y G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1996, cols. 1637-1651.

Dos son los posibles orígenes de “evangelio”, de un lado puede haber un *humus* veterotestamentario de base profética en el uso del término, y de otro el contexto helenístico de la época de la formación de las primeras comunidades –ya ha quedado dicho que el término no puede ponerse en boca del Jesús histórico–. En el Antiguo Testamento, y de acuerdo con su uso profano, el sustantivo hebreo *bes'orâ* significa la recompensa que se da al mensajero por un mensaje de victoria –2 S 4, 10; 18, 22– o el mismo mensaje de victoria –2 S 18, 20-27; 2 R 7, 19. En la literatura histórica veterotestamentaria el término se vincula a la recompensa debida a un anuncio de victoria, se trata de una *buena noticia* de carácter público o profano, relacionada con el éxito en una batalla normalmente.

Cuando pasamos a los textos proféticos y algunos Salmos, el lenguaje cambia hacia una intencionalidad más religiosa. El Salmo 68 (67) es ejemplo de un tránsito entre la utilización de una terminología puramente profana a otra de cariz religioso. Así tenemos que el salmo refleja una situación de victoria en la batalla vivida como liberación otorgada por Dios al pueblo. En el Salmo 96 (95) se diluye el contexto de victoria militar y pasa a tomar una relevancia absoluta la salvación divina experimentada por el pueblo. Pero es en los profetas donde realmente toma cuerpo la lectura en clave religioso-salvífica, especialmente en la tradición isaiana. El *Libro de la Consolación* se abre con la invitación dirigida al “mensajero de alegres noticias”. El contenido de este anuncio de gozo es la llegada de Dios como Señor y rey victorioso que conduce a los deportados de regreso a su tierra, Is 40, 9-10. En 52, 7 también resuena el mismo anuncio. Dios reina sobre su pueblo, este es un mensaje gozoso como lo son también los pies sobre los montes de su heraldo que lo anuncia. Pero es el texto más significativo en este contexto el de Is 61, 1, Lc lo pondrá directamente en los labios mismos de Jesús, tendiendo un puente entre ambas tradiciones. En Is 61, 1 se presenta la figura del profeta mesiánico capacitado y enviado para llevar la alegre noticia a los pobres e indigentes. Su contenido es la intervención eficaz del Señor que cambia la suerte del pueblo.

Estos textos proféticos son importantes en la medida en la que la comunidad ha querido utilizarlos para releer la vida y obra de Jesús de Nazaret desde su propio contexto tradicional veterotestamentario. La comunidad necesitaba categorías para comprender la persona de Jesús y su cometido, sobre todo a la luz de los acontecimientos de Pascua. No podían hacer otra cosa que acudir a la tradición en la que llevaban a término su hermenéutica vital, en ella descubrieron una continuidad entre la tradición profética de corte deuteronomista y la experiencia verificada en Jesús de Nazaret. Salvación, esperanza, gozo, son términos muy caros en la predicación de Jesús y tienen un entronque claro en la lectura deuteronomista de los profetas. Pero la comunidad extrajo de su tradi-

ción el contenido del anuncio de gozo releyéndolo en Jesús, mas no su terminología, esta es deudora de su contexto helenístico.

En el ambiente helenístico el término *ευαγγελιον* es conocido desde los clásicos hasta los documentos más cercanos al Nuevo Testamento. Su significado fundamental es el de *buena noticia*, ya sea de carácter público –una victoria militar o deportiva–, ya de carácter privado –una sanación–. Por asociación el término indica tanto la recompensa al mensajero como los actos por los que se celebra el feliz mensaje, sean estos de carácter profano o sagrado. De esta manera, *buena noticia*, en su uso helenístico de la época, podía ser desde el nacimiento del emperador –incluidos todos los acontecimientos *gozosos* de su vida– hasta la celebración cultural y los sacrificios ofrecidos por los anuncios felices, normalmente los que hacen referencia al emperador o a un personaje especial.

El contexto helenístico da al término *ευαγγελιον* su referencia de uso más apropiada, mientras el *humus* bíblico configura su contenido más original en conexión con las tradiciones salvíficas que arrancan, como de su fuente, en la experiencia del éxodo y que afloran en determinados contextos de la historia de Israel en los que se experimenta la misma intervención liberadora de Dios. Jesús es interpretado por la comunidad como el Heraldo de Dios que anuncia su amor y su voluntad de salvación para los hombres. Este anuncio se torna polémico, incluso apologético, al contacto con su entorno helenístico, en el que el *ευαγγελιον* estaba referido principalmente al emperador o a algún suceso de este. La comunidad cristiana experimentó en la vida y muerte de Jesús de Nazaret la *Buena Noticia* verdadera frente a las otras *buenas noticias* que predicaban los voceros del imperio, e interpretó esta *Buena Noticia* como el cumplimiento de todos los anuncios salvíficos del Antiguo Testamento.

2.2. CLAVES PARA EL ACCESO AL “EVANGELIO” DE JESÚS DE NAZARET

Hemos visto que la comunidad primitiva –en donde se escriben los documentos que originan los Evangelios– toma tanto de su tradición veterotestamentaria como del contexto helenístico los elementos para interpretar a Jesús de Nazaret como Evangelio vivo de Dios. Ahora es necesario determinar el acceso al núcleo del mensaje de Jesús y su contenido, para ello sólo contamos con los documentos que nos ha legado la tradición en los que se recogen los dichos y hechos de Jesús tal y como la comunidad los interpretó, por lo que la mediación comunitaria es imprescindible y nuestro *acceso a Jesús*⁴ está irreme-

4 R. LATOURELL, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, Sígueme, 1992. Especialmente importante para este tema son las páginas 19-31, “el acceso histórico a Jesús”, y el capítulo III. “Bosquejo de una demostración”.

diablenamente mediado por esa interpretación. Es posible acceder al Jesús histórico, pero en la mediación eclesial.

Tenemos tres niveles o estratos que analizar para acceder a esta realidad mediada que es la historia de Jesús. Partiendo de una perspectiva literaria nos encontramos primeramente los textos que nos han llegado –los Evangelios– y que fueron redactados por un autor o varios dándoles su propia perspectiva histórica y soteriológica. La *historia de la redacción* –*Redaktionsgeschichte*– estudia el texto tal como nos ha llegado analizando su forma, su unidad y sus teología para determinar los elementos propios del autor o autores y desbrozar así todo lo que pueda ser redaccional. En un segundo nivel tenemos el contexto vital en el que se forjan los relatos que después compondrán el *textus receptus*. Este nivel es el que estudia la *historia de las formas* –*Formgeschichte*– descubriendo el ambiente en el que se fraguan las perícopas, sus preocupaciones y sus *prejuicios*. En un último nivel tendríamos la historia misma de Jesús que es la que ha dado origen a los otros dos estratos. En este nivel, con la utilización de unos *criterios de historicidad*, podemos llegar hasta el núcleo del mensaje de Jesús, hasta el núcleo de su Evangelio.

Así, vemos que el acceso a Jesús está estructurado como en tres círculos concéntricos, el más externo e inmediatamente accesible es el texto mismo. El siguiente es la comunidad que da origen a las perícopas, y en el centro mismo, irradiando toda su potencia vital, la experiencia histórica de Jesús de Nazaret. Es necesario tener muy presente que nuestro acceso a ese centro únicamente es posible pasando por los otros dos estratos y nunca saltándolos como hizo la teología tradicional. Pero también es necesario afirmar que es realmente posible acceder a ese centro y que es necesario, contra Bultmann y los suyos. La segunda y la tercera búsquedas del Jesús histórico nos permiten este optimismo epistemológico sobre el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret. Ahora bien, es un optimismo *crítico* pues cualquier posibilidad de llegar al Jesús de la historia está, a su vez, mediada por los métodos histórico-críticos utilizados, dándonos, no ya al hecho único e irrepitable de Jesús el de Nazaret, sino la *reconstrucción* histórica de aquel hecho, reconstrucción tan fiable como la realizada sobre cualquier otro personaje histórico, de ahí que su fiabilidad dependa de la fiabilidad de los métodos⁵.

Combinando un estudio del contexto histórico de Jesús con la utilización de los criterios de historicidad aplicados a la exégesis neotestamentaria, obte-

5 J. P. MEIER en su excelente investigación sobre el Jesús histórico *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols, Estella, Verbo Divino, 1998-2000, hace una distinción absolutamente acertada al respecto: “No podemos conocer al Jesús «real» mediante investigación histórica, ni su realidad total ni siquiera un retrato biográfico razonablemente completo. Sí podemos conocer, en cambio, al «Jesús histórico»” (Tomo I, *Las raíces del problema y de la persona*, 50).

nemos lo más parecido al personaje “real” que provocó todo el movimiento cristiano. No vamos a entrar en el análisis pormenorizado del contexto histórico de Jesús y de los criterios de historicidad, daremos por buenos los resultados de la investigación de los tres últimos decenios y expondremos la síntesis a que se ha llegado⁶.

El criterio que más acuerdo ha suscitado por parte de teólogos de todas las confesiones y que nos da una base de mínimos sobre la predicación y la vida de Jesús, es el de *discontinuidad*. Según este criterio todo aquello que no pueda derivarse ni del judaísmo de la época de Jesús ni de la comunidad posterior a Jesús, debe pertenecer al mismo Jesús. Digamos que es un criterio de *mínimos*, con él accedemos a aquellos elementos que nos van a dar una persona individualizada de su contexto histórico, sociológico y religioso. Así, según casi todos los especialistas, tenemos como rasgos característicos de la persona y vida de Jesús, el bautismo por Juan, la predicación escatológica, la utilización de *Abba* para dirigirse a Dios, la elección de discípulos por su parte, las expresiones de “Reino” e “Hijo del hombre”, y las comensalías de Jesús con los pecadores.

Este criterio, tomado como único –como pretendían Bultmann y Käsemann– nos daría una figura irreal, un ser absolutamente ajeno a la realidad en la que vivía inserto, de ahí que necesitemos otros criterios, como es el de *datación múltiple* o *testimonio múltiple*. Según este criterio serían históricos aquellos hechos o dichos de Jesús que se encuentren en más de una fuente literaria independiente o en más de una forma o género literario. Si la confluencia de fuentes y formas diferentes es amplia podemos asegurar la historicidad del dicho o hecho en cuestión. De esta manera podemos afirmar que la predicación sobre la reino de Dios se encuentra en todas las fuentes y en varias formas literarias. De igual forma las palabras de la última cena se encuentran en tradiciones diferentes. Pero más importante que esto son aquellos elementos generales de las distintas fuentes que nos atestiguan una manera de ser y de hacer de Jesús. Así las controversias con las autoridades religiosas y políticas están suficientemente atestiguadas; la misericordia y la predilección por los que sufren; el uso del lenguaje enigmático; el rechazo del mesianismo de realeza; el anuncio de la salvación gratuita de Dios; la actitud de Jesús ante la ley; su actitud de absoluta libertad.

Junto a estos dos criterios, que han obtenido el consenso casi unánime de los exegetas, podemos colocar otro criterio que, más allá de darnos elementos

6 Tenemos en cuenta en esta síntesis las siguientes obras: R. LATOURELLE, “A Jesús”, *o. c.*, (original 1978); R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca, Sígueme, 1998 (original 1983); JHON P. MEIER, “Un judío marginal”, *o. c.*, (original 1991); G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999 (original 1996).

concretos, nos servirá para poner unos límites a la búsqueda que reflejen un hecho histórico incontestable: la muerte en cruz de Jesús de Nazaret. Hablamos del criterio de *rechazo y ejecución*⁷. La crucifixión de Jesús a manos de los poderosos judíos y romanos de la época nos conduce a la reflexión de los motivos y a ver en Jesús un personaje que molestó, criticó y puso en serios problemas a las autoridades de la época, lo que le llevó a sufrir la muerte que merecían los sediciosos políticos. Un Jesús cuyos dichos y hechos no encontraran rechazo entre los poderosos no es el Jesús de Nazaret de los evangelios.

Si utilizamos conjuntamente los tres criterios anteriores –por separado no son absolutamente válidos ninguno de ellos– obtenemos otros componentes que concuerdan bien con ellos y que nos permiten ampliar la base de nuestros conocimientos sobre Jesús, es el denominado criterio de *coherencia* o de *conformidad*. Una vez que tenemos unos elementos nucleares obtenidos con los tres primeros criterios –en realidad con el criterio de *discontinuidad* y el de *datación múltiple*, porque el de *rechazo y ejecución* es una guía para encauzar lo que es válido de estos dos– podemos ampliar los mismos hasta obtener todo aquello que sea coherente con ellos. De esta forma tenemos, no sólo una imagen de Jesús en discontinuidad con su contexto histórico, es decir, la individualidad de Jesús, sino también la continuidad esencial con la época en la que vive.

Con todos estos elementos podemos conformar un *minimum* del contenido del mensaje, la acción y la *pasión* de Jesús. Este mínimo es precisamente el máximo que necesitamos a la hora de elaborar el *Evangelio* de Jesús, ese evangelio con el que, a modo de fermento, dio origen el movimiento cristiano que hoy lo sigue rememorando y narrando a la luz de la experiencia histórica. El mismo impacto que causó en su época histórica el *Evangelio* de Jesús de Nazaret, seguirá causándolo si somos capaces de extraer su núcleo esencialmente liberador.

2.3. EL CONTENIDO MÍNIMO DEL “EVANGELIO” DE JESÚS

Con los criterios arriba expuestos podemos encontrar tres *claves* para comprender la vida y acción de Jesús de Nazaret. Estas tres *claves* nos permitirán esbozar lo que debió ser el impacto que causó Jesús en la Galilea y Judea del siglo I, y a la vez recuperar los elementos que siguen siendo válidos hoy en día para elaborar una reflexión sobre el contenido mismo del mensaje cristiano. Con esto abordaremos la crítica a Hume desde el “Evangelio” de Jesús de Na-

7 J. P. MEIER, “Un judío marginal, vol. I”, o. c., 193.

zaret, y además la recuperación de lo que es válido de la crítica *de* Hume a la religión.

Las tres *claves* para comprender la vida de Jesús, esto es, sus hechos, dichos, compromiso y fidelidad hasta la muerte, son: la comensalía por la que Jesús se caracterizó hasta el punto de ser acusado de comilón y borracho; el anuncio de la Βασιλεια, que explica en buena medida su muerte; y la expresión Αββα que indudable y *escandalosamente* utilizó para referirse a Dios y relacionarse con Él.

2.3.1. La comensalía de Jesús

Uno de los datos más notorios a lo largo de los evangelios sobre el comportamiento de Jesús, y que lo define como persona atenta a las necesidades –corporales o espirituales– de aquellos que se le acercan, son las comidas. En efecto, es fácil constatar en los cuatro textos que conocemos como evangelios, que la actitud de acoger a los otros, sean quienes fueren, ante una mesa es característica de Jesús de Nazaret; hasta el punto de que llegan a acusarlo de comilón y borracho –Mt 11, 19; Lc 7, 34–. Esta actitud choca frontalmente con la del Bautista y sus discípulos que eran muy estrictos en lo que se refiere a los ayunos y preceptos respecto a las comidas –Mt 11, 18; Mc 1, 6–.

No es esta una actitud que Jesús haya inventado sino que lo toma de la cultura en la que se mueve, del judaísmo y del resto de culturas orientales. Incluso hoy entre nosotros compartir una mesa es signo de acogida y de confraternización, de respeto y de confianza. Lo que sí es propio de Jesús es que no hiciera distinciones en cuanto a los comensales, especial importancia tiene en su actitud el compartir la mesa con los “pecadores”. Para un judío “de bien”, comer con un pecador reconocido –hay que notar aquí el grado de hipocresía que esto implica– es, sencillamente, hacerse uno con él, esto es, reconocerse igualmente pecador por una especie de contagio moral. Esto es lo que Jesús hace pero a la inversa, liberar a los “pecadores” públicos de la estigmatización social y moral que sufren haciéndose solidario con ellos al compartir la mesa, que es lo mismo que decir al compartir la vida, como dice J. Jeremias:

“Para medir exactamente qué es lo que hizo Jesús al comer con “pecadores”, debemos saber que en oriente, hasta el día de hoy, el acoger a una persona e invitarla a la propia mesa es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida”⁸.

8 J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1993 (original de 1971), 141.

Las comidas de Jesús son expresión máxima de su ser y de su actuar. Exponen de forma palmaria cómo entiende Jesús que debe ser el trato entre los hombres, y refleja a su vez la imagen que tiene Jesús de la Βασιλεια, ésta debe ser considerada desde la perspectiva del banquete, un banquete que nos recuerda las imágenes proféticas sobre la intervención definitiva de Dios en la historia del pueblo. Este banquete es el que pretende vivir la Iglesia en la Eucaristía, rememorando la actitud fundamental de Jesús de reunirse en torno a una mesa para compartir fraternamente la comida, la palabra y la vida. Con esto entiende la comunidad cristiana –la antigua y la actual– que la religión no se puede vivir como una dimensión ajena a la vida, como una estructura superpuesta a la propia vivencia humana en sus necesidades y precariedades, o en sus abundancias y gozos. La misma praxis de Jesús de Nazaret, que dio origen a la comunidad de mesa, es la que nos lleva hasta un cambio en el modelo de religión.

En efecto, en la comensalía Jesús se relaciona con el *otro* acogiéndolo y dándose en su radicalidad corpórea, espiritual y social, integrando a las personas en un ámbito de relación cercano y solidario. De esta manera rompe con los modelos tradicionales religiosos que alienan al hombre dividiéndolo en “pecador” o “justo” según un canon de conducta impuesto. Jesús, mediante un *pathos* de misericordia, como actitud fundante de su persona, se relaciona con el hombre –*otro*– en la comensalía desde el valor originario de la fraternidad. La comunidad de mesa supone el núcleo de la nueva religión no alienante y humanizadora que vive Jesús y da a vivir a los demás.

2.3.2. El anuncio de la Βασιλεια

En las comidas de Jesús con sus discípulos, con “pecadores” y con “no pecadores”, siendo invitado o como anfitrión, está mostrando o prefigurando el banquete de la Βασιλεια του Θεου. El anuncio de ésta puede ser considerado como una segunda *clave* hermenéutica del ser y actuar de Jesús de Nazaret. Al igual que la comensalía, el anuncio de la Βασιλεια como tema central de la predicación de Jesús ha alcanzado un acuerdo casi universal entre los exegetas⁹.

“El reino de Dios está cerca”, estas palabras, que forman parte del núcleo del “evangelio” de Jesús, aparecen en no menos de cinco fuentes o tradiciones, desde Q y Mc, hasta el material propio de Mt, Lc y Jn. Si bien hoy ya no podemos hablar de *ipsissima verba Iesu* sí que podemos afirmar que esas palabras se acercan mucho a lo que pudieron escuchar de boca de Jesús sus compatriotas de

9 Por citar sólo dos autores que consideramos muy representativos, uno actual y otro más antiguo, se pueden ver sus estudios sobre el anuncio de Jesús: J. JEREMIAS, “Teología” *o. c.*, 119-133; J. P. MEIER, “Un judío marginal, vol. II/1”, *o. c.*, 291-539.

la Palestina del siglo I. No resultaban extrañas a sus oídos porque estaban acostumbrados a oír tanto el término “Reino –reinado– de Dios”, Malkuta Yhwh en arameo, como el anuncio de su proximidad. Fueron varios los que intentaron animar al pueblo anunciándoles la cercanía de la soberanía divina, ya se entendiera ésta en términos políticos o religiosos. Para el Bautista era una cercanía de juicio y de condena, un momento de crisis donde los hombres serían juzgados implacablemente por Dios. En la terminología judía de la época, el Reino de Dios era considerado como la manifestación definitiva del poder divino que liberaría al pueblo de Israel de la opresión extranjera.

En Jesús no nos encontramos con ninguna de estas dos posiciones, y esto es lo que resultaría novedoso a los oídos de sus compatriotas. Él no anuncia un reino meramente humano que supusiera dejar el orden político, social y religioso –incluso histórico– tal cual estaba, únicamente con la salvedad de que reinaría Yhwh. No es esto lo que anuncia Jesús. Tampoco anuncia un juicio terrorífico que cribaría a los hombres con fuego y espada. El anuncio de Jesús es de gozo y esperanza, es la *Buena Noticia* de parte de Dios referente a la salvación de los hombres. Especialmente la salvación de Dios está dirigida –al igual que las comidas estaban dirigidas especialmente a los “pecadores”– hacia aquellos que más necesitan y esperan esa salvación: los pobres. La historia se ha configurado política y socialmente como un orden donde la opresión llevada a cabo por los poderosos ha hecho de la creación de Dios una injusticia sangrante. El orden social está marcado por la profunda sima abierta entre los ricos y los pobres, poderosos y sometidos, opresores y oprimidos. Ante esta situación reacciona Jesús de parte de Dios, anunciando y exigiendo el cambio del orden histórico que se ha colmado de injusticia. Dios va a reinar y su reinado se está haciendo presente ya en el anuncio de la liberación de los oprimidos; en los signos y portentos –*Σημεία και δυνάμεις*– que realiza Jesús.

Con su actitud vital Jesús obliga a tomar partido a los hombres, nadie puede quedar indiferente ante él. Ya sea porque se le anuncie la salvación o porque ese anuncio sea perjudicial para sus intereses. Opresores y oprimidos se verán interpelados por el anuncio salvífico de Jesús inevitablemente dialéctico, como bien lo ha visto Fabris:

“La acogida y solidaridad con los pobres, el sentarse a la mesa con los pecadores, la defensa de los pequeños, son otras tantas tomas de posición por parte de Jesús que corresponden a su anuncio programático. Pero si esto es una buena noticia para los pobres, suena por el contrario como una amenaza peligrosa para los “ricos”, para los grandes y los que se creen justos, para los que se sienten seguros de sí mismos y protegidos sobre la base de su pertenencia étnica o religiosa. El anuncio del reino de Dios para los pobres y las opciones coherentes de

Jesús provocan un conflicto insoluble entre su proyecto histórico y todos los que se sienten denunciados y amenazados en su seguridad”¹⁰.

Jesús, con el anuncio de la Βασιλεια, introduce una cuña crítica en el orden histórico que pretende subvertir la estructura injusta del orden social. Con un *pathos* solidario quiere situar el valor de la justicia en el centro de la comunidad para suprimir la opresión que constituía la médula espinal de la estructura social. Si la comensalía de Jesús supone una prefiguración de lo que la Βασιλεια será a nivel de las relaciones personales, el anuncio de la misma es la presencia entre los hombres de lo que supone a nivel de lo comunitario.

2.3.3. La expresión Αββα

Comensalía de Jesús, anuncio de la Βασιλεια; aún nos queda otra *clave* para comprender a Jesús y el núcleo de su “evangelio”. Hablamos de su forma de dirigirse a Dios y relacionarse con Él que la sintetizamos en la expresión de Jesús Αββα. Es de todos conocido que J. Jeremias insiste mucho en esta expresión como una *ipsissima vox Iesu*; no es en esto en lo que nosotros queremos fijarnos. Sí consideramos como elemento *clave* en Jesús su manera de relacionarse con Dios –Absoluto, fundamento de lo real, etc– manifestada característicamente en la expresión Αββα. Una forma tan cercana –viene a significar “padre mío” y su uso se circunscribe al ámbito familiar o escolar– de nombrar al Innombrable del Antiguo Testamento –cuyo nombre no puede ser pronunciado bajo condena de blasfemia– escapa al contexto judío de Jesús y a la comunidad cristiana primitiva, con lo que cumple el criterio de *discontinuidad*. También cumple el criterio de *datación múltiple*. Sea en su grafía aramea o griega, está presente en las cinco fuentes o tradiciones neotestamentarias diferentes¹¹. De la misma manera cumple el criterio de *continuidad*, ya que es coherente con la manera de ser de Jesús. Si pretende modificar las relaciones entre los hombres mediante el *pathos* de misericordia; las relaciones comunitarias mediante el *pathos* de solidaridad, ahora modifica las relaciones con Dios mediante el *pathos* de confianza.

Los hombres con los que se encuentra Jesús viven la relación con la totalidad, con lo absoluto, con Dios, desde el temor¹². Es aquello que sobrepasa al hombre lo acongoja y le hace desconfiar de sí mismo y de la realidad en cuanto totalidad numinosa. Esta situación se manifiesta socialmente en la división

10 R. FABRIS, “Jesús”, *o. c.*, 114.

11 J. JEREMIAS, “Teología”, *o. c.*, 81.

12 El *Yir’at Yhwh* había perdido el significado principal de “respeto”, potenciándose el de miedo. Desde los enunciados primitivos del Levítico, en donde el *Yir’at* se entiende éticamente como el respeto por el prójimo que está en situación de debilidad (Lev 19, 14; 25, 17.35), se llega hasta una comprensión tenebrosa de la realidad divina bastante alejada de la preocupación ética por el *otro*.

entre “buenos y malos”; los que se someten a Dios son los “buenos” y los que no los “malos”. Jesús, frente a la sumisión ante el Absoluto, vive el valor de la libertad desde el *pathos* de confianza. Es la confianza básica en la bondad de lo real la que se expresa en su relación con el Αββα, en esta relación experimenta la libertad que le permite llevar a cabo su misión y vivir de aquella manera liberadora en las comidas y en el anuncio de la Βασιλεια.¹³

2.4. CONCLUSIÓN

Hemos visto que hay tres *claves* para entender la vida y la acción de Jesús. De un lado la comensalía, de otro el anuncio de la Βασιλεια, y por último la relación con Dios manifestada en la expresión Αββα. Estas tres *claves* se entienden desde tres tipos de relaciones primordiales: la relación con el *otro*, la relación con lo histórico-comunitario, y la relación con lo Absoluto, la Totalidad o Dios. En estas tres relaciones primordiales del hombre, Jesús va a introducir un cambio en el *statu quo* mediante tres actitudes fundamentales que hemos llamado *pathos*: misericordia, solidaridad y confianza. Con ese *pathos* Jesús intenta subvertir la alienación religiosa, la opresión histórica y el miedo a Dios. Tal subversión supone instalar tres valores que sean los pilares de la comunidad humana: fraternidad, justicia y libertad. Fraternidad en las relaciones personales, justicia en las relaciones sociales y libertad en la relación con Dios.

Si le damos la vuelta al argumento tenemos que el Dios de Jesús –su Αββα – es el que da al hombre la libertad para ser y la confianza básica para relacionarse consigo mismo, con los demás y con Dios mismo, curando al hombre de la neurosis de considerar a los hombres con las categorías de buenos y malos. El modelo social de Jesús se basa en la justicia y la solidaridad que implica la eliminación del sistema de opresión que se ha configurado históricamente dividiendo la sociedad en pobres y ricos, opresores y oprimidos. Por otro lado, la religión de Jesús es una religión que supera la dualidad alienante “pecador-justo”, convirtiéndose en una religión humanizadora.

3. “SUPERACIÓN” DE HUME DESDE EL “EVANGELIO”

Para la elaboración de esta “superación” de Hume, y una vez que hemos asentado lo que consideramos que es el núcleo del “evangelio” de Jesús, vamos

13 “La vivencia del *abbá* es claramente la *fuerza* del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esta vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido”, no dice E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 21983, 242.

a tener en cuenta tres puntos clave en su crítica. De un lado su concepción de la Divinidad, pieza fundamental en toda crítica religiosa; pero, no menos importante, es el modelo de religión que propone y que está en consonancia con la misma concepción de Dios. Por último está el proyecto sociopolítico, pero no nos engañemos, por aparecer en último lugar no quiere decir que ocupe este mismo en las intenciones de Hume. La preocupación política –y sus consecuencias sociales– están en la base de toda la crítica de Hume a la religión.

3.1. DIOS: VIA UTILITARISTA VS. VIA PAUPERUM

Hume llega a un Dios ciertamente mínimo y al final legitimador y garante del orden social que propugna, lo cual no le hace a Hume original, la historia de la humanidad está llena de teologías y religiones legitimadoras del *statu quo*. No deja de ser la reflexión humeana un intento burgués por justificar la realidad que se había ido configurando desde el siglo XV con el advenimiento del mercantilismo y que tendrá un punto álgido con el liberalismo que propugna su fiel amigo Adam Smith.

El Dios de Hume no es el del deísmo propiamente hablando, faltan elementos fundamentales de éste en el pensamiento humeano. Por ejemplo la revelación positiva y la recompensa en la vida futura, pieza clave esta última del deísmo inglés que Kant convertirá en la piedra angular de su recuperación práctica de la metafísica. Hume va más allá que el deísmo al determinar la falta absoluta de moralidad en la Divinidad. En Dios no hay atributos morales que nosotros podamos conocer acudiendo a la experiencia. Este pensamiento de Hume adolece de un craso positivismo y de una falta absoluta de conocimiento del Padre de Jesús de Nazaret.

Jesús nos trasparenta a un Dios absolutamente preocupado por los hombres, y en especial por aquellos que soportan la injusta organización social: los pobres y oprimidos. No es, en modo alguno, un legitimador y justificador del orden social, como pretende hacer de Él Hume, es, al contrario, el subversor de toda situación injusta. Por ello sí que podemos atribuir a Dios –desde Jesús de Nazaret– atributos morales bien concretos: preocupación por los pobres, compasión por los que sufren, compromiso por la plenificación de la historia y la subversión del mal. Esto es precisamente lo que Hume no logró comprender, ante la cuestión del mal prefiere alejar a Dios de los hombres –como hizo el deísmo– renunciando a su bondad antes que a su omnipotencia. Prefiere un Dios alejado de las preocupaciones humanas, antes que un Dios *incapaz* de resolver el mal en el mundo, o peor, causante de ese mal.

El Dios de Jesús está profundamente comprometido contra el mal. No lo evita porque no puede, ya que Él mismo se ha impuesto unos límites al crear una realidad autónoma y libre. Si no respetara su creación ésta no sería algo real y serio para Dios, pero como la respeta no interviniendo directamente, la toma en serio¹⁴. La actuación de Dios tiene una dimensión sacramental. No puede llevar a cabo, si quiere respetar su creación, una acción directa e inmediata sino que debe ser mediada por las realidades creadas. Es en lo sacramental¹⁵ donde podemos encontrar la acción de Dios en su creación, pero lo sacramental es tanto lo personal como lo comunitario. Todos los movimientos históricos de liberación y humanización –desde el *Éxodo*– tienen su origen en la fuerza impulsora de Dios que actúa por medio de las realidades creadas, más en concreto por medio de las personas en la acción del Espíritu Santo.

Esta concepción de la divinidad queda muy alejada de lo que Hume entiende por Dios y su función en la realidad. Nunca podría aceptar que Dios estuviera presente en los movimientos campesinos de la Alemania del siglo XVI. Sería más propenso a verlo detrás de la *mano invisible* de su querido amigo Smith. El Dios de Hume es una proyección legitimadora burguesa y una *necesidad* epistemológica que sustente la evidencia empírica, nunca el Dios liberador del *Éxodo* comprometido con un pueblo oprimido y manifestado en un hombre singular al que ejecutaron por su compromiso con los condenados de la tierra.

Ante la *vía utilitarista* de acceso a Dios y de legitimación de la religión, Jesús propone una alternativa nada congruente con la de Hume y, con él, con la vía de todo el capitalismo posterior. Jesús vive –no teoriza– una *vía pauperum* que es un camino de salida –εξ-οδο– desde la cerrazón ensimismada del utilitarismo egocéntrico hacia la entrega oblativa a la realidad del *otro*, ante todo el *otro sufriente* que es manifestación y mediación –sacramento– del *Otro* absoluto. Se equivoca Hume –y con él toda la crítica y toda la apologética– cuando pretende justificar a Dios, decir algo digno de Él, a partir de los eventos naturales, no del acontecimiento fundamental de la existencia que es el hombre y su realidad como donación. Jesús lo vive así, y así experimenta a Dios –su Αββα– y su relación con los hombres.

14 Martín Gelabert también relaciona la libertad del hombre con la *inacción* respetuosa de Dios: “El creyente interpreta que su libertad y autonomía proceden de Dios. Pero tomadas en serio implican la retirada, la trascendencia y el silencio de Dios. Esta retirada no quiere decir indiferencia” (“El mal como estigma teológico. ¿un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?”, en *Moralia*, 22 (1999), 191-222, 213. son muy sugestivas las palabras “retirada” y “silencio”, ellas cualifican, a nuestro entender, el término “trascendencia”, ésta no es un estar más allá de todo por parte de Dios, sino un estar pleno pero oculto, kenotizado, sin dejarse notar. Precisamente es el estar de Dios en aquellos que sufren las consecuencias del abuso de la libertad por parte del hombre.

15 Acerca del tema de la sacramentalidad resulta interesante el libro de L. M. CHAUVET, *Símbolo y Sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona, Herder, 1991.

3.2. LA RELIGIÓN: LEGITIMACIÓN VS. RELECTURA

El intento de Hume es criticar aquella religión que se ha constituido como opresora de las conciencias y represora de la libertad, tanto de los *individuos* como de la sociedad en su conjunto. Pretende suplantar esta religión *depravada* por otra que sea a la vez fundamento y consecuencia de una sociedad donde los hombres puedan pensar y actuar libremente, sólo sometidos al imperio de las leyes legítimas. Claro está que estas *legítimas* leyes son las que los poderosos se han dado a sí mismos para expoliar tranquilamente a sus conciudadanos, pero esto es una realidad simplemente latente en el discurso de Hume, digamos que *dogmática* ya que no ha sido criticada por él.

En Hume nos encontramos, por tanto, con que existe una religión *verdadera* y otras falsas. La religión *verdadera* está al servicio de las necesidades de la sociedad burguesa, de la libertad en sus negocios y su *modus vivendi*. Pero lo más habitual es que la *creencia religiosa* se corrompa dando lugar a toda clase de putrefacciones que desvirtúan la potencialidad conservadora de la sociedad que está inscrita en la religión. Superstición, fanatismo, intereses mezquinos, impías concepciones de la divinidad, sectarismo o inmoralidad, son las más usuales de las perversiones a que dan lugar las *falsas* religiones. Entre estas incluye tanto al catolicismo como al calvinismo, siendo más proclive al anglicanismo por su *sometimiento* a la corona, esto es, al poder civil. Pero la *verdadera* religión *par excellance* es la que surge de la *ciencia de la naturaleza humana*.

En efecto, una vez que tal *ciencia* nos ha dado una imagen coherente y racional del ser humano, podemos deducir cuál es la sociedad y la religión que se adecuan a esa imagen del hombre. Si el hombre es un ser racional tanto como activo –se refiere al comercio– y social, tenemos que el *ideal humano* de Hume es el pensador, comerciante y político, o más bien, un híbrido de estos tres tipos base¹⁶. Este *híbrido* necesita una religión que le permita pensar y actuar –negociar– sin cortapisas ni amenazas de castigos futuros, resultado de su conducta presente; que garantice su vida en *paz y seguridad*, sin las tensiones que provocan las disputas entre los religionistas, disputas que tanto daño hicieron en el siglo anterior a Hume y que están en la raíz de todo el proceso secularizador de la modernidad, incluido Hume.

La *verdadera* religión –nacida de la *ciencia*– pretende huir de las procesosas aguas de las religiones positivas que mediante supuesta revelación o con fundamento en una religiosidad natural, habían embarcado a la sociedad en un

16 Arriesgando una interpretación me atrevo a ver a ese *híbrido* en un hombre que vivió dos siglos después de Hume pero que parece definirlo con una claridad profética insólita en un hombre que no cree en las profecías; hablo de Sir Winston Churchill.

proceso de discordia civil y de supersticioso sometimiento a supuestos poderes sobrenaturales que no eran sino la tapadera de las ansias de poder de los clérigos. Pero lo cierto es que esa religión que se inventa Hume es el fruto de una abstracción a priori de su concepción del hombre. La *naturaleza humana* esconde un prejuicio tenebroso en Hume. No es el supuesto hombre en estado puro que nos da la *ciencia* –como es evidente– sino un constructo ideológico que emana de su concepción política. El hombre de Hume es el agente histórico del liberalismo. De aquí se obtiene la funcionalidad de la religión *verdadera*: ser sustrato posibilitante y legitimador del individualismo liberal de corte utilitarista. Esta funcionalidad es la que legitima la religión y no al contrario.

Las religiones *falsas* están totalmente alejadas de la legitimidad, por el hecho de no cumplir la función de posibilitar la *paz y concordia* necesarias para que se de el *ideal* humano dentro de una sociedad adecuada a ese hombre ideal. Las *falsas* religiones surgieron y surgen de la incapacidad de las *ignorantes multitudes* para alcanzar la idea del Ser Supremo y para regirse de manera adecuada al desarrollo de la bonanza social. Ahora bien, los *doctos y sabios* sí saben *utilizar* la ciencia y la razón para llegar hasta el Ser Supremo de una manera que fundamente la religión y el orden social adecuado a los intereses del hombre, intereses –por supuesto– que determinan esos mismos *doctos y sabios*.

La religión de Jesús que hemos visto más arriba tiene poco que ver con un intento irenista que mantenga el orden social opresor con algunos edulcorantes paliativos. La religión de Jesús tiene su base en lo que hace *comulgar* a los hombres: las necesidades corpóreas, las relaciones afectivas y el espíritu; lo que se resume en la comensalía de Jesús, especialmente con los excluidos de la mesa social. De este modo, la religión en Jesús puede ser entendida desde las dos posibles etimologías como una re-ligación –*religare*– a los pobres y oprimidos, o como una re-lectura –*relegere*– de la historia y la sociedad desde la perspectiva de los excluidos y marginados. Nunca desde una visión individualista, legitimadora y opresora del hombre.

3.3. EL PROYECTO SOCIO-POLÍTICO: PLUTOCRACIA VS. πτωχοι–δουλεια

No deja de ser la propuesta de Hume una escatologización liberal de la necesaria concordia y libertad que propugna el liberalismo en los asuntos de negocios. Las fuerzas vivas de la sociedad, dejadas a su libre albedrío, conformarán por sí mismas atendiendo a sus propios intereses una sociedad perfecta donde reine la paz, la libertad y la justicia. El poder civil debe intervenir en la medida en que se contravengan los *legítimos* intereses de las partes para pensar y actuar libremente sin más recato que la obediencia a la ley dada por consenso.

No existe ninguna armonía natural entre los hombres ni se pueden deducir de una razón abstracta las normas políticas, estas, junto con el gobierno, deben ser fruto del consenso de acuerdo con el interés público o la utilidad. El problema aquí es determinar quienes conforman el electorado que determina al gobierno y las normas. En un texto muy preciso nos cuenta Hume su idea de una *república perfecta*:

“Todos los titulares de tierras con un renta anual de más de veinte libras en el condado y todos los cabezas de familia con un capital de más de quinientas libras en las parroquias urbanas se reunirán anualmente en la iglesia parroquial y elegirán por diputado suyo, mediante votación, a un propietario del condado...”¹⁷.

Es evidente cual es la idea que tiene Hume de la representación de los ciudadanos y cuál será el sesgo que tenga el gobierno que salga de ese modelo político. Serán los *propietarios* agrícolas y los *poseedores* urbanos –unos y otros conforman el grupo de los plutócratas– los que rijan los destinos de esa *república perfecta* y los que determinen las normas que deben regir a todos. Claro está que los *desposeídos* no podrán tener ni voz ni voto de lo que se deduce que sus intereses –al ser determinados estos por consenso– no estarán representados en el gobierno, o lo que es lo mismo, el gobierno se ejercerá contra los intereses de la mayoría de la sociedad, deviniendo así en gobierno oligarca y usurpador que se hace acreedor de una lucha revolucionaria por parte de los *excluidos* del sistema para hacer valer sus intereses¹⁸. Pero todo esto no le interesaba pensarlo a Hume; sí le interesaba defender la capacidad de enriquecimiento sin límites de su clase social y de su nación frente al resto de naciones.

El anuncio de la Βασιλεια que hemos analizado en Jesús de Nazaret nos da un modelo socio-político totalmente diferente, basado en la justicia que supera la secular opresión de los poderosos contra los excluidos. Es un proyecto que supera el marco histórico para configurarse como una reestructuración del universo personal, social y divino; hasta consumarse en *los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia* en donde *Dios será todo en todas las cosas*. Este anuncio de Jesús fue tan potente que la primera comunidad no pudo sustraerse a su impacto, constituyéndose como una comunidad de bienes y de espíritu, como nos refleja el ideal expresado en Hch. 2, 44-45. Bien sabemos que es el ideal pero este es una proyección de lo que se entendía que debía ser la

17 *Idea de una república perfecta* ensayo traducido por César Armando en D. HUME, *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1994, 128-142, aquí 130-131.

18 Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 26: “Desde ese momento, los medios de producción y el capital eran el nuevo poder que, estando en manos de pocos, comportaba para las masas obreras una privación de derechos contra la cual había que rebelarse”.

comunidad de los seguidores de Jesús –comunidad que en el judeocristianismo palestino se denominó los *ebionim*, los pobres–.

Frente al gobierno ejercido por los ricos, la plutocracia, que propone Hume, basado en el utilitarismo y el egoísmo personal, el “evangelio” de Jesús de Nazaret nos propone un servicio –δουλεια– a los pobres –πτωχοι–¹⁹, este servicio es el que dirime la moralidad de una sociedad y de un orden político. Cómo viven los pobres, cuál es el orden que permite la exclusión y la opresión, estas son las cuestiones a resolver. Es más, el proceso de humanización –no ya el de hominización– viene determinado por el respeto hacia el *prescindible*, no comerse al débil –como sí sucedió en Atapuerca– es el inicio del proceso propiamente humano. En nuestra sociedad no *comerse* a los excluidos, ya sean personas o países enteros, es el indicador de que estamos en un proyecto humano y no en la mera selva del poder de la fuerza. Esto es lo que no vio Hume, la riqueza no la poseen sus dueños por que sean mejores o más aptos, sino por un proceso de enajenación de las fuerzas productivas, siendo así que el *Crisóstomo* tenía razón al tildar al rico de ladrón o de hijo de ladrón, su riqueza es el fruto de una usurpación histórica.

4. “RECUPERAR” A HUME

En el apartado anterior hemos llevado a cabo la primera parte de la *aufhebung* que nos proponemos respecto de la crítica de Hume a la religión. Hemos “superado” la crítica de Hume desde el “evangelio” de Jesús de Nazaret. El Dios de Hume, su concepción de la religión y su proyecto socio-político tienen una nada oculta pretensión legitimadora y sustentadora de la organización social liberal-burguesa. El Dios cristiano –el que nos propone Jesús de Nazaret–, la religión y el proyecto histórico que se derivan de Él, están claramente a favor del hombre y de su plena realización.

Una vez que hemos llegado hasta aquí –desentrañados los presupuestos ideológicos de la crítica humeana– estamos en disposición de “recuperar” –segunda parte de la *aufhebung*– aquellos elementos de dicha crítica que son válidos, aún hoy, para liberar a los proyectos religiosos de sus pretensiones absolutistas sobre el hombre o sobre Dios, traicionando, de esta manera, su verdadero ser: constituir un servicio, tanto a los hombres como a Dios mismo. Estos elementos válidos, que sirven a todo proyecto religioso, especialmente al

19 En la sociedad del imperio romano, según los hermanos Stegemann, la mayor parte de la población se dividía entre πεινητες y πτωχοι; mientras los primeros podían *ir tirando*, eran *relativamente* pobres, los segundos apenas podían malvivir, eran *pobres de solemnidad*. Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 2001, 105-108.

cristiano, se cifran en tres niveles que afectan al núcleo mismo de la *creencia* religiosa. De un lado está el nivel que hace referencia a Dios, de otro el que hace referencia al hombre, y, por último, la mediación socio-histórica entre ambos: la religión. Veámoslo paso a paso.

