

Revista Aragonesa de Teología

Año XVIII - Nº 36 - 2012

Julio-Diciembre



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2012

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Pedro Fraile Yécora

Ernesto Brotons

Antonio Mas

José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Tel. 976 467 378

Suscripciones:

Secretaría del CRETA

Impresión:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Una búsqueda espiritual creciente. Claves de comprensión y perspectivas</i> Enrique Martínez Lozano	7
2. <i>La necesaria "nueva" pedagogía de la nueva evangelización</i> Juan Pablo Ferrer Martín	23
3. <i>El amor de Dios solidario. Hacia una cristología de la solidaridad</i> Manuel Ángel Antón	41
4. <i>Cristianismo y gnosticismo en el siglo I d.C.</i> Rafael Fleta Soriano	51
5. <i>El final de la vida</i> Jesús Jaime Navarro	69
6. <i>Christine de Pizan, ¿precursora de la teología feminista?</i> Marta Zubía Guinea	87

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

**Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza**

EDITORIAL

(1962-2012) EL ANIVERSARIO DE UN CONCILIO

Muchos años en la historia de una persona. Un día en la historia de una comunidad bimilenaria. Pero una historia joven en la realidad de una institución muy clericalizada cuyos sacerdotes son más ancianos que la historia de este Concilio y que han sido los encargados de llevarlo a la práctica.

Cómo no tener en cuenta que, todavía hoy, la inmensa mayoría del clero se formó en los años precedentes al Concilio. Cómo no tener en cuenta que esa formación distaba mucho de fundamentarse en los mismos principios y la misma hermenéutica que los teólogos y obispos motores y protagonistas del debate teológico en el aula conciliar. Cómo no ver, en la desautorización que la asamblea vaticana hizo de los documentos que se le habían presentado como base del diálogo, el entierro de la teología que representaban y en la cual todos los seminarios españoles formaban a un clero que sigue siendo mayoría y del que han salido casi todos los obispos que han gobernado las diócesis españolas en estos años posteriores al Concilio.

El año 1965 marca la frontera “oficial” entre la teología preconiliar y la postconiliar. Pero durante varios años, la formación del clero, en España, siguió siendo preconiliar, lo cual significó una tremenda resistencia, no externa pero sí psicológica, a la incorporación de los esquemas y bases conciliares.

Ni la Revelación había sido presentada en las aulas españolas desde las investigaciones recientes sobre el texto bíblico como dato literario vivo. Ni la reconciliación con la cultura moderna se podía digerir en dos días aunque lo dijera el Concilio. Esos dos elementos pesan, todavía hoy, cincuenta años después, en la religiosidad católica española. La Biblia sigue siendo la biblioteca menos conocida y la sociedad moderna, plural y laica, sigue apareciendo más como problema religioso que como ámbito religioso.

La formación bíblica del cristiano medio español es muy deficiente. Muchos de ellos siguen pensando en la Revelación como el dictado que Dios hace, desde el cielo, a un autor que, enajenado en un éxtasis, escucha y copia literalmente lo que Dios le dice sin su participación personal para otra cosa que la transmisión mecánica del texto, aunque no entienda nada de lo que escribe.

El reconocimiento de la autonomía del mundo es una afirmación que aún no está recogida en la vida personal del cristiano que vive en dependencia, casi total, de su correspondiente autoridad religiosa. Atreverse a ser cristiano personalmente, y siempre vinculado a la dimensión comunitaria de la fe, no es común entre nosotros. El clero sigue ejerciendo un excesivo proteccionismo y paternalismo sobre sus comunidades y

grupos, teme perder a sus ovejas en los vaivenes de esta sociedad plural y se culpabiliza si su fe decae en las tensiones a que puede ser sometida en este tiempo de increencia.

Hemos hecho de nuestras comunidades cápsulas de aislamiento para creyentes más que ámbito familiar de preparación para la vida. Hemos confundido la liturgia con cualquier tipo y forma de culto, pero preservando, especialmente, actos y costumbres de religiosidad que no tienen ni una larga historia ni una profunda raigambre popular y humana. Hemos identificado costumbres con Tradición, actos religiosos con Liturgia, religiosidad sencilla y, a veces, cutre con religiosidad popular, profundamente humana y vital.

La interpretación y aplicación del Concilio ha dado origen a tensiones. Es lógico. Ya las originó antes de su inauguración, en las comisiones que preparaban los documentos que servirían de base, en cada tema, al dialogo entre los padres conciliares.

El Vaticano II fue uno de los mayores esfuerzos que ha hecho la Iglesia por renovar su fe y presentarla al mundo nuevo. La larga historia de la Iglesia nos muestra la frecuencia de sus renovaciones, la riqueza de sus reformas, la necesidad que ha tenido, tantas veces, de cambiar. Con perspectiva histórica vemos que, afortunadamente, lo hizo en otros momentos de la historia. También ahora podemos decir que, afortunadamente, lo hizo hace cincuenta años. Los cambios y la renovación forman parte de todo ser vivo y la Iglesia tiene que renovarse si quiere mantenerse viva.

¿Lo ha hecho bien? ¿Se ha pasado, como dicen algunos, en su acercamiento a la cultura moderna? ¿Se ha quedado, como dicen otros, muy corta y habrá que esperar que el cambio generacional se realice totalmente para superar tantos miedos y resistencias?

Algo importante hemos conseguido: La moral no es la misma. La liturgia ha cambiado. La Biblia, poco a poco, va exaltándose en algo más que en los gestos solemnes que acompañan a su proclamación. La Iglesia no es el centro del mensaje sino el instrumento del Evangelio. La preocupación fundamental no es la Comunidad sino la Humanidad que sufre. El objetivo ya no es aumentar las estadísticas sino provocar y favorecer el encuentro personal con Jesús de Nazaret, el Cristo resucitado.

Algo ha cambiado. Mucho queda por cambiar, sobre todo por dentro, en el interior. Estamos en proceso de Nueva Evangelización. Eso equivale a conversión y a rebrotar de un modo totalmente nuevo, desde la profundidad personal.

Una búsqueda espiritual creciente

Claves de comprensión y perspectivas

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Enrique Martínez Lozano

Ni las personas ni los grupos humanos pueden soportar por mucho tiempo el vacío existencial. En un primer momento, quizás se eche mano de la compensación y de la “distracción”, pero la insatisfacción creciente desencadenará una actitud de búsqueda de la plenitud presentida: es la búsqueda espiritual. Algo así parece estar sucediendo entre nosotros.