4.1. EL “RESPECTO” A DIOS

Si hay algo que claramente se pone de manifiesto a lo largo de la exposición de la crítica humeana a los argumentos tradicionales de las *pruebas* de la existencia de Dios, es el “respeto” a la realidad Divina, lo que supone un reconocimiento explícito de los límites de la razón humana para llegar a Dios. La razón humana se extralimita queriendo llegar donde no le está permitido, porque Dios está más allá de su alcance, al no pertenecer al ámbito de las relaciones de ideas sino al de las cuestiones de hecho que se dirimen por la experiencia. La experiencia es el juez que determina las posibilidades de llegar a Dios, estas no son teóricas sino prácticas, de ahí que ni los argumentos apriorísticos de corte ontologista, ni los que parten de los fenómenos experimentables, nos van a llevar hasta Dios; a lo sumo nos llevarán hasta *el hijo de nuestro pensamiento* del cual nos enamoramos y lo colocamos en lugar del Dios verdadero, esto es, hacemos de Dios un ídolo –idea, imagen– de nuestras facultades, no le dejamos ser Dios, de ahí la primera consecuencia de este “respeto”: la *kenosis* de la razón.

Si queremos “respetar” a Dios no debemos rebajarlo a fenómeno observable y mensurable de nuestro mundo. Las consecuencias las deja Hume demasiado claras. La principal es el antropomorfismo: nos hacemos un diosito a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Le obligamos a que responda a nuestras expectativas epistemológicas sobre el mundo y él mismo; le hacemos ser a nuestra manera; le damos figura humana. La consecuencia es clara: la idolatría. Ante este peligro han sucumbido no pocas religiones. A lo largo de la historia, también de la cristiana, podemos constatar la tendencia al *control* de la Divinidad mediante su reducción a las condiciones que le impone la religión: culto, templo, rito, teología... la religión tiende a caer en la idolatrización de sus concepciones de Dios; tiende a minimizar la diferencia que existe entre el Absoluto y su determinación religiosa. Por el contrario, no escatima elogios a sus propias capacidades para re-ligar ambas realidades, de ahí que se haga necesaria una buena dosis de *escepticismo* respecto a las capacidades humanas, *escepticismo* que respete la *alteridad* de Dios, la pluralidad de la experiencia humana respecto de Él y la diversidad de las manifestaciones religiosas. Con todo esto podemos comprender y subrayar la estupenda y paradójica frase de Hume:

“ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente”²⁰ (*DNR*, 467; 172).

En Hume se hace tan imposible la teología como necesaria la doxología, tal como lo afirma el *alter ego* de Hume en *DNR*, Filón:

“Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputa en las escuelas” (*DNR*, 391; 45-46).

Todo lenguaje sobre Dios es imposible por definición; Dios *es nada*, el lenguaje siempre es sobre *algo*, por ende, no hay lenguaje posible sobre Dios, es imposible la *teo-logía* entendida como un discurso –un *logos*– positivo; a lo sumo podremos hacer un discurso desde el reverso del *logos*, el que se manifestó en Jesús de Nazaret²¹. Ahora bien, sí que es posible la *doxología*, o como dice Filón (el *alter ego* de Hume en *DNR*) *adoración en el templo*. Lo cual no deja de ser un enclaustramiento de la Divinidad para mejor controlarla, pero es el lenguaje que Hume entiende más respetuoso con Dios. El otro, fácilmente, cae en la reducción de Dios a nuestras definiciones de Él, con el peligroso riesgo de inmanentizar demasiado a Dios, de recogerlo en nuestros recipientes limitados. Hume evita este peligro alejando excesivamente a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando –aunque sea una ganancia pírrica– algo de “respeto” a la realidad divina.

4.2. EL “RESPETO” AL HOMBRE

De otro lado, en un segundo nivel, tenemos al hombre, quien, según Hume, organiza su vida desde la experiencia que hace surgir la *creencia*. Ésta, podemos afirmar, que es tanto el resultado de la acogida de lo que aporta la experiencia, como un sustrato que la naturaleza ha colocado en el hombre con el fin de que realice su vida. Por medio de la *creencia*, el hombre, puede tener certezas que le permitan vivir sin tener que recurrir a modelos extrínsecos que le supongan salir de sus propias capacidades para depositarlas en *otra realidad* ajena a él

20 *Diálogos sobre la religión natural* (*DNR*) se encuentra en T. HILL GREEN y T. HODGE GROSE, *The Philosophical Works, Vol. II*. Reprint from the new edition, London 1886, Aalen, Scientia Verlag, 1964, 376-468. La traducción utilizada es C. Mellizo (Trad., prolog. y notas), *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999. En las citas se utiliza la abreviatura seguida del número de página en el original y la paginación en la traducción utilizada.

21 Es interesante la reflexión que realiza L. M. CHAUVET, “Símbolo”, *o. c.*, sobre la necesidad de un discurso *meontológico* que parta de la concreta manifestación de Dios en la cruz de Jesús de Nazaret, pero creemos que le falta a esta reflexión una ampliación de la misma a todas las cruces históricas en las que ha querido revelársenos Aquel que se anonadó hasta el extremo de constituir el reverso del ser y de la historia como lugar de su manifestación.

mismo. La *creencia* es garantía de humanidad tanto en el nivel epistemológico como en el moral o religioso. Mediante ella acepta lo que le *ofrece* la experiencia total de su vida –ya interna ya externa–, sin ponerle moldes que formen o deformen eso que se le ofrece.

La *creencia* –y nos salimos de Hume– es el *dar el corazón* –*credere* tiene una de sus procedencias de *cor-dare*²²– a aquello o a aquel que se me ofrece, me interpela, me pide confianza. De manera que la *creencia* es una aceptación positiva y activa de lo que se me ofrece como regalo o como interpelación a mi acción. En este sentido tiene la misma base conceptual que *fe*. Ésta se cualifica por la confianza que se pone en un hecho o una persona, a la que se le otorga credibilidad y en la que se pone la propia seguridad, esto es, que nos fiamos de ella. Pero en la *fe* hemos puesto una carga noética que falta en la *creencia*, y esto es lo que aporta Hume: la secularización del concepto cristiano de *fe*, ante todo el que se fragua en la apologetica de la Reforma y de la Contrarreforma –la *fe* como un conjunto de verdades que el hombre debe admitir sin trabas por su parte–, que es el que conoció Hume. La *creencia*, en Hume, tiene la misma finalidad que la *fe* en el cristianismo de la época: ser una organización de sentido para la vida humana, tanto en el plano gnoseológico como en el práctico, pero en Hume se elimina toda pretensión sobrenaturalista y extrínsecista, para ceñirla a la estructura de la *naturaleza humana*.

La *creencia*, situada en el interior del hombre a modo de instinto, le sirve para acceder a la vida desde la experiencia que tiene de ella, conformando una organización de sentido de su propia existencia. Es el *copy right* de Dios en el hombre, el *sello o marca*²³ indeleble que ha impreso en su obra y por la cual el hombre se puede abrir a Él sin necesidad de forzar su ser en lo más mínimo. Interpretando a Hume –pero sin forzar su sentido–, afirmamos que la *creencia* es una *fe natural* por la que el hombre se abre a lo creado y al Creador sin hacerse violencia, recibéndolo con confianza y seguridad, y otorgándole *certezas* en su vida y acción. Esta *fe natural* es la respuesta confiada a la donación de Dios por medio de la creación y de la creaturas; sin ningún tipo de *obsequios* irracionales. Es la vertiente antropológica del *teísmo de mínimos*, que resume la *fe* de Hume en Dios; y es el *escepticismo mitigado* que compendia su epistemología, esto es, una aceptación únicamente de lo que se me ofrece por la experiencia.

22 Procede de la antigua raíz indoeuropea *Kerd*, corazón, en E. ROBERTS y B. PASTOR, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1996, voz: *kerd*.

23 *The Natural History of Religion (NHR)*, en T. HILL GREEN y T. HODGE GROSE, “The Philosophical”, o. c., 309-363. (Ed. española, *Historia de la religión natural*, C. Mellizo (Estudio preliminar, trad. y notas) Madrid, Tecnos, 1998. *NHR*, 362; 113.

4.3. LA HUMANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

El último de los niveles que conforman el núcleo de la *creencia* religiosa es, precisamente, el que acoge, engloba y relaciona los dos anteriores. El hombre y Dios tienen como posibilidad de relación la mediación sociohistórica de la religión. Por ser mediación es por lo que su papel resulta determinante para esta relación. Puede hacerla positiva –la *verdadera* religión que llama Hume–, o bien, puede depravar esta relación tornándose una *falsa* religión –*falsa creencia*–. Hume entiende que todas las religiones, en mayor o menor medida, se constituían históricamente como depravaciones de la religión, pero esto no es absolutamente necesario. Si la religión se atiene a unos parámetros que la contengan en los justos límites de ser mediadora, puede realizar esa función de manera muy positiva. Estos parámetros son básicamente la laicidad, la racionalidad y el sometimiento al poder civil. O dicho de otra manera, debe ser una religión cuyos contenidos no atenten a la razón; cuya organización no sea la de un grupo de clérigos apartados de la sociedad; y sometida al bien común determinado por el poder civil.

Estos parámetros tienen ciertas concomitancias con las exigencias deístas a la religión, pero solo de carácter formal. Si analizamos detenidamente la reflexión humeana nos damos cuenta que su propuesta es más *respetuosa* con las religiones. En primer lugar porque no pretende determinar los contenidos dogmáticos concretos de las religiones –como sí hace el deísmo por boca de personajes tan dispares como Rousseau o Clarke–, sino que su intención es poner unos límites que mantengan dichos contenidos dentro de la razón humana, de lo contrario caerían en una *inhumanización* de la religión. En segundo lugar, porque su exigencia de laicidad no implica una organización de la religión desde el poder civil –anhelo no disimulado de la Ilustración–, algo así como una religión estatal, sino que su propuesta se encamina a eliminar las jerarquías internas de las religiones que son las que, siguiendo sus propios intereses, *inhumanizan* las mismas, cortocircuitando la *comunicación* entre Dios y los hombres. Por último, el sometimiento al poder civil, no está encaminado al propio beneficio del gobierno civil –como sí han pretendido y pretenden siempre todos los poderes en la historia²⁴–, sino al bien común. La experiencia negativa que había supuesto la religión como instancia separada del poder civil, y hasta opuesta a él, en la época de Hume, hacía necesario que se unificaran las dos finalidades y se pusieran ambas en pro del bien común, esto solo se consigue si el poder civil se asegura la primacía en la determinación de lo que afecta al conjunto social.

24 No es necesario subrayar que una cosa es lo que Hume afirmaba pretender y otra lo que permanecía como presupuesto de su crítica religiosa, pero esto último ya lo hemos visto en el apartado anterior, en la “superación”.

Con estas premisas, las religiones pueden convertirse en un factor de realización del hombre en la sociedad, y ser el medio en el que se pueden relacionar el hombre y Dios. Bien hemos visto que se puede pervertir la religión y degenerar pero, a pesar de lo depravada que se halle la *creencia* religiosa, es necesaria para la humanidad, como afirma taxativamente Hume:

“...buscad un pueblo que carezca enteramente de religión; y, si lográis encontrarlo, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos” (NHR, 363; 114).

La religión es el índice de la humanidad, únicamente el hombre tiene religión, y ello debido a su capacidad simbolizadora. Sin religión, sencillamente, no hay humanidad; en la religión se encuentra el *reactivo* por el que se configura el hombre como ser social y personal. El problema radica en ser realmente fieles a esta *verdadera Creencia*, alejándonos de la depravación hacia la que tiende gravitatoriamente toda la religiosidad humana, y situando así la religión dentro de los límites de la naturaleza humana. De esta forma, la religión supondría un proceso de *humanización*, lo que fue en su origen y nunca debió dejar de ser según el sentir de Hume, pero también según lo que vemos hoy día respecto a las religiones concretas.

5. CONCLUSIÓN

Hagamos, para concluir esta exposición crítica de la reflexión de Hume en torno a la religión, un pequeño recorrido por los logros de dicha exposición, que nos permita subrayar aquellos jalones que nos indican el camino que hemos realizado y que pueden marcar ciertas vías de salida a posteriores investigaciones.

Lo primero que descubrimos en Hume fueron dos factores clave para comprender todo su pensamiento crítico: su pertenencia a la clase pudiente escocesa y la marca indeleble que dejó en él el calvinismo escocés que su madre le inculcó desde niño. Si el primero supone la *infraestructura* clave para entender su epistemología; el segundo lo es para comprender sus preocupaciones religiosas. Como confluencia de estos dos factores se encuentra su principal aportación a la historia de la filosofía: la filosofía de la *Creencia*. Esta viene a ser tanto el principio básico de la *Naturaleza Humana*, epistemológico y práctico, como un *instinto natural* que posee el hombre para poder desarrollar su vida. La *Creencia* surge de la confluencia entre la experiencia concreta –por medio de las impresiones– y la propia naturaleza del hombre. De esta confluencia nace la epistemología humeana, que no es ni un *descubrimiento* de la realidad, ni una *construcción* pura y simple de la misma, sino una –permítasenos la expre-

sión– *constitución constatativa*. Esto es, el mundo se nos ofrece mediante la experiencia, pero le damos consistencia en nuestra acogida por la *Creencia*. El mundo lo “creamos” los hombres porque lo “creemos”. Esta es la *nueva metafísica* que nos aporta Hume: la metafísica de la *naturaleza humana*, una metafísica alejada del racionalismo, pero que no cae en un craso empirismo. Con ella, como fundamento filosófico, realiza la crítica de la religión.

En la crítica a la religión, Hume se encuadra dentro del deísmo, pero el suyo no es un deísmo que pueda derivar fácilmente en un *a-d(t)eísmo*, porque lo suyo es un *teísmo de mínimos* –como lo hemos denominado–, esto es, quiere mantener la tensión, que el deísmo no pudo, entre las dos afirmaciones básicas de este: *positividad de lo real–existencia de la Divinidad*. La ruptura de esta tensión bipolar a favor de la realidad –ruptura que el fideísmo realiza a favor de la Divinidad–provocó la caída en el ateísmo. Es la dialéctica de la modernidad que han reflejado autores como Blumenberg, en la que Hume no quiere caer manteniendo la tensión entre ambos polos. Su crítica a los milagros y las profecías se inserta en este plano. La religión no puede tener su fundamento, como pretendían las apologéticas al uso, en bases tan endebles como los milagros. Si pudiéramos demostrar su inexistencia se caería todo el edificio de la fe con ellos. El fundamento de la fe debe estar en otro lugar. Tras Copérnico, Galileo y Newton, los eventos supranaturales han desaparecido y la fe debe eliminar toda pretensión sobrenatural para fundarse en la mera inmanencia humana. La *Creencia* es, también, una fe secularizada, que no aspira a fundamentos *exter-nos* sino que se conforma con afirmar los valores inmanentes humanos y ser sólido asiento para la vida personal y social.

Esta *fe secularizada*, que es la *Creencia*, no necesita de “pruebas” de la existencia de la Divinidad ni de sus clásicos atributos –omnipotencia, omnisciencia, benevolencia–. La misma experiencia le da al hombre lo que es suficiente, a saber, la existencia de la Divinidad manifestada por el *designio* que todo lo existente nos muestra. La misma realidad habla de la existencia de un Hacedor y eso basta a la fe. Sus atributos son algo que queda demasiado lejos para la limitada razón humana. Todo intento de llegar a Dios mediante el uso de nuestra razón, supone un atentado contra la Divinidad. La vía teórica de acceso a Dios está cerrada, todo intento concluye en un ídolo de nuestra mente y no en Dios mismo; en una imagen antropomorfizada de la deidad. No es Dios la conclusión de nuestros razonamientos, sino un ídolo, por ello debemos renunciar a todo intento de *probar* los atributos de la divinidad. Es más, si nos atenemos a lo que nos da la experiencia, en opinión de Hume, lo más correcto es negar atributos morales en la divinidad. De lo contrario, tendríamos que endosar en el debe de Dios el mal del mundo, para no hacerlo, negamos la posibilidad de descubrir moralidad en Dios, limitando nuestras capacidades humanas, esto

es, recortando el absolutismo de la razón. Ante las dos posibilidades que se enfrentan: absolutismo de la realidad–absolutismo de Dios, Hume propone un escepticismo *mitigado* que afirme su no-saber-cómo; y un teísmo de *mínimos*, que postula su sí-reconocer-qué.

En todo este proceso, la religión se va constriñendo a ser un servicio al hombre y a la sociedad, retomando así su papel originario: ser elemento fundamental del proceso de humanización. Pero el hombre, en Hume, es el sujeto histórico del liberalismo, este es su supuesto ideológico. No es el pretendido precipitado que nos suministra la aplicación del método científico a la *naturaleza humana*, sino que es un *a priori* no criticado que ha surgido de su misma experiencia vivencial: la sociedad liberal-burguesa. Es evidente que no es este el hombre que propugnamos desde Jesús de Nazaret. Jesús nos muestra al hombre por excelencia: la imagen perfecta de Dios, el que se compromete hasta las últimas consecuencias con los excluidos y marginados, desde la absoluta libertad de su condición filial y la total confianza ante el Padre. El hombre que encontramos en Jesús es el que anhela y trabaja por *los cielos nuevos y la tierra nueva en donde habitará la justicia cuando Dios sea todo en todas las cosas*. En este trabajo vive la alegría de los hijos de Dios en la fraternidad, la filialidad y la alteridad gozosa. La mesa a la que se sientan todos, principalmente los excluidos, es el gran signo de la *verdadera religión* que nos muestra Jesús. No es la “verdadera religión” de Hume, legitimadora del *statu quo* liberal y sustentadora de las libertades burguesas.

Ahora bien, Hume ha supuesto un punto de partida –y nada más que eso– importante para el proceso secularizador de la modernidad en el que hay tres elementos que pueden leerse positivamente: la *kenosis* de la razón, la conciencia de la *alteridad* de Dios, y la necesidad de hacer de la religión un servicio. La razón humana debe ser consciente –crítica– de sus límites, no ha de salirse nunca de la experiencia, donde tiene su ámbito posibilitante. Pero más importante, debe estar al servicio del hombre, subordinándose a la dimensión afectiva humana. No es su cometido marcar los fines, sino poner los medios que sirvan al hombre para una *buena vida* personal y social.

Otro de los elementos que hemos mencionado posee una manifiesta ambigüedad, porque de un lado se admite que no podemos alcanzar teóricamente a Dios, evitando consiguientemente su reducción a nuestras limitadas capacidades; mas de otro, lo alejamos de las realidades vivenciales humanas, haciendo de Dios algo *inútil*. La modernidad se ha balanceado entre uno y otro extremo. Hume pretende hacer de Dios el fundamento *lejano* de nuestra realidad experiencial, de modo que, aun estando alejado, se hace presente por medio de aquellas condiciones naturales por las que somos humanos: la *naturaleza humana*, trasunto inmanente de la Divinidad. Estamos ciertamente lejos de un

pensamiento de la *alteridad*, pero no lo estamos tanto de sus benéficas consecuencias para la religión.

La religión, al ver de Hume, se había convertido en una superestructura que alienaba los hombres haciéndoles vivir sometidos a la superstición o al fanatismo, y siempre bajo el yugo de los clérigos. Esa religión es identificada por Hume como la causa de las discordias, las guerras y la ausencia de libertad de pensamiento y acción. De este modo se ha pervertido y ha olvidado su papel de servicio al hombre, papel que Hume quiere devolverle sometiéndola al bien común que determina la autoridad civil; laicizándola y quitándole la estructura clerical que la constreñía bajo sus intereses, restituyendo su servicio social; y haciendo *razonables* –no es lo mismo que racionales, como pretendía Rousseau– sus contenidos dogmáticos. Pero el elemento, quizá más “moderno” de la propuesta humeana sobre la religión es la *indiferencia filosófica* que debe regir en el poder civil respecto a la religión, y a la par, la *permisividad política* hacia las distintas “sectas” religiosas. La garantía de la paz social y de la libertad de conciencia reside en que existan tantas “sectas” religiosas como quieran conformar los miembros de la sociedad. Y a la vez, que el poder civil no se alíe con ninguna de ellas, sino que, más bien, se muestre indiferente ante las mismas limitándose a hacerles cumplir con las exigencias de la ley y el bien común. Tenemos así esbozado en Hume el proyecto secularizador que se ha cumplido a lo largo de la modernidad, especialmente en el siglo XX. Este proyecto ha venido a cargar de razón histórica la frase más importante de Hume sobre la religión, frase que da que pensar y que supone por sí sola un resumen de su filosofía de la religión:

“Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente” (*DNR*, 467; 172).

LA ESPIRITUALIDAD DE LA COFRADÍA SANTA Y VERA CRUZ A TRAVÉS DE SUS ESTATUTOS

MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO

Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres

RESUMEN

En el presente estudio se presenta la profundidad y riqueza de la actividad espiritual de la cofradía de La Santa y Vera Cruz (Cáceres). Una espiritualidad que es vivida interiormente por los hermanos cofrades, pero que es exigencia intrínseca de la misma cofradía como atestiguan los propios Estatutos.

Palabras clave: Cofradías, Cofradía de La Santa y Vera Cruz, Espiritualidad.

ABSTRACT

This research deals with the depth and wealth of the spiritual activity within “La Santa y Veracruz” brotherhood (Cáceres). Such spirituality is profoundly lived by members of this brotherhood. It is also an intrinsic requirement within the community, just as stated on their Statutes.

Key words: Brotherhoods, Brotherhood of “La Santa y Vera Cruz”, Spirituality.

La razón de ser de la cofradía de La Santa y Vera Cruz, que al principio se llamó Cofradía del Santísimo Cristo de La Vera Cruz y también cofradía de La Vera Cruz de los disciplinantes, es la espiritualidad que emana de sus tradiciones y costumbres.

Se tiene la certeza que nació en el primer tercio del siglo XIV por las innumerables pruebas que nos dan sus estatutos y el estudio pormenorizado de

estudiosos que han tratado de desvelar los orígenes de la misma. Anteriores a las Ordenanzas Institucionales de 1521 existían unas Ordenanzas de 1470, que reciben el significativo nombre de “Nuevas Ordenanzas” lo que nos hace presumir la existencia de otras anteriores. Pero dejemos este razonamiento de su antigüedad y centrémonos, en un estudio más profundo de ella.

Tuvo varias sedes canónicas en su larga andadura. Una de las primeras se encontró en la parroquia de San Juan de los Ovejeros, de allí pasó al Humilladero situado cerca de la Fuente Nueva, en las inmediaciones del Puente de San Francisco –donde estuvo la fábrica de harina de los Casillas, que por supuesto se construyó sobre el solar resultante de su derribo a principios del siglo XX–, de este lugar salía la procesión de La Sangre o de los disciplinantes, que era el acto de devoción más notorio que ha tenido y continua teniendo en estos albores del siglo XXI. De esta ermita humilladero nuestra cofradía se traslada en 1500 cuando terminan las obras de San Francisco el Real a este monasterio y en el se va impregnando de la espiritualidad y humildad de la Orden de los Frailes Menores y de su fundador nuestro padre San Francisco. Su última sede canónica es la parroquia de San Mateo, a donde se tiene que trasladar como consecuencia de la Real Orden del 11-10-1835 al ser clausurado el convento de San Francisco y por orden del obispo residencial don Ramón I Montero (1830-1847).

Cuidaban con suma meticulosidad que sus tradiciones no se perdieran e incluso en sus libros recogen los días que se ganan 1500 días de perdón en su ermita humilladero de una manera preferente, son concedidas por bula del Santísimo Padre y sus Delegados, son los siguientes: el día de la Cruz de Mayo, la Resurrección de Cristo, San Francisco, San Juan Bautista y el día del Espíritu Santo.

El preámbulo de las Ordenanzas Institucionales de 1521 es todo un ejemplo del cuidado que tienen para resaltar la profunda religiosidad de sus redactores y cofrades y dice así

“En la noble y muy leal Villa de Cáceres a tres días del mes de mayo del nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo y de mill y quinientos y veynte y un años. A honra de Nuestro Señor Jesucristo Dios y hombre verdadero y de la gloriosa Virgen Sancta María Su Madre Señora y abogada nuestra. Fue ynstituida la Cofradía que se dice de la Cruz en el Convento de Sant Francisco de los frayres menores de la dicha Villa. E fueron Ordenados los estatutos E ordenanzas por el Mayordomo E cofrades de la dicha Cofradía las cuales son las siguientes...”¹.

Continúa con una Invocación a Nuestro Señor Jesucristo en Latín y que traducida dice:

1 *Ordenanzas Institucionales de 1521* (lib. 107, 5, Archivo diocesano de Coria-Cáceres).

“Por el signo de la Cruz de nuestros enemigos líbranos Señor Dios Nuestro. Escúchanos Dios Nuestro Salvador y por el triunfo de la Santa Cruz. Defiéndenos a todos del peligro. Por Cristo Dios Nuestro Amen.

Sea bendita la gloriosa Virgen Sancta María abogada de los pecadores y ahora y siempre sea en nuestra ayuda Amen. Queriendo nosotros solamente gloriar en el árbol de la preciosa Cruz de Nuestro Redentor Jesucristo por la cual somos hechos salvos y libres y pensando y contemplando como el manso E humilde Cordero Hijo de Dios verdadero Señor nuestro en aqueste tan bendito árbol quiso ser crucificado y derramar su preciosa Sangre por nosotros E por todo el humano linage. Nos el mayordomo y cofrades de la cofradía vulgarmente llamada de la Cruz cuya advocación y arrimo queremos que sea el monasterio de Sant Francisco de esta villa de Cáceres. Aunque indignos es nuestro deseo en memoria de la Sagrada Pasión de Nuestro Redentor Jesucristo E en remisión de nuestras culpas y pecados de derramar nuestra humana sangre por tan buen Señor desde ahora para siempre jamás con entera fe y verdadera esperanza y entrañable Amor de corazón a este santísimo árbol de la Sancta Cruz nos arrimamos E con ella nos abrazamos E junto con ella queremos morir E a esta bendita Cruz tomamos por nuestro escudo y defendimiento todos los días de nuestra vida. E a la hora de nuestra muerte contra las tentaciones E peligros de este mundo para lo cual con mucha humildad Reverencia y Devoción Ordenamos y establecemos desde ahora para siempre jamás, para nosotros y para los que después vinieren de nos a esta santa hermandad y Cofradía de la Cruz de los disciplinantes y hacemos y establecemos estas siguientes Ordenanzas, las cuales sean hechas al servicio de nuestro Señor Dios y de la Virgen María su Madre E para salvación de nuestras ánimas y honra de nuestras personas Amen”².

Estas Ordenanzas vitoladas, una de las joyas de esta Cofradía que se conservan en el archivo diocesano de Coria-Cáceres, son un claro ejemplo de la espiritualidad que emana del sentimiento de aquellos cofrades del primer tercio del siglo XVI imbuidos de un profundo amor a Dios y al prójimo, haciéndolo patente en este preámbulo.

La fiesta principal y de devoción de esta institución es la Invencción de la Santa Cruz –el tres de mayo–. A esta fiesta, todos los cofrades tenían la obligación de ir el día de la vigilia a las vísperas sin ser llamados –muñidos en su expresión–, así como tenía que estar en las vísperas hasta que se dijera el Responso cantado al fin de ella por los cofrades difuntos, en actitud de mucha devoción y silencio con las velas de la cofradía y con los crucifijos “y estén a la misa hasta que sea acabado todo el oficio”.

En este día se elegían al mayordomo y demás oficiales. Se hacía el cabildo general. Se ordena, así, que el primer domingo de cada mes se diga una misa cantada con su responso por los cofrades vivos, difuntos y encomendados.

2 *Ib.*

Recoge que el Jueves de la Cena en la tarde –se refiere al Jueves Santo– “seamos obligados todos los cofrades así disciplinantes como los demás a ir a San Francisco confesados, no dando causa legítima al mayordomo que se lo preguntare y ordena que la procesión salga de San Francisco y vaya a San Mateo, Santa María, Santiago y San Juan y vuelva a San Francisco”³.

Su caridad con el pobre y desvalido lo resalta en su artículo veintisiete, “ordenamos que cuando algún cofrade fuere pobre o enfermarse o viniere en mucha pobreza que el nuestro mayordomo o aquellos a quien el lo mandare lo visiten y favorezcan con alguna limosna si la cofradía la tuviere y si no el nuestro mayordomo señale a dos cofrades que lo demanden por las buenas gentes”.

Las obras de misericordia la practican asiduamente, así lo resaltan en su artículo veintiocho de las ordenanzas mencionadas diciéndonos: “Ordenamos que cuando algún cofrade muriere queremos que el nuestro mayordomo mande muñir con las campanillas de la cofradía como esta su costumbre y lo lleve a dar sepultura. Y por cualquier cofrade que muriere a costa de la cofradía se ha de hacer decir una misa rezada en la Iglesia donde el tal cofrade fuere sepultado y dar la limosna acostumbrada por ella”.

Lo mismo ordena el artículo sesenta y cinco: “Item mandamos que todos los pobres que se encomendaren a esta nuestra cofradía seamos obligados a los enterrar”.

Tienen muy en cuenta como deben preparar las celebraciones religiosas e incluso el material que se debe usar. El artículo sesenta y dos nos dice: “Item ordenamos que los alcaldes hagan los altares en el claustro el día de la Cruz como se ha acostumbrado los años pasados”.

El artículo sesenta y ocho: “Item mandamos que el Jueves de la Cena y el Viernes Santo se lleve la cera a San Francisco para encerrar y desencerrar el Santísimo Sacramento”.

Se hace cabildo todos los meses los seis de nuestra cofradía, que sea valido como si estuvieran todos los presentes, los seis serán tres caballeros de hacha y tres disciplinantes. La gran hermandad con la cofradía de la Pasión que se une con ella se manifiesta dándoles los mismos derechos y preeminencias y sean todos uno y se los trate igual que a los de la Cruz y que su fiesta, la Transfiguración del Señor, pase también a ser fiesta principal y de devoción para las dos cofradías.

En el artículo ochenta y nueve resalta la conducta que desde este momento tiene que cumplir con los ajusticiados:

3 *Ordenanzas Institucionales de 1521* (lib. 120, Archivo diocesano de Coria-Cáceres).

“Item que esta dicha cofradía de la Cruz desde agora para siempre jamás quedese obligada a ir acompañando con su cera y un crucifijo a todas las personas que en esta villa fueren condenadas a muerte y contra ellas se ejecutare la tal condenación.

Para que no falten a las procesiones que se celebren, llevarán todos los cofrades una célula y escrito en ella el nombre del tal cofrade, la cual se ha de dar a una de las personas que el cabildo de esta cofradía tendrá puesta a las puertas del dicho monasterio para recibirlas y guardarlas”.

En el artículo cien tiene un trato especial para los cofrades que a su muerte estén desempeñando cargos de responsabilidad:

“Item ordenamos y mandamos que cada e cuando que acaeciese que algún hermano cofrade de esta cofradía falleciere siendo oficial del cabildo de ella, de mayordomo, alcalde diputado, escribano, que el día siguiente de su entierro se le haga decir e diga en la Iglesia o monasterio donde fuese sepultado, una misa cantada con diáconos e se ponga sobre su sepultura la Cruz de Cristo expuesta en su calvario, que se pone cuando los entierran y se les diga un responso cantado, e se pague la limosna de los vienes de la cofradía y se muña para tal misa y esto sea y se entienda además de las otras misas, que están y estuviere ordenado que se diga por el tal cofrade”.

En las ordenanzas de Carlos IV de 1806, abundan los actos de piedad, religiosidad y su acendrada espiritualidad, se nos dice que en el domingo de la Infraoctava del Corpus, todos los individuos de la cofradía concurrirán a celebrar en el Convento la función de la Octava a la Misa guardando el orden que predice la Ordenanza para asistir a la Procesión que guiará el Estandarte de la cofradía vestido de blanco, y llevado por el Secretario al igual que el día de la Invencción de la Santa Cruz y el Mayordomo con la Vara de la Cruz de Plata irá al lado siniestro del Palio inmediato al Prete y Diáconos y los cuatro oficiales con las hachas de cera encendidas delante alumbrando junto al Santísimo Sacramento.

Muchos son los datos que contienen estas ordenanzas adaptadas al devenir de los tiempos, aparte de la descripción de las fiestas principales ya mencionadas en los estatutos institucionales del mil quinientos veintiuno, del comportamiento, orden y devoción de los cofrades y como asumen y hacen suyas, las fiestas de la Cofradía de la Pasión, que se les unió, como ocurre con el día de la Transfiguración del Señor que se celebra el seis de agosto, con una misa solemne con sermón, donde se pondrá al Señor del Huerto vestido con túnica blanca en el Altar Mayor al lado del Evangelio.

Se señala que el Jueves Santo concurrirán a los Oficios colaborando en darlos realce y solemnidad y mostrando en todo momento la gran devoción que sienten, actuando con el orden que estipulan, formando parte los cofrades de la

procesión que se realiza para colocar al Santísimo en el Monumento, haciendo otro tanto el día del Viernes Santo.

En estas ordenanzas en su capítulo octavo refiriéndose a la procesión del Jueves Santo da toda una serie de datos que nos resalta su importancia:

“Siendo otra de las principales funciones y más devotas que celebra la Cofradía la Procesión del Jueves Santo por la tarde como acto tan serio y edificativo por ser uno de los principales Pasos de la Pasión de Nuestro Redentor Jesucristo y de la mayor concurrencia de todos los fieles católicos, y con el Santo fin de traérseles a la memoria de semejante día, ordenamos que después que haya concluido la Comunidad de cantar las Tinieblas o Maitines, se junten todos los cofrades de uno y otro Estado y con las varas de la Cruz pasen desde la Capilla del Claustro a la Celda del Padre Predicador principal o mayor y lo acompañen hasta el Púlpito y luego que haya servido, se pasarán todos a los bancos preparados enfrente a oír la Plática, y concluida saldrá dicha Procesión del referido Convento por la tarde a la hora competente para que pueda volver antes de ponerse el Sol”⁴.

Pasaban por las cuatro Parroquias y por el Convento de Religiosas de Santa María de Jesús. En su visita a estas iglesias realizaban toda una serie de prácticas piadosas lo que nos reafirma que la espiritualidad estaba muy presente en todos los momentos de sus vidas.

El artículo diez nos sigue dando detalles y nos comenta que para que salga la Procesión del Jueves Santo es necesario que la autoricen cuanto menos diez Religiosos con la precisión de cantar el Miserere y demás motetes o versos de la Pasión a música, siendo presididos por el Padre Vicario u otro religioso de mayor carácter que el Reverendo Padre Guardián disponga.

En los entierros de los cofrades los cuatro oficiales han de ir de la siguiente manera: uno con el estandarte de la cofradía, otro con el Cristo que cada cofradía tiene y los otros dos con hachas de cera encendidas y delante el muñidor tocando las campanillas. Continúa indicando que durante la misa de cuerpo presente asistirán con dos hachas encendidas y la vara de la Cruz y estarán de rodillas en la última grada del altar desde el Sanctus hasta la post-comunión y al tiempo de conducir al sepulcro, tomarán en sus manos el Santísimo Cristo, el Estandarte y hachas y asistirán al oficio de sepultura hasta la conclusión.

A todos se les decía las misas estipuladas, pero a los que morían ejerciendo algún empleo de la cofradía se le decía como extraordinario un oficio con vigilia, responso y Misa con Diáconos.

Cuidaban que los cabildos tuvieran la solemnidad adecuada a su importancia. El artículo treinta y cuatro nos dice:

4 *Ordenanzas de Carlos IV*, a. 8, (lib. 109, Archivo diocesano de Coria-Cáceres).

“Todos los Cabildos de esta cofradía se han de celebrar en la Capilla que llaman de Juan de la Peña o de los evangelistas –se refiere a los del Nuevo Mundo– que está en el Claustro grande de dicho Convento de esta Villa, cuyo uso tiene para este efecto, los que presidirá el Caballero Corregidor de ella, (en el caso que sus ocupaciones se lo permitan, y si no pudiese asistir no por esto se omitirá la celebración) acompañado del Reverendo Padre Guardián, y por su ausencia o enfermedad, lo hará el Padre Vicario o Presidente de la Comunidad como siempre se ha ejecutado, y durante su celebración ha de estar puesta en medio de dicha Capilla una mesa con su carpeta y de frente una Cruz con dos velas encendidas a sus lados y alrededor tres bancos en forma de Coro para que sirvan de asiento a los individuos del Cabildo.

Los cabildos lo componen el Mayordomo actual y el Mayordomo anterior, el Caballero Corregidor del Reverendo Padre Guardián, que estos deberán ser Discretos natos: de otros seis Discretos; los tres Caballeros y los otros tres del estado general más el Secretario”⁵.

El protocolo se guardaba con meticulosidad. El artículo treinta y cinco dispone como en dichas Juntas o Cabildos se había de guardar el orden de antigüedad que cada uno tenía; de modo que siempre el Mayordomo actual diera la derecha al Juez, o al Reverendo Padre Guardián y después siguieran los demás en la forma expuesta, guardándose toda moderación, seriedad y compostura como en acto en que así debiera hacerse.

En el artículo treinta y ocho se dice: “Esta Cofradía sólo ha de estar sujeta a la Jurisdicción Eclesiástica por lo que toca al arreglo de lo espiritual, y en lo temporal a la Ordinaria de dicha Villa sin la intervención del Guardián del convento de San Francisco”.

La misericordia de los miembros y fines de esta Cofradía se ve con todo lujo de detalles en el artículo cuarenta de las mencionadas:

“Atendiendo al crecido número de hermanos que tiene esta Cofradía, y que la maior parte de ellos son menestrales y artesanos que por su indigencia y pobreza quando les acontece alguna enfermedad o dolencia, se ven en la última miseria e infelicidad, sin medios para su curación y alimentos a causa de que el único Hospital que hai en esta Villa son sus rentas en el día cortísima que apenas puede mantener quatro camas en un pueblo de han crecido vecindario y deseando que dichos hermanos gocen de algún beneficio y se distribuyan sus rentas en fines piadosos y de gratitud a Dios Nuestro Señor y bien del próximo : Ordenamos que de los sobrantes que resultasen después de cumplidas las cargas de misas por los hermanos que falleciesen, funciones de Iglesia que van mencionadas, Procesiones y asistencia de Entierros y demás obligaciones que por sus rentas tiene dicha Cofradía, se distribuyan en socorrer a los pobres que estuviesen enfermos y fuesen hermanos de ella así hombres como mugeres , para lo cual darán memorial a la Junta que se ha de crear compuesta del Mayordomo

5 *Ib.*, c. 34.

y quatro Consiliarios, quienes con certificado del Párroco respectivo en que se acredite la certeza de su enfermedad y pobreza, acordarán el dar o no limosna, y el quanto que deba darse”.

Por último, en los cabildos que organizaban y autorizaban la salida o no de la Procesión de los Disciplinantes conocida por la de la Sangre del Jueves Santo, se hacía patente una recomendación a los hermanos que quisieran hacer penitencia en estos términos: “que se anoten los hermanos y personas que tuvieren devoción y quisieran hacer penitencia y que no sean imprudentes en su disciplina para que no perjudiquen su salud y que sea para el servicio de Dios Nuestro Señor, para el bien de sus almas y para que dicha Procesión de la Sangre se ejecute con el lucimiento y solemnidad que se requiere y sea costumbre”.

Si algún disciplinante volvía a dicho Convento, el Mayordomo tenía dispuesto a un lavador y un enjugador que con esponjas, toallas y unguento hecho con aceite y romero mitigaban las llagas producidas por sus disciplinas.

Asimismo tenían una comida de confraternidad para estrechar los lazos de hermandad y recompensarles por los muchos trabajos que tenían que realizar, el miércoles, jueves y viernes Santo; aunque al principio era una cena dada el Jueves Santo, sólo podían asistir a ella los Oficiales y aquellos hermanos que más colaboraban en su organización y ornato.

Las cofradías siempre vivieron con intensidad la Pasión de Nuestro Señor y pese a la creencia que se tiene de que son un tanto superficiales y volcadas a actos piadosos externos, nunca más lejos de la realidad, ya que siempre cuidaron con gran meticulosidad que la religiosidad, piedad y espiritualidad se viva intensamente, de modo que no descuidan la misericordia y la caridad ayudando a los más desfavorecidos.

CONFESORES Y PENITENTES EN ALGUNOS SÍNODOS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA, ANTERIORES AL CONCILIO DE TRENTO

JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO
Vicario Judicial de la diócesis de Coria-Cáceres
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El sínodo diocesano es una institución benemérita en la vida de las Iglesias locales. Se pretendía hacer llegar la legislación universal a las diócesis y el instrumento eran los sínodos. En nuestro breve trabajo nos fijamos en algunos sínodos de la Península Ibérica, anteriores al concilio de Trento y en concreto de Portugal, Galicia, Extremadura y Palencia. Analizamos la normativa de estos sínodos sobre el sacramento de la penitencia en lo referente a los confesores y penitentes. Destacamos la importancia, para estos estudios, de la colección “Lamberto de Echevarría” de la Universidad Pontificia de Salamanca y de los catálogos publicados por Francisco Cantelar. Obra importante e imprescindible para conocer la historia de las diócesis es el *Synodicon hispanum*, dirigido por A. García y García.

Palabras clave: A. García y García, Colección “Lamberto de Echevarría”, Francisco Cantelar, Sínodo diocesano, Synodicum hispanum.

ABSTRACT

Diocesan Synod is a meritorious institution in the life of the local Churches. It was tried to make arrive the universal legislation at the dioceses and the instrument was the synods. To our brief work we paid attention to some synods of the Iberian Peninsula, previous to the Council of Trent and in particular of Portugal, Galicia, Extremadura and Palencia. We analyzed the norm of these synods on the sacrament of the penance with respect to the confessors and penitents. We emphasized the importance, for these

studies, of the collection “Lamberto de Echevarría” of the Pontifical University of Salamanca and catalogues published by Francisco Cantelar. Work important and essential to know history the dioceses is *Synodicon hispanum*, directed by A. García y García.

Key words: A. García y García, Collection “Lamberto de Echevarría”, Diocesan Synod, Francisco Cantelar, *Synodicum hispanum*.

Ingenuo sería, por mi parte, intentar agotar, en estas líneas, el tema que nos ocupa. Me propongo, tan solo, dejar constancia, en unas breves notas, de la abundante doctrina que, sobre el Sacramento de la Penitencia, está presente en la normativa sinodal anterior a la celebración del Concilio de Trento.

Justifican, con creces, estas páginas, la importancia del Sacramento de la Reconciliación en la vida de la Iglesia y en la riquísima doctrina y normativa que sobre el particular se ha escrito.

La veta y caudal, variado y rico, de los sínodos diocesanos especialmente en la Península Ibérica, está interesando a muchos, tanto en España como en otros países¹.

Constituyen los sínodos diocesanos un claro reflejo de la vida de la Iglesia y de la sociedad: “la pobreza y la riqueza, el amor y las malquerencias, la religiosidad y la picaresca, el trabajo y las finanzas, las creencias y las supersticiones”².

Toda ley o norma de la Iglesia, estudiada y refrendada en los concilios ecuménicos, llegaba gradualmente a la Iglesia Universal y a las diócesis y otras instituciones, por medio de los concilios provinciales y los sínodos diocesanos. El clero, en tiempos de difíciles y elementales comunicaciones, tenía acceso a la legislación universal, a través de la inmediatez de los sínodos. Se trataba, en

1 Prueba de este interés son los importantes estudios realizados, especialmente en toda Europa. En España ha constituido una valiosísima aportación la Colección Sinodal, donada a la Universidad Pontificia de Salamanca (Cf. F. CANTELAR RODRÍGUEZ, *Colección Sinodal Lamberto de Echevarría. Catálogo*. Salamanca. Se han publicado tres catálogos; el último en el año 2001, en la BAC). ID., “Sinopsis de los catálogos de la colección sinodal “Lamberto de Echevarría”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 43 (1986), 61-100. ID., “Directrices para la redacción del catálogo de la CSLE”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 55 (1998). AA.VV., *Sínodos diocesanos y legislación particular. Estudios históricos en honor del Dr. D. Francisco de Cantelar Rodríguez*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999. Una obra de gran interés es el *Synodicon Hispanum* con 7 volúmenes publicados... En nuestro trabajo usamos los vols. I, II y V (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Synodicon Hispanum*, vols. I (Galicia), II (Portugal) y V (Extremadura, Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia), Madrid, BAC, 1981, 1982 y 1990 [= SH más número de vol.]). Una visión detallada puede verse en mi trabajo (Cf. J. A. FUENTES CABALLERO, “El Sínodo Diocesano. Breve recorrido a su actuación y evolución histórica”, en *Ius Canonicum*, 21 (1981), 543-547).

2 Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, “*Synodicon Hispanum: Asturias, León y Extremadura*”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 39 (1983), 4.

definitiva, de “particularizar lo universal”, pero también de “universalizar lo particular”³.

Nuestro interés se centrará, como queda dicho, en el sacramento de la Penitencia, en dos cuestiones fundamentales: los confesores o ministros del sacramento y los penitentes o sujetos del perdón. Limitamos nuestra atención a algunos sínodos celebrados en la península ibérica, en el período comprendido entre el Concilio Lateranense IV (año 1215) y el concilio de Trento (años 1545-1563)⁴.

1. LOS CONFESORES

1.1. MINISTROS, LICENCIAS Y PECADOS RESERVADOS

Será el “cura propio” el ministro del sacramento de la penitencia, con la licencia expresa de su Obispo y, en algún sínodo se castiga, con la privación de la sepultura eclesiástica, a los que no se confiesen con el sacerdote propio⁵.

Algunos sínodos, sin embargo, atenuarán la disciplina, permitiendo elegir confesor, pero siempre que “el cura propio acceda a ello y reciba posteriormente, del penitente absuelto, carta o testimonio del sacerdote que le confesó”⁶. En otros casos se ampliarán, aún más, las excepciones a la norma general: “si les diere vergüenza confesar con el sacerdote propio, si hubiere sacerdotes tan ignorantes y necios que no supieren dar la absolución o imponer la penitencia”; en todo caso, no obstante, lo pedirán con humildad, reverencia y gratitud⁷.

Vistas y meditadas estas normas disciplinares de épocas pasadas, qué cambio tan inmenso se ha producido en la disciplina de la Iglesia sobre el particular,

3 Cf. J. A. FUENTES CABALLERO, “El Sínodo Diocesano”, *o. c.*, 565.

4 En concreto he estudiado los sínodos celebrados en Galicia, Portugal y Extremadura (Cf. SH I, II y V), en la diócesis palentina (Cf. J. A. FUENTES CABALLERO, *Concilios y sínodos en la diócesis de Palencia. El sínodo de D. Álvaro de Mendoza. Año 1582*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1980) y en algunos sínodos de las diócesis extremeñas de Coria-Cáceres (J. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *Sociedad y religión en Extremadura. Siglos XVI-XVII. (Análisis sinodal de la diócesis de Coria)*. (Tesis inédita de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. Cáceres, 1981); y de Plasencia (Cf. C. PÉREZ-COCA, *El Sínodo placentino de 1534. Estudio jurídico-sistemático*. Tesis doctoral inédita de la Facultad de Derecho de la Universidad de Extremadura. Cáceres, 1981).

5 RODRIGO DE PADRÓN, *Sínodo de Santiago de Compostela (1309)*, 4, 26, en SH I, 285: “*Item quod quilibet parochianus confiteatur saltem semel in anno proprio rectori vel alii presbitero de licentia sua...*”. C. PÉREZ-COCA, *El sínodo placentino de 1534* (2.ª parte, transcripción), c. 4 del sínodo de D. Gutierre de Toledo (1499), 24. RODRIGO GONZÁLEZ DE LEÓN, *Sínodo de Santiago de Compostela (1289)*, 16, en SH I, 276.

6 *Ib.*; DIEGO DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)* 1, 29, en SH I, 365.

7 Cf. L. PIREZ, *Sínodo de Braga (1477)*, 26, 37, en SH II, 110.

en atención, sobre todo, al respeto a la libertad del penitente, tanto para elegir confesor como para ser tratado y respetado el anonimato ante el confesor.

Los confesores extra diocesanos y peregrinos presentarán, a los rectores de Iglesias, licencias por escrito de su obispo y cédulas de identificación⁸. Mayores controles y dificultades se ponen a los confesores religiosos: el superior presentará el candidato al Obispo y éste, le examinará de suficiencia; si estuviere preparado, le concederá licencias o permiso para ejercer el ministerio de la penitencia; de lo contrario, se le prohibirá confesar y en algunos sínodos, caerán en excomunión los Rectores de Iglesias que se lo permitan⁹.

Es común, en los sínodos consultados y estudiados, la limitación y restricción de licencias. Se prodigan las listas de pecados reservados al Obispo diocesano o al Papa¹⁰. Se exceptúa el caso de peligro de muerte: cualquier sacerdote, entonces, podrá absolver de todos los pecados y excomuniones¹¹. Ser aducen razones que justifiquen esta reserva: “la misma salud de las almas pide cierta dificultad en conseguir la absolución, para que la facilidad del perdón, no produzca mayores excesos y pecados”¹².

1.2. CUALIDADES

No faltan, en las sinodales, claras y elocuentes referencias a las cualidades que deben adornar al ministro de un sacramento tan importante.

Serán piadosos en perdonar “al que esté arrepentido y dispuesto”¹³. Actuarán “como jueces” que tienen la obligación de inquirir y juzgar, pero también como “médicos espirituales” que tratan de ayudar, comprender y sanar al peni-

8 Cf. P. DE PACHECO, *Sínodo de Mondoñedo (1534)* 9, 33, en *SH I*, 62.

9 D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)* 1, 30, en *SH I*, 336: “Mandamos, so pena de sentencia dextominon que ningund clérigo reciba en su Iglesia ningund frayle nin religioso de Santo Domingo ni de Sant Francisco, nin de otra orden que sea, para que oya de penitencia a sus feligreses sin que vea nuestra carta como los tales religiosos fueron, por sus priores e guardianes, a nos presentados”. L. CABEZA DE VACA, *Constituciones synodales deste Obispado de Palencia*, fol. XLIX, ACP (Archivo Catedral de Palencia), Arm. IV, Leg. 5, n.º 3 (839).

10 Cf. F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543 y 1544)*, 28-29, carta 222-230, en *SH I*, 155 y 231; *Sínodo de Lisboa (1240)*, 2, 7 y D. DE SOUSA, *Sínodo de Porto (1496)* 11, 28, en *SH II*, 289 y 376. D. DE DEZA, *Constituciones y estatutos palentinos (1501)*, en A. DE MENDOZA, *Constituciones synodales del Obispado de Palencia*, Burgos, 1585, 77-78. F. DE MENDOZA Y BOBADILLA (1537), *Sínodo de Coria* 3, 286, en *SH V*, 286-289.

11 Cf. L. PIRES, *Sínodo de Braga (1477)*, 26, 36, en *SH II*, 109.

12 Cf. D. DE DEZA, “Constituciones (1501)”, *o. c.*, en A. DE MENDOZA, “Constituciones”, *o. c.*, 77.

13 “Sed piadosos en perdonar e remitir al que vierdes con dolor de su pecado e propósito de la enmienda e que realmente quiere satisfacer lo que es obligado”, F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543 y 1544)* 28-29, carta 229-234, en *SH I*, 155.

tente¹⁴. Mostrarán una especial delicadeza y prudencia al preguntar, evitando siempre la curiosidad de conocer aspectos no necesarios, sobre todo en algunas materias¹⁵. Se les recomendará, especialmente en la confesión de mujeres, a vivir cierto recogimiento exterior e interior¹⁶. Se esforzarán, en fin, en tener la idoneidad y preparación suficiente para perdonar y aconsejar¹⁷.

1.3. ALGUNAS OBLIGACIONES ESPECÍFICAS Y GRAVES

Especial obligación supondrá, para los confesores, el “sigilo sacramental”: “Ni por ira, ni por odio, ni por miedo a la muerte se podrá faltar al secreto”¹⁸. “Antes morir que descubrir el secreto, aunque fueran preguntados por el propio prelado, con juramento o bajo pena de excomunión”¹⁹. Quién a dicho secreto faltare, será degradado, sin compasión ni misericordia²⁰. Normativa severa y durísima para el confesor que revelara el secreto sacramental.

El sacramento de la Penitencia se administrará en las Iglesias, en lugares visibles, no ocultos, ni fuera de ellas, salvo necesidad grave o enfermedad de los penitentes²¹.

La Sede propia para oír confesiones será el confesionario; ha de ser digno, visible y la parte del penitente será público, sin puerta; se administrará el sacramento con “toda honestidad y recogimiento”²².

14 *Ib.*, 155.

15 “*In confessione caveant sibi confessores ne inquirant nomina personarum cum quibus peccaverunt confitentes, sed circumstantias tantum et qualitates*”, *Sínodo de Lisboa (1240)* 2, 7, en *SH II*, 290.

16 “*In confessiones habeat sacerdos vultum humilem et oculos inclinatos ad terram, ne faciem respiciat confitentis, maxime mulieris, causa debite honestitatis, et compatienter audiat quae dixerit in spiritu lenitatis...*”, *Ib.*, 289.

17 “*Procurad de saber lo que los santos escriven para conoscer e curar los peccados e enfermedades*”, F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)*, Carta, 229-234, en *SH I*, 155. Parecidas prescripciones recoge D. MATEUS, *Sínodo de Lisboa (1264)* 4, 2, *SH II*, 301: “*Praecipimus omnibus rectoribus et vicariis ecclesiarum quod deputent sacerdotes idoneos qui audiant confessiones*”.

18 “*Nullus ira vel odio vel etiam metu mortis audeat revelare in aliquo confessionem signo vel verbo generaliter vel specialiter...*”, *Sínodo de Lisboa (1240)* 2, 7, en *SH II*, 290.

19 Cf. F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)*, 28-29, carta, 243-249, en *SH I*, 155.

20 *Sínodo de Lisboa (1240)* 2, 7, en *SH II*, 290.

21 “*Ad audiendum confessionem comuniorem locum in ecclesia sibi eligant sacerdotes et comuniter ab omnibus videri possint, et in locis absconditis aut extra ecclesiam nullus recipiat confessiones nisi in magna necessitate vel infirmitate*”, *Sínodo de Lisboa (1240)* 2, en *SH II*, 289.

22 L. CABEZA DE VACA, *Constituciones synodales deste obispado de Palencia (1548)*, fol. LXXIIIr: “Porque Nuestro Señor Jesucristo ordenó e instituyó el sacramento de la penitencia para remedio de los pecados conviene que su administración se haga con toda honestidad y recogimiento. Y porque esto, por la mayor parte se alcanza cuando las confesiones se hacen en los confesionarios, S. A. mandamos que, en todas las Yglesias de nuestro Obispado se hagan y que la parte donde el penitente

Se insiste en la gratuidad del sacramento –“ninguno pida intereses”–²³ y en alguna instrucción dada por el sacerdote –“breve plática y declaración al propósito”– a fin de preparar mejor la confesión del penitente²⁴.

No debe faltar la preocupación por los enfermos y moribundos; aparte de la pronta visita, se les invitará a la confesión, en momento tan crucial; y los médicos podrán prestar una extraordinaria ayuda²⁵; se les aconsejará también hacer testamento en su presencia²⁶; algunos sínodos prohibirán a los confesores ser testamentarios del enfermo y, si son hermanos del enfermo, confesarlos²⁷.

No faltan, finalmente, minuciosas prescripciones sinodales sobre los distintos sistemas de control de confesiones que, los curas de Iglesias, deberán llevar en sus parroquias²⁸. De una parte, cada año, en la celebración del sínodo, darán cuenta, por escrito, de los confesados y no confesados²⁹ –tanto clérigos como laicos–³⁰ de los pecadores públicos, de los excomulgados y rebeldes³¹. De otra, se exhorta a los rectores de Iglesias, a no dejarse engañar por los parroquianos cuando presentan “cédulas” de haberse confesado³².

huviese de estar, sea pública, sin tener puerta, ni otra cosa con que se pueda cerrar y en la ventanilla dellos aya más decencia y honestidad”.

23 Cf. F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)* 28-29, carta, 87-90, en *SH I*, 151.

24 L. CABEZA DE VACA, “Constituciones”, *o. c.*, en A. DE MENDOZA, “Constituciones”, *o. c.*, 83.

25 “*Statuimus quod cum aliquis parrochianus infirmatus fuerit, mox a rectore visitetur et invitetur ad confessionem et penitentiam...*” R. GONZÁLEZ DE LEÓN, *Sínodo de Santiago de Compostela (1289)* 3, 17, en *SH I*, 276. G. VARGAS DE CARVAJAL, *Sínodo Placentino (1534)* Const. 6, en C. PÉREZ-COCA, “El Sínodo... (2.ª parte)”, *o. c.*, 70; y en la primera parte, normas a los confesores de enfermos, 58-61, en *SH V*, 1990, 397.

26 R. GONZÁLEZ DE LEÓN, *Sínodo de Santiago de Compostela (1289)* 3, 17, en *SH I*, 276: “*Et confectioem testamenti conficiendi coram ipso rectore et testibus*”.

27 G. VARGAS DE CARVAJAL, *Sínodo placentino (1534)*, Const. 88, en C. PÉREZ-COCA, “El Sínodo... (2.ª parte)”, *o. c.*, 149, *Synodicon Hispanum*, V, Extremadura, (Plasencia), 467.

28 Abundantes ejemplos se pueden aducir, dejamos constancia de algunos: P. PACHECO, *Sínodo de Mondoñedo (1534)*, 19, 28; D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)* 1, 37; F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodo de Orense (1534-1544)* 28-29, carta 297-365, en *SH I*, Galicia, 61, 370 y 156 respectivamente. D. DE DEZA, “Constituciones (1501)”, *o. c.*, en A. DE MENDOZA, “Constituciones”, *o. c.*, 78-79.

29 “Allí traiga cada uno, por memoria, sus parroquianos y los que de ellos están confesados y comulgados y los que no lo están”. P. PACHECO, *Sínodo de Mondoñedo (1534)* 19, 28, en *SH I*, 61.

30 G. DE LA CUEVA, *Sínodo palentino (1467)* en A. DE MENDOZA, “Constituciones”, *o. c.*, 77: “Que los curas de Iglesias sean obligados a dar cuenta si se han confesado los clérigos como los legos”.

31 F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense, (1543-1544)* 28-29, carta 297-305, en *SH I*, 156: “Al tiempo que venis al sancto sínodo, cada vez trae por memoria a los que se han dexado de confesar en la Quaresma e los que stan en pecados públicos o excomulgados e a los rebeldes evitados...”.

32 *Ib.*, 154-155: “Si os truxeren cédula vuestros parrochianos diziendo que se han confesado con otros, no los creais ligeramente, mirad si es verdadera o de sacerdote conocido e si tobo licencia para elegirle”, *SH I*, 154-155, F. DE MENDOZA Y BOBADILLA (1537) *Sínodo de Coria*, 3, 287 en *SH V*, 1990, 286.

2. LOS PENITENTES

2.1. LOS SUJETOS DEL SACRAMENTO

Será sujeto de la Penitencia todo bautizado que haya llegado a la edad de la discreción³³, variando, en los sínodos consultados, el punto de partida de la edad: en unos, al menos desde los diez³⁴, o los catorce años para el hombre y los doce para la mujer³⁵.

Es obligatoria para todo bautizado la confesión anual en la Cuaresma, tiempo especial tanto para su preparación como para su digna recepción³⁶; tratándose de clérigos no sacerdotes “dos o tres veces al año” y “más si sus almas lo necesitan”³⁷; los clérigos sacerdotes que celebran frecuentemente la Santa Misa deberán confesarse una vez al mes³⁸.

Se imponen penas, hasta la privación de sepultura eclesiástica y expulsión de las Iglesias durante los oficios, a los que, por negligencia, incumplieran esta obligación o no lo hicieran con los curas propios³⁹.

2.2. LAS DISPOSICIONES DEL PENITENTE

En algunos sínodos de estas épocas se detallan, con bastante precisión, los elementos teológicos del sacramento de la Reconciliación⁴⁰.

Pero no es lo más frecuente. Dada la naturaleza y funciones específicas de los sínodos, se centran, preferentemente, en la regulación jurídica de los aspectos disciplinares; tan solo al inicio de algunas Constituciones Sinodales se in-

33 D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)*, 1, 29, en *SH I*, 365: “Que todo hombre o mujer desque viniere a annos de discrición se confesse una vez en el anno”.

34 Cf. D. DE SOUSA, *Sínodo de Porto (1496)*, 11, 27, en *SH II*, 375. Cf. P. PACHECO, *Sínodo de Mondoñedo (1534)* 19, 27, en *SH I*, 60.

35 D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)* 1, 29, en *SH I*, 365: “los hombres de quatorce annos arriba e las mujeres de doze...”.

36 Son abundantísimas las referencias a la confesión anual, en Cuaresma y con sus curas propios. Cf. D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)*, 1, 29; D. DE AVELLANEDA, *Sínodo de Tuy (1528)*, 6, 33; P. PACHECO, *Sínodo de Mondoñedo (1534)*, 19, 27; R. GONZÁLEZ DE LEÓN, *Sínodo de Santiago de Compostela (1289)*, 3, 16; F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)*, 28-29, carta 106-109, en *SH I*, 365, 404, 60 y 276 respectivamente. *Sínodo de Lisboa (1240)*, en *SH II*, 289-290.

37 D. DE SOUSA, *Sínodo de Porto (1496)* 11, 23: “Como os clerigos dordés sacras se ham de confessar e comungar duas vezes no anno” (en Cuaresma y en Adviento). P. VAZ GAVIÑO, *Sínodo de Guarda (1500)*, 1, 9, manda la confesión tres veces al año: Navidad, Pascua y Pentecostés; ambas citas verlas en *SH II*, 371 y 230. Cf. D. DE MUROS, *Sínodo de Tuy (1482)* 1, 29, en *SH I*, 366.

38 “Porque han de tomar o Sacratissimo Corpo e Sangre de Nosso Senhor dignamente”, D. DE SOUSSA, *Sínodo de Porto (1496)*, 11, 23, en *SH II*, 372.

39 D. DE DEZA, “Constituciones (1501)”, en A. DE MENDOZA, “Constituciones”, *o. c.*, 78.

40 Cf. D. DE AVELLANEDA, *Sínodo de Tuy (1528)*, 6, 32-47, en *SH I*, 404.

corporan compendios o síntesis doctrinales que, los rectores de Iglesias u otros beneficiados, enseñarán al pueblo todos los domingos del año litúrgico y los de Adviento y Cuaresma, además, durante una hora, después del mediodía⁴¹.

Las disposiciones fundamentales del Penitente están expuestas en las sinodales con bastante claridad, aunque un tanto dispersas en las mismas.

Se recomienda el examen de conciencia y procurará cada cura de iglesia avisar, una semana antes, a los que fuesen a confesar, para “pensar y confesarse como deben”⁴².

En cuanto a la contrición del corazón se resalta el “verdadero dolor y la determinación de la enmienda”⁴³, la importancia de la lucha para quitar las ocasiones de pecado⁴⁴ y cómo Dios perdona todos los pecados “al que hace lo que debe”⁴⁵; y si los pecados contra el Espíritu Santo no se perdonan, no es porque Dios no quiera perdonar, sino porque los penitentes “desesperan de la bondad y misericordia divina y tienen final impenitencia”⁴⁶.

Se exige la manifestación íntegra de los pecados o “confesión de la boca”⁴⁷; se dirán en la confesión las circunstancias necesarias⁴⁸ y se repetirá el Sacramento si la confesión no fue íntegra – “partida e non entera” – si no se hizo con el sacerdote propio, “no teniendo licencia para elegir otro”, o si teniéndola “buscó clérigo idiota”, o “si no quiere cumplir la penitencia que se le puso”⁴⁹.

Para la satisfacción o cumplimiento de la penitencia se subraya la importancia de “poder cumplirla en estado de gracia”⁵⁰; que sea conforme “a la calidad del hierro en que se cayó”⁵¹; se especifican algunas penitencias como

41 Véanse los títulos “*De summa Trinitate et fide catholica*” de los sínodos palentinos de D. Pedro de Castilla y D. Luis Cabeza de Vaca. Cf. A. DE MENDOZA, “Constituciones”, o. c., 3-19.

42 Cf. C. PÉREZ-COCA, “El Sínodo... (2.ª parte)”, o. c. Const. 5, 45 ss. Cf. SH V, 1990, 395.

43 Cf. F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)*, 28, 29, carta 216-221, en SH I, 154.

44 *Ib.*, 154.

45 *Ib.*, 155.

46 *Ib.*, 155.

47 D. DE AVELLANEDA, *Sínodo de Tuy (1528)*, 6, 32-47, en SH I, 404; refiriéndose a las partes de la penitencia dirá: “... la segunda es la confesión de la boca, por la cual deve el hombre confesar todos sus pecados a su propio sacerdote enteramente”. En parecidos términos se expresa el Sínodo de Lisboa (1240), 2, 7, en SH II, 289: “*Et si pro posse suo pluribus modis persuadeat ut confiteatur integre, aliter enim dicat N, ei nichil valere confessionem ad salutem eternam*”.

48 Ocho circunstancias se detallan en D. DE SOUSA, *Sínodo de Porto (1496)*, 11, 11, en SH II, 409; Cf. F. MANRIQUE DE LARA, *Sínodos de Orense (1543-1544)*, 28-29, carta 216-221, en SH I, Galicia, 154.

49 *Ib.*, 154.

50 *Ib.*, 155: “Las penitencias que dierdes procurad que se puedan cumplir en estado de gracia”.

51 *Ib.*, 152.

la oración, la limosna, el ayuno, y los trabajos corporales⁵²; finalmente se recomienda que, sin olvidar la cantidad de la culpa y la posibilidad del penitente, procure el confesor imponer penitencias leves⁵³.

Hemos subrayado, a grandes rasgos y como indicábamos al comienzo de nuestro trabajo, las cualidades y obligaciones específicas del confesor y las disposiciones del penitente.

No hemos bajado a otros aspectos y análisis que superarían nuestra intención. El espíritu reformador de los grandes concilios ecuménicos de la Iglesia –y en especial el concilio Lateranense IV– impregna, también en esta época, la legislación sinodal de las diócesis. Se logra esa universalización de lo particular; y los sínodos acercan al pueblo fiel, las grandes preocupaciones y reflexiones de los padres conciliares y de los teólogos, pero se advierten, por otra parte, el elemento humano que siempre está presente en la Iglesia: excesivas minuciosidades y prescripciones rigoristas que, en no pocos casos, ensombrecen el auténtico rostro de la Iglesia de Jesucristo. El control de las conciencias y la coacción penal, en la frecuente casuística sinodal y en los manuales de moral sacramentaria de estas épocas, son aspectos negativos que, especialmente en la mentalidad del hombre de hoy, constituirían auténticos atentados a la libertad y dignidad de la persona humana. El progreso teológico, jurídico y eclesial del concilio de Trento y otros concilios posteriores y sobre todo el “*aggiornamento*” querido por el Papa Juan XXIII en el Concilio Vaticano II, han mejorado y curado las “arrugas” de la Madre buena que es la Iglesia. Arrugas que, en definitiva, son los pecados de sus hijos. El Magisterio de los últimos papas ha presentado, en sus grandes exhortaciones y encíclicas, un rostro más misericordioso y compasivo para el penitente y una visión más positiva del perdón de Dios, a través de la figura cercana de Jesucristo, “*dives in misericordia*”.

52 *Ib.*, 155.

53 Cf. *Sínodo de Lisboa (1240)*, 2, 7, en *SH II*, 289.

JESÚS DE NAZARET

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Presentación de una obra del profesor Francisco Martínez Fresneda titulada *Jesús de Nazaret*, un excelente manual de cristología bíblica.

Palabras clave: Biblia, Cristología, Dogmática, Jesús de Nazaret.

ABSTRACT

Introduction to the work of Profesor Francisco Martínez Fresneda named “Jesus of Nazareth”, which is a brilliant manual of biblical Christology.

Key words: Bible, Christology, Dogmatic, Jesus of Nazareth.

El Director de la revista *Cauriensia* del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la Diócesis de Coria-Cáceres, D. Manuel Lázaro Pulido, me pidió que hiciera la presentación del libro “Jesús de Nazaret”, de Francisco Martínez Fresneda (Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA. *Jesús de Nazaret*, Murcia, Espigas, 2005, 829 pp., 14 x 21cm). Respondí afirmativamente y se lo agradecí, ya que conocer y presentar una obra nueva sobre Jesucristo es siempre para mí un motivo de alegría, de compromiso y de exigencia.

Desde aquel famoso libro “*De Verbo Incarnato*” (BAC) cuya explicación corrió a cargo del siempre recordado P. Manuel Cuervo OP. y que estudié (curso 1961-1962), en la Universidad Pontificia de Salamanca, hasta los representantes de la “*Third Quest*” y éste (año 2005) han pasado ya muchos años,

muchas obras y no pocas orientaciones cristológicas nuevas... Si nuestro ministerio sacerdotal tuvo que acompañarse al Concilio Vaticano II y responder a los signos de los nuevos tiempos, también tuvimos que hacer una nueva síntesis bíblico-teológica, sin hacer de menos a aquella que era deudora básicamente a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y a algunos horizontes bíblico-teológicos y litúrgico-pastorales nuevos que buscábamos o se nos ofrecían en aquellos años sesenta dentro de los cauces académicos normales y fuera de ellos.

1. EL TÍTULO

El título de la obra es entrañable, atractivo y sugerente: “*Jesús de Nazaret*”. A lo largo de sus páginas, el autor se hace preguntas como éstas: ¿quién era Jesús?, ¿qué quería?, ¿cuál fue su mensaje?, ¿cuál fue su destino? e intenta responder a ellas.

2. LA PORTADA

La portada de esta obra tiene una Inscripción de Tiberio y Pilato, c.26-37 d. C. Museo de Israel, Jerusalén. En el fondo de la misma podemos leer el famoso texto hebreo “Shema, Israel...” (“Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor”) (Dt.6,4ss).

3. EL AUTOR

– Datos biográficos. Francisco Martínez Fresneda nació en la hermosa ciudad de Murcia, a orillas del Mediterráneo, el *Mare Nostrum*, ruta de pueblos y culturas, sendero de comunicación entre personas y civilizaciones, vía de propagación de la fe cristiana.

– Vocación: un día descubrió que el Señor lo llamaba para seguirlo por los caminos del Reino, en la Vida Religiosa, y abrazó el carisma de San Francisco, para compartirlo y vivirlo en fraternidad. Dios lo llamaba a ser en la Iglesia y en el mundo “evangelio sin glosa”, “evangelio vivo de Dios”, “memoria viva de Dios”. Pertenece a la Provincia franciscana de Cartagena.

– Formación y pensamiento teológico. Creemos que pertenece a la Escuela Teológica Franciscana, en la que sobresalen, de modo peculiar: San Buenaventura y Escoto.

– Director de la Revista Carthaginensia, Profesor de Cristología y Mensaje Cristiano en el Instituto Teológico de Murcia OFM y Profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia.

– Publicaciones: *La gracia de Cristo en la Summa Halensis* (Murcia, 1980); *La gracia y la ciencia de Cristo de San Buenaventura* (Murcia 1997; Roma 2005). *La paz. Actitudes y creencias* (Murcia 2004, 4ª ed.; Padova, 2005). Ha editado con J. A. Merino (Universidad Antonianum de Roma), *Manual de Teología Franciscana* (Madrid 2003; 2ª ed.; Petrópolis (Brasil), 2005); *Manual de Filosofía Franciscana* (Madrid, 2004).

4. PRESENTACIÓN DE LA OBRA

4.1. ¿DÓNDE SE ENMARCA ESTA OBRA?

Esta obra se enmarca en el ámbito amplio de los estudios e investigaciones sobre Jesús de Nazaret que han aparecido desde el s. XVIII hasta nuestro tiempo presente y que nos han ayudado a conocer mejor su identidad, obra, mensaje, destino. Con soltura y competencia, con sencillez no exenta de profundidad, el autor nos invita a adentrarnos en su obra para conocer mejor a Jesús, amarlo más y seguirlo con fidelidad perseverante. Desde ahora les invito a leerla despacio y sin prisas, con sosiego y con paz.

4.2. ¿DE QUÉ CONSTA ESTA OBRA?

La obra consta de varios elementos debidamente ensamblados y coordinados:

- Una Introducción, precedida de una presentación, unas abreviaturas generales, bíblicas y bibliográficas, y bibliografía, documentos, diccionarios, fuentes,
- Once capítulos, seguidos de una bibliografía general y por capítulos, y de unos índices general, onomástico y analítico que facilitan la lectura y comprensión de la obra, a la vez que permiten asomarse al mundo bibliográfico sobre Jesucristo.

4.3. CONSIDERACIÓN PECULIAR DE LA INTRODUCCIÓN Y DE LOS CAPÍTULO

4.3.1. *Introducción (pp. 19-99).*

Los temas que aborda en la Introducción son de verdadera importancia por lo que nos ha parecido bien no sólo citarlos de forma explícita sino también insertar unas palabras del autor sobre cada uno de ellos para entenderlos de la

mejor manera posible y, de este modo, poder situarnos en el adecuado lugar para entender el contenido de esta obra.

– La historia de la investigación histórica de Jesús (pp. 20-39)

Un buen estudio en el que presenta los autores y sus obras que abordan la investigación de Jesús de Nazaret en sus diversas etapas históricas.

“Es válido todo lo que facilita la comprensión de Jesús. Se ha percibido en el recorrido de la investigación de estos últimos doscientos años (...) Hay que defender que ninguna hipótesis debe erigirse en una tesis con carácter absoluto que invalide u oscurezca todas las demás propuestas” (p. 95).

Consignamos los autores más significativos que pasan por sus páginas y que muestran las diversas orientaciones y posicionamientos, que se han producido en la investigación de la historia de Jesús y en torno a los criterios de historicidad y otros temas:

Reimarus, Lessing, J. Weiss, W. Wrede, A. Schweitzer; W. Bousset y J. Wellhausen; M. Kähler, K. L. Schmidt, M. Dibelius.

R. Bultmann. Los discípulos de Bultmann: E. Käsemann, G. Bornkann, E. Fuchs, E. Ebeling.

H. Koester, J. M. Robinson, el “Jesús Seminar” y J. D. Crossan (“Jesús es el Maestro de Sabiduría”), E. P. Sanders (“Jesús es el Profeta escatológico”), G. Vermes, (judío) y J. Dunn (cristiano) (“Jesús es un Carismático espiritual”), R. Horsley, G. Theissen y B. J. Malina (“Jesús es un Reformador social”), J. P. Mier (“Jesús es un judío marginal”).

H. Schürmann y J. Jeremías, W. Pannenberg y J. Moltmann, H. Conzelmann y W. Marxen, K. Rahner y G. L. Müller, M. E. Boismard-A. Lamouille, Ch. Duquoc, R. Latourelle, J. Moingt e I. de la Potterie, E. Schillebeeckx, W. Kasper y W. Trilling; el famoso “Mysterium Salutis”; G. Theissen-A. Merz, J. Gnailka y J. P. Meier; B. Gerhardson y H. Zimmermann; A. Amato y R. Fabris, O. González de Cardenal, J. I. González Faus; L. A. Schöckel, R. Trevijano y S. Guijarro.

Tengamos presente que “la búsqueda del Jesús histórico no es una disciplina teológica, sino una disciplina histórica con relevancia teológica” (R. Trevijano).

– Los Métodos histórico-críticos (pp. 39-46).

El autor nos habla con soltura y competencia de la Crítica literaria (CL), la Crítica histórica (CH), la Historia de las Formas (FG), la Historia de la Redacción (RG), las Ciencias Sociales; ésta última es considerada como nuevo ámbito para descifrar e identificar la época de Jesús.

– Las Fuentes (pp .46-82):

Las fuentes no cristianas (judías y romanas) y las cristianas (no canónicas y canónicas): “Los Evangelios no son biografías sobre Jesús, sino testimonios de fe de las comunidades cristianas (...). Es cierto que las reseñadas proporcionan datos históricos por los que trazan los rasgos fundamentales de su vida y mensaje, pero hay que tomarlas y valorarlas en lo que es su proyecto básico: proporcionan percepciones de la fe y reflexiones teológicas de aquel que ellas confiesan como Jesús, el Cristo, o como Jesucristo, o como el Cristo simplemente” (p. 95).

– Los Criterios de Historicidad (pp. 82-94):

Recuerda el autor los criterios de semejanza y coherencia, testimonio múltiple, de plausibilidad y otros... “Para demostrar la historicidad de un hecho o dicho de Jesús es casi obligado relacionar los criterios más importantes, pues su convergencia conduce a la mayor fiabilidad y veracidad de los datos. Además hay que tener en cuenta la relatividad que encierran; por eso no se deben aplicar de una forma rígida, sino flexible, porque su función fundamental es que proporcionan una probable prueba histórica” (pp.93-94).

– Los niveles que se distinguen en los Evangelios (p. 94-96):

“Los hechos y dichos de Jesús de su ministerio en Galilea.

Los que se entrelazan con retoques o aplicaciones de la comunidad cristiana primitiva, perteneciendo a Jesús su núcleo original,

Los que se asocian con claridad a la comunidad, pero ésta les da autenticidad asignándoselos a Jesús, constituyendo así una muestra evidente de su presencia en la conformación del sentido de la vida y de la fe de los cristianos. Estos tres niveles (...) los tenemos en cuenta en nuestro recorrido, señalándolos oportunamente sobre todo el tercero”.

Termina el autor la Introducción con estas palabras: “se ha conseguido probar por medios científicos lo que ha sido la fe del Cristianismo en sus orígenes: la revelación cristiana se fundamenta en la historia de Jesús, la fe hunde sus raíces en la historia, que Dios ha hablado de una forma definitiva por medio de Jesús de Nazaret, confesado después de la Resurrección como el Mesías, el Cristo (cf. Hb.1, 1-3)” (p. 96).

4.3.2. *Los capítulos (pp. 101-768)*

Después de esta Introducción, el autor ofrece los once capítulos que constituyen el conjunto de su obra. Debido a su extensión, hacemos una breve presentación de cada uno de ellos.

- Capítulo primero: El Contexto (pp. 101-167).

El autor presenta el contexto lejano y próximo de Jesús así como la sociedad tal y como era en tiempos del propio Jesús. Necesitamos conocer todo esto para mejor entender a Jesús, su vida y su mensaje, su destino y muerte en la cruz. Textos apropiados y mapas ilustrativos nos permiten acercarnos al conocimiento del mundo religioso, social, cultural, humano de Jesús. Termina el autor con un interesante cuadro cronológico de Israel, comenzando por Abraham (c.1885 antes de Cristo), y terminando con la destrucción del Templo y de Jerusalén por los Romanos (70 después de Cristo).

- Capítulo segundo: Juan el Bautista (pp.169-194).

La figura de Juan Bautista ocupa un espacio suficiente en el conjunto de esta obra. Comienza haciendo unas referencias históricas, prosigue con la presentación de Juan como el predicador, el Bautista y el profeta, y termina con una reflexión sobre la relación entre Jesús y el Bautista (pp. 193-194).

- Capítulo tercero: Los Inicios del ministerio de Jesús (pp. 195-221).

Después de describir el entorno inmediato de Jesús y ofrecer una serie de rasgos biográficos de Jesús (origen, nacimiento, educación), se centra en el Bautismo de Jesús por Juan y en las tentaciones que Jesús experimentó en el desierto.

- Capítulo cuarto: El anuncio del Reino de Dios (pp. 223-282).

Llegamos a un tema verdaderamente importante en la historia de Jesús. Jesús anunció la inminente llegada del reinado de Dios en esta situación concreta. La gran tarea de Jesús consiste en anunciar y hacer presente el reinado de Dios en el mundo. Este es el motivo básico de su venida.

En conexión con el Reino, el autor habla de las siguientes realidades:

- la oración del Reino: el Padrenuestro donde la imagen paterna de Dios y su proyecto para los hombres aparecen unidos.
- el banquete del Reino: la Eucaristía;
- los signos del Reino: los milagros
- la ley del Reino: las bienaventuranzas:
- los destinatarios del Reino: todos, pero de manera preferente los pobres, los pecadores, los humildes;
- las condiciones para entrar en el Reino

A continuación, el autor habla del juicio y la conversión, y termina con estas palabras: “El Reino se explicita poco a poco por sus palabras, por sus obras, por sus enseñanzas, por su exclusiva relación con Dios” (p. 282).

- Capítulo quinto: Los Milagros de Jesús (pp. 283-342).

Jesús realiza con el poder de Dios milagros en estrecha vinculación con el anuncio del Reino. Los milagros son el fruto de la venida del reino de Dios. El autor explica con detalle y finura el significado de las curaciones (pp. 298-322) y de otros milagros (pp. 327-339). Realmente Jesús pasó por la vida haciendo el bien.

En la conclusión, el autor dice: “Tanto para Jesús como para los discípulos, los beneficiarios y la gente comprenden los milagros como acciones provenientes de Dios mediante las cuales se hace presente su relación benevolente hacia sus criaturas y, por tanto, como contenido de su Reino” (p. 340). “Jesús acerca el Reino a los hombres con los milagros, al restituir la libertad y la vida a las personas. Y lo hace con entrañas de misericordia” (p.342).

- Capítulo sexto: Las Parábolas de Jesús (pp. 343-385).

Jesús vincula las Parábolas con el Reino de Dios, al igual que hizo con los milagros. Después de desentrañar la estructura y significado de las parábolas, el autor explica la naturaleza del Reino a la luz de las mismas y dice que el Reino de Dios es “don y potencia de Dios” (p. 352), “crea confianza” (p. 356-358); es “don misericordioso” (pp. 358-367); y “su cercanía exige atención” por parte del hombre (pp. 367-379). A continuación, el autor expone la relación que existe entre Jesús y las parábolas (pp. 379-385). Termina explicitando cómo entienden las parábolas Marcos, Mateo y Lucas (pp. 382-385).

- Capítulo séptimo: Dios (pp. 387-450).

Es un tema muy importante y significativo en Jesús. No en vano nos permite ir descubriendo la identidad de Jesús. Desde sus objetivos, pretensiones y propósitos, el autor aborda el tema de la experiencia religiosa de Jesús. ¿Qué experiencia tiene Jesús de Dios?

El Dios de Israel. “La experiencia de Jesús se inserta en la rica tradición de Israel. Jesús no descubre ni inventa a Dios, sino que lo vive desde su nacimiento en un contexto familiar y social delineado por generaciones de creyentes con unas tradiciones y una piedad muy firmes” (pp. 387-404). “Enraizado en la tradición judía, Dios es todo para él” (p. 404). La experiencia religiosa de Jesús fue una experiencia encarnada. Israel considera a Dios como el Dios de la Creación (Literatura sapiencial, Patriarcas, David) y el Dios del Éxodo (Pentateuco, la historia deuteronomista).

El Dios del Reino: “Jesús experimenta a Dios de una forma que le conduce y fundamenta la predicación del Reino. Y el Reino, a su vez, anuncia la nueva relación de Dios llena de gracia y de misericordia” (p. 387). Un Dios cercano y accesible que se preocupa de las necesidades de sus hijos y cuida de ellos; un

Dios que perdona y acoge a todos es una buena noticia a para los pobres, los excluidos, los pecadores.

El Dios de Jesús. El autor quiere “primero mostraremos la relación de Jesús con el “Dios de los Padres” (pp. 405-412). Después manifiesta la relación que Jesús mantiene con Dios Padre, fundándose en sus dichos (pp. 412-423), en sus oraciones (pp. 423-429) y en sus actitudes (pp. 429-444).

Dios Padre es Abba. Termina este apartado con este epígrafe tan importante (pp. 444-448). El lugar de dirigirse a Dios con los complicados preámbulos de las oraciones oficiales, Jesús le habla directamente con una palabra tomada del lenguaje común: “abba”. “El empleo de Abba por Jesús para dirigirse a Dios supone que tiene una relación natural con Él, como cualquier hijo con su Padre. Naturalidad que le hace poner ante el Padre todos los acontecimientos de su vida. Esto conduce a que experimente de Dios la máxima protección y le profese extrema obediencia (...) Ahora bien, el respeto y honor que profesa a la autoridad paterna, como indica también el empleo de abba, no es para Jesús lejanía o distancia. Dios es cercano y accesible para él como lo prueba su experiencia divina y el contenido fundamental de su mensaje del Reino” (pp. 447-448).

Terminamos poniendo de relieve unas palabras del autor: “la llaneza de la comunicación de Jesús con Dios da paso a otro aspecto no menos importante: la intensidad de la presencia divina en su vida. Su horizonte vital lo dibuja la voluntad de Dios, y voluntad entendida como aquello que le gusta, le place, le complace y que, por lo general, se dirige al bien de sus criaturas” (pp. 448-449).

- Capítulo octavo: Los Discípulos de Jesús (pp. 451-514).

En este capítulo podemos redescubrir lo que es y significa ser discípulo de Jesús, que está también vinculado al Reino de Dios. El autor desentraña la semejanza del discípulo de Jesús concretándola así:

- la elección por parte de Jesús;
- el estilo de vida caracterizado por estas realidades: la itinerancia, el comportamiento bondadoso en la misión, y la apertura universal.
- la oración del discípulo: el Padrenuestro (pp. 496-511).

Termina el autor con estas palabras: “los discípulos de Jesús son los seguidores y elegidos para convivir con Él y ser instruidos en orden a la predicación urgente del Reino. Hay que distinguir entre la multitud que le seguía y le escucha en su ministerio, y de la que a veces se retira, y los discípulos más cercanos (cf. Mc 6, 45), entre los cuales se destacan los Doce, con marcado acento simbólico (Mc 4, 10)” (p. 511).

- Capítulo noveno: Las enseñanzas de Jesús (pp. 515-584).

En este capítulo el autor reflexiona sobre los temas siguientes:

- El Sermón del monte o de la llanura (Mt 5, 1-7, 29);
- Las Bienaventuranzas (Mt 5, 3-11);
- La ley del amor. Las antítesis de Mateo.
- La pobreza y la riqueza.
- El Estado.

- Capítulo décimo: Pasión y Muerte de Jesús de Nazaret (pp. 585-686).