A ojos de muchos analistas, resulta innegable que, en nuestro medio sociocultural, nos hallamos frente a un creciente resurgir de la espiritualidad. Y que dicho resurgir corre paralelo a un no menos evidente declive de la religión institucional. Hasta el punto de que, según ellos, nos encontraríamos ante el umbral de una etapa transreligiosa, transconfesional y postcristiana. ¿Es así en realidad?

En el presente trabajo, intento ofrecer unas claves que permitan facilitar la comprensión de lo que nos toca vivir en este campo, así como las perspectivas que se abren ante nuestros ojos¹.

Me parece oportuno empezar por aproximarnos al concepto mismo de “espiritualidad”, para saber a qué nos referimos exactamente. Habrá que delimitar luego las relaciones entre religión y espiritualidad, así como el lugar de esta en el diálogo con la ciencia. Trataremos de comprender qué se quiere significar cuando se habla de “postcristianismo” y terminaremos reivindicando la importancia de cuidar –ya desde la infancia– la inteligencia espiritual, si queremos avanzar hacia una vida de mayor plenitud.

¹ Vuelvo a temas abordados con mayor amplitud en algunos libros que he escrito recientemente: *La botella en el océano. De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, Desclee De Brouwer, Bilbao 2009; *¿Qué decimos cuando decimos el Credo? Una lectura no-dual*, Desclee De Brouwer, Bilbao 2012; *Vida en plenitud. Apuntes para una espiritualidad transreligiosa*, PPC, Madrid 2012. Quienes estén interesados en toda esta cuestión pueden acudir a esos libros, así como a otros materiales que podrán encontrar en la web: www.enriquemartinezlozano.com

Qué es espiritualidad

Cuando se habla de “espiritualidad” desde una opción religiosa o confesional, parece inevitable que aquella sea comprendida y explicada a partir de la perspectiva de la propia religión, a la que se le asignará un estatus superior.

En efecto, al dar por sentada la verdad “mayor” de la propia creencia, se entenderá la espiritualidad como la práctica por medio de la cual se busca ahondar en la vivencia de la fe que se ha asumido.

Como consecuencia de este modo de hacer, se adopta un concepto reductor y estrecho de espiritualidad, a la que, intencionadamente o no, se le ha sobreimpuesto el corsé de la religión.

Más adelante, nos detendremos expresamente en la relación que se da entre ambas. Por ahora, solo quiero llamar la atención sobre la importancia de empezar hablando de la espiritualidad, sin someterla a los cánones rígidos de una u otra religión.

La llamada *dimensión espiritual* constituye una dimensión absolutamente básica de la persona y de la realidad. Sobre ella precisamente se asientan las diferentes “formas” religiosas o religiones, como soporte y vehículo a la vez de aquella dimensión que empuja por vivirse.

Por eso me parece importante iniciar esta reflexión acercándonos a la espiritualidad, como una realidad *previa* a las religiones en cuanto tales. Pero antes aún, hay que aludir a lo que esa misma palabra suele despertar en nuestros contemporáneos.

“Espiritualidad” ha llegado a ser una palabra desafortunada. Para muchos significa algo alejado de la vida real, algo inútil que no se sabe exactamente para qué puede servir o, como mucho, un “añadido”, superfluo o poco significativo, a lo que es la vida ordinaria. Frente a eso llamado “espiritual”, de lo que se podría fácilmente prescindir, lo que interesa es lo concreto, lo práctico, lo tangible.

Pero “espiritualidad” es, además, una palabra gastada. Gastada y estropeada, porque ha sido víctima de una *doble confusión*: el pensamiento dualista que contraponía espíritu a materia, alma a cuerpo, y la reducción de la espiritualidad a la religión.

Como consecuencia, se produjo un rechazo más y más generalizado hacia ella en la cultura moderna. Por una parte, la modernidad, celosa de la racionalidad y de la autonomía, arremetía contra una religión (institución religiosa) poderosa, autoritaria y dogmática, que parecía desconfiar de lo humano. Por otra, cegada en su propio espejismo adolescente, la misma modernidad cayó en un reduccionismo tan estrecho que no aceptaba sino aquello que fuera materialmente mensurable.

Ambos factores —el rechazo de la religión y el encierro en un materialismo cientificista— condujeron al olvido de la dimensión más básica de lo real, promoviendo con ello una cultura chata y empobrecedora de lo humano, que todavía sigue estando mayoritariamente vigente.

Pero el contraste continúa. En medio de esta cultura heredera de la que desechó la religión y, con ella, la espiritualidad, estamos asistiendo a un emerger notable del anhelo espiritual. Y, como en cualquier moda, no es infrecuente que aparezcan *sucedáneos*, a los que se coloca la etiqueta de “espiritual”, pero que no encajan en lo que es una espiritualidad auténtica. Los riesgos de engaño o reducción vienen de dos direcciones.

Por un lado, en ciertos círculos de la Nueva Era o influidos por ella, suele presentarse la espiritualidad como la búsqueda de un bienestar que, por más que se designe como “integral”, no parece superar los límites del narcisismo y de la charlatanería. Frente a la “dureza” de la situación cotidiana, es tentadora la huida a “paraísos narcisistas”, refugios de un ensimismamiento adolescente, que nuestra propia cultura promueve.

Por otro lado, en los grupos religiosos más estrictos, probablemente por un instintivo mecanismo de defensa, se promueve una “espiritualidad” rígida y exclusiva, con notables tintes dogmáticos y autoritarios.

En el primer caso, parece imperar la ley del “todo vale”, con tal de que favorezca el bienestar: representaría al *postmodernismo extremo*. En el segundo, el criterio parece ser la creencia mental de estar en posesión de la verdad: sería la voz del *integrismo mítico*.

Pues bien, con todo este trasfondo, queremos hacer luz a partir de la pregunta primera: ¿qué es la espiritualidad?

En una aproximación suficientemente amplia e inclusiva, puede entenderse la espiritualidad como la *dimensión de Profundidad de lo real*.

Bajo mi punto de vista, de este modo, se hace justicia a la dimensión espiritual como parte constitutiva de toda la realidad. Ello significa reconocer que no existe absolutamente nada al margen de esta dimensión. Más aún, todo lo que podemos percibir, como “formas” infinitamente variadas, no son sino “expresión” de aquella Profundidad de la que todo emerge.