El autor expone este tema, desentrañándolo a través de varios epígrafes:

Dos preguntas importantes:

Aunque el autor no se formule explícitamente estas preguntas, sí que nos encontramos en su obra respuesta a las mismas:

- ¿Previó Jesús su muerte? El autor nos dice: “hay indicios históricos reflejados en los Evangelios en los que Jesús percibe que su vida puede tener un final trágico (Lc 11, 49) (p. 592). En un momento dado y viendo cómo iban las cosas, Jesús tuvo que contar con la posibilidad de su muerte violenta.
- ¿Dio Jesús algún sentido a su muerte? El autor responde: “Jesús ofrece el pan y el vino a sus discípulos como símbolo de su vida “que se derrama por todos” (Mc 14, 24). “De esta manera comprende su muerte como su vida, es decir, como servicio al pueblo para alcanzar su liberación y salvación” (p. 593). “Por último, la muerte de Jesús hace posible una nueva alianza (cf. Mc 14, 24) (p. 594).
- El arresto de Jesús
Los motivos del arresto de Jesús (pp. 594-599).
La oración de Jesús en Getsemaní (pp. 599-605).
La detención de Jesús (pp. 605-612).
El proceso judío y el proceso y el juicio romano (pp. 612-632).
Las narraciones evangélicas (pp. 632-641).
La flagelación y las burlas (pp. 641-644).
- La muerte de Jesús
El camino hacia el Gólgota (645-649).
La Crucifixión (pp. 645-655). Las narraciones evangélicas (pp. 655-681).
La sepultura (pp. 681-685).

- Capítulo undécimo: La Resurrección de Jesús (pp. 687-768).

Después de morir Jesús en la cruz y de ser sepultado, ¿qué aconteció? “La muerte en cruz de Jesús sentenciada en un juicio legal y por una causa tipificada en el derecho del Imperio destruye toda su pretensión y la de sus partidarios. (...) La única posibilidad de resolver esta situación es que Dios diga otra cosa, porque ésta es una cuestión que atañe directamente a Él, porque es a Él a quien ha obedecido y se ha entregado Jesús por entero” (p. 688).

La experiencia pascual de los discípulos

A los pocos días de su ejecución y muerte, los discípulos de Jesús comienzan a predicar que el Crucificado ha sido resucitado por Dios, desautorizando así a todos los que lo habían condenado (pp. 689-692). “No fue la fe la que fundó la realidad de la resurrección, sino que fue la realidad del Resucitado, imponiéndose a los discípulos, la que fundamentó la fe” (W. Kasper). Jesús, el Crucificado, se les mostró, les salió al encuentro, se les apareció.

La resurrección, por su misma naturaleza, no es un hecho históricamente verificable porque es metahistórico, es decir, es un acontecimiento escatológico que, en su última realidad, se sustrae a la observación experimental. La investigación histórica no puede llegar a constatar y verificar el mismo hecho de la resurrección. No es mi propósito plantearme ni responder a cuestiones cómo naturaleza de la resurrección, historicidad de la resurrección, etc. Sólo es históricamente constatable el testimonio de los discípulos. Ellos han creído en Jesucristo resucitado por Dios de entre los muertos. Ahora nos interpelan: ¿Queréis creer también vosotros en Jesucristo resucitado?

5. UNAS SUGERENCIAS

Me permito ofrecer algunas sugerencias sobre esta obra.

La formulación del objetivo de la obra. Es verdad que en las primeras páginas de su obra propone el objetivo de su obra (pp. 9 y 20). Con todo, creo que hubiera sido muy clarificador haber propuesto de forma más explícita el objetivo de su obra.

La terminología. Aceptamos lo que dice el autor al escribir que “Pablo afirma que lo que realmente interesa a los cristianos es el Jesús creído en la dimensión del Espíritu de Dios y es su Espíritu el que lo hace presente como resucitado, (...) Sin embargo, Pablo y todos los discípulos no pueden olvidar el fundamento histórico de la revelación que no es otro que la vida de Jesús de Nazaret” (p. 19). Por ello, me hubiera gustado que hubiera clarificado con

mayor precisión expresiones como “Jesús de Nazaret”, “Jesús de la Historia” “Jesús Histórico”, “el Cristo de la fe”...

¿Qué podemos saber de Jesús de Nazaret desde los métodos histórico-críticos? Estoy de acuerdo con lo afirmado por el autor: “no es tan fácil dividir las fases de las tradiciones sobre las que se fundan las redacciones evangélicas, porque la historia de Jesús ha ido pareja a la interpretación y a la creencia” (p. 8). A pesar de ello, creo que hubiera sido bueno haber incluido en su obra un resumen de lo que podemos saber hoy de Jesús de Nazaret desde los métodos histórico-críticos (la crítica literaria, la historia de las formas y la historia de la redacción).

La “búsqueda del Jesús histórico”. Por motivos pedagógicos, hubiera sido adecuado haber presentado las distintas etapas de esta búsqueda y ponerles título a cada una de ellas. Creemos que esto ayudaría a seguir mejor el desarrollo de su exposición y conocer con mayor profundidad las distintas aportaciones que han expresado los autores.

Las pretensiones de Jesús. Ciertamente el autor hace mención en un pasaje de su obra de una pretensión de Jesús: “esta cercanía del Reino se hace presente en la historia en la medida en que dicho futuro incide y da contenido a la esperanza que suscita el ministerio de Jesús, además de su pretensión de que con su misión, con sus palabras y acciones, Dios comienza de una forma definitiva su reinado histórico” (pp. 242-243). Creo que sería bueno hablar también de otras pretensiones de Jesús. Un ejemplo: podemos reconocer en Jesús, como un fruto adquirido de la investigación histórica, una singular pretensión de autoridad, que se manifiesta de diversas formas.

¿Quién es Jesús de Nazaret? Creo que también debía aparecer este tema de forma explícita. Las palabras y los hechos de Jesús suscitaban en los contemporáneos de Jesús sorpresa y admiración ya que había ellos algo de inaudito e insólito que rompía la normalidad. Por ello, resultaba inevitable que se fuera planteando la pregunta acerca de su identidad: “¿quién es éste? (Mc 4, 41; Mt 8, 27). Por eso, me parece que es necesario hacerse una pregunta, la gran pregunta, yo diría: ¿Quién es Jesús de Nazaret?, ¿será un iluso? (Mc 3, 21), ¿será el Hijo de Dios? (Mc 15, 31). ¿Hay continuidad entre el Jesús que predicaba y el Jesús confesado?

Una palabra sobre la “cristología del kerigma”, sobre la “cristología implícita”, sobre la “cristología positiva”, sobre la “cristología explícita”. En la p. 30, el autor al hilo de la presentación de los postbultmanianos, escribe: “se deduce de los datos históricos que hay en los Evangelios una cristología implícita, correspondiente al Jesús que proclama el Reino con autoridad en Palestina, con la inmediatez de su enseñanza y como anuncio de la última intervención

de Dios en la historia, y que da origen a una cristología explícita que es la que transmite la predicación apostólica después de la resurrección”. Creemos que, teniendo en cuenta que las cita, podría haber dicho algo sobre estas formas de cristología.

Inclusión de algunas aportaciones teológicas de Latinoamérica. Teniendo en cuenta la importancia decisiva que Jesús de Nazaret tiene para la Cristología, nos parece que hubiera completado su obra la inclusión o, al menos, la alusión a las aportaciones que desde la Teología de América Latina no pocos autores han hecho al tema “Jesús de Nazaret”. Un ejemplo: al explicar la muerte de Jesús en la Cruz de Jesús, hablan también de “pueblo crucificado” (Mons. Romero, I. Ellacuría).

6. PALABRAS DE RECONOCIMIENTO

Antes de terminar, quiero mostrar mi felicitación al autor, pues nos ha presentado la persona de Jesús. Es una obra amplia que se lee con agrado y se comprende con facilidad; una de esas obras que no engrosan el catálogo de una editorial o servicio de publicaciones, sino de las que enriquecen y justifican la vocación de difusión e investigación de la misma.

EN MEMORIA DEL ILMO. SR. D. DANIEL RUBIO HIERRO

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

Queremos hacer memoria agradecida en las páginas de nuestra Revista del Ilmo. Sr. D. Daniel Rubio Hierro, excelente profesor del Seminario Diocesano desde el día 4 de Octubre de 1942 hasta su jubilación en Junio de 1995. No es mi intención hacer aquí una biografía completa de este buen Sacerdote que entregó su alma a Dios el día 28 de diciembre del año del Señor 2005, a la edad de 88 años, habiendo recibido los santos Sacramentos de la Iglesia, y la bendición de su Santidad. Rodeado del cariño de su familia pasó de este mundo a las manos del Padre. Fue enterrado en el Campo Santo de su Pueblo natal, Torrecilla de los Ángeles, acompañado por el Obispo Mons. Ciriaco Benavente Mateos, que presidió el Funeral, por un buen grupo de sacerdotes, por sus familiares, sus paisanos y amigos. Allí espera la resurrección de los muertos.

1. DATOS BIOGRÁFICOS

D. Daniel Rubio había nacido a las doce horas del día 13 de octubre de 1917 en un hermoso pueblo llamado Torrecilla de los Ángeles (Cáceres. Alta Extremadura) situado en el extremo de la Sierra de Gata y limítrofe con la Comarca de las Hurdes en su entrada por Pinofranqueado. Sus padres fueron D. Justo Rubio y Da. Consolación Hierro que formaron una familia cristiana integrada por ellos y cinco hijos: “Yo fui, único varón, el cuarto de los hijos habidos; esto quiere decir que he tenido la, creo, saludable suerte, de haber recibido muchos mimos de mis cuatro hermanas”. Describe a sus queridos padres como: “humildes, honrados, sencillamente creyentes, cristianos y religiosos”. Tiene también un recuerdo agradecido a su hermana Marcela porque lo ayudó

y acompañó hasta el final de sus días. Su padre murió el 23 de Noviembre de 1938, a los 53 años, sin que pudiera ver realizada su gran ilusión: ver a su hijo Daniel ordenado sacerdote.

1.1. EDUCACIÓN Y FORMACIÓN

Educado en la fe y en la moral cristiana con el cariño y dedicación de sus padres, D. Daniel iba creciendo como un niño más en su pueblo. Asistía a la Escuela de su Pueblo bajo la dirección del dignísimo Maestro D. Vidal Reguera Vecilla. “¡Cuántos somos los que le tendremos que estar eternamente agradecidos!”, decía con frecuencia. El pueblo ha reconocido la labor intensa y maravillosa de este excelente Maestro y le ha dedicado una calle en su memoria. Nos congratulamos de ello.

1.2. INGRESO EN EL SEMINARIO

Dios bendijo este hogar, llamando al hijo Daniel al Sacerdocio. Siendo adolescente, y ayudado por el Párroco de su pueblo D. Patricio Fernández Pérez y su Maestro, D. Vidal, y con el consentimiento de sus padres, ingresó en el Seminario Conciliar de Coria, verdadera Universidad para la Alta Extremadura. Era el día 1 de octubre de 1929. Tenía once años. Allí cursó los cinco cursos de Latín y Humanidades, los tres de Filosofía y algunos de Sagrada Teología, ya que el segundo curso lo hizo en la Pontificia de Salamanca debido a la Guerra Civil.

1.3. ESTUDIOS EN EL SEMINARIO DIOCESANO

1.3.1. *Latín y Humanidades*

”En lo concerniente a la vida cultural y de estudio, hablo del Seminario Menor, se desarrollaba con unas características especiales; menos horas de clase que hoy pero de mayor duración; menos asignaturas, pero con mayor intensidad. Casi siempre un solo profesor para cada curso. Recuerdo a mis cuatro profesores para los cuatro cursos de Latín: 1º D. Ramón, 2º P. Matías, 3º y 4º D. José Aguado. Era una enseñanza un poco globalizada.

Recuerdo con gusto y estoy agradecido a ello, la enseñanza conjunta del latín y castellano y no se me olvidan aquellas composiciones latinas.(...) ¡Qué bien lo hacía D. Ramón desde el “pessime” hasta el “superoptime”¹.

¹ Memoria-Currículum vitae de Daniel Rubio Hierro (Sacerdote), Cáceres, mayo 1995; inédito, 12.

1.3.2. Filosofía

Terminada la etapa de Latín, inicia los estudios de la Filosofía. El cambio es grande. Los profesores explican en latín, hay que tomar apuntes, “ya no se pregunta como antes”, las famosas “repetitio”, las tesis públicas...

De sus profesores recuerda al P. Camins, CMF, Rector y profesor de Psicología Racional y de Cosmología, de quien dije que era “hombre calmado y ordenado, un poco rutinario en su explicación, aunque con claridad y por ello, creo que lograba el que en nosotros ya fueran entrando ideas en vez de líneas y párrafos en latín”. Hace mención también de D. Marcelino, profesor de Ética, de D. Eustasio Monzón que “con mucha competencia explicaba las matemáticas” en el primer curso de Filosofía y de D. Julio Rosado, profesor de Psicología Racional y de Cosmología.

Los textos básicos en Filosofía: “el estudio de aquellos voluminosos libros de Urraburu, autor de ellos: Dialéctica, Crítica y Ontología, se hacía cuesta arriba; resultaba más memorístico que intelectual y discursivo. Esto, año tras año, se fue corrigiendo y a lo largo y al final, se comprobaba también la ventaja de estudiar en latín”².

Sobre esta etapa académica, dice dos cosas: Una, al iniciarlos: los estudios de Filosofía exigen “entregarse a un estudio más serio y reflexivo sobre materias que exigen mayor disciplina y gimnasia intelectual y esto sin duda motivado por dos principales razones que convergían: una, la dificultad y abstracción de la Filosofía y otra la circunstancia de que los textos estaban redactados y presentados en lengua latina, que, a lo menos teóricamente, obligaba a los alumnos que aprendían y a profesores que explicaban. Yo, por mi parte, reconozco que superé bastante bien esta transición”³. Otra, al concluirlos, estos estudios “fueron y significaron mucho para mí; crecimiento en madurez tras los vaivenes propios de aquella edad, con un notable desarrollo intelectual; recuerdo que en estos cursos aprendí a estudiar y a adentrarme en el campo de las ideas sólidas y profundas de filosofía, a la que reconozco que empecé a tomarle algún afecto. (...) Se le dio mucha importancia a las clases de música, perfección literaria, complementarias a las restante fundamentales y otra de Religión”⁴.

1.3.3. Teología

Una nueva etapa en su formación camino del sacerdocio que ya divisa en un horizonte cercano. Se adentra en estos caminos de la mano de competentes profesores y de textos profundos.

2 *Ib.*, 17-18.

3 *Ib.*, 17.

4 *Ib.*, 24.

Recuerda a sus profesores a quienes muestra su agradecimiento. Sin hacer de menos a ningún profesor, recuerda de manera especial “al excelente profesor de Teología D. Tomás Castrillo Aguado, Lectoral de la Catedral”, al P. Urbano Gil del que dice que era “excelente profesor de Teología. Era muy nervioso, con mucha fama de listo e inteligente, uniendo a esto su profundo fervor y espiritualidad”⁵. También tiene un especial recuerdo para “el bueno de D. Justo Rivero”.

El texto de Teología era el de Zubizarreta, que D. Daniel tanto estudió y asimiló hasta el punto de que no pocos compañeros “amistosamente y siempre en bromas”, lo llamaban “Zubizarreta. De este texto, se sirvió mucho en la Universidad de Salamanca.

Los cursos 3º, 4º y 5º de Teología tienen un especial significado. Por eso, D. Daniel habla de ellos de manera peculiar: “estos tres cursos quiero revivirlos, aunque brevemente, “per modum unius”. Los integrábamos, casi en su totalidad, los que regresamos de la guerra, los “Redeuntos”.

Fueron tres cursos muy aprovechados: mucho Dogma, mucha Exégesis, mucha Moral y hasta mucho Derecho Canónico; todo con clase diaria, en los cursos de 3º y 4º; buenos profesores, competentes y trabajadores, quiero destacar a los doctores Castrillo y Conde. De D. Antonio Conde dice: “sus clases de derecho Canónico eran a nivel casi de Universidad”⁶ (3).

1.4. ORDENADO DE PRESBITERO

En el cuarto curso de Teología, en la Semana Santa de 1941, D. Daniel y cuatro compañeros más recibieron la primera Clerical Tonsura, que a todos entusiasmaba y las cuatro Órdenes Menores. Al año siguiente, el 31 de mayo de 1942, solemnidad de la Stma. Trinidad, recibieron el Subdiaconado; el 21 de Junio de este mismo año, recibieron el Diaconado.

Junto con sus compañeros, fue ordenado Sacerdote el día 29 de Junio de 1942 en la Capilla-Oratorio del Palacio Episcopal de Coria.

1.5. EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Mons. D. Francisco Barbado Viejo había determinado que D. Daniel ampliase sus estudios y obtuviese grados mayores; él hubiera preferido en

⁵ *Ib.*, 13.

⁶ *Ib.*, 93.

Filosofía, pero al no estar todavía en funcionamiento esa Facultad, quiso que fuese Teología. En el verano, ya sacerdote, en el pueblo, debía prepararse para el examen de ingreso en la Universidad. Para ayudarle, el Obispo, Mons. Barbado Viejo, le regaló una obra magnífica de Filosofía y la Suma teológica de Santo Tomás, que conservó con mucho afecto y gratitud hasta dos años antes de su muerte. Se las regaló a un alumno suyo, hoy sacerdote, que conserva con respeto y agradecimiento. Pero no pudo ser en el curso 1942-1943, ya que en el verano de 1942 falleció D. Julio Rosado, profesor del Seminario. El Obispo, entonces, le encomendó a D. Daniel que asumiera la responsabilidad de explicar Psicología Racional y Ciencias Biológicas, y la tarea de ser Prefecto de Disciplina de la Comunidad de filósofos y teólogos. Y así lo aceptó y lo hizo.

Terminado este curso, Mons. Francisco Barbado Viejo, Obispo de Coria, lo envió a hacer la Licenciatura en Teología a Salamanca. En Octubre de 1943 se incorporó a la Universidad Pontificia. Después de superar un examen de todo el conjunto de Teología, que llamaban de ingreso o aptitud, pudo matricularse en el curso cuarto de Teología, al final del cual se examinó de Bachillerato, obteniendo la calificación de “summa cum laude probatus”, y de Licenciatura, con la calificación de “magna cum laude probatus”. En su libro “memoria-curriculum vitae”, cuenta que estudió aquellos libros de texto tan densos y profundos que escribieron autores de la talla de Zubizarreta, Lercher y otros autores.

Fue invitado por el Obispo, Mons. Barbado Viejo, ya Obispo de Salamanca, a proseguir sus estudios en la Universidad bien sea haciendo la licenciatura en Derecho Canónico o bien sea haciendo la tesis doctoral en Sagrada Teología... D. Daniel se lo agradeció vivamente y le dijo: “ya veremos”. Finalmente decidió no continuar los estudios en la universidad. Sus calificaciones académicas fueron excelentes: “En mi certificado de estudios aparecen 56 asignaturas con sus calificaciones que fueron así: 50 Meritissimus, 1 Notabiliter meritis (con 24 puntos), 3 Benemeritus, 1 Meritus y 1 Approbatus (lo que llamaban suspenso camuflado)⁷. Por otra parte, conseguía el Diploma por obtener “meritissimus” en todas las asignaturas y la matrícula.

1.6. VUELTA A LA DIÓCESIS AMADA

Licenciado en Teología, D. Daniel vuelve contento y feliz a la Diócesis, con el mejor deseo de dedicar lo mejor que ha recibido al servicio de los demás. Para ello se pone a disposición del Obispo diocesano que le confía distintas misiones, entre las que destacan las realizadas en el Seminario de la Diócesis.

7 *Ib.*, 38.

En el Seminario Conciliar de Coria fue profesor durante doce años, y en el Seminario diocesano de Cáceres, 26 años.

2. LA ACTIVIDAD DOCENTE DE D. DANIEL

No es posible presentar en su totalidad la actividad docente que realizó D. Daniel. Ofrezco solamente lo más significativo e importante a mi juicio.

2.1. Profesor en el Seminario

D. Daniel recibe el encargo de explicar además de las materias que ya tuvo en su primer año de ministerio sacerdotal (curso 1942-1943): Filosofía (Psicología, Teodicea) y Ciencias Biológicas, las materias nuevas: Introducción a las Sagradas Escrituras y Lugares Teológicos. Un Nuevo reto que él asumió con fortaleza y realizó con brillantez. Él mismo dijo: “estas clases nuevas me supusieron de nuevo: “miedo a la cátedra y al mucho esfuerzo y preparación que me iba a exigir su desempeño, atendiendo a las mínimas exigencias de aquellos tres alumnos que integraban el curso de 1º de Teología”⁸.

Acontecimientos importantes en la Diócesis en esta época.

El Acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno Español. Con el correr de los tiempos, se produce un acontecimiento importante que D. Daniel describe así: “El día 8 de diciembre de 1946, se firmó el acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno Español sobre Seminarios y Universidades. En dicho acuerdo se señalaron cátedras y cargos de los Seminarios menores y mayores y Universidades que se dotaban por el Estado... Yo, como los demás profesores, en las suyas, fui confirmado en la cátedra que venía desempeñando que era de la 2º curso de Filosofía (Cosmología y Psicología). Desde este acontecimiento, mi vinculación al seminario fue a través de la ocupación de esta cátedra, que atendí durante dos horas diarias, incluidos sábados, durante 37 años: doce en Coria y veinticinco en Cáceres”⁹. También explicó D. Daniel Lógica, Crítica y Ontología, por estar vacante esta cátedra.

El traslado del Seminario Mayor de Coria a Cáceres. El Seminario Mayor (desde quinto de Latín hasta el último curso de Teología, cuarto de Teología) es trasladado de Coria a Cáceres en el año 1954. Este acontecimiento, a mí, inicialmente, cuando se acercó la fecha, me hizo vivir momentos de dudas, zozobras y quizás preocupaciones. Yo en aquel entonces tenía mi vida ocupadísima y podía desenvolverme gracias a que en Coria las distancias entre los centros

8 *Ib.*, 65.

9 *L. c.*

de trabajo eran nulas. Me decidí a venir a Cáceres, no sin tener en cuenta el criterio y decisión del Sr. Obispo Dr. Llopis”. Fue el día 15 de octubre de 1954, fiesta de Santa Teresa de Jesús, la fecha del traslado; lo hice en compañía de D. Antonio Conde, también excelente profesor de Derecho Canónico de nuestro Seminario, al que también le afectó el traslado.

¿Cuál fue la experiencia que tuvo D. Daniel de su misión de profesor en el Seminario? Él mismo nos comunica esa experiencia educativa y docente con estas palabras: “siempre me consideré muy realizado como profesor en la cátedra de Filosofía y esto, mirando hacia mí pues me enriquecí mucho con ese saber, aunque se tratara en un campo de lo especulativo-teórico-racional y, mirando sobre todo, a los alumnos, a los que me complacía verlos evolucionar mentalmente”.

2.2. *Profesor en el Colegio de las Esclavas de Coria*

En el Colegio de las Esclavas de Coria, fundadas por el Beato Marcelo Spínola, Obispo de la Diócesis de Coria, D. Daniel formó parte del claustro de profesores de este Colegio, explicando las siguientes asignaturas según él mismo indica: “Religión, Latín, Griego, Filosofía para Bachillerato y Magisterio”.

2.3. *Profesor en la Escuela Normal del Magisterio de Cáceres*

En la Escuela Normal del Magisterio de Cáceres, llamada posteriormente Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de EGB, explicó Religión. En esta Escuela obtuvo el título de Maestro Nacional, expedido por el Ministerio de Educación Nacional en el año 1962. Lo hizo por lo siguiente: “Yo estaba ya de profesor de la Normal y para explicar Religión gozaba de capacitación, con titularidad suficiente, pero para explicar en un centro como era la Normal, en donde lo pedagógico y metodológico debe ser exigencia especial, quise ser maestro por el carácter que este título tiene en orden a la enseñanza”. En esta Escuela Normal explicó D. Daniel, durante 21 años, las siguientes materias: Dogma puro en el curso primero; Moral Católica en el segundo curso; y Vida sobrenatural e Historia Sagrada en el curso tercero.

3. ¿QUÉ PENSÓ D. DANIEL DE SU ACTIVIDAD EDUCATIVA Y DOCENTE?

“Como profesor me entregué a los alumnos y alumnas en mi trabajo con entusiasmo, abnegación y competencia, que siempre me preocupé porque fuese la mayor posible, con mucha ilusión y sobrenaturalizando la obra, con un afecto

cordial. A todos ellos, hoy, desde la altura de mi edad avanzada (78 años), les reitero un saludo con todo afecto y les manifiesto que me siento muy orgulloso de haberlos tenido en mis clases, que sean buenos conmigo y sepan excusarme o perdonarme por todo aquello en que yo hubiese podido ser para ellos, motivo o causa de desedificación. Les pido el que me concedan el poder considerarlos como un poco prolongación mía y en cuantísimos casos, y de ello estoy seguro, ubérrimas espigas, posiblemente nacidas de la semilla que, juntamente con otros, yo, días tras día, fui sembrando en sus mentes y corazones. ¡Dios sea loado!”¹⁰.

”(…) Respecto de la Normal, creo no exagerar si digo que durante veintinueve años en que fui profesor en ella, pasaron miles y miles de alumnos de uno u otro sexo por mis manos.

En ambos centros me sentí muy feliz y realizado ejerciendo la docencia y, modestamente lo digo, con un cierto prestigio y autoridad por mi parte, a la par que con una bastante mayoritaria opinión favorable sobre mí, creyéndome aceptado y respetado por el alumnado”¹¹.

4. MIEMBRO DEL CABILDO CATEDRAL DE LA DIÓCESIS

D. Daniel Rubio fue Canónigo Magistral del Cabildo Catedral de la Diócesis (16-XI-1946 hasta el 20-III-1948), mediante oposición que aprobó, siendo elegido por el Cabildo y el Obispo. Posteriormente hizo la oposición a Canónigo Doctoral, que aprobó, siendo nombrado por la Santa Sede (20-III-1948 hasta 6-II-1968). Finalmente, fue Dignidad de Arcediano de la Santa Iglesia Catedral de la Diócesis de Coria-Cáceres, por presentación al S.E. el Jefe del Estado (6-II-1969). En 1981 fue nombrado Canónigo Honorario al ser jubilado. Con ello podemos ver que D. Daniel estuvo vinculado siempre a la Santa Iglesia Catedral de la Diócesis.

5. CARGOS EN LA CURIA DIOCESANA

D. Daniel Rubio desempeñó cargos verdaderamente importantes en la Diócesis. Los distintos Obispos de la Diócesis lo valoraron y le encomendaron tareas de gran responsabilidad en el ámbito de la Diócesis. Enumeramos algunas: Provisor del Obispado (27-IV-1949 al 30-VIII-1950); Juez Prosinodal (26-VIII-1955 al 27-XII-1965); Canciller Secretario del Obispado (12-III-1968

¹⁰ *L. c.*

¹¹ *Ib.*, 161-162.

al 19-IV-1972); Provisor y Administrador Diocesano (19-IV-1972); Ecónomo Diocesano (1-II-1984);

6. SERVICIOS PASTORALES EN LA DIÓCESIS

Ecónomo de Hernán Pérez y Ovejuela (sólo en los veranos de 1942 al 1946). Encargado de la Capilla del Pantano de Borbollón (1944-1945); Capellán de las RR. Esclavas Concepcionistas de Coria (1946-1954); Capellán de RR. Josefinas de la Stma. Trinidad de Cáceres (1954-1961); Consiliario diocesano de la JOFAC (1954). Capellán del Sanatorio quirúrgico de San José en Cáceres (1967-1989). Asesor Religioso de la Inspección Provincial de Enseñanza Primaria (1971).

7. ¿QUÉ FUE PARA D. DANIEL LO MÁS IMPORTANTE?

No quiero terminar esta pequeña reseña de D. Daniel ya fallecido, sin que sus palabras sean el broche de la misma:

”Dejando a un lado lo sacerdote, que siempre, por su excelencia y dignidad, debe figurar en absoluta preferencia, aunque yo haya estado tan distante del santo Cura de Ars, todos los demás cargos los he procurado desempeñar con seriedad y entusiasmo aunque no soy capaz de medir, no me corresponde, con qué efectividad o eficacia”¹².

8. A MODO DE EPÍLOGO

Llegamos al final de este escrito que con respeto y gratitud dedicamos a D. Daniel que en la paz de Dios descansa. Por razones obvias, he puesto el acento de manera preferente en su actividad docente en el Seminario de la Diócesis, que reconocemos, valoramos y agradecemos.

¡Con qué facilidad y naturalidad transitaba por los “atqui” y “ergo” de la filosofía escolástica! ¡Con qué lucidez y clarividencia exponía las cuestiones filosóficas relativas al mundo y al alma humana! ¡Con qué naturalidad y sencillez desentrañaba las cuestiones filosóficas haciéndolas asequibles a sus alumnos!

Estoy convencido de que nuestra Revista ha de recoger y guardar para siempre la memoria y la actividad educativa y docente de todos y cada uno de

12 *Ib.*, 161.

los profesores que han impartido clase en nuestro querido Seminario. Hoy ha sido el Ilmo Sr. Don Daniel Rubio Hierro. Mañana. Dios nos lo irá diciendo.

De todos modos, quiero hacer memoria aquí de todos aquellos profesores del Seminario que han dedicado lo mejor que tenían y sabían al servicio de aquellos niños, adolescentes y jóvenes que o llegaron a ser sacerdotes o tomaron otro rumbo en sus vida. Ellos mantuvieron el fuego sagrado en momentos dolorosos y difíciles de nuestra historia o en situaciones más fáciles y esperanzadas

¡Los que han anunciado con generosidad y desinterés la sabiduría a los hombres brillarán en el cielo como estrellas refulgentes por toda la eternidad!

**TEMPO DE DEUS, TEMPO DOS HOMENS,
TEMPO DO MUNDO**
XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval
Fortaleza (CE), Brasil, 21-25 de agosto de 2006

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

1. PRESENTACIÓN

Del 21 al 25 de agosto de 2006 se celebró en la ciudad brasileña de Fortaleza (Ceará), el XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, organizado por la Comissão Brasileira de Filosofia Medieval. Existían motivos objetivos más que suficientes para justificar la pertinencia de este congreso en Brasil. Sin duda alguna, uno de esos motivos ha sido de índole conmemorativo, pues se celebraban los 25 años de existencia de la Comisión Brasileña de Filosofia Medieval, o lo que es lo mismo, el éxito de una empresa intelectual y de enriquecimiento nada fácil en el campo del saber y en el de la filosofía. Éxito que se ha visto refrendado año tras año por el número de personas que dedican su trabajo a este periodo tan importante para la configuración del pensamiento filosófico, por el entusiasmo de sus miembros y por la fecundidad de sus estudios reflejados en su producción literaria. En los veinticinco años de su existencia la Comisión ha supuesto para sus miembros un lugar de encuentro y reunión, de estudio común desde las diversas especializaciones, ocasión de compartir experiencias y fomentar el intercambio dentro del contexto brasileño. Este quehacer auténticamente filosófico, está abierto y ofrece a su vez sus esfuerzos a otros países de iberoamérica y tiende sus lazos a los estudiosos de países europeos como Portugal, España, Italia... El presente Congreso ha reali-

zado con éxito el objetivo de manifestar estos valores de la Comisión Brasileña de Filosofía Medieval, así como los fundamentos y expectativas del estudio medieval en Brasil.

A los motivos objetivos, hemos de añadir los de valoración subjetiva, y que se traducen en la impresión generalizada de la riqueza humana, natural, social... que traspira la ciudad de Fortaleza, que se expresa en la alegría de sus gentes, la hospitalidad, la recepción humana y personal de los que allí acogieron a todos los participantes, de modo especial hemos de señalar al profesor Jan G. J. ter Reegen (Univerdidade Estadual do Ceará), que estuvo pendiente de todos como quien lo hace de un invitado en su casa, y al profesor Marcos Roberto Nunes Costa (Universidade Católica de Pernambuco, Presidente CBFM), cuya alegría plasmada en múltiples gestos (no olvidaremos los que allí estuvimos la cachaça compartida en la sobremesa). En fin encontramos una familiaridad de trato que es de agradecer en un acontecimiento de este tipo en el que estamos acostumbrados a un excesivo rigorismo formal. No hemos de olvidarnos tampoco de los estudiantes que formaron parte de la organización de una forma ejemplar: atentos, educados, simpáticos, en el trato con la gente; eficientes en la realización de las tareas administrativas y organizativas que les encomendaron, y sin renunciar a su vocación de estudiantes: siempre receptivos a las ponencias y comunicaciones y ávidos de saber, conocer y empararse en el contacto directo con los que ya llevan un camino andado más largo.

El lugar del encuentro favoreció el clima humano, científico, de transmisión de conocimientos y de experiencias, la idea de grupo, de participación. Así, la Casa de Retiro Nossa Senhora de Fátima Centro Espiritual Uirapuru no es el Hotel Meliá que preside la Avenida Beira Mar en Fortaleza y su paseo marítimo, ni por el lujo ni por su cercanía al centro de la ciudad (del que nos separaban 6 km), pero resultó ser un lugar, propicio para el encuentro, para la convivencia, para el aprovechamiento de las ponencias... para hacer que los que allí estuvimos viviéramos este Congreso de una manera especial. Todo ello en una casa adecuada, de gastronomía agradecida y de un precio razonable tanto para los europeos como para los congresistas de iberoamérica.

Este ambiente tan agradable no puede esconder el calendario apretado de trabajo que se nos propuso y que los congresistas acogieron de modo generoso, pues tanto en las sesiones plenarias, como en las mesas de comunicaciones el aforo siempre fue muy cuantioso. El Congreso tuvo un esquema común de trabajo a lo largo de los cinco días que duró: en torno a un tema (sección temática), la mañana desarrolló cuatro sesiones plenarias de 8h a 10h –las dos primeras–, seguido de un descanso (café...), y de 10'30h a 12'30h, las dos siguientes. Tras el almuerzo dos sesiones de comunicaciones (de 14'30h a 16h y de 16'30 a 18h) divididos en dos mesas, excepto el miércoles por la tarde en la

que compartimos una salida cultural. Hablaremos de las mismas de una manera aproximada, pues en el transcurso del Congreso estas mesas sufrieron no pocas modificaciones, así que nos referiremos a las mismas conscientes de que habrá alguna imprecisión respecto del momento exacto de su presentación. Al fin, después de la cena (de 21h a 22h) se realizaron actividades paralelas (presentación de libros...).

2. DESARROLLO DIARIO DEL CONGRESO

2.1. LUNES

El primer día del Congreso, tras la inscripción de los participantes tuvo lugar la apertura del Congreso y la conferencia inaugural a cargo de la Presidente de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), Dra. Jacqueline Hamesse (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve) que en francés disertó sobre el título dado en inglés: "The Survival of Some Classical Authors in the Collection of Medieval Philosophical Texts", un ejemplo del buen quehacer de la autora que puso el listón muy alto desde el principio. En torno al estudio de una serie de textos, aparentemente menores, pero que en verdad contextualizan de forma indispensable los textos mayores del periodo medieval, la autora incide en señalar cómo el interés filosófico del periodo medieval puede verse enriquecido poco a poco gracias a este pequeño número de textos que se van conociendo y que contribuyen a la supervivencia de algunos autores clásicos.

A continuación, y dentro ya de la sección temática consagrada al pensamiento agustiniano, el profesor Marcos Roberto Nunes Costa efectuó la segunda y última conferencia matutina titulada "Teocracismo na Doutrina ético-Política de Santo Agostinho?", intentando mostrar que la acusación hecha al obispo de Hipona de realizar un pensamiento político teocrático es fruto de una mala interpretación y aplicación de los principios agustinianos desarrollados en la Edad Media y que conocemos con el nombre de "agustinismo político".

Como hemos indicado las mesas de comunicaciones se desarrollaron por la tarde. En la medida de lo posible, excepto por algunas circunstancias de índole práctico (algunos cambios motivados por la salida de los comunicantes y las ausencias de algunos participantes), giraron en torno al objeto de estudio matinal. Así, el lunes 21 el tema de las mismas fue san Agustín y el agustinismo. Al referirnos a ella sólo las señalaremos debido a la gran cantidad que se presentaron.

Dr Francisco Benjamin de Souza Neto (Unicamp-Brasil): “O problema do tempo em Aristóteles e Agostinho”.

Maria Célia dos Santos (Mestranda UFC-Brasil) “A concepção de História na Filosofia de santo Agostinho”.

Antonio Patativa de Sales (Doutorando PUCRS-Brasil) con “Sabedoria e felicidade: A eternidade como axioma fundamental em santo Agostinho”.

Dra. Maria Teresa Botto C.S. Gonçalves dos Santos (U. Evora - Portugal): “Tempo e pedagogia em Agostinho de Hipona”.

Dra. Paula de Oliveira e Silva (Univ. de Lisboa-Portugal): “Deus Creator omnium: Tempo da enunciação e sentido da História”.

Maria Célia dos Santos (Mestranda UFC-Brasil): “A concepção de História na Filosofia de santo Agostinho”.

Dr. Francisco Manfredo Tomás Ramos (Diretor do ITEP - Fortaleza-Brasil): “O pensamento ético-político de santo Agostinho”.

Miguel Angel Rossi (Univ. de Buenos Aires/ Univ. de Mar del Plata - Argentina): “Augustin e Lutero: Controversias en torno a la dimensión política”.

Dr. Francisco Evaristo Marcos (ITEP-Brasil): “O problema de Deus em santo Agostinho”.

Dr. Luis Bacigalupo (Univ. Católica de Perú): “Sobre la epistemología esceptica de san Agustín”.

Prof. Sílvia Maria de Contaldo (PUC-MG e Instituto Santo Tomás de Aquino - Doutoranda PUCRS-Brasil): “Jaspers lê Agostinho: Possibilidades de leitura sobre o homem e sobre Deus”.

Fabio José Barbosa Correia (Mestrando UFPE): “A relação entre a eternidade de Agostinho e a duração de Henri Bergson na possibilidade de continuação da duração da consciência na experiência pós-mortefísica”.

José Fredson Sousa Silva (UFSE) en “Reflexões sobre a linguagem a partir do De Magistro de santo Agostinho”.

Hilbert da Silva Júlio (Graduado-Brasil): “Considerações acerca da antropologia cristã em santo Agostinho”.

Neusa de Fátima Brandellero (Mestra-PUCPR-Brasil): “De Beata Vita de santo Agostinho . Uma reflexão sobre a felicidade”.

Jivago Spinola Gonçalves Ferreira (Mestrando-Brasil): “Presciência divina e liberdade no De libero arbitrio. Vontade e arbítrio em santo Agostinho”.

EL día terminó con la celebración de una noche cultural en el que destacaron el merecido homenaje a De Boni (Marcos Roberto Nunes Costa (ed.) A Filosofia Medieval no Brasil: Persistencia e Resistencia. Homenagem dos Orien-

tandos e Ex-orientados ao Mestre Dr. Luís Alberto De Boni, Recife, Gráfica e Editora Printer, 2006, 194 pp) y el acto de lanzamiento de libros.

2.2. MARTES

El segundo día se dedicó al Neoplatonismo, temática de gran importancia en el desarrollo del pensamiento medieval y de una gran actividad académica e investigadora en el país carioca. La primera conferencia (8'00h) estuvo a cargo del Dr. João Lupi (UFSC-Brasil) que a partir de un estudio titulado "A data da Páscoa e o fim das cristandades celtas", mostró la simbiosis operada en el cristianismo medieval anglosajón entre los datos astronómicos relativos a la posición del sol y la luna y el significado teológico de los acontecimientos salvíficos de la pascua judía y cristiana –el paso del mar rojo y la resurrección de Cristo–. Las distintas lecturas teológicas fueron pasando de interpretaciones sobre Dios a lecturas antropológicas, realizando así una lectura del tiempo de Dios, del tiempo del hombre y del tiempo del mundo.

A las 9'00h, la segunda conferencia, se centró en el autor de referencia de la síntesis de las fuentes neoplatónicas medievales: Escoto Eriúgena. De este modo, el profesor Dr. Oscar Bauchwitz (UFRN-Brasil), nos muestra en "Deus, Mundo, Homem: a temporalidade do sem-tempo em Eriúgena", como en el Periphyseon, la naturaleza se desarrolla de modo cuaternario en relación a la temporalidad a partir de los sujetos metafísicos por excelencia: Dios, Hombre y Mundo. Escoto opera una superación del modelo peripatético respecto a Dios y la relación significativa ontológica del hombre.

En la tercera sesión (10'30h) el autor, Dr. Jan G.J. ter Reegen (UECE/Itep-Brasil), se centró en la presentación de la visión del Alma plotiniana a partir del Líber de Causis en la ponencia: "O tempo no Livro das Causas".

Por último (11'30h), la Dra. Claudia Fabiano D'Amico (UNLP-UBA-CONICET-Argentina) realizó un salto en el tiempo para explicar en "Nicolás de Cusa: Tiempo, participación y alteridad" una lectura del neoplatonismo que combina tradición y originalidad, pues el Cusano entenderá la eternidad y unicidad del Principio de todas las cosas partiendo de que el Principio es una instancia más allá de la oposición o bien absoluta igualdad de los opuestos; así redefine a través de diversas obras la noción de alteritas y retoma la tríada neoplatónica imparticipabile-participans-participatum, en vistas a lo cual incorpora instancias explicativas que superan la dicotomía aeternitas-tempus.

Las comunicaciones fueron las siguientes:

Dra. Gisele Amaral (UFPB-Brasil): "Orígenes e o Lógos perpétuo".

Edrisi Ferandes (Doutorando UFRN-Brasil) y Dr. Juan Adolfo Bonaccini (UFRN): “A instancia temporal do mal no Freiheitsschrift de Schelling: Uma crítica a Proclo?”.

Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES-Brasil): “Simplicidade e triparticipação da alma no tratado De anima et resurrectione de Gregório de Nissa”.

Cleber Duarte Coelho (doutorando UFSC-Brasil): “Onisciência divina e livre-arbítrio em Boécio”.

Dr. Juvenal Savian Filho (UNIFESP-SP): “A noção de participação em Boecio”.

Dr. Cícero Bezerra (UFSE-Brasil): “A noção de exaíphnes em Dionísio Pseudo-Areopagita”.

Maria da Conceição Rocha de Souza (Graduanda-UFSE): “Sobre o Mal em Dionísio Pseudo-Areopagita”.

Dr. Ivanildo Santos (UERN-RN): “A Teofania no pensamento de Scoto Eriúgena”.

Dr. Jorge M. Machetta (Univ. del Salvador-Argentina): “Nicolás de Cusa: El juego del trompo y las aporías de tiempo-eternidad en el Trialogus de posset (1460)”.

José Figueiredo Neto (graduando -UFSE): “A metáfora do olhar em Nicolau de Cusa”.

Selma de Sá Barros (Graduanda-UFSE): “A inovação plotiniana da estrutura ontológica clássica Tiago do Rosário Silva o desprendimento em M. Eckhart”.

Dr. Noeli Dutra Rossato (UFSM-Brasil): “O problema da escolha em Joaquim de Fiore”.

Dr. José Maria Soto Rábanos (CSIC. - España): “Apuntes sobre elementos ético-políticos en los Manuales de Confesión hispanos, siglos XIV-XV”.

Por la noche se presentó la Sociedade Ibero-Americana de Estudos do Neoplatonismo SIAEN y sus actividades, anunciando el Congreso del 2007 sobre neoplatonismo.

2.3. MIÉRCOLES

El miércoles la temática fue más ecléctica dedicándose a reflexionar “sobre algunos temas medievales”.

De esta guisa, en la primera conferencia a cargo del profesor italiano, el Dr. Gregorio Piaia (Univ. di Padova-Italia), se efectúa una lectura de la visión

historiográfica medieval. Un interesante estudio que bajo el título “I Filosofi nel tempo e le età della Filosofia: el contributo del Medioevo alla periodizzazione storico-filosofica”, mostró a los que allí asistimos la caracterización epocal medieval –en el tiempo– como proceso histórico cultural de la mano de la obra de Georg Horn (1655), *Historia philosophica*, sin olvidar otros autores como Ottone de Frisinga, Vicente de Beauvais, el Pseudo Grossatesta, Rogelio Bacon y Juan de Gales.

En un tono más escolástico tanto por la temática, como por la exposición, el venerable profesor Dr. Elcias Ferreira da Costa (Instituto São Tomás-Recife) expuso: “O sentido do esse em são Tomás e João Baconthorp”. Una lectura comparativa entre el maestro dominico y el carmelita, quien realiza una concepción original del esse al estudiar el fundamento metafísico de la unión hipostática de la naturaleza humana a partir del Verbo divino.

Trasladando el centro de gravedad hacia tierras más orientales y temáticas de fundamentación metafísico-mística, el arabista Dr. Víctor Pallejá de Bustinza (Univ. de Alacant- España) disertó sobre “Algazel (m. 1111) y la formación del sufismo especulativo”.

Terminó la sesión de cuatro conferencias matutinas el profesor Dr. José Luis Fuertes Herrero (Univ. de Salamanca-España), quien con gran calma, claridad y profundidad supo reflejar filosóficamente el fundamento de la subjetividad agustiniana a partir de de las palabras “intravi in intima mea... Intravi et vidi” del Libro VII, capítulo X de Las confesiones en “Encontrarse con el yo en San Agustín, Descartes y la Escuela de Salamanca”.

El miércoles no hubo sesión de comunicaciones, en su lugar realizamos un passeio turístico, donde visitamos, entre otras cosas, el Museo de Cachaça.

Por la noche, estuvimos invitados a participar en la asamblea de la Comissão Brasileira de Filosofia Medieval (CBFM), en la que se eligieron cargos directivos y se designó a la publicación periódica *Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval*, publicada por la Faculdade de Filosofia São Boaventura, do Centro Universitário Franciscano do Paraná y editada en Curitiba, como el órgano de expresión de los trabajos de los miembros de la Comisión.

2.4. JUEVES

El jueves dedicó su tiempo, también, a pensamientos diversos como el islámico, el judío y el tomista, tanto en la mañana, como veremos, con posterioridad en las comunicaciones.

La primera y brillante conferencia fue a cargo del Dr. Rafael Ramón Guerrero (Univ. Complutense de Madrid-España), titulada “Hombre y muerte en el

Islam”. El pensamiento medieval, que es el clásico en el Islam, se revela como fuente imprescindible de interpretación de ciertos acontecimientos presentes en el mundo actual. En especial, el tema de la muerte desvela un doble papel. Por una parte, es un momento necesario para alcanzar la felicidad plena que la restricción temporal no permite desplegar, desarrollando la metáfora de camino para hablar de la vida. Por otra parte, a esta concepción compartida por otras experiencias filosóficas y religiosas, el Islam propone la posibilidad de una muerte voluntaria que recoge su fundamentación filosófica en la actitud socrática ante el suicidio.

A continuación, la Dra. Maria Cândida Pacheco (Univ. de Porto-Portugal), cambió de registro disertando en “O homem entre o tempo e a eternidade em Gregório de Nissa”, sobre la interpretación gregoriana del acto creador respecto del tiempo –fuera (in principio) y dentro (seis días)–, a partir de una interpretación crítica del comentario al Génesis.

Tras el descanso de la mañana, el Dr. Alessandro Ghisalberti (Univ. Católica de Milano-Italia), realizó un estudio de los modos de presencia de la “Roma antiga nos tratados políticos de Tomás de Aquino a Dante”. En ambos autores podemos observar una lectura de la Historia de Roma y de su Imperio como anticipación simbólica y de preparación de la Roma cristiana, es decir, de la Roma papal centro de la Iglesia universal.

El Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC/SP-Brasil) presentó la ponencia: “Uma fonte aristotélica das reflexões medievais sobre a aplicação da Matemática à Física”. El trabajo realiza un análisis de la Física II, 2, 193b22-194a12 para verificar cómo Aristóteles se refiere a la óptica, la armonía y la astronomía, ciencias que el Filósofo había denominado como “las matemáticas más naturales”.

Enumeramos las siguientes comunicaciones:

Dr. Jamil Ibrahim Iskandar (PUCPR-Brasil): “Comentário à Epístola de Al-Kindi sobre o agente verdadeiro, primeiro e perfeito e sobre o agente imperfeito”.

Rosalie Helena de Souza Pereira (Doutoranda-UNICAMP-Brasil): “A eternidade e do tempo em Averróis”.

Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (PUC- SP- Brasil): “Tempo e eternidade no modelo hilemórfico de Slomo Ibn Gabirol”.

Dr. Alfredo Culleton (UNISINOS-Brasil): “A Filosofia do Direito de Maimônides”.

Cléber Eduardo dos Santos Dias (Doutorando-PUCRS-Brasil): “Notas de uma Cosmologia-Cosmogonia abelardiana na Expositio in Hexaameron”.

Dr. Manuel Luis Cardoso de Vasconcelos (UFPEL-Brasil): “A Prece do Proslogion de santo Anselmo”.

Dra. Maria Leonor Xavier (Univ. Lisboa-Portugal): “Tomás de Aquino e o Argumento Anselmiano”.

Dr. Manuel Lázaro (Inst. Teológico de Cáceres-España): “Speculum historiale: Tiempo de Dios, del hombre y del mundo en san Buenaventura”.

Antonio Rocha Martins (Doutorando - Universidade de Lisboa-Portugal): “Linguagem e tempo em são Boaventura”.

Dr. Luis Vaccaro Cuevas y el Dr. César Lambert Ortiz (Univ. Católica del Maule-Chile): “La naturaleza es huella del creador: Una aproximación a la noción de Vestigium en el Itinerario de la mente a Dios de San Buenaventura”.

Nelson de Aguiar Menezes Neto (Mestrando- UFRJ- Brasil): “O tempo como realidade criatural e vestígio da eternidade - a concepção do tempo em são Boaventura”.
Dr. Jorge M. Ayala Martínez (Univ. de Zaragoza-España): “El Iusnaturalismo medieval”.

Dr. Witbold Skawara (UFPE-Brasil): “A noção de tempo em Agostinho e Tomás de Aquino”.

Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil): “Observações sobre o Comentário de Tomas de Aquino ao De Memoria et Reminiscencia de Aristóteles”.

Dr. Andrés Grau Arau (Espanha): “Tiempo y eternidad en Ramon Llull”.

2.5. VIERNES

El último día se consagró a los pensadores franciscanos y la escolástica tardía. Una jornada matutina que sin desmerecer las ponencias presentadas de extraordinaria calidad, reflejó más el pensamiento y el trabajo de los ponentes que la preocupación por la escuela franciscana, en la que no estuvieron presentes temáticas y autores de gran relieve, relegando a las comunicaciones al autor más significativo, más activo, más reseñado y más fresco de esta escuela, como es san Buenaventura. No se entiende sino cómo un visionario terciario franciscano, relegado en el mundo intelectual franciscano al pensamiento ecuménico, ocupara la mitad de las conferencias de la sesión temática matutina, teniendo en cuenta que la primera no tenía un contenido franciscano.

Y, efectivamente, en “O corpo, a alma e o tempo do homem: Problemas da definição de alma na primeira metade do século XIII”, el Dr. José Francisco Meirinhos (Univ. do Porto - Portugal), realizó una brillante y clara exposición sobre el pensamiento de Pedro Hispano, quien había compilado una serie de

definiciones del alma que caen en el dualismo antropológico. A partir de esta concepción, el autor discute la implicación de dos tiempos del hombre, es decir la vida mortal del cuerpo y la inmortal del alma, en la búsqueda de definición del principio anímico. Las soluciones de la primera mitad del siglo XIII presuponen en la concepción bi-sustancial del hombre, una existencia en el alma de diversas formas y también de su caracterización como sustancia espiritual.

El Dr. Ignasi Roviró Alemany (Univ. Ramon Llull - España), fue el primero de los ponentes que habló sobre el filósofo Ramón Llull o Lulio, en “Ramon Llull y los Studia Linguarum”. El filósofo mallorquín desarrolla en los Studia linguarum un instrumento de evangelización que conocía perfectamente, pues ya el dominico Ramón Martí había organizado estos centros de educación..

El Dr. José Antônio de C.R. de Souza (UFG - Brasil) continúa la temática franciscana a partir del autor universitario discípulo de san Buenaventura, Guillermo de la Mare, Juan Peckam y Mateo de Aquasparta: “Pedro de João Olivi O. Min. e a Potestas universalissima papae”. Este autor que toma partido por la lectura espiritual de la Orden de Menores, tiene que enfrentarse a distintas discusiones como el que presenta el autor, cuando el franciscano era profesor en el studium de Montpellier y que se refleja en la quaestio disputata XVIII, parte del Quodlibet I.

Por último, el profesor Dr. Esteve Jaulent (Instituto Ramon Llull-São Paulo - Brasil) en “O tempo na obra de Raimundo Lúlio (1232-1316)”, muestra la originalidad del pensador mallorquín en diálogo con las conclusiones que el profesor lovaniense Fernand Van Steenberghen había expuesto en su artículo “Raymond Lull contre l'éternité du monde” (1989).

Señalamos aquí la “Conferencia de Clausura”, en el que el pensamiento franciscano brilló por el autor tratado y por el profesor que lo expuso, gran conocedor del nada fácil y de siempre sugerente filosofía: Duns Escoto. El Dr. Antonio Pérez-Estévez (Univ. Zulia-Venezuela) expuso la ponencia titulada “Posible lógico e imposible lógico en Duns Escoto”. El autor analizó con claridad expositiva y profundidad los conceptos de potencia y posible lógicos en Duns Escoto como contrapuestos a potencia y posible reales.

Por último, es necesario reseñar una conferencia de las mañanas que se dio fuera de programa integrada en la mañana del miércoles. Fue la de la profesora Dra. Giannina Burlando (Unv. Católica de Chile) quien realizó un análisis metafísico y sin caer en la hermenéutica fenomenológica que tanto altera, a veces, el análisis de la filosofía medieval de la experiencia de Suárez y Heidegger en una ponencia titulada: “Antecedentes de la Mirada Fenomenológica: Experiencia del Ser en Suárez y Heidegger”.

El último día se presentaron las últimas comunicaciones, centradas muchas de ellas en el pensamiento franciscano:

Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS - Brasil) disertó sobre “Tomás de York: Sobre a eternidade do Mundo”.

Anderson D’Arc Ferreira (Doutorando-UFPE-Brasil): “As raízes etimológicas da linguagem mental em Guilherme de Ockham”.

Dr. Pedro Leite Júnior (JUCRS-Brasil): “A teoria da conotação de Ockham: Uma proposta interpretativa”.

Dra. Maria de Lourdes Sirgado Ganho (Univ. Católica Portuguesa- Portugal): “A problemática da natureza nos sermões de Santo Antônio de Lisboa”.

Dr. Ricardo da Costa (UFES-Brasil): “A conversa entre a Chama e o Óleo na lamarina a respeito da beleza e da bondade de uma senhora e a feiúra e os maus costumes de seu marido: a tradição filosófica das sete artes liberais em um exempla da *Árvore Exemplifical* (1295-1296) de Ramon Llull”.

Dr. Adriana Maria de Souza Zierer (UEMA-Brasil): “Ramon Llull e o Cavaleiro como modelo de conduta à sociedade medieval”.

Eliane Ventorim (Mestranda-UFES-Brasil): “A Literatura polêmicoapologética: Um modelo filosófico para a conversão dos infiéis e dos cismáticos no Livro do fim (1305) de Ramon Llull”.

Dr. Idalgo José Sangalli (UCS-Brasil): “Considerações sobre as posições teóricas e a vida prática no aristotelismo radical”.

Ralph Konrad Gniss (Mestre-UFT-Brasil): “A Resposta Alemã à Plenitudo Potestatis Papal: *Fidel Catholicam, Licet Iuris* e a Bula *Áurea*”.

El día y el Congreso terminaron con la Sesión Solmene de Clausura y un “Jantar Festivo de Confraternização”.

RESEÑAS

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Paloma OTAOLA GONZÁLEZ, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico - platónica*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2005, 158 pp., 21 x 14 cm.

El estudio monográfico de la profesora Otaola sobre esta significativa obra agustiniana representa un modelo de investigación rigurosa y de claridad expositiva, que permite, tanto al lector profano, como al especialista acercarse con facilidad al texto comentado. Los seis capítulos de que consta analizan, mediante un lenguaje sencillo y preciso, las profundas corrientes filosóficas y estéticas que confluyen en la obra, la trama original que se desenvuelve en sus páginas y las abundantes interpretaciones que ha suscitado, con especial atención a las que han visto la luz a lo largo del siglo XX.

El capítulo primero constituye una ajustada reseña y una ponderada visión de los estudios sobre el *De musica*. Siguiendo la lógica que exige toda investigación rigurosa, la autora comienza presentando el estado de la cuestión, es decir, traza el amplio panorama de los estudios precedentes sobre la obra agustiniana. Además de presentarnos las diversas perspectivas desde las que ha sido interpretada la teoría de la música agustiniana, que contiene al menos una teoría rítmica (libros II-V), una revisión original de la teoría pitagórica del número y la armonía (libro I) y una visión neoplatónica de la música, como camino de ascenso del alma desde la armonía sensible hasta la inteligible (libro VI), el análisis se centra especialmente en la determinación de las fuentes y en la fecha y el orden de composición de los libros, que ha suscitado posturas contrapuestas entre los intérpretes.

El capítulo segundo sitúa con notable claridad la obra agustiniana en el contexto de las disciplinas liberales, trazando la continuidad entre el concepto griego de *paideía*, las *humanitates* latinas, de inspiración ciceroniana, y la expresión medieval de las siete artes liberales que son fruto de la filosofía neoplatónica. Interesante resulta la original visión de San Agustín, que la autora presenta a través de un análisis, tanto del *De musica*, como del programa que presenta el libro II del *De ordine*. Los dos rasgos esenciales de las disciplinas liberales son, según San Agustín, el carácter matemático que les da su rango científico y su sentido propedéutico de preparación para la contemplación

de lo inteligible. Estos dos rasgos aparecen claramente en el *De musica*, cuyos cinco primeros libros constituyen el desarrollo de la estructura matemática de la ciencia de la armonía y del ritmo, siendo el sexto la culminación filosófica del cultivo de música que consiste en la contemplación de la armonía inteligible, del cielo al que llevan las artes liberales, tanto en la versión platónica como cristiana.

El capítulo tercero estudia todos los pormenores de los seis libros. Destaca especialmente el análisis de los problemas que plantea la fecha de composición del sexto en relación con los anteriores, la unidad de contenido y la estructura general de la obra. La autora se detiene con acierto en mostrar la coherencia y la perfecta articulación de las tres partes de la obra: la primera (libro I) reflexiona sobre las leyes de los números, la segunda (libros II-V) las aplica a los fenómenos musicales, mostrando su efecto sobre los oyentes y la tercera (libro VI) descubre en el fundamento matemático de la música un peldaño para el ascenso filosófico del alma al mundo inteligible. Así se comprueba la inserción de la obra en la corriente pitagórica, que considera al universo como expresión de la armonía y el número, y en la tradición platónica, que invita al alma a convertir el ritmo y la música sensible en escala que conduce a la contemplación de la belleza originaria, de la realidad primera de la que alma se apartó al perder las alas. Y esta misma tradición rítmica, como bien explica la autora, tuvo una singular recepción en la teoría musical española, tanto de Juan Bermudo, como de Francisco Salinas, autores a los que la profesora Otaola ha dedicado sendas monografías.

El capítulo cuarto ilustra con total claridad la definición agustiniana de la música como *scientia bene modulandi*, que suele atribuirse a Varrón y es citada por Censorino, pero que adquiere un sentido pleno en el *De musica* de San Agustín. La definición, profusamente citada con posterioridad, establece que la música es una ciencia, una disciplina, que logra medir, modular, armonizar el movimiento ordenado del cosmos con la inmutabilidad del alma, aportando dos notas originales que marcan su diferencia con la tradición pitagórico-platónica: primero, que la música no es sólo ciencia teórica racional, sino también práctica, pues si la armonía es objeto de la contemplación racional, que se distingue del arte imitativo del canto de los animales, no excluye sin embargo la experiencia, el oído educado capaz de percibir el ritmo y la medida del verso pronunciado en voz alta y el placer que produce la escucha de la palabra poética y de musicalidad. Y, en segundo lugar, San Agustín se aleja del excesivo racionalismo pitagórico, al considerar que la música no es sólo armonía matemática que percibe la razón, sino actividad que produce placer, un placer estético intelectual, como había sugerido Platón, al poner en boca de Sócrates la afirmación de que “la filosofía es música, la más alta” (*Fedón* 61 a), uniendo así poesía y filosofía como inspiración que proviene de las musas.

El capítulo cuarto comprende un análisis exhaustivo de la teoría rítmica tal como aparece en los libros II-V. Tras un detallado estudio de las proporciones matemáticas, en las que se basan los metros de la poesía y los ritmos musicales, la autora realiza una exposición completa de los pies métricos y sus combinaciones en la métrica y la poética clásica, de la que toma sus doctrinas San Agustín, destaca cómo éste prefiere la armonía métrica y musical que produce agrado al que escucha más que de los preceptos métricos. Pero, el punto más innovador se halla sin duda en la teoría agustiniana del tiempo del silencio, que demuestra que su obra es una teoría, no de métrica, que mide los pies y su extensión, sino de música, porque concibe como un todo sin solución de continuidad las sílabas y los silencios que permiten que puedan ser escuchadas y armonizadas en el alma. San Agustín enuncia por primera vez esta teoría que afirma que “entre las sílabas

hay intercalados silencios para completar la medida”, lo que supone una teoría del ritmo que se percibe gracias a que las pausas y los silencios permiten completar la igualdad de los pies, como el espacio permite el movimiento de los cuerpos. Es una teoría del tiempo y del ritmo que supera la consideración espacial y numérica de la métrica tradicional.

El capítulo sexto recoge el estudio del libro sexto. En él, la autora explica primero el concepto de número en San Agustín, que presenta cuatro sentidos: el matemático, el musical o poético, entendido como ritmo, el filosófico, que no es sino el concepto pitagórico-platónico de armonía sensible e inteligible, y finalmente el sentido teológico que concibe a Dios como plenitud de la unidad, que expresa la sublimación del Uno neoplatónico en clave cristiana. Tras este análisis, aparece la concepción agustiniana de las cinco clases de ritmos que el alma es capaz de percibir: los ritmos o números sonoros o físicos, los oídos, los proferidos, los recordables y los judiciales. Sólo estos últimos, en cuanto son juicios del alma, son excelentes y eternos, mientras los cuatro primeros son ritmos temporales. Si, como sabemos, sólo en el alma medimos el ritmo y el tiempo, es necesario concluir que el placer estético que produce en el alma la contemplación de la belleza y la armonía la empujan a encontrar racionalmente a la fuente de la unidad y de la concordia universal. Los ritmos de la razón, los juicios de esa suprema facultad de juzgar que poseemos en la *ratio superior*, en la que habita la Verdad, conducen al descubrimiento del fundamento ontológico de toda belleza, de todo bien, de la unidad y del orden del cosmos y del ser humano: *Deus creator omnium*. Esta proposición armoniosa, “este verso... no sólo es agradable al oído por el sonido medido por los números, sino mucho más agradable al alma por la verdad de su contenido” (*De musica*, VI, 17, 57).

La obra se cierra con dos anexos sumamente pertinentes y una completa bibliografía. El primero recoge, en forma resumida, la biografía del obispo de Hipona, destacando los hitos más significativos de su formación académica y de su trayectoria personal, así como las obras más importantes correspondientes a los distintos períodos de producción intelectual de San Agustín. Una biografía que sirve de marco contextual al análisis hermenéutico que la precede. El segundo anexo recoge, en un cuadro completo, la lista de los veintiocho pies métricos que San Agustín toma de la métrica clásica. El cuadro incluye el nombre del pie, las sílabas largas y breves que lo forman, los tiempos de que consta, la proporción en que se hallan sus partes, así como un ejemplo de palabra latina que corresponde a cada pie. Es un cuadro ilustrativo y claro que permite al lector conocer todos los pies métricos en una visión sinóptica, lo que supone un acierto de la autora.

La bibliografía resulta de una extraordinaria utilidad. Primero aparecen las ediciones de las obras completas de San Agustín presentadas por orden cronológico. Le siguen las ediciones modernas y las ediciones del *De musica*, desde la de Migne hasta las ediciones electrónicas on-line y en CD-rom, que dan idea del rigor con que se ha realizado la investigación. A continuación se presentan las obras fuentes utilizadas: desde algunos diálogos de Platón y las obras de Plotino hasta los tratados de música de Aristides Quintiliano, Plutarco, Boecio, Casiodoro o la Armónica de Ptolomeo, sin olvidar las de Bermudo o Salinas. Finalmente, la bibliografía secundaria recoge las monografías y artículos principales sobre la tradición pitagórica, las disciplinas liberales y los tratados de música y las obras agustinianas relacionadas con el *De musica*, sin olvidar ninguno de los estudios sobre esta obra agustiniana.

La conclusión es realmente breve. Pero no olvida ninguno de los rasgos esenciales del tratado agustiniano analizado. Primero, destaca la originalidad del obispo de Hipona al dedicarlo, no a la armonía o relación de los sonidos según su posición en la escala,

sino al ritmo, entendido como movimiento medido de los sonidos y los silencios. Segundo, que la ciencia de la música es teórica, en cuanto supone la comprensión racional de las leyes matemáticas que gobiernan las relaciones entre los sonidos, pero es también práctica, en cuanto presta atención al efecto estético que producen los sonidos y los silencios que constituyen la armonía sensible. Tercero, es una ciencia de indudable inspiración pitagórico-platónica, ya que considera el número como fundamento de la música y de las demás disciplinas del *quadrivium*, que constituyen el preparación para la contemplación filosófica de la armonía inteligible y, lo que supone su fundamento neoplatónico y cristiano, la belleza y la música son escalas y ritmos temporales que conducen al alma al mundo de la vida y la verdad eterna, que ha dejado su huella en el hombre interior, en el que habita la Verdad. Finalmente, el tratado presenta algunos elementos originales: como la necesidad de partir de la experiencia sensible para remontarse a la reflexión racional sobre la música y, sobre todo, la función de los silencios como elementos musicales para alcanzar el equilibrio rítmico, como los átomos y el vacío, las palabras y los espacios entre ellas forman la armonía del cosmos y del discurso. Pero, mientras átomos y palabras, vacío y espacio, son términos espaciales, los silencios pertenecen al tiempo interior del alma, que es capaz, gracias a esta percepción psicológica del ritmo, de progresar y ascender de la armonía sensible al mundo eterno de lo inteligible, pues en el alma está lo eterno en el hombre.

Por tanto, la breve, pero esencial conclusión del libro, recoge con exactitud el ponderado análisis de esta obra agustiniana que muestra, en todo su esplendor, la culminación de la tradición pitagórico-platónica de la armonía y del ritmo y la sublimación de la lectura neoplatónica del retorno del alma a la casa paterna, presentada con la maestría de la prosa agustiniana y explicada con la agudeza y la sencillez de una inteligente mirada estética y filosófica, que incita, como toda investigación profunda, a la inmediata lectura reposada del texto escrito por San Agustín.

El libro es, de este modo, una escala, un camino que nos lleva como un hábil lazarillo al encuentro con el texto del *De musica*, escrito por San Agustín, en forma de diálogo de inspiración platónica, cuando se preparaba para recibir el bautismo, pero probablemente terminado años más tarde, como parte de su proyecto de escribir un tratado sobre cada una de las disciplinas liberales. La fortuna ha querido que conserváramos esta obra, que la investigación llevada a cabo por la profesora Otaola nos permitirá leer y entender con agrado y delectación.

Pablo García Castillo
Universidad de Salamanca

Francisco José SOLER GIL (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Estudios y ensayos, 85), 2005, 371 pp., 21 x 14 cm.

El presente libro es una recopilación de doce estudios (artículos publicados en otras lenguas y traducidas por el editor, p. XXXV) precedidos por una introducción y culminados por un apéndice del editor, sobre uno de los temas que más está animando la discusión filosófica en el ámbito anglosajón y que traspasa fronteras poco a poco;

llegando, cada vez con más profusión, a la literatura española: la relación entre fe y ciencia. Esta discusión sobre la interacción de ambas regiones del espíritu humano se realiza a varios niveles: epistemológico o temático, en especial en lo concerniente a los campos de la biología y la física. Y tocando desde el análisis filosófico otras temáticas fronterizas, como por ejemplo, la Inteligencia Artificial. Ante una temática tan amplia, el libro se sitúa en una área determinada: la contraposición entre la existencia de Dios y las cosmovisiones científicas sobre el Universo; y en un tiempo cercano: las cosmovisiones modernas. Francisco José Soler Gil posee estudios de Física y de Filosofía, obteniendo la licenciatura en Granada y el doctorado en Bremen, donde es profesor. Desde hace años trabaja el campo de la Filosofía de la Física, donde empezó con investigaciones sobre la cosmología de Stephen Hawking.

En la *Introducción* (pp. XV-XXXVI), amen de hacer una presentación sistemática de los estudios que suceden, sitúa su posición en la interacción entre ciencia y teología. Recordemos que existen varias clasificaciones sobre las distintas maneras de posicionarse, entre las cuales la de Ian G. Barbour es la que más éxito ha tenido: conflicto, independencia, diálogo e integración. La posición del editor destila una predilección por el último de ellos, que implica una posición más allá del diálogo.

Teniendo en cuenta esta premisa hemos de esperar las respuestas a las cuestiones del libro que el editor explicita y que señalamos a continuación, pues pueden dar coherencia a la selección empleada: *a)* ¿Cómo hay que plantear las relaciones entre la ciencia “y en particular la cosmología” y la teología? (capítulos I, V, VII, VIII y X) *b)* ¿Pueden los modelos cosmológicos actuales proporcionar una descripción adecuada de la creación a partir de la nada?(capítulos I y XII) *c)* ¿Constituye la hipótesis del multiverso “o de los múltiples mundos” una alternativa a la hipótesis teísta en cosmología? (capítulos IV, VI, IX y XI) *d)* ¿Qué indicios de la existencia y la acción de Dios pueden derivarse de los modelos cosmológicos actuales? (capítulos II, III, VI, VIII, IX y XI) (XXV).

El primer estudio, *Tomás de Aquino, creación y cosmología contemporánea* (pp. 3-19), es obra de William Carroll (Universidad de Oxford) dedicado a la investigación de la historia del pensamiento y de la ciencia. A partir de la contraposición de las tesis de S. Hawking sobre el origen del universo y las tesis de Tomás de Aquino, nos plantea una curiosa síntesis entre la diversificación entre filosofía, ciencia y teología, y lectura tomista del origen cosmológico.

El siguiente capítulo, *La evidencia del ajuste fino* (pp. 21-47), es responsabilidad de Robin Collins (profesor de filosofía en el Messiah College de Grantham, Pennsylvania). Nos explica la teoría del ajuste fino que define como “la afirmación de que un parámetro de la física está ajustado finamente como la afirmación de que es el conjunto de valores r de dicho parámetro que permiten la vida es muy pequeño comparado con algún conjunto R no arbitrariamente elegido de valores «posibles» en teoría. El grado de ajuste fino podría entonces ser definido como la razón entre la extensión de la región que permite la vida y la región de comparación” (p. 22). Este argumento, en sí no evidencia ninguna otra forma de clasificación cosmológica, pero reafirma otras concepciones más teístas, expuestas con posterioridad, como el argumento del diseño o del multiuniverso.

Naturalismo y cosmología, por William Lane Craig (profesor de filosofía en la Talbot School of Theology de La Mirada, California) es el tercer capítulo (pp. 49-99).

El filósofo-teólogo, a través del análisis de diversos modelos cosmológicos actuales (Gran explosión, estado estacionario...), intenta dar respuesta al escepticismo del empirismo y del positivismo instalado en los naturalistas. Su argumento se resume en el siguiente razonamiento, que no es otro que el secular argumento tomista: “Todo lo que comienza a existir posee una causa de su existencia. El universo comenzó a existir. Luego el universo posee una causa de su existencia”.

El capítulo cuarto es el dedicado al argumento inteligente del matemático William Dembski. Argumento que expone en *El azar de los huecos* (pp. 101-129), a través de una revisión de la probabilidad estadística. Lo que señala el autor, que también es filósofo, es la incoherencia en el que incurren los científicos cuando, rehusando a utilizar a Dios como explicación de aquellas regiones a las que no se llega de forma teórica, se apela sin ningún rubor a un concepto, al menos tan sospechoso como el azar, disfrazada de modelo teórico bajo el nombre de la estadística y la probabilidad.

El capítulo quinto: *Singularidad cosmológica y creación del universo* (pp. 131-155) es una contribución a una explicación de las diversas imágenes sobre el Big-Bang. Esta diversidad muestra las dificultades metodológicas de una asepsia y neutralidad filosófica en la investigación científica. A la vez, que postula una mirada sin pudor a las posiciones tradicionales, indicando, de nuevo la de Tomás de Aquino. El segundo capítulo del sacerdote católico, titulado *Caos, probabilidad, y la comprensibilidad del mundo* (pp. 157-176), es una acertada reflexión desde la racionalidad y la teología que acerca a la pregunta existencial y racional del universo.

Dios como el futuro de la creatividad cósmica (pp. 177-200) es una explicación filosófica teológica de interés realizada por Ted Peters (profesor de teología en el Pacific Lutheran Theological Seminary y en la Graduate Theological Union) sobre la base antropológica de la creatividad, cuya fuente sólo encuentra respuesta certera teniendo a Dios como fuente de la misma.

John Polkinghorne, autor conocido en la literatura española, ofrece un estudio titulado *Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria* (VIII, pp. 201-222). Es un intento de realizar una metafísica trinitaria sobre los fundamentos proporcionados por las ideas trazadas desde la física y la cultura (p. 220).

Francisco José Soler Gil se encarga del noveno capítulo de mostrar *La cosmología como soporte de la teología natural* (pp. 223-250). Se muestra su tesis teísta en el que se conecta teología natural con modelo cosmológico planteándonos una disyuntiva entre dos modelos en el que hemos de elegir: o admitimos el modelo actual o el del multiverso en su versión moderada, que al objetualizar el universo apunta a Dios. La correlación entre cosmología y teología natural es profundizada en el capítulo X: *Lo que la cosmología contemporánea y la teología natural tienen que decirse* (pp. 251-283), por William Stoeger (filósofo, físico y teólogo, es miembro del Vatican Observatory Research Group de la Universidad de Arizona, Tucson, y de la Compañía de Jesús).

En el penúltimo capítulo: *El argumento de la existencia de Dios a partir del ajuste fino reconsiderado*, (pp. 285-307), Richard Swinburne (académico inglés y profesor de filosofía en Oxford) afirma que la presencia del hombre demuestra, como prueba acumulativa, la existencia de Dios desde la teoría del ajuste fino (ya expuesta en el capítulo II) y que define aquí como un “argumento derivado de que el mundo es tal como para permitir la existencia de cuerpos humanos; y, por lo tanto, ‘si el mundo contiene un solo universo’, derivado de que las leyes y condiciones de contorno de este universo son ta-

les como para permitir la evolución de cuerpos humanos, vehículos públicos que hacen posible la percepción y la acción humana” (p. 288).

El último capítulo cuestiona desde las cosmologías científicas la posibilidad bíblica de la creación *ex nihilo* (*¿Creó Dios el universo a partir de la nada?* (pp. 309-360). Está escrito por Mark Worthing, (pastor luterano y deán de estudios en el Tabor College de Adelaida, Australia). A partir del análisis teísta concluye que Dios puede entenderse como Creador a la luz de la física contemporánea, tras un análisis de las distintas razones científicas y filosófico-teológicas, pero sin meterse en literalismos absurdos. Finaliza la obra con un *Apéndice* (pp. 361-371) del editor, a modo de síntesis final y conclusión personal: *Los argumentos teístas frente a un nuevo modelo cosmológico*, del que extraemos los argumentos resumidos por él de los esgrimidos en el libro: el Argumento del ajuste fino (Collins, Swinburne); el Argumento del inicio temporal absoluto (Cai-ge); el argumento de la irracionalidad matemática del universo (Heller, Polkinghorne) y el argumento de la objetividad del universo (Soler) como nuevas vías de demostraciones teístas de la existencia de Dios en y desde la cosmología moderna.

El problema que suscita estos estudios es el hecho de que la filosofía y la teología no puedan realizar otros tipos de discursos respecto a la ciencia. Es decir, es muy positivo presentar modelos que desde la física y la ciencia sean compatibles a ideas metafísicas y teológicas. Entre otras cosas porque hoy en día cada vez más autores críticos de la filosofía y la ciencia (y no sólo especialistas de epistemología científica) realizan una reflexión sobre la relación entre los esquemas metafísicos y la ciencia. Los esquemas a favor y en contra del Big-Bang, por ejemplo, designan metafísicas de fondo del tipo platónico y aristotélico. Pero, sin embargo, no creo que sea la solución más afortunada (surge la pregunta ¿qué pasaría, entonces, en el caso hipotético e improbable de que la ciencia presentara un modelo cosmológico inequívoco y seguro contrario a la fe?). En necesaria la valentía y el presentar tesis naturales que pueden presentar la grandeza de la hipótesis del Dios creador, siempre que no renunciemos a discursos filosóficos y teológicos en sí mismos dadores de sentido y receptores de repensar continuamente sus límites racionales, así como hacer ver lo mismo a la ciencia. Es la profundización del misterio lo que realmente hace fecundo el diálogo de la ciencia, de la filosofía y de la teología. A pesar de estas consideraciones, es un libro muy recomendable para estudiantes y lectores avisados sobre estos temas y sería muy aconsejable que saliera de los ambientes religiosos.

Juan Gómez Solís
Inst. Teológico de Cáceres

M^a Jesús SOTO BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, Eunsa (Pensamiento Medieval y Renacentista, 69), 2005, 372 pp., 24 x 17 cm.

La publicación que presentamos es el resultado del Proyecto de Investigación *Neoplatonismo y causalidad en las primeras metafísica escritas en España (Avicibrón, s. XI - Gundisalvo, s. XII) y su proyección europea*. Esta circunstancia nos indica ya

el carácter de la obra que, junto a la temática y los autores colaboradores, hacen que *a priori* esté garantizada la calidad de la presente publicación.

La importancia del contenido del libro no puede estar más de actualidad, al menos, en una doble vertiente: la de la antropología en el pensamiento actual y la historia de la filosofía. Efectivamente, parece más que apropiado en la reflexión antropológica actual buscar fundamentos estructurantes del ser humano. La trama social presente en el pensamiento actual sobre el hombre, en la que se entremezclan elementos epistemológicos, tecnológicos, socio-políticos, programas de investigación científica..., ha profundizado la falla humana del problematismo del siglo XX, en una lectura tecnócrata, bajo el tamiz de teorías científicistas. Como argumento para apoyarlo aparece la acusación (modernamente correcta) de que cualquier definición del hombre es “esencialista”, lo que, por otra parte, recupera otra falacia argumental, que es la de la negación, de por sí, de la metafísica y toda la tradición que la sustente.

Si para la antropología no está de más estudiar su formulación a lo largo de la historia, mirar el pasado de nuestra tradición más enraizada, también resulta muy pertinente para los estudios de la historia de la filosofía medieval. En este sentido, el tratamiento exhaustivo y complejo de la materia es muy ejemplar, pues aparecen representados diversas escuelas filosóficas presentes en el siglo XII, superando ciertas dicotomías psicológicas de tradiciones que en su tiempo, en lo esencial, no dejaban de interactuar.

La obra, en palabras de su editora, María Jesús Soto, en su precisa *Introducción* (pp. 9-31): “nació con la pretensión de recoger algunas aportaciones de especialistas en filosofía medieval que explicasen las contribuciones de autores significativos (principalmente del siglo XII, o autores anteriores cuya obra estuvo presente en ese siglo) en aras a la constitución de la metafísica como ciencia en el siglo XIII” (p. 11). Efectivamente, esta obra colectiva cuenta con la presencia de un elenco de autores realmente de primera magnitud en el estudio del pensamiento medieval.

El libro, para cumplir sus propósitos, se divide en dos partes referidas a la metafísica y la antropología respectivamente. La *Primera Parte* “Configuración altomedieval de la metafísica” (pp. 35-230) está constituida de ocho estudios que van aquilatando, desde diversas perspectivas, distintos aspectos de la constitución metafísica en el renacimiento medieval del siglo XII. El primero de ellos versa sobre “La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII” (pp. 35-67). Su autor, Serafín Vegas, es un verdadero y reconocido especialista en esta materia. Por lo que su aportación no solo es exacta y bien documentada, sino también didáctica. Resulta interesante ver cómo la llamada Escuela de traductores de Toledo fue, sobre todo a través de Gundisalvo, introduciendo los elementos de reflexión de la filosofía árabe (destacando la metafísica de Avicena) en contraposición con la metafísica cristiana, en concreto, el neoplatonismo de los autores franceses de Chartres. Así, se fue insertando la metafísica aristotélica en la pregunta sobre la realidad de ese momento y poniendo las bases a las problemáticas a las que tuvieron que enfrentarse los especuladores del siglo XIII.

No menos interesante resultan los dos siguientes estudios centrados en la vertiente de la filosofía musulmana y su contribución a la construcción altomedieval de la metafísica en occidente. El profesor Rafael Ramón Guerrero nos ofrece en “Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: un apunte historiográfico” (pp. 69-80) una breve e intensa reflexión relativo a uno de los temas claves de toda especulación metafísica

desde la filosofía árabe. A partir de una reciente obra concerniente a la influencia de la cuestión sobre el Uno y lo múltiple en el siglo XII (A. Fidora y A. Niederberger (eds.), *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik in 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des neoplatonismus*), el profesor de la Universidad Complutense remata la visión de la obra, con la aportación que realizaron los filósofos árabes desde la *Metaphysica* de Avicena y el *Fons vitae* de Ibn Gabirol, pasando, sobre todo y aquí radica el interés, a los autores, que aún conocidos, no son del todo reconocidos respecto de lo aquí tratado. Es el caso de la contribución de al-Kindî, Abû Nasr al-Fârâbî o al-Tawhîdî... En fin, un arsenal filosófico que no pueden desdeñar no sólo los que estudian la filosofía judeo-árabe, tan en boga hoy, sino los que centran su atención en la tradición cristiana. Lógicamente, esta aportación se hace más patente en los autores más sobresalientes como son Avicena y Averroes. En este sentido, el estudio del arabista y, también, profesor de la universidad madrileña, Josep Puig Montada, titulado “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes” (81-107) es un paso más en el estudio y profundización de la influencia de la filosofía árabe en la conjunción de las tradiciones platónicas y aristotélicas en la constitución de la metafísica.

Cuando uno repasa la filosofía del siglo XII, no puede, por menos, que pensar en las escuelas francesas, como San Víctor y Chartres. En ellas, precisamente, estudió el Isaac de Stella, un autor no tan conocido como otros de su época, pero no por ello desmerecedor de un estudio profundo de su vida y su obra. Eso es lo que realizan Alexander Fidora y Maria Simone Marinho en “«Iusta rationalem quam diximus nostram theologiam». Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella (CA. 1178)” (pp. 109-125). El teólogo cisterciense realizó una fundamentación metafísica de la teología racional a partir de la lectura de la obra dionisiana y la dialéctica aunando así “dos posturas tan divergentes como lo son la teología dionisiana cultivada en San Víctor de un lado y la reflexión sobre las causas de la filosofía natural de Chartres del otro”.

Pero si hay un autor que sabe hacer una lectura dionisiana del neoplatonismo y fue rescatado en el siglo XII, fue el irlandés Eriúgena. Alfons Puigarnau realiza un pertinente estudio sobre uno de los temas que, no por ser conocido, no ha de ser recordado, sobre todo, si se hace de modo original, abordando el estudio del tapiz de la creación conservado en la catedral de Gerona: “Juan Escoto Eriúgena y la estética del siglo XII” (pp. 127-147).

Los dos siguientes estudios abordan el tema de la relación entre el lenguaje y la realidad. Por su parte, José Ángel Cuadrado aborda con seriedad, eso sí con alguna laguna bibliográfica, el tema “Lógica, gramática, metafísica. La distinción “nombre” y “verbo” en Pedro Abelardo” (pp. 159-194). Y Enrique Camilo se centra en el otro gran autor dialéctico: Anselmo de Aosta. “*Significatio et appellatio*. El lenguaje de la individuación en Anselmo de Canterbury” (pp. 195-210). Una temática que será de gran importancia junto con el objeto de estudio del siguiente trabajo de Elisabeth Reinhardt “La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor” (pp. 211-230), en la filosofía del siglo siguiente, que no estaría de más recordar, pues a algunos de los que aquí aparecen parece se les olvida, no es, ni mucho menos, tan solo el siglo de Tomás de Aquino. El tema de la persona y la individuación conoce un desarrollo crucial, transmisor y, a la vez, original en la teología y la filosofía franciscanas, como es el caso de Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, San Buenaventura y Duns Escoto.

Introduciéndonos en la problemática de la persona y su estatuto metafísico termina la primera parte, dando pase a una *Segunda Parte* centrada en la “Antropología en el siglo XII” (pp. 233-364). En este caso se trata de ocho estudios centrados en el tema del hombre. Silvana Filipini en “La moralidad de los actos humanos en la doctrina de Pedro Abelardo” (pp. 233-250) realiza un análisis de la ética del conceptualista a partir de su obra. El siguiente estudio de Rubén A. Peretó es, como reza el título, una “Aproximación al *De natura corporis et animae* de Guillermo de Saint-Thierry” (pp. 251-262), donde se concluye que esta obra puede considerarse una síntesis del pensamiento antropológico de su siglo.

“*Experto credere*, consideraciones sobre una antropología del deseo en san Bernardo de Claraval” (pp. 263-277), por Héctor J. Padrón, se centra en uno de los temas más apasionantes no solo de la antropología, sino de la espiritualidad medieval, con un trasfondo metafísico de gran calado y una trascendencia que aún hoy podríamos importar. El estudio de la antropología del cisterciense se completa con el análisis de Francisco Rego, compañero de Padrón de la universidad de Cuyo. En concreto, “Elementos de antropología en Bernardo de Claraval. Algunas dificultades” (pp.279-299) se centra en un problema de expresión sobre la conjunción de alma y cuerpo en el santo. Ambos compuestos humanos parecen, a veces, como si se trataran de realidades distintas. Se presenta un dualismo que, sin embargo, es ficticio, pues en realidad se trata, según este estudio, de coprincipios presentes en el ser humano.