Con esto, no se afirma ningún dualismo entre aquella dimensión última y las manifestaciones que percibimos. Al contrario, en admirable sintonía con lo que vamos percibiendo desde diferentes ámbitos del saber —desde la física cuántica hasta la

psicología transpersonal, desde la mística hasta recientes estudios en el campo de las neurociencias—, lo que se nos muestra es una admirable y elegante no-dualidad, en la que nada se halla separado de nada, siendo solo la mente la que nos hace creer en una realidad fraccionada y separada en partes, tal como ella misma la ve.

De entrada, el término “espiritualidad” nombra una cualidad, una capacidad o incluso un ámbito del saber que tiene como referencia directa e inmediata al “espíritu”. Por tanto, solo lo podremos entender si previamente desciframos el sentido de este otro.

Pero no es una tarea fácil. Basta intentarlo para que se ponga de manifiesto la incapacidad de la mente para referirse adecuadamente a todo lo que no es objetivable.

Si rastreamos esa palabra en la tradición judeocristiana, hallamos algún dato significativo. En la Biblia hebrea, el espíritu presenta forma femenina: es “la *Ruaj*”, la brisa, “aleteo” de Dios sobre las aguas, sopro impetuoso que genera vida. Aliento, soplo, viento, respiración, fuerza, fuego..., con nombre femenino que habla de maternidad y de ternura, de vitalidad y de caricia.

Si *Ruaj* es femenino, su traducción griega lo convierte en el neutro “lo *Pneuma*”. Como si en su intrínseca dificultad para imaginarlo, el mismo término nos estuviera diciendo que se trata de una Realidad que, no solo trasciende el género (está más allá de la distinción sexual), sino también el concepto de “individuo” y hasta de “persona” (por definición, lo neutro no puede ser “personal”; en todo caso, transpersonal).

Con la traducción latina (*Spiritus*), el Espíritu se hizo masculino, y así ha llegado hasta nuestras lenguas modernas. Pareciera como si, con este cambio, volviéramos a sentirnos cómodos: finalmente, podríamos dirigirnos a él como una persona y en masculino. Eso casaba bien con nuestra conciencia egoica y patriarcal.

Si algo tienen en común todos esos nombres es que remiten a la intuición de un “principio vital” o “latido” (hálito, respiración), que se encontraría en el origen de todo lo que es. No es extraño que “Espíritu” haya sido uno de los términos más comunes para nombrar a la Divinidad, en cuanto Dinamismo de Vida.

Fuente de todo lo que es, principio vital, dinamismo de vida, el espíritu constituye, por tanto, el núcleo más hondo, la identidad última de todo lo que es, la Mismidad de lo Real.

Pero no como una “entidad” separada, sino como “constituyente” de todas las formas, en un abrazo no-dual. En razón de esa misma no-dualidad, podemos ver, palpar y saborear al Espíritu en todas las formas de la realidad: todas lo expresan y en todas se manifiesta, sin negarlas ni anular las diferencias.

Una vez más, es necesario decir que *no hay ningún tipo de dualismo*, como si, además del espíritu, hubiera “otra” realidad al margen de él; pero *tampoco se trata de un panteísmo indiferenciado*. Es todo más sutil y, en cierto modo, más simple: el Uno expresado en lo Múltiple, como dos caras de la única Realidad.

Si entendemos por “espíritu” el principio vital y constitutivo de todo lo que es, habremos de concluir que *“espiritualidad” es la capacidad de “ver” esa dimensión profunda y última de lo real y vivir en coherencia con ello*.

En esta acepción primera y genuina del término, no hay todavía conceptos ni creencias. Hay, sencillamente, un reconocimiento y una capacidad. Una percepción intuitiva –preconceptual– del misterio mismo del existir.

A esta capacidad podemos designarla, por tanto, como “inteligencia espiritual”. Es ella la que nos permite intuir el Misterio y, simultáneamente, reconocer nuestra identidad más profunda.

Se suele decir que el “despertar espiritual” consiste en la capacidad de separar la conciencia de los pensamientos. De eso se trata exactamente. Caer en la cuenta de la identificación con la mente, de la que provenimos, y reconocer que ahí no está nuestra verdadera identidad.

La espiritualidad o inteligencia espiritual, al hacernos crecer en comprensión de nuestra verdad, nos pone en camino de desapropiación. Por eso, a más espiritualidad, menos ego y menos egocentración. Es fácil advertir que el criterio decisivo de una existencia espiritual no puede ser otro que la desegocentración, la bondad y la compasión, unidos a la ecuanimidad de quien ya ha descubierto que su verdadera identidad trasciende todo vaivén y toda impermanencia.

Lo expresa con nitidez Javier Melloni, cuando escribe que “la dirección que no ha de variar, aunque se cambien los vehículos y los caminos, es el progresivo descentramiento del yo, tanto personal como comunitariamente... Esta es la única certeza, el único discernimiento: ir convirtiendo nuestra existencia en receptividad y donación”². Porque, ¿cuál es la meta? Y responde el propio Melloni de una manera sabia y hermosa: “La tierra pura de un yo descentrado de sí mismo que se hace capaz de acoger y de entregarse sin devorar, porque sabe que proviene de un Fondo al que todo vuelve *sin haberse separado nunca de él*”³.

A partir de este concepto de espiritualidad, se desprenden dos primeras conclusiones: por un lado, la percepción de que el cuidado de la espiritualidad y el cultivo

² J. MELLONI, *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta, Barcelona 2011, pp.47-48.

³ *Ibid.*, p.45. El subrayado final es mío, y quiere acentuar el principio “permanente” de la No-dualidad.

de la inteligencia espiritual son decisivos si se quiere acceder a una vida plena; por otro, la constatación de que, así entendida, la espiritualidad es previa a cualquier religión, de modo que las diferentes confesiones religiosas no serán sino “modulaciones” o formas (mentales) específicas de aquella intuición original.

Religión y espiritualidad

Hay dos imágenes que se suelen utilizar habitualmente para hablar de la relación entre ambas: la del vaso y el agua, o la del mapa y el territorio.

La espiritualidad es el agua que necesitamos si queremos vivir y crecer; la religión es el vaso que contiene el agua. La espiritualidad es el territorio último que anhelamos, porque constituye nuestra identidad más profunda; la religión es el mapa que quiere orientar hacia él.

Cuando se vive al servicio de aquella, la religión constituye un medio valioso o una “cinta transportadora” –en palabras de Ken Wilber⁴– que facilita la conexión con la dimensión espiritual: es el vaso que proporciona el acceso al agua; el mapa que baliza el camino hacia el territorio.

Sin embargo, cuando la religión se absolutiza, todo se desencaja. Lo que no es sino un medio, se arroga cualidad de fin último, haciendo que todo gire en torno a ella. Se hacen presentes el dogmatismo y la exclusión. En esa misma medida, la persona religiosa proyecta en la religión la seguridad con la que sueña.