Juan Cruz se centra en el gran inspirador de la metodología escolástica: Pedro Lombardo. Sus *Sentencias* dieron mucho juego, y siguen proporcionando un material de estudio nada desdeñable. Una de las cuestiones tratadas es la de la diferenciación entre varón y mujer en el ser humano (lo que hoy diríamos el problema del género). En “Visión integral de la mujer. Una reflexión desde Pedro Lombardo” (pp. 301-317), el autor acierta al vincular la profunda dignidad de la mujer en la consideración humana de ser “imagen de Dios”. No podemos negar la contextualización antropológica medieval para lo bueno y para lo malo. El hecho de que el ser humano estuviera debidamente enraizado en esta época no justifica todas sus afirmaciones, entre otras cosas porque no es necesario. En ese error caen quienes intentan hacer relecturas sobre ciertos temas puntuales desde parámetros actuales. En este caso el autor hace bien en situar el contexto del varón y la mujer en esta época, pero ¡ojo! no caigamos también en el mismo error que intentamos erradicar. Pues el equívoco consiste en extrapolar afirmaciones.

El penúltimo estudio sobre la filosofía del siglo XII, es un curioso estudio sobre un personaje (una religiosa benedictina) no muy conocido: “«Porque yo soy la vida». Hiedegarda de Bingen y una pintura ¿metafísica?»” (pp. 319-333) de Azucena A. Fraboschi. Por su parte, el último estudio de Laura E. Corso, “Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis” (pp. 335-348), es uno de esos estudios en los que se pueden observar las raíces latinas de los autores medievales, sobre todo en el terreno de la raíz filosófica de las virtudes.

Finalmente, el último trabajo ya excede el siglo XII, por eso no lo incluyo en el contenido del libro. Es una especie de *excursus* de Alice Ramos sobre uno de los conceptos más importantes en la teología antropológica de los autores medievales y de gran raigambre medieval: “*Mensura*: un concepto neoplatónico en Tomás de Aquino” (pp. 349-364). Un concepto reelaborado por los grandes maestros parisinos del siglo XIII, que la “esponja” que es el santo dominico, asumirá lógicamente.

Podemos afirmar al final la lectura de este libro que nuestros buenos augurios se han ido confirmando poco a poco, a la par que se iban desgranando los estudios. Una obra de tratamiento plural, que contribuye de manera importante al conocimiento de un siglo del que se ha afirmado que “constituye una *cumbre* en la historia del pensamiento medieval” (cita de S. C: Ferruolo, en la presentación de la editora, p. 9). Un libro que justifica un Proyecto de Investigación y que enriquece, y no sólo engrosa, como a veces ocurre, una nutrida colección medieval.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Slavoj ŽIŽEK, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducido por Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005, 240 pp, 21 x 13 cm.

Como buen ateo, Žižek vuelve al cristianismo como punto de partida y de inspiración para fundamentar una propuesta materialista crítica. Ya lo hizo en *El frágil absoluto* partiendo del concepto de Dios Padre -*el absoluto frágil*, ahora se ocupa de Dios Hijo -*el núcleo perverso*. No anuncia una tercera parte de lo que nos parece una trilogía, en la que es evidente que deberá tratar sobre Dios Espíritu, es decir, de la comunidad de los hijos en el Hijo, pero el tiempo nos dará la razón. En esta aparente segunda parte de la «trilogía trinitaria materialista», el elemento conductor se encuentra enunciado en el extraño título de la obra. La referencia hay que buscarla en la obra de Walter Benjamín, *Discursos interrumpidos* (Madrid, 1987, 177), en ella se refiere la antigua historia de un muñeco vestido a la turca que era capaz de ganar a cualquier contrincante en el ajedrez. El engaño residía en que no se trataba de un autómatas sino que un enano jorobado, maestro en el ajedrez, movía desde su interior al muñeco. Esta imagen la utiliza Benjamin para explicar la relación entre el materialismo histórico y la teología. Si ésta, a modo de *enano jorobado*, utiliza al materialismo histórico como un autómatas, podrá habérselas con cualquiera y vencer. El cristianismo, que posee un núcleo subversivo, y el materialismo histórico, que acumula la fuerza y la capacidad para el trabajo, pueden unirse en una simbiosis positiva para ambas y liberadora para el hombre y la sociedad.

La religión posee una doble función. De un lado una terapéutica que ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente; de otro lado una crítica que articula lo malo del orden existente abriendo un espacio a las voces del descontento. Desde esta segunda función, el cristianismo puede ser el núcleo de una crítica que articule la disidencia social. Pero a lo largo de su historia, el cristianismo a tendido hacia la primera función, por ello necesita del materialismo como *máquina* que le conduzca por el camino adecuado de la crítica. Žižek sostiene que el núcleo perverso (léase subversivo) del cristianismo «sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana» (14). Esta experiencia consiste en la percepción insólita de que la Caída *es* la redención, «no se trata de que la Redención venga después de la Caída: la Caída *es idéntica* a la redención, es “en sí misma” ya la Redención» (162). Éste es el motor del cristianismo desde Pablo. Dios quiso que el hombre pudiera elegir caer, esa elección era en sí misma la redención de la situación preadánica de indiferenciación en lo Real. Una vez que el hombre ha caído, comienza la historia y con ella la redención, pero la misma redención

es haber caído. La *perversidad* está inscrita en Dios mismo que puso las condiciones para que el hombre cayera porque quería que lo hiciera, mas por su propia decisión.

Si la Caída *es* redención, la Ley *es* amor. El ser caído, sumergido en lo Real que le exige *realizarse*, se ve perdido en el océano de lo existente, para poder existir necesita los límites precisos de la Ley. En los términos lacanianos utilizados por Žižek, la Ley es el orden simbólico que permite al ser humano insertarse en lo Real sin perecer. Sumergido en lo Real, el ser humano se siente nada, frágil, en una situación de deuda constante, en pecado. El pecado no es consecuencia de la Ley sino de su temerosa relación con lo Real, por su causa, «el sujeto experimenta su relación con la Ley como una relación de sometimiento, por cuya causa la Ley tiene que presentarse al sujeto como una fuerza extraña que lo aplasta» (160). Para liberar al sujeto de esta situación se requiere la intervención del amor que, de un lado es la expresión de la carencia y vulnerabilidad del sujeto, y de otro es la expresión de la superioridad de la carencia. Amamos porque no sabemos todo, pero aunque lo supiéramos el amor sería superior al conocimiento perfecto, como bien sabe Pablo. «El verdadero logro del cristianismo ha sido elevar a un Ser amado (imperfecto) al lugar de Dios, o sea, de la perfección misma. Allí está el núcleo de la experiencia cristiana» (158).

El amor ocupa el lugar de lo imaginario en la triada laciana, completada con lo Real (el pecado) y lo simbólico (la Ley). En esta triada, el amor ocupa el lugar de intermediario o demiurgo entre el pecado y la Ley, es el que permite al sujeto superar la angustia ante lo Real sin caer en el sojuzgamiento de la Ley. El amor es la superación de la Ley en su asunción y, por ello mismo, la domesticación de lo Real (el pecado) sin soslayarlo. He aquí donde se hace presente Cristo. Él es la presencia misma de lo Real despojado de su numinosidad; la Cosa misma que se entrega como Pecado para asumirse y entregarse en el cumplimiento perfecto de la Ley: es el Amor perfecto y perfeccionado. En su entrega, muere lo Real como numinoso y lo Simbólico como sojuzgamiento (la Ley), de modo que lo Imaginario se torna Real en lo Simbólico recuperado: el Espíritu Santo o la comunidad. Si hoy el cristianismo no tiene en cuenta el origen de su existencia perderá todo su virtualidad en el mundo, por ello, «para poder salvar su tesoro, debe sacrificarse, como lo hizo Cristo que debió morir para que surgiera el cristianismo» (235).

Esperamos con impaciencia la tercera entrega de esta inacabada trilogía trinitaria materialista en ciernes y auguramos unos resultados fructíferos para el cristianismo del siglo XXI. Como creyente cristiano y como teólogo, confío en la fe de los ateos como fuerza purificadora de la debilidad de los creyentes.

Bernardo Pérez Andreo
Inst. Teológica de Murcia O.F.M.

José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, 3ª Ed., Pamplona, Eunsa (Libros de Iniciación Filosófica), 2006, 248 pp., 24 x 17 cm.

La preocupación por el hombre ha sido en la historia del pensamiento en general y de la filosofía en particular el gozne sobre el cual ha girado su actividad especulativa y su aportación reflexiva. Ese impulso ha de seguir hoy y, de efectivamente, sigue

siendo vigente el hecho de “pensar” en torno al hombre. Pero, no es menos cierto, que esta actividad intelectual se ha centrado más en los aspectos biológicos e histórico-materialistas que reflexivo-filosóficos. Cuando el público en general escucha la palabra “antropología”, inmediatamente le llega a la mente imágenes de restos fósiles, de “batas blancas”, de clasificaciones latinas, de rasgos simiescos..., es decir, de investigación sobre la historia pasada de la humanidad y nuestra vinculación animal. Pudiera ser que tras dichos representaciones o simultáneamente, nos asaltaran las de organizaciones tribales africanas, selváticas, plenas de ritos ancestrales que en los pueblos también compartimos. En fin, la antropología biológica, evolutiva y cultural copan la referencia que el término antropología significa. La reflexión filosófica de la antropología, aquella que centró la actividad intelectual y académica durante siglos no sólo no ha sido revitalizada con el advenimiento de las ópticas científico-culturales, sino que ha sido, no pocas veces, eliminada del currículo de la propia titulación de antropología. El ser humano corre el peligro de ser disuelto en su unidad referencial, pues la ciencia que trata al hombre elude la cuestión prioritaria por el sentido de la existencia humana y evita la cuestión sobre su problematicidad sustancial, así como su estatus propio.

En este sentido la filosofía constituye una isla de pensamiento necesaria en este océano de olvido. Pero hemos de confesar que la propia filosofía ha sido colaboradora con mucha frecuencia de esta disolución de sentido del hombre. De modo que a la dificultad de encontrar desde la filosofía eco en el ámbito intelectual para las reflexiones sobre el ser humano, se le suma el carácter propio de la filosofía actual que acentúa dicha dificultad bien disolviéndose en otros estudios “haciendo derivar la antropología en otras ciencias (sociología, filosofía de la ciencia o estudios CTS)”, bien en propuestas filosóficas, no alejadas de las anteriores, que eliminan paradójicamente cualquier posibilidad de fundamentación humana del ser humano con lo que se abre la posibilidad a la conversión del hombre en “otra cosa” (posthumanismo). Ahora bien existen muchos pensadores que no cejan su empeño en centrarse en el ser humano y lo que implica este “ser hombre” desde lo que constituye su radical ser y en diálogo permanente con las otras aproximaciones antropológicas y las otras opciones filosóficas. Y es aquí donde se sitúa el libro que presentamos del profesor de Antropología filosófica de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra José Ángel García Cuadrado, quien intenta en esta obra responder a la necesidad de articular de manera coherente una concepción unitaria de la persona humana. Ensayo que con sentido común el autor reconoce que se “trata, en efecto, de «una» de las muchas maneras posibles de introducirse en la reflexión filosófica sobre el hombre: no la única, ni seguramente la mejor” (p. 15) y que tiene un carácter académico y docente, donde se combina profundidad con comprensión intentado “aventuramos ya *a priori* con acierto” “ofrecer una síntesis “necesariamente apretada” de muchos temas y aspectos que a lo largo del siglo XX han generado (y seguirán generando en el siglo XXI) una cantidad de bibliografía difícilmente abarcable y, mucho menos, de analizar y contrastar críticamente” (p. 15).

Para realizar su propósito la obra se estructura en cuatro partes (catorce capítulos) precedidos por una “*Introducción*” (pp. 15-18) en la que aparecen bien claras las intenciones del autor que hemos señalado, así como la deuda intelectual con la filosofía clásica de inspiración aristotélico-tomista, y seguidos de una “*Bibliografía básica*” (pp. 245) que no esconde sus legítimas preferencias intelectuales.

Los cuatro apartados en las que se divide la obra están estructurados, según confiesa el propio autor, “en torno a los puntos centrales de la esencia del hombre y de su obrar” (p. 17).

La “*Primera parte: Estatuto científico de la antropología filosófica*” constituido por un único capítulo, el primero, titulado “*Naturaleza, objeto y método de la Antropología filosófica*” (pp. 21-38), supone una ubicación de la Antropología filosófica frente a otras aproximaciones antropológicas de corte cultural y científico de las que hemos hablado y, también, del modo en que el profesor murciano de la Universidad de Navarra se sitúa frente a otras aproximaciones filosóficas, de ahí que proponga una definición a partir del estudio del hombre como búsqueda de su esencia: “*La Antropología filosófica es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia al hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad*” (p. 25, en cursiva en el texto original). El posicionamiento desde la metafísica tradicional en su versión aristotélica se hace muy presente en esta definición, que tiene la ventaja de no huir de una tradición de gran calado, y tiene que hacer frente a una actualización de esta perspectiva neoescolástica, sin duda, el reto más difícil de lograr en este tipo de articulaciones filosóficas.

Siguiendo la sistematización de la tradición clásica tomista, el autor se adentra en la “*Segunda Parte: El hombre en el mundo natural*” (pp. 41-116), en el terreno de la estructura básica del ser humano: las facultades humanas comunes (nutrición, deseos e impulsos) y las específicas (conocimiento y amor). Las primeras lo realiza a través de los capítulos 2, 3 y 4 “*2. Las operaciones vitales básicas*” (pp. 41-49); “*3. La sensibilidad externa e interna*” (pp. 51-61); “*4. Las tendencias sensibles: deseos e impulsos*” (pp. 63-70), respectivamente”. Las segundas se despliegan en los tres capítulos siguientes: “*5. Pensamiento y lenguaje humano*” (pp. 71-90); “*6. La dinámica volitiva humana*” (91-100); y “*7. La afectividad humana*” (pp. 101-116).

La Tercera Parte (“*La persona humana*”, pp. 119-211) desarrolla en cinco capítulos la categoría de “Persona” aplicada al ser humano “*8. La fundamentación metafísica de la persona humana*”, pp. 119-143–y las manifestaciones propias del ser personal: libertad (“*Persona y libertad*”, pp. 145-161), amor y relación (“*Las relaciones interpersonales*”, pp. 163-174), la familia (“*Persona, sexualidad y familia*”, pp. 175-187), la cultura, el trabajo y la técnica, (“*Persona, naturaleza y cultura*”, 189-211).

La última parte (“*Cuarta parte: Origen y destino de la persona humana*”, pp. 215-243) bien podría haber inaugurado el libro si el enfoque hubiera sido distinto, pero desde la perspectiva tomista en la que se desenvuelve es lógico el lugar que ocupa. Ciertamente, si partimos de la problematización del sujeto humano, es la cuestión existencial la que puede darnos pie a la problematicidad del hombre y la exigencia de su respuesta, así como la fundamentación de su esencialidad a partir de su existencia. Pero si tenemos en cuenta la situación de partida, es decir, el no cuestionamiento de la esencia humana, el carácter final de la misma nos lleva más que al origen de la cuestión antropológica, a la extensión de la cuestión del hombre y sus respuestas límites. Desde esta premisa se trata los límites existenciales del hombre en los capítulos 13 (“*La persona y el origen del hombre*”, pp. 215-229) y 14 (“*Finitud y trascendencia de la persona humana*”, pp. 231-243).

El objetivo primero de la obra de ofrecer una síntesis se cumple con creces y con todas las ventajas que ello supone de claridad conceptual e invitación a la reflexión.

La vinculación y dependencia filosófica del tomismo que se desarrolla en la Universidad de Navarra junto a esa claridad expositiva desemboca a veces en ciertos olvidos respecto de autores y problemáticas actuales que deberían quizás ser atendidos en futuras ediciones. Ciertamente es muy adecuado para un estudio sobre el hombre recordar la existencia *a priori* del mismo, pero la ventaja de la apuesta por el hombre, implica la sensación al lector de no afrontar las críticas actuales al ser humano que ofrece la filosofía y la ciencia actual. Hubiéramos deseado una atención más detenida en ciertos problemas como la de mente-cerebro o la del evolucionismo. A su vez esta lectura tomista (que no es la única que existe) está demasiado dependiente del lenguaje tradicional. La fuerza de la filosofía tomista ha de descansar en la potencialidad de sus conceptos y requiere de una constante redefinición de los mismos a partir de las filosofías del siglo XX, sin estar reducidas a ellas, como ha señalado con acierto Mauricio Beuchot: “No se puede hablar de Santo Tomás pontificando, con un tono que se oye muchísimo en nuestros centros de estudio. No siempre podemos enseñar a Santo Tomás desde arriba, deductivamente, sino al revés, la más de las veces hay que reconstruir en los oyentes las inducciones que hizo el Aquinate para llegar a lo que llegó. Hasta pedagógicamente así se debe enseñar cualquier autor o doctrina (...) pues Santo Tomás no pudo hacerlo todo, y nos toca a nosotros los tomistas actuales, desarrollar sus líneas en el sentido de las exigencias de la filosofía contemporánea, o, más propiamente, de las necesidades del hombre actual” (“El compromiso filosófico del hombre actual. Reflexiones sobre el estudio de Santo Tomás en la Orden dominicana de nuestro tiempo”). Y, por último, y quizás porque el que escribe no es tomista, se hecha de menos las referencias a otros pensadores y escuelas filosóficas de inspiración cristiana que existen, pues “fuera del tomismo hay salvación”. Esto se deja ver en el equilibrio establecido entre conciencia y voluntad en la estructura antropológica, así como en la caracterización de la persona humana y la apuesta por el polo de la sustancialidad.

Estas consideraciones no han de empañar ni mucho menos el excelente trabajo del profesor José Ángel García Cuadrado, sino que constituye un ejemplo de cómo la pregunta filosófica sobre el hombre despierta el diálogo y la reflexión conjunta. Hay que elegir a la hora de hacer una síntesis y eso conlleva optar por las lógicas preferencias que desde aquí estimamos. Por otra parte, si el libro que presentamos no tuviera las características indicadas desentonaría con el espíritu de las obras de la colección Libros de Iniciación Filosófica en la que se presenta y traicionaría la inspiración del maestro Leonardo Polo que siempre se hace presente en la obra filosófica de los profesores de la Universidad de Navarra. Es, pues, un buen libro de Antropología filosófica para alumnos y docentes, que invita al diálogo y la reflexión para filósofos preocupados por el hombre. Una contribución necesaria en el ambiente reduccionista y cientificista del panorama actual desde una posición esperada en esta editorial y en la colección donde se presenta y que es de agradecer ante visiones cristianas que desde apuestas fenomenológicas olvidan la constitución metafísico-ontológica de las realidades humanas.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Escritos de antropología filosófica*, Pamplona, Eunsa (Colección filosófica, 195), 2006, 392 pp., 24 x 17 cm.

Acaba de salir a la luz, en diciembre de 2006, fecha en la que se escribe esta reseña, una obra póstuma que merece sin duda unas palabras, por supuesto por su contenido, pero sobre todo por su autor. El profesor Jesús García López (Orihuela, 1924 - Murcia, 2005) tuvo una dilatada carrera académica que desarrolló como profesor Ordinario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (1964-1976) y Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia (1976-1995), siendo Emérito colaboró también como profesor de Metafísica y Teoría del Conocimiento en el Instituto Teológico Franciscano de Murcia, dato que sorprendentemente se ha pasado por alto en el “Prólogo” (pp. 9-15) del libro que presentamos, realizado por el profesor José Luis Fernández. Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos, Lógica, Metafísica y Teoría del Conocimiento fueron disciplinas que estuvieron bajo su responsabilidad académica y que ocuparon no sólo su actividad docente sino también su quehacer investigador, por otra parte fecundo en cantidad y calidad (según aparece en el apartado final de la obra “*Obras completas del profesor Jesús García López*”, 385-392, donde se señalan sus 16 libros escritos, los 74 artículos y capítulos de libros y las cuatro publicaciones correspondientes a traducciones e introducciones de libros). Una amplitud temática de la que testimonia el libro que presentamos. Se trata de un total de 26 estudios los que aquí se presentan en torno a los núcleos temáticos de la Metafísica, la Ontología, la Gnoseología, la Teología Natural y derivada de éstos la Ética o la Estética. Sin embargo, el nudo gordiano es, como señala el título de la obra, la reflexión antropológica.

El punto de partida doctrinal y el epicentro de su visión filosófica es el tomismo, del cual a juicio del prologuista es “uno de los intérpretes más rigurosos y autorizados de la segunda mitad del s. XX del pensamiento filosófico de santo Tomás” (p. 11). El catálogo de escritos que presenta no sólo es variado en temática, si bien articulada como hemos señalado, sino que tiene la virtud de hacer frente en diálogo sincero y sin complejos a filósofos diversos desde Platón a Sartre, pasando por los autores más significativos de la historia de la filosofía: Aristóteles, san Agustín, Ockam, Descartes, Kant- Autores y temas que vieron la luz en publicaciones como las revistas *Monteagudo*, *Anales de la universidad de Murcia*, *Nuestro Tiempo*, *Anuario Filosófico*, *Persona y Derecho*, *Revista de Filosofía*, *Cuadernos de Pensamiento* y *Anales de Derecho*, amén de colaboraciones en obras colectivas y actas de congresos. El total de los estudios siguen un orden cronológico (el primer estudio escrito en 1955 y el último en 1997) que ayudan al lector no sólo a realizar una lectura sincrónica de los temas fundamentales y perennes de la filosofía, sino también diacrónica, lo que posibilita un análisis del quehacer filosófico de la segunda mitad del siglo XX.

La colección de trabajos con la que nos encontramos afronta el gran reto de realizar una filosofía del hombre desde la fundamentación real del mismo que huye de la narración ontológica en la que se van hilvanando las palabras sin llegar a acometer el hecho diferencial del mismo, cosa de la que algunos podríamos acusar a los intentos metafísicos modernos que nacen en Heidegger y encuentra ecos en ciertos ensayos fenomenológicos. Se recupera una tradición de fundamentación auténticamente metafísica del hombre, cosa que el profesor Jesús García realizó a lo largo de su vida,

construyendo su edificación filosófica desde la Metafísica y la Ontología, de la que era gran maestro y desde el tomismo del cual es deudor. Y lo mejor de los estudios que se presentan y, por lo tanto de la herencia filosófica del autor, es que los análisis filosóficos en torno a la persona humana y su estructura esencial y actividad no son ni mucho menos un déficit impropio del siglo XXI por depender del análisis metafísico-tomista, sino que se presenta al lector como un oasis de cordura intelectual, de buen hacer analítico, y de profundidad muy necesario en los tiempos que corren. Y, ahondando aún más, es un lenguaje de actualización tomista digna de reseñar que hacen a un lector no afín a esta óptica filosófica el hecho de acercarse a ella para poder extraer la esencia de la frescura que rezuman los estudios realizados por el profesor Jesús García López.

Esclarecedor resulta el estudio (n. 10) titulado “La persona humana” donde aparece de modo inequívoco el núcleo de pensamiento al que nos referimos que nace de la exigencia que ya en 1976 supo ver con claridad. “Necesidad de un sujeto humano”, con este apartado empieza el estudio a partir de la fundamentación real del sujeto personal. Los estudios, que señalaremos a continuación, van desgranando una antropología fundamental desde la psicología y las facultades humanas esenciales, hasta la naturaleza intrínseca de la actividad humana. Los estudios denotan siempre una preocupación por encontrar las raíces del sujeto humano, de una persona amenazada y que necesita de una apuesta decidida por su esencialidad. Quizás la necesidad emanada de la urgencia por dar respuesta al éxito de las filosofías subjetivas y la visión reduccionista del hombre en su vertiente material, hizo que el autor apostara de forma decidida por la terminología tomista. La exposición tomista se realiza con gran pericia, como hemos dicho con anterioridad, pero hubiera podido verse enriquecida con citas más directas a otras fuentes y tradiciones dentro del ámbito de la filosofía cristiana clásicas y contemporáneas. Es el único inconveniente que podríamos señalar propio de una escuela y manera de hacer filosofía que a veces se enroca demasiado en su forma y que no ha de relamerse en sus terminologías, sino de una vez por todas afrontar fuera de sus fronteras la exposición de una tradición que han aceptado como “heredada” y que es de una gran riqueza. Efectivamente, sino se hace así, podría incurrirse en el inconveniente que queremos señalar: entre los primeros y últimos trabajos no parece que hayan transcurrido los cuarenta y dos años que los separan (1955-1976). Es verdad que pudiera pensarse que se trata de la perennidad del pensamiento y la universalidad de la filosofía, pero no es menos cierto que nos referimos a la ausencia de dinamismo expositivo que nos lleva a un ficticio inmovilismo conceptual. Digamos que se desaprovecha el caudal metafísico que realmente que se encuentran en el libro que presentamos.

El pensamiento de Jesús García López merece ser leído, pensado, revitalizado, desarrollado fuera de los corsés formales propios de los años en que fueron escritos... y ello han de hacerlo sus seguidores, profesores muchos de gran valía como puede observarse en el excelente *Prólogo* (salvo el *lapsus* de no mencionar su colaboración con los franciscanos de Murcia) y la sapiente elección de los estudios que ordenados cronológicamente son los que siguen: “1. Concepción heideggeriana de la poesía” (17-24); “2. La libertad humana” (pp. 25-46); “3. La raíz metafísica de la libertad” (pp. 47-50); “4. Historia y cultura” (pp. 51-59); “5. Ontología de la cultura” (pp. 61-83); “6. Nota sobre la trascendencia de la belleza” (pp. 85-91); “7. Naturaleza y legalidad” (pp. 93-97); “8. La antropología de Millán Puelles” (pp. 99-115); “9. La conciencia psicológica en Santo Tomás de Aquino” (pp. 117-121); “10. La persona humana” (pp. 123-142); “11.

Entendimiento y voluntad en el acto de elección” (pp. 143-163); “12. Derechos naturales y derechos humanos” (pp. 165-182); “13. Interrelación de «theoria», «praxis» y «poiesis»” (pp. 183-189); “14. Las dimensiones de la libertad humana” (pp. 191-206); “15. El derecho y la ley” (pp. 207-213); “16. Humanismo y libertad” (pp. 215-220); “17. El método de las ciencias de la educación” (221-231); “18. Naturaleza y método de la historia” (233-237); “19. Filosofía y poesía” (pp. 239-251); “20. La conciencia concomitante en Santo Tomás” (pp. 253-272); “21. Conocimiento y experiencia” (pp. 273-287); “22. Las tres modalidades de la autoconciencia” (pp. 289-304); “23. Naturaleza y razón en la configuración del derecho natural” (pp. 305-320); “24. La genealogía de la persona” (pp. 321-341); “25. Cosas divinas, cosas humanas” (pp. 343-360); y “26. La filosofía moral como ciencia estricta” (pp. 361-384)

Felicitemos a Eunsa por la edición de este libro que dignifica la investigación filosófica, la escuela tomista, la “Colección Filosófica” a la que pertenece y es una invitación a lector a culminar el ensayo filosófico del autor.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Cruz GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), *El Alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604). Simposio celebrado en la Universidad de Navarra el 27 y 28 de septiembre de 2004*, Pamplona, Eunsa (Pensamiento Medieval y Renacentista, 76), 2006, 255 pp., 24 x 17 cm.

Las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Navarra, desde el 1999 y bajo la dirección del profesor Juan Cruz Cruz, iniciaron una valiosa labor de recuperación, traducción y exégesis de algunas de las obras más emblemáticas de la escolástica española, agrupadas bajo el título: “Colección Pensamiento medieval y Renacentista”. La obra que aquí reseñamos, viene a constituir el número 75 de esta línea editorial.

Tras siete años de publicación interrumpida, la colección ha podido mantener la lozanía de los primeros días, integrando una serie de proyectos de investigación. Tal es el caso del titulado “El Tratado del hombre en Domingo Báñez (1528-1604)”, dirigido por el profesor de Navarra José Ángel García Cuadrado. Los frutos de su labor se han materializado en sendas tres obras incluidas en la colección (números, 2, 13 y 21) y concluirá éste año con la presentación de la obra traducida y comentada de Domingo Báñez de 1588 a la que responde el proyecto (número 77, en preparación). Igualmente, forma parte de este proyecto el simposio celebrado los días 27 y 28 de Septiembre del año 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, “El alma humana, esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)”. Las ponencias que en esos días se presentaron, junto con el ajuste crítico y prólogo a la traducción de un artículo de la Scholastica comentaria de Báñez allí presentado, constituyen la obra de igual título, editada por la profesora Cruz González -Ayesta. El libro esta integrado por siete estudios y una traducción, debidamente completada con una introducción y su ajuste crítico. Nos atendremos en el comentario al orden propuesto en el índice de la obra.

Serge-Thomas Bonino, “Instituto Católico de Toulouse. *Le thomisme moderne de Dominique Bâñez*”, centra su atención sobre el procedimiento exhibido por Bâñez en su comentario a la Suma Teológica. Insertando al ilustre dominico en la tradición de los comentaristas de su misma orden, y en especial, trasladando al papel las enseñanzas aprendidas años antes en la mismas aulas de la facultad de teología en la que ahora escribe como uno más de aquellos Maestros. En efecto, asume las prácticas de Vitoria por mediación de Soto y en particular de su maestro Medina: la atención primordial a las fuentes y la observación escrupulosa al orden expositivo y al espíritu y finalidad teológica que vertebran los escritos del santo de Aquino. Ahora bien, lejos de detenerse en recoger y aplicar la herencia próxima, Bâñez introduce algunas de las interpretaciones de Cayetano y del Ferrariense, lo cual proporciona al comentario del medinense su singularidad, hasta tal punto, que es posible hablar de un “estilo” exegético bañeciano (p. 35). Debido a la influencia que su comentario tuvo en la escolástica de finales del XVI, provocaría una “italianización del tomismo español”, o lo que es lo mismo, daría lugar a “un tomismo más escolástico” (p. 34).

Por su parte, José Luís Fuertes “Universidad de Salamanca. *Experiencia de la finitud y trascendencia en D. Bâñez*”, enfrenta el comentario de Bâñez con toda una época. El ansia renacentista de subrayar al sujeto en el plano de la realidad, llegan en los tiempos de Bâñez a su final. El individuo pierde el crédito ilimitado del que había disfrutado durante casi dos siglos. Acontece la extenuación, y devienen las soluciones de postrimería: escepticismo y fideísmo de diversa intensidad son ofrecidas cuáles hojas de parra para ocultar la desnudez del Adán Barroco. Bâñez intenta suturar la herida, restaurándola en su misma raíz: la existencia. Como fiel discípulo de Santo Tomás, interpreta el “esse” en clave de “acto de ser”. La existencia más que una propiedad trascendental del hombre es una apertura a la trascendencia, al destino sobrenatural que le aguarda al hombre junto a su creador. Lejos de ser la atención a la existencia, un punto de vista propio de aquella filosofía que nos es más cercana, el “giro copernicano” tanto en filosofía como en teología, ha sido impreso “desde la misma escolástica” de la mano de Bâñez y del repensamiento de la modernidad iniciada por la Escuela de Salamanca que Vitoria la inaugurara (p. 76).

Santiago Orrego “Universidad Católica de Chile- *La inmortalidad del alma ¿«debate» entre Bâñez y Cayetano?»*”, siguiendo la tendencia mostrada en un trabajo anterior publicado en esta misma colección “número 56”, continua en éste ensayo, ofreciendo cuántos remedios sean necesarios para aliviar a la escolástica española de la esclerosis que padece desde el periodo de las luces. Avanza, haciéndose cargo de uno de los topoi que se ciernen sobre Bâñez, lanzado por Gilson: el ser “el más tomista de todos los tomistas”, es decir, la atribución al Catedrático de Prima, de la paternidad del denominado tomismo rígido (p. 77). Sin negar, dicha facultad, es necesario precisar sus límites, pues por éste se entendido la sumisión a la letra del santo a la hora de elaborar los comentarios, y en especial, en seguir a él exclusivamente en el uso de las tesis aristotélicas. Centrándose en la cuestión de la inmortalidad del alma que Bâñez incluye en su *Scholastica Commentaria*, observa Orrego, contraponiéndolo al comentario al de anima realizado por Cayetano, la distancia que separa a los dos compañeros de religión, en lo que hace a la elección de las fuentes, o lo que es igual, el diverso grado de apertura intelectual que muestran en sus respectivos escritos. Mientras Cayetano aparece fuertemente imbuido en el aristotelismo en su escuela paduana de adopción, que le lleva,

cuál Pomponazzi, a negar la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, Báñez muestra en este punto una tendencia mucho más abierta. No se ata a ninguna escuela, sino que atiende “a una amplia gama de tradiciones filosóficas” (p. 91). La presunta italianización sufrida por Báñez, apuntada por Bonino, parece que debe ser revisada. Báñez no duda en incluir argumentos tomados del Fedón, alegando resueltamente, que son los mismos que habría tomado su maestro Tomás en su comentario. Si por tomismo riguroso, se entiende, la dirección de la investigación teológica y filosófica por la vertiente única del aristotelismo, habría, cómo evidencian estos escritos, que borrar la denominación de la etiqueta. Por deslizamiento, finalmente, habría que aplicar la misma operación a la filosofía bañeciana.

Juan Cruz-Cruz, –Universidad de Navarra. *El estado de inmortalidad: un problema de enfoque*”, presenta un estudio personal de carácter metódico, resultante de su amplio conocimiento del pensamiento de Santo Tomás, que ayuda a comprender precisamente la cuestión de la presencia del aristotelismo en la escuela tomista, discutida más arriba. El Angélico en sus escritos filosóficos asumió dos perspectivas: un enfoque “estricto” y un punto de vista “amplio” (nota 1, p. 95) Como explica Cruz, la primera postura supone el uso y la aplicación de manera exclusiva de los procedimientos empíricos y racionales a la hora de hacer frente a una cuestión. En el segundo planteamiento, el santo por el contrario no se atiene en sus inquisiciones a sus solas fuerzas, sino que busca el refrendo en toda la tradición filosófica. En la cuestión de la inmortalidad del alma, la asunción de la herencia, le lleva a admitir postulados de difícil concierto bien con el uso natural de la razón o bien con el dogma cristiano. En especial, aquellos de raíz neoplatónica como es la hipótesis extranatural de las inteligencias separadas. Esta doble dirección, y en consecuencia sus contradicciones, la siguen sus discípulos, y está presente en el comentario de Báñez. En opinión de Cruz, las dificultades tanto en la teoría del alma de Santo Tomás como en la de Báñez pueden salvarse poniendo entre “paréntesis cualquier alusión argumentativa a un ámbito jerarquizado de sustancias separadas, y recalar sólo en los datos” de la experiencia (p. 106).

José Ángel García Cuadrado “*Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez.*” demuestra en su ensayo, la posibilidad de repensar algunos planteamientos bañecianos para ser aplicados a un problema actual. Teniendo como telón de fondo el problema moral-religioso del aborto, se apoya en la tercera parte del Comentario de Báñez a la Suma, para poner en cuestión el enfoque instrumental que realiza la ética contemporánea del embrión humano. Desde la interpretación de la biología aristotélica “teoría de la animación” y de los comentarios del angélico a la misma, en particular, en términos de la doctrina del “actus essendi” como acto primero y primera perfección, es posible derribar la visión del embrión como hombre potencial, para considerarlo como novedad actual en el ámbito de la realidad, y de este modo contradecir la tesis abortista.

Eudaldo Forment –Universidad de Barcelona. *El problema de la concordia entre predeterminación y libertad.*” ofrece, a nuestro juicio, una de las exposiciones más claras y a la par profundas, de cuántas pueden encontrarse acerca del controvertido problema de los auxilios que la divina gracia dona al hombre como criatura y ser participado. Por otro lado, el escrito tiene la no floja virtud de distinguir en la cuestión el ámbito filosófico y el teológico, ofreciendo de este motivo, la posibilidad al lector de entrar sin confusión en el campo de interés que le convenga. Desde el punto de vista filosófico

la solución que Báñez opone a la de Molina, y con él a toda la escuela jesuita, muestra la posibilidad de comprender como la moción divina (predeterminación) no anula la libertad humana; al contrario, la posibilita y garantiza, pues por su acción la voluntad humana es verdaderamente libre. Finalmente, se estudia las diferentes interpretaciones, que las diversas escuelas, realizaron entorno al modo de esa moción: inmediata, física, o simultánea. No menor, finalmente, resulta la apretada visión del contexto histórico de la disputa, que ofrece Forment.

También Lucas Francisco Mateo-Seco. “Universidad de Navarra. *Providencia y libertad en Domingo Báñez*”, se acerca a la cuestión De auxiliis, pero para atender al conocimiento que Dios posee de los futuros contingentes libres. Siguiendo la orientación del angélico expresada en los artículos 13 y 14 de la Suma Teológica, defenderá contra Molina, que Dios no sólo conoce los futuros conoce en sí y en sus causas, sino que los conoce además, en su eternidad, con conocimiento inefable, fundada en la infinita perfección de su acto de ser. Finalmente, al estudiar el problema del pecado deviene la cuestión de la relación entre la libertad divina y la humana, que se resuelve afirmando la participación de la criatura en dicho acto, en virtud de la gratuidad del creador.

Juan José Gallego “Universidad S. Vicente Ferrer, Valencia. *Domingo Báñez, Scholastica comentaría in primam partem angelici doctoris D. Thomas cuestión 3, artículo 4: “Si en Dios se identifican la esencia y la existencia”*”, en el transcurso del congreso leyó una traducción de la artículo cuarto de la cuestión tercera, de la primera parte de la Scholastica comentaría de Báñez. En el transcurso del debate, el profesor José Luís Fuertes brindó los resultados de su labor científica “el estudio de las primeras ediciones de la Scholastica, procedentes del fondo de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, sign.: 46392 y 46393” al dominico valenciano, para que el importante artículo viera la luz en la manera crítica que aquí se presenta. La labor se completa, con otro ofrecimiento del profesor Orrego para realizar una introducción adecuada del artículo “*El tratado de Báñez sobre la existencia creada: génesis y sentido de una cumbre metafísica*”. Además de sintetizar y ordenar los contenidos del artículo señala con acierto la correspondencia existente entre el artículo, y la *Disputación Metafísica* número XXXI de Francisco Suárez, en la que niega precisamente el postulado que defiende Báñez aquí: la distinción real entre la esencia y la existencia

Ángel Poncela González
Universidad de Salamanca

Raimon PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, trad. Germán Ancochea Soto, Barcelona, Herder, 2006, 180pp., 20 x 13 cm.

La editorial Herder nos presenta la traducción española del libro *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, que había editado Jaca Book (Milán, 2002), del filósofo, teólogo, espiritualista” todo en uno y uno en todo Raimon Panikkar. La deriva sincretista de nuestro autor se refleja en sus últimas obras (*Espiritualidad hindú: sanatana dharma*, Kairós, Barcelona, 2005 y *De la mística: experiencia plena de vida*, Herder, Barcelona, 2005) y el impulso de la interculturalidad es central en su actividad actual, pues no en vano, es fundador y presidente de Vivarium, una fundación dedicada

a promover el diálogo intercultural, del Centre d'Estudis Interculturals de Catalunya y de la Sociedad Española de las Religiones (Madrid). Hacemos estas referencias pues en el libro que presentamos aparecen estas dos ideas: interculturalidad y sincretismo religioso.

El cuerpo del texto se divide en doce capítulos precedido por las abreviaturas (pp. 9-10) “donde ya aparece un elenco de referencias curiosas para hablar de reflexión filosófica y de interculturalidad, teniendo en cuenta la reflexión actual, tales que textos védicos y bíblicos”, una *Introducción* (pp. 13-21)—con una cita inicial al *Yagur-veda*— y una referencia a la *Interculturalidad* (p. 23) —con cita del *Corpus Hermeticum*—.

El primer capítulo, bajo el título *1. La filosofía como superación de las fronteras culturales: verticales y horizontales* (pp. 25-32), parte de una idea alejada de la filosofía encerrada en la razón instrumental implicando en su reflexión la apertura a la trascendencia, como un contrapeso exterior e interior. En este sentido señala una doble tendencia en la historia del pensamiento: centrífuga y centrípeta, en lenguaje muy al día y de escaso valor filosófico o de filosofía “de andar por casa” utiliza la metáfora de tendencia masculina y femenina. Propone una simbiosis de la primera tendencia que estima agresiva al exterior y cercana a la forma de hacer occidental y de la segunda, más cercana a la fecundación, a la asimilación, más oriental. En la cultura y la relación de la misma se reedita esta dualidad en forma de límites y de fronteras horizontales y verticales, donde “las fronteras horizontales de cada cultura están determinadas por las culturas de otros, mientras que las fronteras verticales no están establecidas por los otros, sino que provienen de la propia condición humana” (p. 31). La superación de los límites supone, a su vez, superar la expresión filosófica. Lo que se necesita es, pues, un “diálogo dialogal” (de encuentro) que sustituya al “diálogo dialéctico” (de confrontación).

El breve segundo capítulo intitolado *2. La interculturalidad no es ni transdisciplinariedad ni multiculturalismo* (pp. 33-36), es un ensayo de distinción entre una serie de conceptos similares. Distinción que nos sirve para comprender mejor la naturaleza del alcance de la interculturalidad. Se trata, según el autor, de fomentar *3. Actitudes interculturales* (pp. 37-47), lo que implica darse cuenta que “la interculturalidad depende del criterio del mismo diálogo intercultural en su realización de hecho. El criterio es intrínseco al diálogo mismo y sus intérpretes son los propios dialogantes” (p. 45). Esto entraña tres pasos: borrar malentendidos, explicar los respectivos puntos de vista de forma inteligible y realizar propiamente el *dia-logos*. Se trata pues de realizar un *4. Diálogo dialogal o duological* (pp. 49-57), el método que el autor propone para la filosofía intercultural. Para ello hay que superar el supuesto parmenideano en el que el Pensar se impone al Ser y lo antecede. Es necesario asumir un pensamiento que trascienda el monólogo, pero que, a la vez, supere la dialéctica. Y eso es el diálogo dialogal. No se pretende con-vencer al otro (dialéctica), sino que se “presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente «objetiva»” (p. 52). Lo que propone la filosofía intercultural es una nueva lógica, un nuevo método en el que se busque un conocimiento que nace desde el autoconocimiento y trasciende la victoria por la verdad, o en palabras del *Rg-veda*, “armonía”. No se trata de algo formal, sino concreto real, diálogo de culturas, un *duálogo dialogal* ante lenguajes dispares que han de incluir la subjetividad. Se necesita un lenguaje específico: *5. El lenguaje intercultural* (pp. 59-66), un lenguaje que ha de ser transcultural, en el sentido que no se trata tanto para Raimon Panikkar de interpretar, de realizar herme-

néutica, como de comunicar. Al problema práctico del lenguaje de las culturas que han de dialogar y comunicarse se suma el problema teórico de las palabras primordiales “La Palabra misma es el mediador como nos dicen los *Veda* y el *Evangelio de Juan*”, el verdadero 6. *Punto de partida* (pp. 67-78). La filosofía intercultural presupone una comunicación dialogal en el que los lenguajes sean conocidos por los interlocutores en lo que son, he ahí el punto de partida propuesto: “nuestro punto de partida es simplemente el encuentro existencial en un intento auténtico de diálogo con toda la realidad, pero especialmente con los hombres” (p. 72). Se trata de realizar un diálogo intercultural en el que la filosofía pueda suspender la situación mitológica (7. *Comunión con el Mythos*, pp. 79-91) de las culturas para favorecer el encuentro de lo universal desde la profundidad de lo específico: “la *interculturalidad* pone en cuestión los mitos dominantes del *status quo* actual, desabsolutiza nuestras convicciones más profundas y corre el tiempo de hundirnos en un relativismo mortal o puede llevarnos a una relatividad liberadora, siempre que tengamos el tercer ojo abierto a la realidad mística que nos hace superar todo absolutismo. O, en otras palabras, la interculturalidad nos invita a descubrir lo universal en la profundización de lo concreto” (p. 91).

Desde el horizonte intercultural no se trata de realizar un discurso homogeneizante desde un plano superior, sino de ofrecer una interpelación a los discursos que se ven superiores como el del lenguaje de la cultura científica (8. *¿Es la ciencia un lenguaje transcultural?*, pp. 93-103). El diálogo intercultural supone un desafío “9. *El desafío intercultural*, pp. 105-122” necesario para evitar una cultura de guerra y favorecer la cultura de paz. Según el autor, el hombre ha de aceptar su vulnerabilidad y tener en cuenta y dominar el *mithos* y no sólo el *logos*, esto constituye, realizar una actividad relativizadora de modo que se evite la imposición de una cultura sobre otra, en aras a una interculturalidad subversiva, enriquecedora y, también, difícil.

Sin separar mito y logos, la filosofía intercultural no busca la certeza que nace del “miedo a la vida y a la muerte (que son siempre inciertas respecto al tiempo) y en idolatría de un tipo de razón que nos proporcionaría tal certeza” (p. 123. 10. *Confianza en vez de certeza*) y se apoya en la razón, sino que camina hacia la confianza, una actitud de fe en el cosmos, en los demás y, por lo tanto, en nosotros mismos, que además ayuda a purificar la idea de Dios liberándolo de una concepción antropomórfica. De esta forma, cree el autor que se pueden liberar las culturas de la *heteronomía* (teocrática racional o democrática) y de la *autonomía* (solipsista, caótica o anárquica) para llegar a la *ontonomía*, fundamento del encuentro intercultural.

La filosofía intercultural es, así, el lugar del encuentro, de la paz, de la búsqueda del bien, proponiendo un cambio interior que supere la convicción racional, como medida efectiva contra el mal, que es ante todo intercultural. La respuesta contra el mal “depende, por tanto, de nuestra noción del mal que, a su vez, depende de nuestra visión de la realidad, visión que ha aflorado constantemente en estas páginas: el *advaita* como superación de la concepción dialéctica de la realidad” (p. 136). Superación que se puede explicar utilizando el símil nupcial en el que el otro ya no existe como tal: 11. *Hieros gamos. Entre conocimiento y amor*, pp. 135-148.

Finaliza el filósofo catalán proponiendo 12. *Nueve sùtra sobre la paz* (pp. 149-168) que son “como los eslabones de una única cadena de oro: el uno lleva al otro y todos juntos forman la joya que llamamos paz” (p. 150): 1. La paz es participación en la armonía del ritmo del ser; 2. Es difícil vivir sin paz exterior; es imposible vivir sin paz

interior. La relación es a-dual (advaita); 3. La paz no se puede conquistar por uno mismo ni imponer a los demás. Es tanto recibida (descubierta) como creada. Es un don (del Espíritu); 4. La victoria obtenida con la derrota violenta del enemigo jamás conduce a la paz; 5. El desarme militar requiere un desarme cultural; 6. Ninguna cultura, religión o tradición puede resolver aisladamente los problemas del mundo; 7. La paz pertenece esencialmente al orden del *mythos* y no al del *logos*; 8. La religión es un camino hacia la paz; y 9. Sólo el perdón, la reconciliación y el diálogo continuo llevan a la paz y rompen la ley del karma. Termina el libro con un *Glosario* (pp. 171-180) sobre términos, la mayoría del hinduismo.

En fin, nos encontramos ante una obra que sintetiza muy bien todos los valores de la filosofía intercultural y en esa propuesta todos los interrogantes que suscita. Si Raimon Panikkar nos presenta una filosofía intercultural que se fundamenta más en parámetros espirituales que otras propuestas nacidas en contextos intelectuales de otras latitudes geográficas (hispanoamérica) e ideológicas (marxismo, existencialismo y filosofía de la liberación), sin embargo, los presupuestos relativistas siguen siendo los mismos. Se cae siempre en la misma aporía, el diálogo y encuentro intercultural implica una redefinición del propio diálogo anestesiante de las identidades encontradas. Se propone un relativismo cultural que, aunque no nace del *logos* racional, no deja de ser una propuesta relativista. Se muda el propio ser de la filosofía y, aquí, se alteran los hechos religiosos de cada religión. Es continua en el libro la identificación de ciertos conceptos del cristianismo con otros del hinduismo que con buena intención, no superan cierta perplejidad teológica (claro está que la teología tiene *logos*). No terminamos de ver en estas propuestas, cómo es posible hacer una filosofía de la interculturalidad que anule la metodología propia de la filosofía, quizás sería más apropiado de hablar de ejercicio de la interculturalidad, se evitaría así una nueva redefinición terminológica.

No obstante estas prevenciones, resulta muy sugerente estar al tanto de este tipo de ensayos. Son propuestas ante una nueva situación humana (y geopolítica) a la que el hombre ha de dar respuesta y la filosofía también, y Ramón Panikkar como otros autores nos muestra caminos y abre sendas que hay al menos que conocer.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

TEOLOGÍA

Michał PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, préface de Jean-Pierre Torrell, Paris, Ed. J. Vrin (Bibliothèque Thomiste, 55), 2004, 364pp. 24 x 16 cm.

Michał Paluch O.P. es profesor de teología dogmática en el Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów de Cracovia y director del Instituto Teológico de Varsovia. El libro que presentamos es el fruto de una tesis doctoral de Historia de teología dogmática que el autor defendió en la Universidad de Friburgo (Suiza) bajo la dirección del profesor J.-P. Torrell y que llevaba por título “*Profundum amoris divini sustinet nos*. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin”.

La presente obra nos introduce en uno de los temas de la tradición teológica de occidente que desde su formulación en la teología paulina y enriquecimiento por el agustinismo, ha provocado no pocas discusiones filosófico-teológicas a lo largo de la historia del cristianismo occidental, sobre todo a partir de la Reforma. Una cuestión, a su vez, de gran calado en el desarrollo de la historia de las ideas filosóficas. Santo Tomás de Aquino no se evade ante esta polémica materia y de ella tratará en varios de sus escritos. El trabajo del profesor polaco encuentra precisamente en el análisis de la obra del Angélico su valor más seguro. Efectivamente, el autor se propone ver la evolución del concepto de predestinación ante las diferentes interpretaciones que el tomismo ha dado a la respuesta de Tomás de Aquino sobre una doctrina intelectual, ya de por sí, polémica en sus elucidaciones.

Precisamente es en este punto de la historiografía tomista en el que se sitúa en el primero de sus ocho capítulos (pp. 23-62). En “L’interprétation de la doctrine thomassienne sur la prédestination au XX^e siècle”, M. Paluch nos propone una *status questionis* que, además, ofrece la justificación del presente estudio. En el siglo XX podemos agrupar en tres conjuntos las distintas interpretaciones de los comentaristas tomistas. Un primer grupo lo constituyen los que profundizan las tesis de la Escuela tomista. Lo componen nueve autores entre los que destaca Réginald Garrigou-Lagrangé quien, a partir de la discusión provocada por el molinismo, afirma el principio de predilección como garantía de la extensión universal de la causalidad divina. De entre estos autores contamos con otros, no menos conocidos, como Jean-Hervé Nicolas y su discusión dentro de la Escuela con Jacques Maritain. Su diversa interpretación muestra, más que otra cosa objetiva, la disparidad interpretativa y la falta de estudio de la evolución del pensamiento de Tomás de Aquino por parte de los miembros de la Escuela, más centrados en el análisis conceptual e interpretativo. El segundo grupo lo forman autores que reflexionan desde la investigación en la perspectiva comparativa ecuménica y que son de tanto renombre como Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, y, recientemente, Otto Herman Pesch, entre otros citados. El autor muestra por una parte el intento de entendimiento de tradiciones diferentes entre tomismo y protestantismo, pero, lógicamente, la propia perspectiva comparativa en la diferencia del tiempo hace que sus interpretaciones sobre el pensamiento de Tomás de Aquino sean insuficientes. La relación prima sobre la interpretación del concepto en el pensador medieval. Por último, el tercer grupo es pequeño, solo lo componen dos autores: Anna-María Jonckheere y Harm J. M. Goris. En la década de los noventa del siglo anterior se distinguen por buscar en la fuente del autor más allá de las interpretaciones del tomismo. Son autores, sobre todo Goris, de un gran caudal de documentos, rica en elementos para el estudio, pero que no se centran en el tema de la predestinación, siendo éste un episodio dentro de sus estudios sobre santo Tomás.

Tras el análisis de la cuestión, el estudioso tomista consolida su proyecto de estudio del concepto de predestinación en su desarrollo histórico. Para ello dirige su mirada a las fuentes y realiza una lectura de la producción escrita del maestro dominico, en concreto de seis obras que le ocupan el grueso del trabajo, los siguientes seis capítulos de la obra.

El *Comentario a las Sentencias*, es la obra de un joven en formación, pero no por ello, ni mucho menos, una obra menor (cap. 2, pp. 63-111). El autor se fija en las distinciones 40-41 (*De paedestinatione*) donde se percibe un Tomás deudor del pensamiento

de Alejandro de Hales y, sobre todo, del Comentario de Alberto y de Aristóteles. El silencio, entre otros, de citas explícitas de Agustín de Hipona y un cierto distanciamiento en este punto de Buenaventura, parecen mostrar su esfuerzo por elaborar su propia síntesis. Sin olvidar la tradición agustiniana, cuando Tomás de Aquino afirma que Dios está presente en la estructura metafísica de cada ser, relaciona la predestinación con la presciencia y la preparación como modo privilegiado en el que se desarrolla la providencia divina. Esta relación predestinación-providencia le permite explicar la relación entre predestinación y elección divina de la gracia. La presencia divina en el ser y la vinculación que establece con la segunda persona, hace que “la dimensión cristológica esté, al menos, presente implícitamente” (p. 109).

El tercer capítulo (pp. 113-153) se consagra a un escrito propio de la metodología escolástica como es la cuestión disputada, en concreto, la cuestión 6 del *De Veritate*. El contexto académico propicia una explicación, por una parte, del aumento de las citas agustinianas que se observan en el texto, y de otra parte, del carácter polémico, causa que explica la razón del cambio de perspectiva respecto de la temática analizada. Ahora no se trata tanto de reparar en la causa de la predestinación como en su certeza. El problema a resolver redundaba en la relación entre la decisión de Dios y la contingencia de la libertad humana, con el fin de responder a la idea neoplatónica expuesta por Avicena de la creación necesaria y eterna, reduciendo así la providencia divina.

El centro del análisis del capítulo cuarto (pp. 155-162) es la *Cuestión Quodlibetal* (XI,3). En este escrito tomista, posiblemente cuaresmal (1259), el Doctor angélico insiste en la imposición de la necesidad de la justificación, utilizando argumentos y temáticas más cercanos a los del *Comentario a las Sentencias* del Doctor seráfico que en los escritos precedentes.

Sin duda alguna, sus obras más representativas a la vista del lector común son sus dos *Sumas*. La *Suma contra Gentiles* “compuesta entre 1259 y 1265”, objeto de estudio del capítulo quinto (163-188), es una obra de iniciación a una síntesis final. Un tratado de importancia en el que, sin embargo, la predestinación no ocupa más allá de un breve capítulo (fin del tercer libro, capítulo 163), en el que aparece menos desarrollado que la cuestión quodlibetal del capítulo cuarto. Pero según M. Paluch esta constancia no puede engañar al investigador. La cuestión a resolver se centra en la necesidad y la causa de la predestinación y en ella se dejan ver los intereses intelectuales que rodean la concepción de esta obra. A nivel de contenido: el sufrimiento del justo. Desde un punto de vista intelectual, la influencia de las ideas neoplatónicas, deudoras de las empresas intelectuales de ese periodo: el Comentario al libro de Job y al *De divinis nominibus*. La respuesta a estas cuestiones deriva, por una parte, de los tratados anteriores (en concreto, las *Sentencias* y el *De Veritate*) en los que opera un cambio de punto de vista; y, de otra parte, del interés de conciliar el libre albedrío y la voluntad divina. El Aquinate se separa más de las posiciones de Avicena, subrayando la dependencia de todos los seres de la certeza de la providencia divina. La causa de la predestinación tiene una causa efectiva y real en la gracia y la voluntad divinas, si bien realiza una llamada a su inteligibilidad. Según Paluch, en el análisis de este tratado, donde el Angélico toma conciencia de los peligros del semipelagianismo, se aquilata la dependencia de la predestinación de la gracia, donde no hay razón que explique el porqué de las decisiones divinas. Se trata de defender la libertad de Dios, la gratuidad de la gracia y de aclarar las consecuencias de la sumisión total de la causa segunda de la primera (p. 188).

La *Suma Teológica* es el objeto de estudio del capítulo sexto (189-247). El carácter eminentemente teológico de esta obra se deja ver en las fuentes citadas: la Biblia y las del gran santo maestro Agustín de Hipona. Para el profesor polaco, el hecho de que estas fuentes del cristianismo y la escolástica clásica ganen a las del *Filósofo*, debe interpretarse en el contexto teológico de la obra y de su trayectoria personal, más que como una ruptura y un cambio de pensamiento. Un análisis a la estructura de las cuestiones 23 de la *Pars Prima* y 25 de la *Pars Tertia*, que son los que nos ocupan, refleja una síntesis entre los esquemas presentados en las *Sentencias* y el texto del *De Veritate*. En cuanto a la doctrina expuesta, parte central del capítulo, la *Summa* afronta el reto de hacer frente a los problemas suscitados por el hecho de la afirmación de la predestinación. Esta mirada apologética provoca que santo Tomás de Aquino realice una explicación sobre la *praesentialitas* (que posibilita la simultaneidad de la decisión divina y el libre arbitrio) teniendo en perspectiva atajar cualquier posibilidad de error. Insistiendo en las consecuencias del pensamiento de la *Suma contra Gentiles*, el teólogo ve cada vez más difícil entender la «simple voluntad divina». En las fronteras de la racionalidad que nos introduce Dios, la Sagrada Escritura se presenta como un seguro auxilio de escrutinio divino. De modo especial, el *Corpus* paulino proporciona una cristología ejemplar (ya mencionada en obras anteriores y, cada vez, más profundizada) que sitúa en su lugar el papel del hombre en el diseño divino.

Y es la Escritura, precisamente, la protagonista de lo últimos textos analizados en el capítulo séptimo (pp. 249-272): el *Comentario de la Carta a los Romanos y otros comentarios de la escritura*. La literatura científica sobre los comentarios de la Escritura en el Aquinate está en un estadio inferior al de los sistemáticos. Sin embargo, la importancia que durante el siglo XX se ha dado al método exegético en la época medieval ha relanzado sus estudios. El texto central del capítulo es el *Comentario de la Carta a los Romanos*, en concreto Rom 1, 4 y 9, 11-13. El primero, sobre la predestinación del Hijo de Dios, se inscribe en la pregunta teológica sobre el tiempo de la predestinación. Pero el reto le viene al Doctor dominico ante la elección de Jacob y Esaú, un texto del Génesis, retomado, entre otros lugares bíblicos, en Rom 9, 11-13. El problema surge en la justicia de una elección divina que a todas luces parece revelar la arbitrariedad divina. Utilizando argumentos metafísicos (sobre el efecto y la causa) y teológicos (*ex operatione divina, ex gratuitate gratiae*), el maestro intenta dar solución al problema. En concreto, su argumentación quiere subrayar la «disimetría fundamental en relación del bien al mal dentro de la dirección providencial» (p. 271). De nuevo, resalta la gratuidad de la gracia. Concluye M. Paluch, justificando el título de su obra: “La predestinación comprendida como realización del diseño divino de salvación a través de la encarnación y la exaltación de Cristo, permite descubrir la profundidad del amor divino que sobre pasa las capacidades de nuestra inteligencia” (p. 272).

El capítulo VIII (*Le changement du schéma interprétatif de la volonté divine*, pp. 273-308) aborda un tema de gran interés, no sólo para comprender la predestinación divina, sino el modo salutar de operar divino en el mundo. La pregunta es si la presencia mantenida del mal altera la esencia buena del mundo creado o sólo implica el mal en cuanto privación a los elementos accidentales. El maestro medieval, según M. Paluch, tiene que elegir entre dos opciones. La primera es una opción posibilista entre lo que es el mundo tocado de privación de ser, de mal, y lo que podría haber sido sin el pecado. Esta solución se inscribe en un «modelo de interpretación de la voluntad divina inscrita

en la distinción entre la voluntad antecedente y consecuente» (p. 308). La segunda opción fija sus preferencias por la permanencia e invariabilidad de la esencia del mundo ante la presencia de la privación del mal (*Felix culpa*). Una opción del cumplimiento que se explica por “el esquema absoluto y la necesidad *ex suppositione*” (p. 308). Santo Tomás en el análisis de M. Paluch, sin elegir con claridad ninguna de las dos opciones, va derivando a lo largo de su camino intelectual hacia la segunda opción.

Termina la obra con una conclusión general (309-317) en la que se resume la investigación histórica que dirigen al autor a la interpretación propuesta y explicitada en el último capítulo; a la vez, que acentúa el interés actual del tema de la voluntad, y las operaciones divinas en la discusión teológica actual y en la especulación del alma inquieta ante los misterios de su existencia. Junto a la conclusión, una apéndice sobre la “preparación a la gracia” (pp. 319-324), una extensa y completa bibliografía y los pertinentes índices de términos y nombres. Sólo me queda por mencionar el prefacio (amén de la introducción del autor) de Jean-Pierre Torrel, a la postre el director de la tesis. Una lectura comentada de gran interés y muy iluminadora sobre el libro que se va a leer.

Estamos ante una obra seria, una tesis bien realizada y que refleja una metodología muy académica y cuidada: capítulo introductorio, cuerpo del texto fijado en el análisis de la obra del autor, capítulo especulativo y conclusión. Metodología que se puede, a su vez, observar en los capítulos sobre la obra del Aquinate (presentación de la obra, fuentes utilizadas, esquema del texto, doctrina y conclusión).

Creo que el tratamiento de la temática no tiene ninguna contradicción. También es de destacar las referencias a las fuentes que contextualizan el pensamiento sobre la predestinación del maestro dominico. En definitiva, nos encontramos ante una obra que por su temática y tratamiento se antoja muy interesante y sugerente, pues los temas relativos a la antropología teológica tocan a las preguntas esenciales de cada uno de nosotros y, con ello, se prestan al diálogo filosófico-teológico con otras concepciones y autores tanto medievales (imaginen un análisis con concepciones franciscanas, como profundizar en san Buenaventura, y más aún, Duns Escoto) como contemporáneos, incluidos nosotros mismos.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Roberto BLANCO ANDRÉS, *Eduardo Navarro. Un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2005, 285 pp., 24 x 17 cm.

La historia de la Iglesia española está poblada de grandes gestas y de historias mínimas, de héroes misioneros, de anónimos brillantes... de personas entregadas. Hombres de su tiempo que respondieron a los problemas humanos, intelectuales y evangélicos que se les plantearon en su época. La obra que nos propone Roberto Blanco responde a uno de estos personajes importantes en la historia de la Iglesia en general, la de España en particular, la de la Orden agustiniana de forma significativa. Detrás de la vida del fraile de la Orden de San Agustín Eduardo Navarro Ordóñez, encontramos a un religio-

so preocupado por la fe, pero también, como tantos otros de su Orden y otras familias religiosas, un trabajador muchas veces anónimo por una tierra alejada de la metrópoli que no cayó en el olvido por la entrega generosa y el compromiso evangélico continuo, y otras veces significativo, en la entrega a las responsabilidades encomendadas.

Acometer la vida concreta de uno de estos personajes es un reto y un riesgo necesario para reconstruir con madurez y realidad la historia de la gloria de la Iglesia, que no es sino historia humana escrita por Dios, y difundir una obra en la que poder retener el trabajo colectivo, en este caso la actividad misionera agustiniana y la respuesta a los problemas concretos de la vida de los hombres entregados a Dios.

El autor, Roberto Blanco Andrés, ya había realizado previamente, imaginamos que en transcurso de la realización del proyecto que ha dado como resultado el libro, algunos artículos que había publicado y que se señalan en la Bibliografía: “Eduardo Navarro, procurador de la Provincia de Agustinos de Filipinas (1893-1897)”, en *Archivo Agustiniانو*, 85 (2001) 3-45, y “El procurador agustino Eduardo Navarro y los regulares ante la crisis de Filipinas (1896-1898)”, en *Ayer*, 42 (2001) 165-190, estudio que recibió el II Premio de Jóvenes Investigadores (2 de marzo de 2001), que concede la Asociación de Historia Contemporánea, galardón que, sin duda, constituye toda una carta de presentación del autor y de la investigación base del libro que nos ocupa.

El libro se divide en doce capítulos precedidos de una introducción, a los que se le añade un apartado de Fuentes y bibliografía y una selección de cuatro textos de Eduardo Navarro, precedidos por varias ilustraciones.

Tras la breve introducción (11-13) de la obra en la que se presentan los patrones que se ensayarán transmitir de un personaje dominado por la ambivalencia de las interpretaciones de sus acciones debido a su carácter polémico, el capítulo I (15-27), titulado *Eduardo Navarro, Agustino*, nos presenta los inicios biográficos del fraile agustino. Podemos ir bosquejando la personalidad abigarrada de Eduardo Seberiano Feliz Navarro Ordóñez “que ese era su nombre completo”, nacido el 8 de noviembre de 1843 en Valladolid y criado “En el seno de una familia militar”.

La situación socio-política de la capital pucelana es definida por el autor como de “inquietud” “en el terreno político dominado por el fin de la Regencia y el sentimiento de anticlericalismo que se respiraba y se fijaba en la desamortización de Madoz en 1855” y de modernidad, por lo que a desarrollo económico, crecimiento demográfico y perspectivas se refieren. En este ambiente el personaje central del libro decide tomar la decisión que definirá su recorrido vital: entrar en el seminario de los agustinos en Valladolid para partir de misiones “el colegio de los agustinos de Valladolid tenía como finalidad “el formar religiosos para las misiones de Filipinas y el Extremo Oriente, lugares en los que España conservaba posesiones coloniales desde la segunda mitad del siglo XVI” (20)” a la edad de 18 años de edad. Con este acontecimiento la historia de Eduardo Navarro está lanzada. El resto del capítulo se dedica a mostrar esos primeros días de seminario, toma de hábito hasta su marcha a Filipinas en mayo de 1864, uno más de los 1900 agustinos que a esas tierras asiáticas habían partido desde que Andrés de Urdaneta lo hiciera en 1565.

El capítulo II (29-44) muestra bajo el título *En las misiones y parroquias de Filipinas* las primera acciones apostólicas de Eduardo Navarro, después de introducir al lector de la vida eclesial y la situación misional de las corporaciones religiosas en la por entonces colonia española. La primera tarea, común en los jóvenes agustinos, es la

culminación de los estudios eclesiásticos en Manila siendo ordenado sacerdote el 22 de diciembre de 1866 por el arzobispo de Manila. Su primera misión se desarrolló en la provincia de Ilocos sur, en los pueblos de Santa Cruz, Villavieja, Bantay y, nuevamente, Villavieja, atendiendo tanto la salud espiritual de sus feligreses como realizando labores que hoy designaríamos de promoción social y educación ya que, según el autor “se preocupa por difundir entre sus feligreses el interés por la música y el dibujo, mientras aparece a la vez entregado a diversas obras públicas para el mejoramiento del entorno y sus comunicaciones” (43).

Ya en esa época, en concreto en Bantay, empieza a significarse el fraile agustino como polemista, entrando en *Conflictos con la autoridad diocesana* (capítulo III, 45-59). Un litigio heredado entre los agustinos de Ilocos y el obispo de la diócesis de Nueva Segovia en la que no sólo no se inhibió al verse envuelto por un accidental suceso “no tocar las campanas al paso de la comitiva episcopal por el pueblo interpretado por el obispo como signo de reproche hacia él”, sino que tras recibir unas denuncias dadas al obispado, el obispo Mariano Cuartero se pudo resarcir. El pleito se pudo resolver tras un paso del fraile por la Península y cuatro años por tierras americanas (objeto de estudio de los siguientes capítulos) y una vez muerto el obispo. Su sucesor cerró el caso formalmente en agosto de 1890 (ya en su segundo viaje a Filipinas, cf. cap. VII). No obstante, en 1886, Navarro se encontraba en España para realizar cargos provinciales.

En el capítulo IV (61-71), intitulado *Rector del Escorial*, designa precisamente la labor rectorial de una institución que confirmaba un gran prestigio vivo aún en nuestros días. Baste citar la creación a principios de la década en la que llegó de la *Revista Agustiniana*, posteriormente llamada *La Ciudad de Dios*, referente intelectual del pensamiento filosófico-teológico en el siglo XX y en la actualidad. Su trabajo fue según los datos muy fructífero, de modo que “el convento vio nacer en su interior a una copiosa comunidad de profesores y estudiantes teólogos”. La responsabilidad institucional del religioso vallisoletano se amplió entre 1887 y 1889 realizando gestiones en la procuración madrileña “ver el capítulo V: *Comisario procurador provincial* (73-77)–.

Si bien la vida misionera del fraile agustino se comprende desde Filipinas, como ya hemos visto, no se ciñe solo a la tierra asiática. Así antes de volver a recalcar allí, tras su paso por España, se le encomienda una misión a realizar *Por tierras americanas* (capítulo VI, 79-93). Su paso por el continente americano respondía al impulso agustino y el “propósito de afianzar la expansión y fortalecimiento de las misiones” (81) “que se extendió además de a Hispanoamérica, al norte de Luzón, a Australia y a China” realizando una expansión de la actividad frente a los problemas que se suscitaban en las misiones de las islas. El autor, del mismo modo que en el capítulo IV, aprovecha para efectuar una visión del prestigio y la renovación cultural de la Orden, realiza un retrato de la realidad misional de la Orden de San Agustín en Hispanoamérica. De la mano de Navarro y su compañero Lobo se repasa la realidad mejicana, colombiana, chilena y peruana. La propuesta de ambos fue la de realizar una incursión misionera en estos lugares, aunque no coincidían en el ritmo de implantación, si que “en sustancia los dos agustinos participaban del mismo pensamiento en cuanto a la expansión en América” (93). Como señala Roberto Blanco, ciertamente, la visión que tuvieron del problema desde Filipinas en vistas del acontecer de los hechos nos retrata el gran conocimiento que atesoraban de la situación de su tiempo.

Pero como hemos dicho la actividad del agustino Eduardo Navarro se une al archipiélago asiático. Así de nuevo, aunque en un período más corto de tres años se opera un *Regreso a Filipinas*, que se narra en el capítulo VII (95-105). Allí ocupó cargos pastorales en La Unión y Benguet. De nuevo, el autor nos narra el contexto, en este caso las dificultades, que acaecen en este momento. Es un gran acierto del autor que, con pericia y de un modo nada forzado que se muestra como necesario, va mostrando junto a las peripecias del autor, la vida de la Orden. El punto final de este periplo, en el que se reeditaron litigios y situaciones de tirantez, esta vez viviéndolo en otros hermanos en virtud de su responsabilidad como vicario, acaeció en el capítulo provincial de 1893 al recibir el importante cargo de vicario provincial y comisario procurador en la Corte de Madrid, cargos ya ocupados (cap. V), pero “que ahora debía ocupar en un momento crucial de la Orden en Filipinas, y también en España” (105).

El capítulo VIII, intitolado *Eduardo Navarro y el incidente de la unión de los agustinos españoles*, muestra el talento del protagonista del libro. Ante el precepto papal *Mox vero* de unión de los Agustinos de España, que generó malestar en los propios agustinos y en la Corona, que se fue agravando a partir de 1894 con la intervención del Consejo de Estado, se solicitó la vuelta a la situación anterior, entre los partidarios de ello se contaba a Eduardo Navarro. Los “tiras y aflojas” entre las tesis vicarialistas y de Ultramar y las pontificias se vivieron en la corporación entre los “unionistas” (o corriente “intelectualista o “española”) y los “antiunionistas” que “se identificarían a grandes rasgos con la antigua tendencia «misionera» o «filipina», contraria a la preeminencia de los estudios y partidaria de la legislación tradicional... Navarro se encontraba entre estos últimos” (115). Esta polémica suscita la caracterización de Navarro que podemos definir, según Roberto Blanco, como “hombre de tesón e intransigencia” (114). El capítulo desarrolla la pugna entre dos sectores que se institucionaliza en acciones institucionales y el capítulo de 1895. El lector tiene la sensación de ver a un personaje en el que, más allá del acierto o no de sus decisiones y posiciones, late Filipinas y el impulso misionero y apostólico firme en su corazón. Tanto en esta polémica como en el cuatrienio de Navarro en la procuración (cap. IX. *Administración y gestiones en la comisaría madrileña*, 137-149) se puede observar una dedicación entera a la misión agustiniana en Ultramar. Hecho que se constata en su acción de promoción misionera, el trabajo y colaboración con las agustinas terciarias y la constante revisión de los acontecimientos acaecidos en Filipinas, como en el caso de la Compañía Agrícola de Ultramar.

Los tres últimos capítulos nos muestran al Padre Navarro más comprometido con Filipinas, cuando la situación de España con su colonia llega al momento más álgido de la crisis que culmina con su pérdida. Aquí (cap. X. *El procurador de la crisis filipina*, 151-195) tiene un conjunto de escritos políticos comprometidos que resume así el autor del libro: “Todas las propuestas como su concepción del gobierno para Filipinas conectan con una visión esencialmente conservadora, estrechamente relacionada con la filosofía del clero regular de las islas. Su concepción de lo que había de ser el dominio en la colonia conforma un esquema sumario nucleado básicamente en torno a tres elementos: la raza (inferioridad del indio y superioridad del peninsular), el gobierno y la religión” (161). No podemos dudar de la experiencia vital y agustiniana de este hombre por lo que es nombrado maestro de novicios en Valladolid en 1897. Con este acontecimiento, el capítulo XI nos muestra las *Tareas docentes e históricos-culturales* (197-223) ligadas al impulso cultural, a la biblioteca filipina de Valladolid, el museo filipino y la creación

de amplias colecciones de documentos y noticias de periódicos relativas a Filipinas. Su labor bibliófila la pudo compaginar con su cargo de definidor desarrollada a partir de 1905 en Madrid, su última residencia y cargo, pues fallece el 7 de febrero de 1910 a la edad de 66 años. Es hora para el autor de hacer balance (cap. XII. *Eduardo Navarro en retrospectiva*, 225-229). Un hombre espectador y con frecuencia protagonista de una de las épocas que marcarán la historia de España en el siglo XX y cuyos ecos oímos aún en pleno siglo XXI. De psicología fuerte, por lo tanto, “la autoridad, pero también la intransigencia, están presentes en los momentos complicados de su vida”, opciones no siempre las más correctas y quizás podemos calificarlas de severas y conservadoras. En todo caso un hombre muy capaz, de gran capacidad de sistematización de pensamiento y propuestas de las órdenes religiosas para la problemática filipina y que destaca de modo eminente en “las tareas histórico-culturales”, pues “Navarro, hombre dotado de ágil pluma, nos ha dejado singulares trabajos y aportaciones históricas en el campo hispano-filipino” (228-229).

Como mencionamos al principio de la reseña, culmina la obra con las *Fuentes y bibliografía* (230-241) “fuentes archivísticas, impresas (obras de Eduardo Navarro y otras obras y bibliografía”. Le siguen seis ilustraciones, una por página “Mapa de Filipinas en el siglo XIX, Mapa del norte de Luzón, Mapa de Parroquias agustinas en Ilocos, Orla dibujada por Eduardo Navarro para el *Album del XV Centenario de la Conversión de San Agustín*, Diploma dibujado por Eduardo Navarro para el *Album del XV Centenario de la Conversión de San Agustín*, Dibujo conmemorativo del mismo acontecimiento publicado en la *Revista Agustiniana*, volumen XIII, Valladolid, 1987”. Termina la obra con la publicación de cuatro textos (249-277) que enriquecen la exposición anterior. Los tres primeros ““Exposición de los procuradores generales de las cuatro corporaciones religiosas de misioneros en Filipinas”; “Exposición de los procuradores generales de las cuatro corporaciones religiosas de misioneros en Filipinas dirigida al señor nuncio Excelentísimo Monseñor Di Pietro”, “Breve explicación pedida por S. M. la Reina al Emmo. Sr. Cardenal Cascajares y éste al que suscribe, acerca del Statuo quo y reformas del Ministerio de Ultramar”” entresacadas como manuscritos adheridos al libro *Documentos interesantes acerca de la secularización y amovilidad de los curas regulares en Filipinas*, Madrid, Imprenta de la viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1987 (Biblioteca de Agustinos Valladolid). Y el último texto es en verdad una recopilación de breves noticias: “Algunos artículos de la prensa española dando cuenta de la aparición de la obra de Eduardo Navarro *Filipinas. Estudio de algunos asuntos de actualidad* en el año 1897”. Por último, se presenta un índice onomástico (279-285), siempre de gran utilidad para investigadores.

En fin, nos encontramos con un libro interesante, fácil de leer y rico, porque de la experiencia de un hombre aprendemos los entresijos de una época de enorme importancia para la vida española y de la Iglesia en España. Sabiamente el autor sabe entretener una narración histórica a partir del microcosmos de un religioso singular, inmerso en una época apasionante, en una Orden de gran riqueza espiritual, pastoral, apostólica y misionera como los Agustinos, con una actividad trepidante y siempre entregada. Es verdad que su personalidad puede parecer algunas veces políticamente incorrecta en los tiempos actuales, pero es acierto del narrador el saber presentar en la contradicción de la vida humana el resplandor de la entrega y la fidelidad a la misión, como valuarte de toda persona dotada de entrega y celo apostólico.

Concluyendo, un libro de historia que justifica por sus criterios historiográficos, por su buena narración y su base documental el hecho de publicarse y se gana el merecimiento de leerse. Felicítamos a la Editorial “Estudio Agustiniiano” la publicación de un libro que ayuda a comprender mejor la historia de España y la historia gloriosa de la Iglesia en su más profunda realidad humana, sin angelismos, pero con la humanidad que toda empresa evangélica necesita y merece, pues Dios se da en los hombres, cosa que bien sabía el protagonista Eduardo Navarro y que tan bellamente expresó en 1908, regalo al principio de la obra del autor: “La historia no se confecciona, no se hace, se refiere, se relata, porque su constitutivo es la realidad de los hechos, por eso la Historia es la narración de los hechos verdaderos, y nunca éstos brillan con más esplendor y reproducen mayor convicción, que cuando su ropaje es la sencillez, la naturaleza y la verdad”.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológica de Cáceres

Franco MANZI, *Carta a los Hebreos*, traducción de V. Morla Asensio, Bilbao, Desclée de Brouwer (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, 6), 2005, 213 pp., 21 x 15 cm.

Este comentario a la Carta a los Hebreos, que presenta la Editorial Desclée, forma parte de los comentarios a la edición revisada del texto bíblico traducido según la “escuela de Jerusalén”, que en su última edición y revisión fue editada en 1998, tratando de mantener una mayor fidelidad al texto original, hebreo, arameo y griego, una homogeneidad en el vocabulario entre los diversos libros, y una redacción castellana que tratara de ser más ágil y más cercana al ritmo hebreo en los libros poéticos. Las notas de tipo técnico y teológico le daban un carácter especial para que fuera de estudio, en la que destaca la labor de buenos especialistas como los dos asesores de esta colección de comentarios que son una especie de trabajo ampliado de lo que fue esa revisión de 1998. Ahora colaboran autores no solo españoles, como el autor de este comentario o como el ya publicado dedicado a Gn 1-11 debido al mexicano José Loza. El comentario se divide en tres secciones que caracterizan cada perícopa del texto reproducido al comienzo de cada perícopa: texto, notas críticas y aclaratorias, comentario propiamente dicho. Entrando al comentario que nos ocupa, Carta a los Hebreos, y con una presentación escueta y clara (pp. 11-17) que detalla los problemas y datos necesarios, el autor ha elegido con acierto la estructura propuesta por el P. (hoy Cardenal) Albert Vanhoye, cuya obra, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, París 1976, 2ª ed.) es un modelo de estudio, y de respuesta desde los procedimientos literarios, de un libro bíblico. El comentario sigue pues esa estructura en cinco partes (1ª, pp. 29-55; 2ª, pp. 59-87; 3ª, pp. 91-161; 4ª, pp. 165-189; 5ª, pp.193-212) . La más extensa es la central que comenta 5,11-10,39 y que arranca llamando la atención sobre los oyentes (parte parenética) y su preparación para el discernimiento, de forma que no sean indolentes sino perseverantes y mediante la fe herederos de la promesa, para después volver a la obra de Dios (6,13-20) que se manifiesta especialmente en el sacerdocio de Melquisedec como paradigma del de Cristo, por tanto, superior al de Levi (de Aarón) como era superior Melquisedec

a Abrahán; y además, porque el juramento de Dios (Sal 110,4 este salmo es de gran importancia para comprender Hebreos en su planteamiento central) se cumple en Cristo y en su sacerdocio eterno. Cristo ha resuelto la ineficacia del sacerdocio del A.T. porque ahora si es salvífico de verdad, es decir, no basado en sacrificios de víctimas animales y la sangre de la víctima sobre el sacerdote (lóbulo de la oreja, dedo pulgar de la mano y dedo gordo del pie) que no proporcionan la “*teleiosis*” interior que se requiere del candidato para que sea agradable, es decir, adecuado al servicio de Dios. Con esta afirmación declara cesadas las instituciones del A.T., pues la humanidad de Cristo era el principio de un perfeccionamiento que le convierte en perfecto mediador ante Dios, como indica el comentario a 8,1 - 9,28 por la eficacia definitiva, y de una vez para siempre, del sacrificio de Cristo, que inaugura la nueva alianza entre Dios y la humanidad con el sacrificio de la cruz, en perfecta coherencia con lo que se anuncia en Lc 22,20 la sangre derramada por vosotros. Dentro de la brevedad del comentario es muy claro en su exposición, con buena exposición de las secciones. Se puede pensar que el libro en su totalidad es de la misma extensión que alguno de los capítulos del comentario de Attridge, citado en la bibliografía por el autor. Bienvenido sea este tipo de comentarios a medio camino entre los más técnicos y estructurados según la tradición crítica académica y la divulgación más corriente. La edición es clara y correcta en general, de agradable lectura sin que se “acabalgue” el texto en las páginas; y aunque exige una atención sostenida, puede ser de provecho a todos los que se dediquen a estudiar la Escritura, a la catequesis y a un mejor conocimiento de la palabra de Dios.

Fr. Rafael Sanz ofm
Pontificia Universidad Antonianum de Roma

Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Eunsa (Historia de la Iglesia, 36), 2005, 244 pp., 24 x 17 cm.

El pensamiento filosófico griego llegó a vislumbrar en parte la semejanza del hombre con Dios. Así, por ejemplo, Platón en su Protágoras, al tratar de la producción del hombre dice que Prometeo robó a los dioses una chispa de su inteligencia para comunicarla a los hombres, los seres más desvalidos de la naturaleza. Así mismo, Aristóteles en el libro III de su tratado De Anima, introduce la noción de intelecto agente, “en cierto modo divino”, como condición de posibilidad del conocimiento intelectual humano. Por tanto, es posible advertir en el pensamiento pre-cristiano, una cierta prefiguración de la concepción cristiana del hombre, “creado por Dios a su imagen y semejanza”, tal como nos refiere el Génesis 1, 26-27.

La idea del hombre como *imago Dei* constituye sin duda la gran aportación de la antropología de inspiración cristiana, y en donde radica en última instancia su dignidad, superior a la de los animales y al resto de los seres corpóreos. Y la idea de dignidad humana se encuentra en la base del ordenamiento jurídico presente, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este libro, aborda, por tanto, un asunto nuclear del pensamiento clásico que precisa ser abordado con rigor tanto desde el punto de vista histórico como sistemático.

En esta obra predomina la perspectiva histórica, pero es posible advertir el eco de la fuerza especulativa perenne del Doctor Angélico. En efecto, la doctrina del hombre como imagen de Dios es un tema recurrente “pero no agotado” en la especulación patristica de los primeros siglos. La Escolástica medieval “enriquecida con las aportaciones de la filosofía aristotélica” advirtió la profundidad de su formulación: Santo Tomás representa uno de los puntos de referencia fundamentales de dicha reflexión filosófica y teológica.

Es preciso advertir que el libro ahora reseñado no se presenta como un desarrollo sistemático de la doctrina tomasiana sobre la *imago Dei*. Se trata, por el contrario, de una recopilación de trabajos ya publicados anteriormente desarrollados alrededor de distintos aspectos de dicha doctrina. No es de extrañar, por tanto, que aparezcan algunas repeticiones y perspectivas que se van complementando a lo largo del libro, en donde unos capítulos perfilan con más precisión puntos apenas esbozados en otros capítulos. Más allá de motivos circunstanciales, esta ordenación tiene la ventaja de presentarnos la doctrina de la *imago Dei* como una cuestión no agotada ni cerrada; precisamente parece darnos a entender que las perspectivas de estudio y análisis permanecen abiertos a ulteriores desarrollos especulativos.

El libro se encuentra dividido en tres partes. La primera de ellas se titula “El hombre creado a imagen de Dios”, y está compuesta de cinco capítulos. En los dos primeros se abordan algunas cuestiones referentes a la exposición tomasiana recogida en la cuestión 93 de la *Prima Pars* de la Suma Teológica. Los otros capítulos de esta parte se centran en la reflexión especulativa de la noción de “imagen”, desde una perspectiva metafísica (capítulo 3), cristológica (capítulo 4) y antropológica (capítulo 5). La Parte II está compuesta de seis capítulos agrupados bajo el título “Posibilidades y consecuencias de la imagen natural”. Se trata de extraer algunas consecuencias teológicas y morales implícitamente presentes en la cuestión 93 anteriormente citada. Por su interés filosófico, destacaría los capítulos dedicados al “Dinamismo y estabilidad de la imagen” (capítulo 3) y “La verdad ontológica y ética del hombre” (capítulo 5) en donde de manera sugerente y rigurosa se tienden puentes con la antropología existencial mediante el análisis de la noción de “autenticidad” heideggeriana, haciendo ver sus puntos convergentes y divergentes con la “autenticidad tomasiana”. La tercera parte, más breve, está dedicada a la exposición de algunos aspectos de la condición corpóreo-espiritual del hombre, con dos breves capítulos: uno centrado en la exposición de la infinitud divina y espacialidad del ente finito; y, por último, la discusión sobre el monopsiquismo a través de una obra poco estudiada del Doctor Angélico: el *Compendium Theologiae*.

A lo largo de la exposición resultan particularmente esclarecedoras las distinciones tomasianas acerca de la *imago creationis*, e *imago recreationis*, fundamentales para centrar adecuadamente la reflexión antropológica y cristológica, respectivamente. Asimismo, la distinción entre imagen de Dios como punto de partida ontológico (propiedad común a todo hombre) y la imagen de Dios como proyecto o tarea moral (a la que todo hombre está destinado originariamente) sirve para precisar las consecuencias metafísicas y éticas, respectivamente, de esta doctrina.