Quizás no esté de más señalar que esa *tendencia a la absolutización* constituye una característica del modo de funcionar de nuestra mente. Es consecuencia de la propia limitación de la misma y va de la mano de la necesidad psicológica de seguridad.

Con todo, sin embargo, parece claro que *entre religión y espiritualidad no tiene por qué haber enfrentamiento, así como tampoco identificación*. Esta afirmación conlleva dos conclusiones inmediatas: por un lado, una religión conscientemente alentada por la espiritualidad resulta beneficiosa y eficaz. Por otro, la afirmación de la no-identificación entre ambas permite reconocer la existencia de una espiritualidad laica o incluso atea⁵.

⁴ K. WILBER, *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*, Kairós, Barcelona 2007; ID., *La visión integral*, Kairós, Barcelona 2008.

⁵ Dos lecturas sumamente interesantes en este sentido son M. CORBÍ, *Una espiritualidad laica. Sin religiones, sin creencias, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007; A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

Porque *el Territorio de la espiritualidad es siempre compartido*: ahí nos encontramos con todo lo que es, con el Misterio que se expresa en toda la realidad, y del que las religiones –hijas de su tiempo– han querido dar una explicación.

Por eso creo que, valorando la riqueza propia de cada religión, tenemos que dar un paso más... hacia el Horizonte o Territorio al que las religiones (mapas) apuntan: ese es el camino de la espiritualidad.

La religión es una construcción cultural, a través de la cual los humanos han tratado de canalizar, expresar y sostener –consciente o inconscientemente– el Anhelos espiritual que reconocen como dimensión constitutiva de su mismo ser.

En ese sentido, puede decirse que las religiones son *interpretaciones o lecturas del misterio mismo del existir*. Presentándose en complejas configuraciones, ofrecen caminos y propuestas de sentido. Como dice Javier Melloni, cada religión es un camino hacia el desvelamiento de lo Real.

Eso explica que la religión afecte a los *grandes enigmas de la vida*. En ellas, el ser humano pretende encontrar la luz que necesita para desvelar el misterio que envuelve su origen y su destino, para interpretar el sentido y el propósito de la existencia, para descubrir las causas del dolor que lo aqueja y, en fin, para encontrar un poco de alivio a sus incontables males.

Sin embargo, todas ellas se ven acechadas por *dos graves peligros: aliarse con el poder y confundir su creencia con la verdad*. Cuando eso ocurre –y ha ocurrido históricamente en todas ellas–, se produce la *absolutización de la religión*. Lo que era solo una construcción humana y un medio para facilitar la percepción y vivencia del Misterio, se convierte en un fin en sí mismo. En ese preciso momento, la religión se torna peligrosa.

Del mismo proceso de construcción de la religión forma parte la presunción de ser revelada por la Divinidad. A partir de ahí, el paso siguiente es sencillo: si nuestras creencias han sido reveladas, eso significa que son verdaderas; poseemos la verdad. De ahí que el innegable conflicto que supone el hecho de que religiones diferentes tengan la misma pretensión –el conflicto de “verdades” enfrentadas– se haya de resolver forzosamente declarando cada una que todas las demás están equivocadas.

En un nivel de conciencia mítico, en el que aparecen las religiones, era inevitable que, en las configuraciones teístas, se concibiese a Dios como un “ser separado”, y que se entendiese la así llamada revelación como un “dictado divino”. ¿Cómo no iba a producirse el paso siguiente que llevaba a creer al propio pueblo como el “elegido”, y al propio libro sagrado como “la verdad” dada a conocer por Dios?

En cuanto tomamos conciencia de aquel nivel de conciencia y, simultáneamente, trascendemos el modelo mental (dual) de conocer, el concepto mismo de “revelación” se modifica radicalmente.

En ese momento, también, reconocemos con facilidad la distinción entre la religión, en cuanto forma histórica concreta, y la espiritualidad, como dimensión constitutiva del ser humano y de toda la realidad.

Con esta toma de conciencia, la religión queda desnudada de cualquier pretensión absolutizadora. Más aún, el objetivo mismo se reorienta: ya no se trata de propagar la religión y lograr que tenga cada vez más fuerza, sino de potenciar la dimensión espiritual, es decir, la consciencia de nuestra identidad más profunda.

En esa tarea nos encontramos con todos los seres humanos, más allá de las referencias, religiosas o no, de cada cual. Podremos seguir valorando las religiones –los “mapas”– en toda la riqueza que han vehiculado y las capacidades espirituales que despiertan, pero sin olvidar que son solo medios relativos. Pueden, por tanto, ser trascendidas. Y, de hecho, podemos encontrarnos con todas las personas, sean religiosas o no, en el cuidado y cultivo de aquella dimensión espiritual irrenunciable.

Hay vida más allá de la ciencia

El trato que ha recibido la espiritualidad explica, en gran medida, no pocas características del modo de comprendernos, percibirnos y vivirnos en nuestro contexto sociocultural. Consumismo, economicismo, egocentrismo, vacío existencial... son manifestaciones de un mundo en el que se ha olvidado la dimensión genuinamente espiritual del ser humano. Al alejarnos de nuestra identidad profunda, han de aparecer necesariamente la ignorancia, la confusión y el sufrimiento.

Hemos logrado increíbles avances en el campo científico, técnico y tecnológico pero, al desconectar de quienes realmente somos, apenas hemos crecido en sabiduría ni en plenitud. Y venimos a constatar que tanto el poderío material como el mismo pensamiento filosófico no han logrado liberarnos del sufrimiento inútil y estéril.

En el origen de esa “desconexión” de nuestra verdadera identidad, han jugado papeles diferentes la religión y la ciencia. Como decía en el párrafo anterior, la religión, al tiempo que se absolutizaba, ha manejado un concepto reductor y empobrecedor de la espiritualidad. En consecuencia, la atención se desviaba hacia las prácticas religiosas, las creencias y los rituales, en lugar de ofrecer prácticas espirituales que hubieran permitido a las personas vivirse conectadas con su raíz última. Además, y debido a aquella “reducción”, fue la misma religión la que, aun inadvertidamente, provocó entre sus adversarios un rechazo de la propia espiritualidad.

La ciencia moderna, por su parte, cayó en otro reduccionismo no menos empobrecedor, al arrojarse, de un modo totalmente acrítico, en los brazos de lo que conocemos como materialismo, positivismo o científicismo.

El origen de la trampa, sin embargo, fue el mismo en ambos casos. Tanto la religión como la ciencia se absolutizaron, como si no existiera otra cosa más allá de ellas. Hemos tenido que padecer las consecuencias de tales posturas reductoras para empezar a despertar y venir a reconocer que, tanto más allá de la religión como más allá de la ciencia, sigue habiendo vida...

Para empezar, hoy nadie duda de que los postulados básicos del materialismo (y del científicismo) son creencias metafísicas absolutamente indemostrables y peligrosamente reductoras. ¿En nombre de qué se puede sostener que no existe sino lo que puede ser comprobado "científicamente"? ¿Quién decide los límites de lo real? ¿Qué fundamento tiene la afirmación de que la razón es el modo supremo de conocimiento? ¿Dónde se apoya la arrogancia de que fuera de la ciencia no hay verdad?...

No es que se rechace la ciencia, sino únicamente sus pretensiones absolutistas. La ciencia es una herramienta extraordinaria para operar en el mundo de los objetos. Y la razón crítica constituye un logro irrenunciable de la humanidad. Los llamados "maestros de la sospecha" (Nietzsche, Marx, Freud) nos abrieron los ojos para ver que las cosas no son lo que parecen y que haremos bien en someter a crítica todo tipo de creencias.

Y eso mismo vale también para la ciencia..., a no ser que se arrogue un estatus "religioso" de intocabilidad, con el que ha aparecido con demasiada frecuencia. Es entonces, al aproximarnos a ella desde una actitud crítica, cuando caemos en la cuenta de la trampa del científicismo: ha olvidado que existe otro modo de conocer superior y previo a la razón.

Es un modo de conocer al que tenemos acceso justamente cuando somos capaces de acallar el pensamiento y "conectar", de una manera directa, inmediata y experiencial, con la verdad que somos. El modo racional (mental, dual, cartesiano) funciona admirablemente en el mundo de los objetos, pero es incapaz de ir más allá; cuando lo intenta, no hace sino objetivar toda la realidad, reduciendo y empobreciendo nuestra percepción.

Reconociendo la validez de ese acceso, es innegable que existe otro, anterior a la razón, que nos pone directamente en contacto con aquella dimensión de lo real que escapa a la razón y la ciencia. Este es el terreno de la espiritualidad; y a la capacidad para adentrarse en él se le está empezando a llamar "inteligencia espiritual".

Cuando esta dimensión se olvida, se produce una amputación grave del ser humano, con consecuencias sumamente empobrecedoras para la vida de las personas, que son condenadas a una sensación de vacío y nihilismo. Es lo que ha ocurrido, en parte, en nuestro ámbito cultural: la ciencia ha propiciado un desarrollo material inimaginable, pero el cientificismo ha empobrecido la experiencia humana hasta límites insostenibles.

Por eso me parece, a la vez, profundamente revelador y esperanzador el hecho de que sea, dentro mismo de la ciencia, donde se haya producido un cuestionamiento radical de los postulados materialistas y de las pretensiones científicas.

A pesar de que las implicaciones de sus resultados no se hayan plasmado todavía en el imaginario cultural colectivo, la física cuántica ha revolucionado los presupuestos sobre los que se asentaba la física clásica o newtoniana. En sus escasos cien años de vida, ha supuesto un cambio radical de paradigma, de consecuencias enriquecedoras. Efectivamente, a tenor de sus descubrimientos incontestables, las cosas no son lo que parecen: la mente —y el llamado “sentido común”— nos engañan con mucha facilidad.

Curiosamente, la *principal intuición* procedente del nuevo paradigma científico no es tecnológica. La física cuántica viene a confirmar algo para lo que no se hallaba explicación racional: la *estrecha relación entre nosotros y con todo el cosmos*. Experimentos contrastados en el mundo de las partículas elementales han superado las viejas concepciones atomistas, para afirmar que la realidad a la que denominamos universo es un todo integrado, sin fisuras.

Y, curiosamente, esa es la experiencia espiritual genuina. A partir de ahí, parece que la actitud sabia consiste en abrimos a esa nueva visión que está emergiendo, ya que —como decía Krishnamurti— *“de esta crisis solo podremos salir mediante una transformación radical de la mente”*.

El denominador común de esta nueva cultura emergente es el *holismo*: Como ha escrito Ervin Laszlo, *“entre nosotros se extiende una nueva epidemia: cada vez son más las personas infectadas por el reconocimiento de su unidad”*. Es así: crece por doquier la conciencia de la interrelación de todo, de la no-separación, de la no-dualidad radical. Y esa nueva conciencia, que va conformando una nueva cultura, afecta también a todas las dimensiones de nuestra experiencia: a la economía, a la ecología, a la política, a las relaciones, a la religión...

Por eso, tanto en las discusiones en torno a la ciencia, como las que ocurren en el ámbito de la religión, sería bueno partir del reconocimiento expreso de lo que realmente se halla en juego. De otro modo, parece inevitable que se sucedan los enfrentamientos y controversias estériles en torno a “mapas” y “etiquetas”, que nos lleven a confundir nuestras creencias con la verdad.

Y lo que se halla en juego no es algo baladí. Se trata, nada menos, que de un cambio en el modelo de cognición. Probablemente, el giro más revolucionario de esto que llamamos "postmodernidad".

Venimos de un modelo mental, dual, egoico o cartesiano. Tal modelo, basado en la dualidad inicial sujeto/objeto, perceptor/percebido, se revela adecuadamente operativo en el mundo de los objetos. Sin embargo, ese es también su límite. Dado que pensar es sinónimo de objetivar, cuando desde ese modelo queremos aproximarnos a realidades que no son "objetos", el modelo se colapsa y nos engaña. Naturaleza, seres humanos, vida, verdad, realidad, "lo que es", Dios... Se trata de realidades inobjetivables: cuando las pensamos, las convertimos en objetos, al tiempo que toda la realidad queda separada, fraccionada y, de ese modo, distorsionada.

Basta salir del estrecho cerco del modelo mental para captar su engaño y su trampa. Podemos recurrir a la imagen (metáfora) del océano y las olas. El modelo mental se detendría exclusivamente en la singularidad de cada ola, absolutizando la separación entre ellas y olvidando la naturaleza común de agua, que comparten.

Sin embargo, hay *otro modo de ver*, desde la no-dualidad. Y ahí las cosas cambian por completo. Esa nueva visión nace de *otro modo de conocer*, el modelo no-dual, que se basa en la aproximación no-mental a lo real. Se trata de una aproximación respetuosa a "lo que es" en la que, silenciada la mente, acogemos el Misterio que se muestra, nos reconocemos y descansamos en él.