Se trata, en definitiva, de un trabajo valioso, de lectura muy recomendable para teólogos y filósofos interesados en el pensamiento de Santo Tomás. Al interés induda-

ble del tema, hay que añadir el rigor y la claridad. Será de gran ayuda tanto para alumnos como profesores universitarios.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

Juan Agustín SENDÍN BLÁZQUEZ, *Temas canónicos matrimoniales. Para uso de los párrocos*, Plasencia, Obispado de Plasencia, 2005, 183 pp.

Presento para los lectores de la revista “Cauriensia” la primicia del libro *Temas canónicos matrimoniales. Para uso de los párrocos*, editado por el Obispado de Plasencia en el año 2005 y distribuido gratuitamente a los párrocos de las diócesis hermanas de la provincia eclesiástica de Mérida-Badajoz. Se han enviado, también de forma gratuita, varios ejemplares a todas las diócesis españolas y a otras Instituciones eclesiales. Consta de 183 páginas y es un excelente instrumento en manos de los párrocos y aficionados al derecho matrimonial canónico, para resolver la variopinta casuística con la que nos podemos encontrar, cada día, en este mundo apasionado del derecho canónico y más en concreto, del derecho matrimonial canónico. El autor, en su larga y fecunda experiencia, tanto en la docencia como en el ejercicio de su condición de juez en el tribunal eclesiástico de Plasencia, responde con claridad y precisión, a las preguntas y cuestiones que se pueden presentar al párroco, en su ministerio parroquial.

D. Juan Agustín Sendín Blázquez, autor del libro, es un auténtico fuera de serie en el dominio del derecho matrimonial canónico. Es agudo, profundo, estudioso, competente; sus sentencias, muchas de ellas publicadas en la revista especializada de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, sección “Collectanea”, agotan los temas y desarrollan, al detalle y con una riquísima y actual jurisprudencia, las cuestiones más complejas de la doctrina matrimonial canónica. Es un auténtico maestro y tengo la satisfacción de haber aprendido mucho a su lado y de contar, en el Tribunal de Coria-Cáceres, con sus valiosas colaboraciones como juez diocesano. Ha sido, durante muchos años, Vicario Judicial de la diócesis de Plasencia, formado en la Universidad Pontificia de Comillas y en la brega del trabajo de cada día. Profesores tan ilustres como los padres jesuitas Regatillo, Sotillo, Salaverri y otros muchos contribuyeron a forjar su mente y su espíritu, dando como resultado, su capacidad para el trabajo y su sensibilidad para ser un excelente sacerdote que se deja querer y un amigo y compañero entrañable. El clero placentino y extremeño conoce y valora su magisterio y encuentra en D. Juan Agustín un competentísimo maestro.

El libro consta de tres capítulos y un apéndice. El primer capítulo desarrolla una amplísima y actual doctrina canónica sobre la preparación para el matrimonio, fundamentada en el Código de derecho canónico, en la Exhortación Papal “Familiaris consortio” y en las determinaciones de la Conferencia Episcopal Española sobre el expediente matrimonial en general y sobre expedientes matrimoniales especiales con aspectos muy concretos de dispensas de algunos impedimentos, de las actitudes pastorales de los párrocos y los casos en que es necesaria la licencia del Ordinario de Lugar.

El segundo capítulo del libro se centra en la forma canónica del matrimonio, su obligatoriedad y en las facultades que tiene el Ordinario del Lugar para su dispensa.

Hace el autor una amplia y detallada reflexión sobre la forma canónica y los alejados de la Iglesia por un acto formal.

El capítulo tercero desarrolla las incapacidades y vicios del consentimiento matrimonial, con una amplitud y especial conocimiento de causa. Es la parte más documentada y experimentada del profesor en el ejercicio de su función judicial. Desarrolla con gran claridad los conceptos de grave defecto de discreción de juicio, la falta de libertad interna en la elección, con reflexiones concretas a la minoría de edad y embarazo. Son muy explícitas sus reflexiones sobre las incapacidades para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de índole psíquica, refiriéndose, muy en concreto, a los causales psíquicos incapacitantes más frecuentes: las psicosis, las neurosis y las psicopatías graves, los trastornos en la esfera sexual, los síntomas de otros trastornos psíquicos. D. Juan Agustín Sendín, que nos obsequió con una interesante conferencia sobre la droga y su incidencia en el consentimiento matrimonial, en el homenaje que le dedicó la diócesis con motivo de su jubilación, es un gran conocedor de los trastornos por abuso y dependencia de sustancias, materia ampliamente desarrollada también en su documentada conferencia dictada en el Simposio organizado por la Universidad Pontificia de Salamanca y celebrado en la ciudad de Badajoz el año 2003. Finaliza este capítulo con un segundo apartado dedicado a los vicios del consentimiento matrimonial como las simulaciones y exclusiones, el error y el miedo común y reverencial.

Concluye el libro con un apéndice práctico de mucho interés sobre la dispensa de edad para el matrimonio de menores, con interrogatorios para contrayentes, padres, testigos y consideraciones prácticas sobre el modo de proceder por parte del párroco.

Recomendamos el libro “dossier lo llama el autor” a todos los interesados en el derecho matrimonial canónico y en especial a los párrocos y felicitamos al Ilmo. Sr. D. Juan Agustín Sendín Blázquez, que durante tantos años ha sido el Vicario Judicial de Plasencia, por este fruto maduro de su magisterio que tan generosamente nos ha ofrecido. La diócesis de Plasencia se honra con esta publicación, un exponente más de la excelente preparación y magisterio de los sacerdotes de su presbiterio.

José Antonio Fuentes Caballero
Vicario Judicial de la diócesis de Coria-Cáceres
Inst. Teológico de Cáceres

Thata WILEY, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas*, Salamanca, Sígueme 2005, 166 pp., 19 x 12 cm.

Cada día cobra mayor importancia el estudio del contexto de los textos cristianos y el planteamiento y análisis literario de género. Thata, mujer, defiende la necesidad de este estudio para superar una lectura condicionada por la historia de la transmisión y de los agentes de la misma, hombres teólogos. Presenta una nueva lectura de la carta a los gálatas. Superación de la clave de la sustitución, condena de una religión inferior basada en las obras y afirmación de una religión superior basada en la fe. Esta idea está presente en el *adversus judaeos*. La crisis de la segunda guerra mundial contribuye a un nuevo enfoque de la lectura de la carta.

El Segundo capítulo presenta la vocación del apóstol en el contexto del judaísmo antes de la guerra judía del año 70. El apóstol vive en el contexto del pluralismo judío, que termina con la destrucción del templo y el nacimiento del rabinismo. Para el apóstol los gentiles podían participar de la alianza sin hacerse judíos.

Pablo irrumpe en el panorama misionero en el terreno de la diáspora, que había sido abonado anteriormente por la actividad proselitista de sus antepasados. Pablo no se enfrenta con los seguidores de otra religión sino con aquellos con los que había pactado en Jerusalén la división de la misión. Una doble atracción tienen los gálatas: a sus dioses anteriores, y en segundo lugar, a la circuncisión, predicada por los oponentes de Pablo y sus adeptos que cuestionan su forma de interpretar la aceptación de los gentiles por parte de Dios. En todo el capítulo resuena la pregunta por la identidad de los oponentes de Pablo.

El nuevo enfoque de los estudios exegéticos y sus nuevos agentes exige una reflexión sobre el papel de la mujer en las comunidades palestinas y en el contexto de la sociedad romana (imperio) y su influencia en el mundo judío de la diáspora. Los dones del Espíritu constituyen la base de la igualdad dentro de las comunidades paulinas. Pero no es una novedad sino una línea continua de la sinagoga de la diáspora y de la nueva situación de la mujer en el imperio. La aceptación de la circuncisión es la aceptación de la diferencia de género y la participación desigual de las mujeres en las asambleas.

En el último capítulo se aborda el problema del lenguaje. Un lenguaje andrógino crea una mentalidad concreta que olvida a las mujeres. Detrás de gálatas, conversos, gentiles, etc hay hombres y mujeres. De forma sugerente se presenta la cuestión gálata como problema de género. La libertad alcanzada en Cristo menoscaba los privilegios de los varones, la atracción de la circuncisión devuelve a los componentes de las asambleas cristianas a un estado jerárquico en las relaciones de sus miembros.

Isaac Macarro Flores
Inst. Teológico de Cáceres

Peter L. BERGER, *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, traducción de Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2006, 302 pp., 21,6 x 14,1 cm.

Peter L. Berger (Viena 1929), es un sociólogo y teólogo luterano de reconocido prestigio, que goza de una amplia influencia en el mundo de la sociología religiosa. En este libro se introduce en el mundo de la teología pero, como él mismo dice en el prólogo, no en el de la teología oficial, sino en el ámbito de la denominada “teología laica” (p. 9), que no quiere ser tanto un tratado teológico profesional como una propuesta de cómo ha llegado el autor a comprender la fe desde su propia experiencia personal. De hecho, el argumento de más peso en el tratado para aceptar una conclusión es la constancia de que concuerda con la experiencia personal del escritor (un argumento muy subjetivo). Por otra parte, las conclusiones a las que llega Berger no siempre serán del agrado de todos los lectores, sobre todo su imprecisión acerca de la confesión de Jesucristo como verdadero Dios y hombre, pues se conforma con llamar a Jesucristo

Palabra o Sabiduría de Dios, aunque acepte como la mejor definición de Jesucristo la propuesta por el Concilio de Calcedonia . Sin duda, la polémica está servida en este tratado, que puede ayudar a conocer a los teólogos católicos el estado de algunas cuestiones importantes en el ámbito de la teologías liberal luterana de este siglo y, añadido, las consecuencias muchas veces lógicas del subjetivismo y de la falta de un magisterio vivo que goce de autoridad y actúe como árbitro de los diferentes desarrollos, como diría el Cardenal Newman. Además, la obra no carece de ingenio y originalidad, especialmente el modo que tiene el autor de afirmar la verdad del cristianismo frente a otros modelos religiosos, especialmente las religiones místicas orientales.

La obra tiene una estructura bastante simple. Cada capítulo se basa en un enunciado, no en un artículo completo, del Credo apostólico (p. e.: el capítulo primero se titula simplemente “Creo...”), proponiendo el autor su punto de vista personal sobre cada aspecto, acudiendo a diferentes fuentes teológicas y filosóficas, en particular del ámbito luterano, aunque haciendo referencia a algunos teólogos católicos, como es el caso de K. Rahner. Después de los capítulos sexto, séptimo y undécimo nos encontramos con tres excursos que tratan tres cuestiones de interés: “Orar en nombre de Cristo (el padre nuestro)”; “Sobre el sepulcro vacío y otros milagros” y “Sobre la ética cristiana”.

El autor incluye una amplia bibliografía (pp. 289-292) de las obras utilizadas en su estudio que nos hace tomar conciencia de la vasta erudición de este conocido sociólogo y teólogo protestante.

La editorial Herder ofrece al final de la edición, muy bien presentada, un rico índice de nombres y materias (pp. 293-302) que permiten un uso ágil del escrito y encontrar las cuestiones de interés para el lector en una necesidad concreta.

Recomendamos, por tanto, la lectura completa del libro de Berger, pues es el único modo de poder realizar un discernimiento personal acerca de sus contenidos, que son ricos y variados. Pienso que es la síntesis teológico-existencial de toda una vida.

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño
Inst. Teológico de Cáceres

Dominique BOURMAUD, *Cien años de modernismo: genealogía del Concilio Vaticano II*, Fundación San Pío X, Buenos Aires, 2006, 448 pp, 24 x 16 cm.

El año 2007 es el centenario de la aparición del decreto *Lamentabili* (8-julio-1907) y de la Encíclica *Pascendi* (8-septiembre-1907), ambos de San Pío X, Papa cuyo pontificado estuvo marcado por la crisis religiosa causada por el modernismo, una corriente de pensamiento de la que se puede decir con toda propiedad que ahora cumple cien años sin que ello signifique ocultar sus precedentes, algunos remotos, ni pensar que se trata de una ideología superada.

De ambas convicciones “el modernismo viene de muy atrás y está más vivo que nunca” participa el autor de este libro, un sacerdote francés, nacido en 1958 y ordenado en 1981, que ha enseñado filosofía y teología en los Estados Unidos, Argentina y Australia. El padre Dominique Bourmaud confiesa en la introducción que no pretende escribir como un intelectual ni como un especialista sino como un amante de la verdad cristiana a quien el deseo de ayudar a las almas le mueve a estudiar el error moderno.

Sin embargo, por la bibliografía empleada y la profundización filosófica y teológica en las diversas cuestiones tratadas, la obra que estamos comentando se mueve en un terreno que podríamos considerar de alta divulgación, fruto de una reflexión madura y argumentada.

Ya en el *Syllabus*, catálogo de los errores modernos anexo a la encíclica *Quanta Cura* (8-diciembre-1864), Pío IX pretendía enumerar los principales errores de nuestro tiempo. Pero estos errores, en el último de los artículos, son identificados con la sustancia misma de la moderna civilización que resulta toda ella condenada. Dada la escasez de censuras establecidas contra artículos teológicos concretos, y dada la amplitud de la censura infligida a las opiniones dominantes en el siglo, el *Syllabus* parece más una denuncia del estado del mundo moderno que un síntoma de crisis de la Iglesia, porque las proposiciones que el documento recoge conciernen no a una interna contradicción de la Iglesia con sus principios, sino a una contradicción del mundo con el catolicismo. Por el contrario, la crisis modernista es ya crisis de la Iglesia. Y la diferencia con el *Syllabus* se manifiesta ya en el título pues ahora se enumeran los errores de los modernistas acerca de la Iglesia, la revelación, Cristo y los sacramentos. Además, el documento no condena partes separadas sino un espíritu inmanente a todas ellas y que es el fruto amargo, aplicado ahora a las materias puramente teológicas, de la misma filosofía de la independencia de la razón sin referencia a Dios condenada en el *Syllabus*.

Antes de adentrarse en los precedentes del modernismo y en su expansión posterior, el autor expone los fundamentos de lo que denomina la “herencia cristiana”: Aristóteles y la filosofía del ser; San Agustín y la Revelación del Hijo de Dios; Santo Tomás y la teología dogmática. Y nos parece un camino muy adecuado porque así se evita que predomine el tono de oposición y crítica que necesariamente habrán de tener las restantes páginas del libro. La mejor forma de demostrar los vacíos del modernismo es poner de manifiesto cómo hay tres evidencias que constituyen toda la herencia del catolicismo: «*que la fe es racional; que la Revelación de Jesucristo tuvo lugar, atestiguada por las profecías y los milagros, tan ciertos como la muerte de San Pablo o la existencia de la Iglesia; y que el ser y la verdad, religiosa o no, son tan inmutables como Dios mismo. El hombre cambia de ideas y se equivoca a veces, los hombres de Iglesia cambian y pueden equivocarse, pero los principios fundadores son eternos e infalibles. La Revelación y la fe serán mañana las mismas que ayer y hoy*» (p.424).

A continuación, se estudia el modernismo protestante enraizado en la teología luterana y que tiene su fundamento filosófico en Kant y Hegel. Algunas de sus creaciones serán el Evangelio mítico de Strauss y la religión de la conciencia de Schleiermacher. Las condenas y medidas disciplinarias de San Pío X pondrán coto a la difusión del modernismo en las filas católicas (recordemos a autores como Loisy y Tyrrell) pero no podrán evitar la aparición del neomodernismo, término que el autor aplica a la “*Nouvelle Théologie*”, objeto de reprobación por Pío XII en la *Humani generis* y de crítica por autores tan relevantes como Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro y el Cardenal Siri. Se podrán o no compartir las objeciones que el padre Bourmaud hace al “viraje antropológico” de Karl Rahner pero es indiscutible que su sistema sirve como clave de lectura para entender el Concilio Vaticano II y a Juan Pablo II. Con esto entramos en la última parte del libro, que puede resultar la más sorprendente para muchos, pues en ella se expone la tesis: el propio Concilio y el malestar que actualmente sufre la Iglesia no es sino el resultado del triunfo de las ideas modernistas: «*No sólo la Iglesia atraviesa la*

peor tormenta de su historia, sino que se amotina contra sí misma y destruye los únicos medios de que dispone para superarla» (p.10).

Que estamos ante una obra polémica y que plantea problemas que resultan de difícil solución, es algo que salta a la vista desde la propia introducción y esperamos que esto no retraiga a ningún lector, especialmente a los que tienen un mayor bagaje filosófico y teológico para afrontar las cuestiones más directamente relacionadas con lo que Pablo VI llamó la “autodemolizione”. Por ello sería muy conveniente acompañar esta lectura de otras que se recomiendan en el mismo texto como *El Rin desemboca en el Tíber*, apasionante crónica del Concilio Vaticano II escrita por el padre Ralph Wiltgen SVD (Criterio Libros, Madrid, 199) y el trabajo imprescindible de Romano Armerio: *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX* (Salamanca, 1994).

Ángel David Martín Rubio
Universidad San Pablo - CEU (Madrid)
Inst. Teológico de Cáceres

Jonh Dominic CROSSAN y Jonathan L. REED, *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, traducción de Pedro Tosaus Abadía, Estella [Navarra], Verbo Divino, 2006, 559 pp., 24 x 17 cm.

Los profesores John Dominic y Jonathan L. Reed nos proponen una búsqueda del mundo de Pablo en colaboración. Por una parte, el arqueólogo nos conduce por los distintos emplazamientos arqueológicos, y por otra, el exegeta nos guía en una lectura de las distintas cartas de Pablo y el libro de los Hechos. Quien ha visitado Israel sabe que la lectura de los textos sagrados en los lugares de la tradición adquieren una luz nueva, también, este libro aporta desde la colaboración del arqueólogo y el exegeta una luz diferente la lectura de los textos.

Las catedrales y sus retablos han sido a lo largo de los siglos catequesis visuales para todos, pero especialmente para los que no tenían acceso a los libros. La ideología del imperio y la transmisión de su mensaje llegó a los habitantes ciudadanos de Roma y de las distintas partes del imperio por medio de los escritores latinos, pero sobre todo, a través de la arquitectura y la escultura.

La novedad de este libro, como dice el mismo prefacio del libro, es la fuerza con la que los autores defienden la oposición entre Pablo y Roma, entre Cesar y Cristo. Pablo cree en un Reino de Dios que se manifiesta desde la debilidad, el imperio despliega todo su poder y su ideología desde la victoria.

En el primer capítulo los autores defienden que Pablo se proclama el evangelio a los temerosos de Dios, categoría de creyentes procedentes del paganismo no integrados totalmente en el judaísmo por causa de la circuncisión.

El segundo capítulo plantea la propuesta de una sociedad de iguales frente a una sociedad jerarquizada. A su vez se presenta el cambio que hay entre las cartas paulinas y las deuteropaulinas.

El tercer capítulo aborda el tema de la utopía. La llegada de una edad de oro o la consumación escatológica. Partiendo de la primera carta a los tesalonicenses lo autores se acercan a esta realidad que para los cristianos es la parusía del Señor y sus consecuencias.

La carta a los gálatas se convierte en el objetivo del capítulo cuarto. Roma desarrolló todo un programa de romanización de los gálatas, Pablo desde la debilidad de una enfermedad anuncia el evangelio. Defensa del evangelio paulino frente a sus adversario con cinco argumentos: histórico, experiencial, exegético, bautismal y emocional.

Roma controla y vigila el panorama religioso. Propuesta de una teología imperial, control de los cultos extranjeros y leyes que atañen a la familia. Pablo partiendo de su propia experiencia, encadenado por el evangelio, presenta la kénosis del evangelio desde la carta a los filipenses y sus consecuencias para la vida de los creyentes en Cristo.

En el capítulo sexto los lectores pueden percibir la diferencia de una sociedad jerárquica y la propuesta de una igualdad cristiana horizontal. La primera carta a los corintios ofrece la teología de esta nueva visión de la sociedad.

Con el último capítulo llegamos en la lectura a la carta a los romanos. Pablo defiende la unidad de todos: judíos y paganos, todos están sometidos por el pecado. El autor de la carta ofrece la unidad en la justicia de Dios alcanzada para toda la humanidad a través del sacrificio de Cristo.

Isaac Macarro Flores
Inst. Teológico de Cáceres

Sri RÂDHÂKRISHNA YOGANDA, *Cristianismo y yoga: dos caminos y un solo destino. Cómo aprovechar la sabiduría de oriente y de occidente para el desarrollo espiritual*, Cáceres, Ed. Escuela Niyama, 2006, 589 pp., 23 x 14 cm.

Sri Râdhâkrishna Yoganda es el nombre espiritual de Rafael Rivera Maradiaga, Maestro Védico de origen panameño (David), mantiene en Cáceres un grupo de estudios de Yoga y desarrolla su actividad en otros lugares de España y Panamá base de la Escuela Nihayama de Enseñanzas Védicas, editora del libro que presentamos.

La novedad del libro que reseñamos desde el punto de vista de la teología cristiana es que no es precisamente un teólogo quien lo realiza. Ahora bien, tampoco es una persona ajena a la civilización occidental. Las citas de Gandhi y Madre Teresa de Calcuta “La Madre” que inauguran el libro muestran la intención última del libro, sobre la raíz común oculta de las religiones donde se sitúa el autor, el convencimiento de que, según su propia declaración de intenciones: “El Cristianismo y el Yoga no sólo son compatibles, sino que las enseñanzas de Oriente y Occidente juntas, pueden ayudar mucho a las personas a hacer con más facilidad y coherencia, su camino espiritual. En este libro pues, lo que me interesa es resaltar lo que de ambos planteamientos filosófico-religiosos podemos aprovechar para una vida más positiva” (p. 18). Por lo tanto, el planteamiento inicial es una actitud positiva y de búsqueda.

Precisamente este punto de partida desde un enfoque no cristiano católico, pero abierto al sincero diálogo en la base común de la experiencia espiritual, es un punto

fuerte del estudio que presentamos. La experiencia compartida por muchas personas de la base real que constituye el ser humano, una antropología del sentido de la existencia humana y la apertura espiritual.

El libro está dividido en 19 capítulos, precedidos del *Índice* (pp. 9-15), un *Prólogo* (pp. 17-24) y una *Introducción* (pp. 25-29) y culminados por un *Epílogo* (pp. 507-519), un *Anexo* (pp. 521-585) “Declaración “Nostra Aetate”, Declaración “Dignitatis Humanae”, La oración cristiana: Encuentro de dos libertades (Carta a los Obispos del Cardenal Joseph Ratzinger), Las enseñanzas fundamentales de Jesús, Las enseñanzas de Krishna” y una *Bibliografía* final (pp. 587-588). Aprovechando que hablamos de la estructura de la obra, quizás sería el momento de aconsejar al autor, para posteriores ediciones de este libro o de otros libros editados por la Escuela Niyama, que se deje asesorar por expertos en presentaciones editoriales y maquetación, pues los elementos formales si no están bien cuidados pueden echar al traste en buena medida un trabajo. No obstante, creemos que este inconveniente no tiene porque afectar el juicio sobre el contenido.

La introducción es clara en cuanto al punto de partida y el esquema del trabajo. Punto de partida que podemos compartir en los dos aspectos que señala: la situación de crisis espiritual que atraviesa occidente y la necesidad de recurrir a bases seguras de tradición espiritual, en este caso el Yoga y el cristianismo. En fin no podemos por menos que participar de su percepción sobre la situación del hombre occidental de actuar acosado por “los falsos profetas”: que yo los nombraría como materialismo, racionalismo y relativismo. La búsqueda de los grandes Maestros espirituales y la vivencia auténtica del Amor son la propuesta del autor que no podría estar más en consonancia con las palabras que el Santo Padre ha venido repitiendo en su pontificado: “La falta de Amor significa falta de solidaridad, falta de tolerancia y por supuesto, falta de misericordia. Si no hay espiritualidad, no hay Amor y sin éste las actitudes negativas se ponen claramente de manifiesto” (p. 27), dice el autor; “*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”, dice Benedicto XVI (*Deus caritas est*, 1).

Como el propio autor señala y el título indica (*Los problemas de la espiritualidad en nuestro días*, pp. 33-91), el capítulo primero se detiene en este análisis de la situación espiritual que hemos indicado. La falta de espiritualidad en la vida implica una pérdida de felicidad que el hombre no ha podido sustituir mediante la racionalidad científica y que se hace evidente en el contexto humano tanto social como natural. Señala el autor cómo el hombre ha roto la armonía porque no encuentra la esencia de su ser propio, la alegría auténtica del hombre que el Yoga denomina bajo el concepto de alegría (Ananda). La falta de comprensión del auténtico significado del Amor es clave en esta falta de armonía interior. El autor muestra los tres caminos ante los que el hombre ha de enfrentarse y optar: la vida ordinaria, la vida espiritual y la vida religiosa. El análisis del autor, aunque en ocasiones coincidentes con los del campo filosófico o teológico, se desarrolla mediante la utilización de conceptos propios de la espiritualidad Yoga, donde los caminos del ser se identifican con la conciencia. Y es aquí que el camino espiritual es central en la propuesta del autor, y desde nuestro punto de vista, que no puede ser el suyo, resulta insuficiente, pues termina reduciendo la religión a mera manifestación

de la conciencia espiritual. Así se termina cayendo en un relativismo religioso al identificar todas las religiones en un análisis un poco simplista del hecho religioso y de la dinámica salutaria cuando afirma que la religión personal depende de las circunstancias personales y culturales en las que se vive y que “los creyentes de las distintas confesiones, de acuerdo con los planteamientos de sus guías espirituales, seguirán pretendiendo que su fe es la mejor. No se han percatado de que si esto fuese así, nadie en definitiva podría «salvarse» jamás, puesto que no hay una sola religión”. Aquí se muestra el “error” de perspectiva del libro: el querer reducir el hecho religioso a fenómeno meramente espiritual, en el que el camino personal fuera de desarrollo de la conciencia del Yo. Sin embargo, la persona propicia en la frontera del Yo, en la intimidad, un encuentro desde su radical forma de ser con lo Otro. Es un encuentro con el Misterio que transforma la vida del hombre y sobrepasa el recorrido espiritual. No se trata de desarrollar el Yo inmanente o a lo sumo conectado con la fuerza cósmica, se trata de hacerse “similitud” con Dios. Y esto separa radicalmente el camino meramente espiritual con el camino religioso. De modo que el Triple Sendero del Yoga “Bhakti-Yoga o Sendero de la Devoción, Karma Yoga o Acción positiva y el Jñana-Yoga o Sabiduría trascendental” que son caminos válidos y completos de una formación espiritual, no consiguen por su propia naturaleza adentrarse en un encuentro personal con el Misterio.

Teniendo en cuenta lo dicho, el libro se nos ofrece realmente como un instrumento interesante de conocimiento del Yoga y de la percepción que éste tiene de los elementos espirituales del cristianismo. Así, los capítulos 2 y 3, titulados respectivamente *Las enseñanzas védicas y el yoga como crecimiento espiritual* (pp. 93-121) y *El yoga como filosofía de la vida - La Sâdhâna* (pp. 123-148), son una muy útil herramienta de conocimiento de las claves del pensamiento del Yoga del cual con demasiada frecuencia no tenemos sino una imagen caricaturesca: “Dedico este capítulo “se refiere el autor al segundo” principalmente a los lectores que no conocen o conocen poco qué son las enseñanzas védicas y qué es el Yoga” (p. 95). De este modo el lector tiene un primer acceso a los textos más importantes y el canon védico, y un conocimiento más exacto de lo que denominamos comúnmente “Hinduismo” desembocando en los niveles de realización: espíritu individual (consciencia del ser-individuo), espíritu cósmico y espíritu trascendente. Se nos propone, por lo tanto, un camino, lugar común de muchas espiritualidades y propuestas ético-filosóficas, que tiene su color especial en el Yoga con el nombre de Sâdhâna: “la práctica espiritual, es decir, lo que hace que la persona espiritual permanezca siempre en su camino, esté donde esté. Es lo que hace que el yogui viva de forma coherente con las enseñanzas, las veinticuatro horas del día” (p. 130).

Tras estos capítulos introductorios desarrolla el libro un concepto conocido nominalmente, pero que en su explicación profunda resulta de especial interés, nos referimos a la realidad encarnada de Dios del “Krishna” (cap. 4, pp. 149-165). Quizás para el lector cristiano puede ser forzada la identificación de la encarnación de Dios en Cristo y la realidad de “abajamiento” que implica el Krishna, pero no hemos de olvidar que el autor no es un cristiano sino un maestro Yoga. Así lo que pudiera ser una preocupante identificación por un cristiano, se vuelve en un interesante estudio en boca de yogui. El autor se esfuerza por presentar la personificación de Dios del camino del Yoga que se prefigura en Krishna, sin embargo no podemos olvidar, según venimos diciendo en esta reseña, que nos situamos en un camino decididamente espiritual y no religioso (sin que

se excluya una nebulosa religiosa), por lo que ni el concepto de Dios ni el de personificación del mismo tiene el mismo sentido.

Siguen tres capítulos dedicados a explicar la historia del cristianismo vista por una persona que no es teólogo “desconocedor, por tanto, de los criterios historiográficos y críticos y de la hermenéutica bíblica y escriturística”, ni un conocedor de la fenomenología e historia de las religiones o la filosofía de la religión, cosa que se hace ver demasiado en la redacción y las afirmaciones de estos capítulos “cap. 5: *Origen del cristianismo. Los evangelios - La vida de Jesús* (pp. 167-193); cap. 6: *Historia del cristianismo como religión. El nacimiento de la Iglesia católica* (pp. 195-210); cap. 7: *Las otras iglesias cristianas* (pp. 211-221)–. En el pensamiento griego se nos muestra que el logos se fortalece en la diferenciación conceptual. Se conoce mediante el entendimiento lo que se diferencia. Conocemos algo, un objeto, en la medida que lo distinguimos de otra cosa y lo identificamos como tal. Por lo que resulta un poco infantil no establecer límites conceptuales en el cristianismo. Esta postura es *naïf* y poco intelectual, no ayuda a las iglesias cristianas ni tiene nada que ver con el diálogo ecuménico. Dos hermanos no son más familia porque no sean distintos entre sí, sino que lo son cuando reconocen los padres como comunes. Así que resulta un poco chocante en una reflexión que no deja de ser intelectual, aunque su finalidad sea el crecimiento espiritual, el que en el cristianismo se trate de forma homogénea, sin diferenciación, de forma general, es decir, sin decir nada. Es curioso que este tratamiento del autor, normalmente repetido por sectores laicistas o desconocedores del fenómeno religioso, no se repite en la precisión conceptual que se hace del Yoga.

Los capítulos siguientes se dedican a profundizar en aquellos aspectos del camino espiritual del Yoga que enriquecen la vida espiritual del ser humano y sus conexiones con las propuestas espirituales cristianas que hacen que podamos hablar de un patrimonio espiritual común. Señalemos los capítulos: 9. *Enseñanzas sobre la caridad* (pp. 237-244); 10. *El apego a lo material: fuente de sufrimiento y gran obstáculo para la espiritualidad* (pp. 245-257); 11. *Enseñanzas sobre el gran poder de la fe y su importancia en el camino espiritual* (pp. 259-267); 12. *Las diversas etapas del desarrollo espiritual. Las enseñanzas de santa Teresa de Jesús sobre la elevación del alma y su similitud con las del Yoga* (pp. 269-291); 13. *Las vivencias trascendentales o místicas* (pp. 293-328); 14. *Herramientas de ayuda para la espiritualidad* (pp. 329-371); 15. *Las dificultades en el camino espiritual – Las fuerzas adversas* (pp. 373-385); 16. *La vida de grandes místicos de oriente y occidente: un ejemplo a seguir* (pp. 387-423); 17. *Las enseñanzas de Ramakrishna y Vivekananda en la búsqueda de las similitudes entre el yoga y el cristianismo* (pp. 425-435); 18. *Los detractores - algunos de los argumentos de las personas que se oponen a que los cristianos se beneficien de la sabiduría del Yoga* (pp. 437-479); 19. *Conclusiones sobre la espiritualidad – consejos para ser un buen cristiano y un buen yogui* (pp. 481-519).

Es loable la labor del autor de intentar realizar un ensayo de aproximación de dos tradiciones espirituales de gran calado que no pocas veces han compartido visiones o técnicas coincidentes. El autor se coloca en una posición que se podría asimilar a la del pluralismo religioso de J. Hick y que suscita no pocas cuestiones relativas a la diferenciación de propuestas espirituales y religiosas. Las controversias formales no están separadas de las diferencias materiales, pues matizan el objeto cuando no se dirigen a objetos diversos, incluso, dispares.

En definitiva, nos encontramos ante una obra que suscita reflexión y curiosidad, una visión diferente sobre el hecho religioso, nacida de la buena intención y desde una perspectiva no cristiana, pero tampoco ajena al hecho cristiano, que además nos puede servir para ver aspectos centrales de nuestra fe a través de ojos diferentes a los nuestros. Una obra hecha con un muy buen propósito que hay que agradecer. Por lo que, a pesar de las discrepancias que hemos señalado aquí, animamos a seguir con estos ensayos que suman esfuerzos en aras a mostrar caminos de felicidad auténtica del hombre y de encuentro basados en la búsqueda del Amor.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

INTERCAMBIO DE REVISTAS - JOURNAL EXCHANGES

Analecta Sacra Tarraconensia. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales de Historia de la Iglesia. Instituto de Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra.

Antigüedad clásica y cristianismo. Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Archivo Dominicano. Archivo e Instituto histórico de la provincia dominicana de España. Salamanca.

Archivo Teológico Granadino. Facultad de Teología de Granada. Granada.

Ars Brevis. Universitat Ramon Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Auriensia. Instituto Teológico “Divino Maestro” de Ourense. Orense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

Burgense. Facultad de Teología del Norte. Burgos.

Carthaginensia. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.

Collectanea Franciscana. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).

Communio. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.

Compostellanum. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Diálogo filosófico. Familia cordimariana, claretianos. Colmenar Viejo (Madrid).

Ephemerides Mariologicae. Misioneros claretianos. Madrid.

Escritos del Vedat. Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, sección dominicos. Torrent (Valencia).

Espíritu. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Estudio Agustiniiano. Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Valladolid.

- Estudios Filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- Estudios Franciscanos*. Provincias capuchinas ibéricas. Barcelona.
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Il Santo*. Istituto Teologico “S. Antonio Dottore” dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).
- Isidorianum*. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.
- La Ciudad de Dios*. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).
- Letras de Deusto*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- Liber Annus*. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).
- Mayéutica*. PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).
- Monte Carmelo*. PP. Carmelitas Descalzos. Burgos.
- Naturaleza y Gracia*. Orden de Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla. Salamanca.
- Nivaria Theologica*. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de Candelaria” (ISTIC). Sede Tenerife. La Laguna (Tenerife).
- Nova et Vetera*. Monasterio de Benedictinas. Zamora.
- Paradoxa [Filosofía en la frontera]*. Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx). Cáceres.
- Pax et Emerita*. Revista de teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Badajoz.
- Perficit*. Revista de estudios humanísticos. Biblioteca san Estanislao. Colegio San Estanislao de Kotska. Salamanca.
- Protestantesimo*. Facoltà Valdese di Teologia. Roma (Italia).
- Revista Agustiniiana*. PP. Agustinos. Guadarrama (Madrid).
- Revista Aragonesa de Teología*. Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. Zaragoza.
- Revista de Espiritualidad*. PP. Carmelitas Descalzos. Madrid.
- Revista de Estudios Extremeños*. Centro de estudios extremeños. Departamento de publicaciones de la excelentísima Diputación provincial. Badajoz.
- Revista Española de Filosofía Medieval*. SOFIME: Sociedad de Filosofía Medieval y Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- Revista Portuguesa de Filosofia*. Faculdade de Filosofia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Salmanticensis*. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- San Juan de la Cruz*. PP. Carmelitas Descalzos de Andalucía. Granada.
- Scintilla*. Revista de filosofía e mística medieval. Facultad de Filosofia São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil)

- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico “San Fulgencio” de Murcia. Murcia.
- Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Selecciones de franciscanismo*. Orden de Hermanos Menores. Valencia.
- Selecciones de Teología*. Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).
- Studi Ecumenici*. Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).
- Studia Lulliana*. Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.
- Studia Moralia*. Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).
- Studia Patavina*. Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).
- Studia Silensia*. Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Studium*. Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología “Santo Tomás”. Madrid.
- Studium Legionense*. Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.
- Teologia*. Facoltà Teologica dell’Italia settentrionale. Milano (Italia).
- Theologica*. Faculdade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Theologica Xaveriana*. Pontificia Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá (Colombia).
- Toletana. Cuestiones de teología e historia*. Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.
- Trinitarium*. Trinitarios españoles. Córdoba.
- Verdad y Vida*. Orden de Hermanos Menores. Madrid.

PRESENTACIÓN DE AUTORES

- J. SILVIO BOTERO GIRALDO C.Ss.R (Aranzazu [Colombia], 1936). Profesor de Teología Moral Sistemática (área de la Teología de “Matrimonio-Familia”) en la Academia Alfonsiana, Instituto Superior de Teología Moral, agregado a la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Dirección: Via Merulana, 31. I-00100 Roma (Italia). Teléf.: (39) 06 49 49 03 17. E-mail: jsilvio@tiscalinet.it
- MARÍA DEL ROSARIO ENCINAS GUZMÁN (Leganés - Madrid, 1952). Catedrática de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Profesora de Antropología Biológica de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Coordinadora del Centro de Orientación Familiar (COF) de la Diócesis de Coria-Cáceres. Miembro de la Delegación Diocesana de Pastoral de Familia y Vida y Vicepresidenta de la Asociación Educativa para el diálogo fe-cultura “Hombre Nuevo” de Cáceres. Dirección: Campus Universitario, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf. 927 257 050. E-mail: mraencinas@unex.es
- MANUEL PEDRO FLORIANO BRAVO (Cáceres, 1940). Mayordomo de la Ilustre y Real Cofradía de la Santa y Vera Cruz de Cáceres (1995-2006). Maestro jubilado de Ed. Primaria, especialista en CC. Sociales, Filología Francesa y Tecnología. Profesor idóneo de religión. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400
- JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO (Catromocho de Campos - Palencia, 1941) Profesor de Derecho Canónico en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Virgen de Guadalupe”. Vicario Judicial – Juez Presidente del Tribunal Eclesiástico de la diócesis de Coria-Cáceres. Deán-Presidente del Cabildo Catedral de Coria-Cáceres y Presidente de la Confederación nacional de Cabildos catedrales y colegiales de España. Dirección: Obispado de Coria-Cáceres, Plaza de Santa María, 1. E-10003 Cáceres. Teléf.: 927 245 250. Fax: 927 214 024. E-mail: trcoriacaceres@eresmas.com
- PABLO GARCÍA CASTILLO (Aldeanueva del Camino - Cáceres, 1948). Profesor Titular de Historia de la Filosofía Antigua y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Dirección: Decanato, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Teléf.: 923 294 643. E-mail: castillo@usal.es
- IGNACIO GARCÍA PEÑA (Salamanca, 1982), Becario de Investigación de la Junta de Castilla y León, desempeña su labor en el Dpto. de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Dirección: Despacho 527, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Teléf.: 923 294 640, extensión 3417. E-mail: fedro_eros@hotmail.com

- FELIPE GÓMEZ SOLÍS (Montánchez - Cáceres, 1955). Profesor Titular de Lengua Española (Unidad de Ciencias del Lenguaje) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba. Secretario del Departamento de Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Córdoba. Dirección: Plaza del Cardenal Salazar, 3. E-14071 Córdoba. Teléf.: 957 218 768. E-mail: felgosof@upco.es
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona, 1970). Profesor de Historia de la Filosofía, Ética y Filosofía de la naturaleza en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y de Historia de la filosofía en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es
- EMILIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, OCD (Madrid, 1964). Profesor colaborador del Instituto Superior de Ciencias Morales. Director de *Revista de Espiritualidad*. Dirección: c/ Triana, 9. E-28016 Madrid. E-mail: emilio@ocdcastilla.org
- ISIDORO GUZMÁN MANZANO RODRÍGUEZ, OFM (Valdeobispo - Cáceres, 1933). Profesor Emérito de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Antonianum de Roma y en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: Fraternidad Cisneros, Joaquín Costa, 34. E-28002 Madrid. Teléf.: 91 5 619 900
- JOSÉ MARÍA MORA MONTES (Granada, 1941). Psiquiatra del Centro de Salud Mental de Cáceres. Neurólogo del hospital Nuestra Señora de la Montaña, de Cáceres. Dirección: Av. de Hernán Cortés, 5, 8º C. E-10001 Cáceres. Teléf. 927 225 177. E-mail: jomoramom@yahoo.es
- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ (Coria - Cáceres, 1942). Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Virgen de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: flore_ntino@teleline.es
- BERNARDO PÉREZ ANDREO (Nimes [Francia], 1970). Profesor de Ecclesiología y Hermenéutica Teológica en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: Pza. B. Andrés Hibernón, 3. E-30001 Murcia. E-mail: b.perezandreo@gmail.com
- RAMÓN PIÑERO MARIÑO (Cáceres, 1963). Profesor de Historia de la teología, Antropología teológica y Patología en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. S. CC. RR. “Santa María de Guadalupe”. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: RAMONPINERO@telefonica.net
- ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Valladolid, 1973). Becario de Investigación de la Junta de Castilla y León, desempeña su labor en el Dpto. de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Dirección: Despacho 515, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Teléf.: 652 521 295. E-mail: aponcela@usal.es
- SENÉN VIDAL GARCÍA (San Pedro de Trones - León, 1941). Miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Doctor en Teología Bíblica (1979). Profesor de Nuevo Testamento en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Dirección: Parroquia de S. Pablo, Plaza Colón, 15, E-37001 Salamanca. Teléf.: 923 21 71 06. E-mail: senenvi@gmail.com
- ALEJANDRO DE VILLALMONTE, OFMCAP. [Moisés González del Blanco] (Villalmonste – León, 1921). Ha sido profesor de Teología dogmática en el Teologado Ofmcap de León (1947-1955; 1963-67); de “Antropología Teológica” en la Universidad Pontificia de Salamanca (1967-1980); en el Instituto Teológico “Gaudium et Spes”, (Salamanca 1970-1990); en la Facultad Teológica de San Esteban (Salamanca 1989-1991) y profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lisboa (1970-1978).

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

“INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES” “INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS”

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción; y más tarde, en cuanto sea posible, bien su aceptación, bien su corrección o su no publicación.
4. Los artículos serán analizados de modo anónimo por dos miembros lectores, que serán, aunque no siempre, del Consejo Asesor. En caso de ser aceptados estos no serán modificados sin el consentimiento del autor. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
5. Los originales se enviarán en soporte informático (diskette, cd, dvd o por e-mail), en formato Word, acompañado de dos originales en copia impresa.
6. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas* y *comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 4000 palabras (de 5 a 10 páginas). Los documentos no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
7. En todos los originales deben aparecer el nombre y apellidos del autor. Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.
8. También se enviará un breve currículum personal en el que conste además del nombre y apellidos del autor, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
9. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobreescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002.
 - c. *Capítulo de libro*: E. Cousins, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190.
 - d. *Artículo*: W. Eborowicz, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518.
 - e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).

- f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, señalamos algunas: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibídem, ‘en el mismo lugar’), *íd.* (idem ‘el mismo, lo mismo’), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), *o. c.* (obra citada). Mirar también según aparece en el “Apéndice 1” de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
- g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
- h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.
13. Los originales se enviarán a:

Cauriensi
Revista del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
“San Pedro de Apóstol y María Inmaculada”
Avda, de la Universidad, 3
10004 – Cáceres
e-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es