Volviendo a la metáfora antes aludida, desde el modelo no-dual se advierte, antes que nada, el agua que constituye, conforma y se expresa en cada una de las olas. La perspectiva cambia radicalmente.

Sin forzar demasiado la imagen, puede afirmarse también que el referente natural de la religión es la "ola", mientras que el de la espiritualidad es el "agua". El paso del modelo mental al no-dual es coherente con aquel que va de la religión a la espiritualidad. ¿Significa esto el final de la religión?

¿Hacia un horizonte postcristiano?

A veces se escucha decir que, cuando pase esta generación, "las iglesias se quedarán vacías". Con esa frase se estaría expresando el innegable y acelerado declive que está experimentando, en nuestro medio, la religión institucional y, concretamente, el cristianismo.

Sin entrar ahora en las circunstancias históricas que, durante siglos, han podido ir acumulando, en la memoria colectiva, un rechazo visceral hacia la religión,

concretamente en nuestro país –por ejemplificarlo en una sola frase: el anticlericalismo encuentra su caldo de cultivo en el clericalismo–, me parece indudable que, debido sencillamente al nivel de conciencia en el que históricamente aparecen, las religiones traen con ellas algunos elementos que, si se toman literalmente, chocan frontalmente con los nuevos paradigmas culturales.

Me refiero, en concreto, a cuatro de sus características más destacadas: el carácter *mítico*, la visión *heterónoma*, la insistencia en la *creencia* (mental) o credo y la idea de un *dios separado e intervencionista*.

Es fácil apreciar cómo cada uno de esos rasgos característicos de la religión entra en franca contradicción con la nueva sensibilidad que nace con la modernidad y que se acentúa con el paso al nivel transpersonal de conciencia. En esquema, podría representarse de este modo:

<i>Características de la religión mítica</i>	<i>Conquistas de la modernidad y percepciones transpersonales</i>
Pensamiento mítico Heteronomía Creencia Idea de un dios separado intervencionista	Racionalidad Autonomía Silencio transmental Unidad (no-dualidad) de todo lo que es

No es extraño que la religión haya entrado en una crisis que alcanza a sus propios cimientos. Por eso, parece inútil, a la par que engañoso, tratar de sortearla, eludiendo la confrontación con la modernidad y con la más reciente perspectiva transpersonal.

A mi modo de ver, esa crisis únicamente podrá resolverse en la medida en que la religión renuncie, consciente y radicalmente, a cualquier absolutización y asuma *vivirse al servicio de la espiritualidad*, es decir, al servicio del ser humano que anhela vivir en toda su verdad.

Ello le exigirá la humildad de reconocer abiertamente que su credo no puede ser nunca la verdad, sino un “mapa”, entre otros, que apunta hacia el Territorio inefable y la Verdad inaprensible. Así, relativizando las creencias, podrá dedicar sus esfuerzos a una *doble práctica*: la práctica de la *transformación individual* –en la línea de trascender la mente y favorecer la desapropiación del ego– y la *práctica de la justicia*, como expresión de la Unidad que somos. Es decir, podrá pasarse del particularismo religioso a la espiritualidad inclusiva.

¿Significa esto el fin del cristianismo? ¿Será cierto que caminamos hacia una espiritualidad postcristiana? Lo que importa, a mi modo de ver, no son las respuestas,

más o menos acertadas, a esas cuestiones, sino las implicaciones que la misma pregunta encierra.

Personalmente, no me parecería extraño que las religiones, tal como hoy las conocemos, llegaran a desaparecer. En cuanto configuraciones históricas, deudas del momento en el que nacieron, son formas transitorias y perecederas.

Otra cosa es la intuición de la que son portadoras, y en la que los humanos nos “re-conocemos: el mismo Anhelito vital, el núcleo de la genuina espiritualidad.

En concreto, en el caso cristiano, aquella intuición es la que pivota en torno a la figura y el mensaje de Jesús. Y lo que vengo diciendo todavía cobra más relevancia cuando tenemos en cuenta que el Maestro de Nazaret no pertenecía a la clase religiosa ni fundó ninguna religión. El suyo es un mensaje de sabiduría dirigido al corazón humano, que fácilmente resuena en nosotros. Por tanto, ese mensaje puede vivirse en clave religiosa, pero también en otra clave laica o, simplemente, no-religiosa.

Al reconocer la no-identificación de la espiritualidad con la religión, aquella vuelve a recuperar la “amplitud” y la “hondura” que la caracteriza, así como su capacidad de poder ser vivida en cualquier paradigma cultural, porque lleva en sí misma las claves de la imprescindible “traducción” a los nuevos “idiomas” que van apareciendo a lo largo de la historia de la humanidad.

En la “amplitud” que caracteriza a la espiritualidad, se trasciende el estrecho marco de las creencias y de las formas históricas y somos conducidos al territorio sin límites de la Vida, que experimentamos de un modo inmediato y autoevidente y que percibimos compartido por todos. La espiritualidad es amplia e inclusiva: puede ser religiosa, pero puede ser también no-religiosa, laica, agnóstica o atea. Se trata solo de “mapas” diferentes que no impiden el reconocimiento del territorio vital compartido.

Y también, más allá de las formas religiosas, la espiritualidad manifiesta la “hondura” que la define: la misma hondura que nos constituye. De ahí que la espiritualidad no viene a ofrecer nada “añadido”, sino sencillamente a desvelar la profundidad de lo que somos. Todo lo demás –credos, no-credos, ritos, normas...– son solo parte de aquellos “mapas”, que dejan de absolutizarse, porque el interés está puesto en el territorio cuya voz nos reclama. Un territorio que ya no situamos en un “Paraíso lejano”, ni tampoco en un “Dios separado”, sino que constituye el Fondo de todo lo real, en la no-dualidad que todo lo abraza y que en todo se manifiesta.

Pero, para sortear las trampas reductoras de las que venimos –tanto religiosas como científicas–, necesitamos impulsar el cuidado de la inteligencia espiritual.

Una cuestión decisiva: el cuidado de la inteligencia espiritual

Frente a un concepto reduccionista, que limitaba la inteligencia a la capacidad de resolver problemas mediante un razonamiento lógico, en los últimos treinta años estamos asistiendo al reconocimiento de las diferentes “líneas” o dimensiones que implica. Entre ellas, H. Gardner, el primero en hablar de las “inteligencias múltiples”, señala las siguientes: lingüística, musical, lógico-matemática, corporal o kinestésica, espacial o visual, intrapersonal, interpersonal y naturista⁶. Por su parte, K. Wilber se refiere a las distintas “líneas de desarrollo” que puede recorrer la inteligencia: cognitiva, interpersonal, psicosexual, emocional, moral⁷...

En concreto, en los últimos años se está prestando una atención especial al cuidado de la “inteligencia emocional”⁸, con todas sus repercusiones, y más recientemente aún, a la “inteligencia espiritual”⁹. Si la primera se refiere a la capacidad de nombrar y gestionar las propias emociones, y de relacionarnos con los otros constructivamente, la segunda puede definirse como la *capacidad de trascender el yo, separando la conciencia de los pensamientos*.

La inteligencia espiritual dotaría a las personas de las siguientes capacidades:

- capacidad de reconocer, nombrar y dar respuesta a las necesidades espirituales;
- capacidad de trascender la mente y el yo: somos más que la mente;
- capacidad de separar la conciencia de los pensamientos;
- capacidad de percibir la dimensión profunda de lo real;
- capacidad de percibir y vivir la Unidad (No-dualidad) que somos.

De un modo sencillo, podría decirse que la inteligencia espiritual es la capacidad de leer la realidad desde su dimensión más profunda y vivir en coherencia con ello.

Pero más allá, incluso, de las definiciones que podamos dar, lo que parece innegable es que –como ha escrito Francesc Torralba– el ser humano, independientemente de su credo religioso o adscripción confesional, sea religioso o no, “*padece unas necesidades de orden espiritual que no puede satisfacer ni desarrollar si no es cultivando la inteligencia espiritual*”¹⁰.

⁶ H. GARDNER, *La teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

⁷ K. WILBER, *La visión integral*, Kairós, Barcelona 2008, pp.29-32.

⁸ D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.

⁹ D. ZOHAR – I. MARSHALL, *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*, Plaza&Janés, Barcelona 2001.

¹⁰ F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*, Plataforma, Barcelona 2010, p.17.

La inteligencia espiritual abre ante nosotros un horizonte ilimitado, que nos permite ubicar todo lo que ocurre en su verdadero contexto. Nos capacita para ver en profundidad, superando la visión estrecha de una mente absolutizada.

Es el cuidado de esta capacidad que llamamos inteligencia espiritual lo que nos va a permitir crecer en conciencia de lo que somos. Sin ella, no lograremos salir de la confusión ni del sufrimiento.

Esto nos hace ver también la importancia de cuidar esta capacidad en el proceso educativo de niños y adolescentes. De otro modo, les estaremos privando de una de las mayores riquezas con las que puede contar el ser humano.

Afortunadamente, cada vez es mayor el interés de padres y educadores por ayudar a los niños y jóvenes a entrar en contacto con esa dimensión. De formas distintas, se está buscando el modo y las "herramientas" para que los más jóvenes puedan experimentar la dimensión profunda de la realidad, empezar a vivirse desde ella y comprobar que es "desde dentro" como se operan los cambios eficaces y donde se encuentra la felicidad.

En cierto sentido, esa demanda podría sintetizarse diciendo que, así como desde hace unos años se ha empezado a tener en cuenta la llamada "inteligencia emocional", quizás sea hora de abrirnos a la riqueza que aporta la "inteligencia espiritual".

No hace mucho tiempo, un profesor de primaria me decía: "Cada vez tengo más claro que uno de los mejores servicios que podemos hacerles a los chicos es ayudarles a observar su mente". Lo que planteaba con esas palabras es claro: hay que trabajar el desarrollo de la mente, pero tienen que descubrir que son *más* que la mente.

Hablar de "inteligencia espiritual" no significa hablar de religión, sino de "interioridad", "profundidad", de "conciencia transpersonal, transmental o transegoica", de "no-dualidad". Significa experimentar que somos más que nuestros pensamientos y emociones y que, cuando accedemos a esa dimensión, todo es percibido de un modo radicalmente nuevo.

Cualquiera que entra por ese camino puede comprobar por sí mismo cómo la llamada "inteligencia espiritual" potencia capacidades como la serenidad, la observación desapegada de lo que ocurre, la ecuanimidad, la libertad interior, la compasión...

De hecho, en aquellos centros educativos en los que se ha empezado a trabajar la "educación de la interioridad", hasta los profesores más escépticos han terminado reconociendo que, tanto la vivencia personal de los muchachos como las relaciones entre ellos, se han enriquecido notablemente. Y que, para sorpresa de muchos, terminan siendo los propios alumnos quienes reclaman la práctica de la meditación, como modo de acallar la mente y aprender a vivir en el presente.

En definitiva, se trata de ayudar a los niños a desarrollar lo que llamamos “atención plena” (*mindfulness*, en el mundo anglófono), la capacidad de vivir en el “aquí y ahora”. Todo lo demás se irá dando...

Como decía al inicio, el interés de los educadores por esta cuestión es cada vez más claro. Y, paralelamente, son más los colegios que se hallan embarcados en esta tarea, como una inquietud que se contagia. Genéricamente, se suele hablar de “Educación de la interioridad”, debido a que, para muchos de nuestros contemporáneos, la palabra “espiritualidad” viene cargada de connotaciones negativas. Porque se asocia a algo anacrónico, obsoleto, doctrinario, confesional... Sin embargo, al mismo tiempo, se está empezando a revalorizar aquello a lo que la espiritualidad genuina se refiere: la dimensión profunda, sin la que todo lo humano se empobrece, abriéndose camino el vacío existencial. Debido precisamente a esta nueva consciencia que está emergiendo, y superados los arcaicos y reductores prejuicios materialistas de donde veníamos, son cada vez más las personas que están “saliendo del armario espiritual”. Quizás nos estamos haciendo más conscientes de que el olvido de esa dimensión profunda conduce a una “*anemia espiritual*” insoportable (Mónica Cavallé), cuya consecuencia es la egocentración y el vacío.

Por el contrario, el trabajo con los niños en este campo, puede realizar un gran sueño: que, traspasando el reduccionismo del “mundo chato” (Ken Wilber), que ha caracterizado a gran parte de nuestra cultura —anclada en una visión obsoleta de la realidad, que depende del modelo materialista de la física clásica, hoy ya superado—, seamos capaces de acompañar a los niños en el encuentro con su interioridad. Para que, a la vez que construyen y afirman su identidad psicológica (el “yo”), aprendan que son infinitamente más que él y, gracias a la práctica de la atención, sean capaces de vivir en el presente y de *reconocer su Identidad más profunda*, aquella identidad “compartida”, en la que experimentamos, simultáneamente, la *Plenitud* de ser y la *Unidad* con todos y con todo.

El sueño es que, en el siglo XXI, se reconozca la dimensión espiritual (transpersonal) de la vida humana, con todo lo que ello implica a todos los niveles. Porque negar o no tener en cuenta la dimensión espiritual es reducir al ser humano, olvidando precisamente aquello que lo constituye en su verdad última. El cultivo de la auténtica espiritualidad no es una huida del mundo real; no es tampoco la adhesión a una confesión religiosa, a unas creencias o dogmas. Es la práctica que conduce nada menos que a *experimentar y vivir lo que realmente somos*. Por eso, solo esta experiencia nos garantiza encontrar “nuestra casa”, hallarnos a nosotros mismos en aquel “lugar”, donde hacemos la experiencia de Unidad con todos y con todo, donde “todo está bien”. Únicamente ahí nos encontramos —más allá de nuestro “pequeño yo”— con nuestro verdadero Ser. Y eso lo cambia todo... ¿Cómo privar a los niños del descubrimiento y vivencia de esta dimensión (interior, profunda, espiritual, transpersonal...) en la que, frente al vacío nihilista, propio del yo, se juega la *plenitud* de la vida?

La necesaria "nueva" pedagogía de la nueva evangelización

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Juan Pablo Ferrer Martín

Introducción: la nueva evangelización de nuevo está de moda

La reciente creación de un nuevo dicasterio romano, el "Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización", así como la convocatoria para el próximo otoño de 2012 de la 13ª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, sobre este asunto hacen que aquí y allá surjan reflexiones sobre ello. Esta acción eclesial se identificaba en el contexto europeo como una segunda evangelización o reevangelización, es decir, una acción dirigida a " aquellos que se han alejado de la Iglesia en los países de antigua cristiandad. Pero este fenómeno también existe en los países donde la Buena Noticia ha sido anunciada en los últimos siglos, porque todavía no ha sido suficientemente acogida hasta transformar la vida personal, familiar y social de los cristianos"¹. Esto produce una creciente ampliación del campo de acción de este programa pastoral.

Por otra parte, los lineamenta reconocen el fenómeno migratorio, propio de la globalización, que implica que la misión "ad gentes", acción referencial de lo que es y hace la Iglesia, se deba realizar también en esos países de antigua cristiandad. Con estos elementos, la llamada nueva evangelización está teniendo un alcance mayor del que cabría esperar y el uso de este término se está aplicando a acciones cada vez más amplias. Igual que el término evangelización con la exhortación postsinodal de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, adquirió un tinte cada vez más holístico, describiendo todo el hacer de la Iglesia², así también "nueva evangelización" está adquiriendo un tinte cada vez más global de lo que hace la Iglesia en un ambiente cada vez menos receptivo a los valores evangélicos, deslizándose por los dos campos antes bien delimitados y separados: de un lado, la misión ad gentes, y del otro, la pastoral ordinaria para la propia comunidad.³

¹ CONSEJO ORDINARIO DE LA SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS "La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta para la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos". Vaticano, 2 de febrero de 2011. (prólogo) Aquí se designará con la expresión "Lineamenta".

² Cf. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, nº 6. Aquí se designará con las siglas "EN".

³ Este tinte más universalista y holístico se apunta ya en la exhortación postsinodal *Christifideles laici* y se extiende como programa oficial de la Iglesia en la encíclica *Redemptoris missio* de 1990. Cf. RAMOS, J.A., "Teología Pastoral", B.A.C., Madrid, 1995, pág. 228.

En el presente estudio vamos a abordar algunos temas pedagógicos, vinculados a las dificultades que experimentan nuestras parroquias en su labor de acogida misionera y de catequesis. Por eso, tras explicar lo que significa "nueva" en el término "nueva evangelización", sin caer en añoranzas ni formas caducas del pasado, el segundo paso pretende explicar el itinerario hacia la experiencia cristiana –el primer anuncio con formas nuevas del discurso sobre Dios y la catequesis kerigmática posterior–. Después se afrontará algunos lugares de encuentro evangelizador: primero, el mundo educativo de niños y jóvenes en el seno de la familia, la escuela cristiana y la parroquia; segundo, la religiosidad popular⁴ y tercero, las celebraciones litúrgicas, en las que participan muchos "alejados". Hay otros lugares que tendrían que tener su cabida en esta reflexión y que dejamos para otro momento: los medios de comunicación social, la vida pública⁵, los mundos juvenil, universitario, obrero, intelectual, asociativo...

Modo "nuevo" de evangelización: no caer en la añoranza del pasado

"Así dice el Señor Todopoderoso, Dios de Israel, a todos los deportados que yo llevé de Jerusalén a Babilonia..." (Jeremías 29, 4ss). Así empieza una de las cartas que el profeta envía a los exiliados de la primera hora, aprovechando la partida de un nuevo grupo de deportados a esta ciudad, Babilonia, que simbolizará el cúmulo de las desdichas del Pueblo de Dios. Fiel a su criterio de que el exilio será largo, Jeremías les insiste en que se adapten a la nueva situación y procuren el bien de la ciudad en que se encuentran para salir bien librados.

Leyendo los "lineamenta" de la próxima asamblea del Sínodo de los Obispos sobre "La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana", uno queda sorprendido por la insistencia, aún todavía en la actualidad, en que los tiempos de la "pastoral de cristiandad" ya han pasado. Uno creería que esta conciencia estaba ya totalmente asumida por los actuales agentes pastorales y por las comunidades. Sin embargo, en nuestro imaginario sigue rondando la añoranza de tiempos pasados en los que se distinguía entre países de cristiandad y países de misiones, para descubrir amargamente que las fronteras entre ambos ámbitos se han disuelto. Se sigue añorando el pasado que nunca volverá. Se sigue alimentando la nostalgia de los tiempos de cristiandad. Se sigue olvidando que también entonces había elementos negativos que había que purificar en tiempos pasados, como la canonización y complicidad de las estructuras sociales que, ya entonces se descubrían antievangélicas, como el autoritarismo, conservadurismo ...

⁴ Los lineamenta no hace referencia explícita a este fenómeno cultural del que creo que vale la pena afrontar, por la neopaganización creciente que está sufriendo.

⁵ Sobre la presencia evangelizadora de los cristianos en la vida pública ver SEBASTIÁN, F., *"Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy"*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991, págs. 205-266.

Hoy especialmente adquiere una preocupación pastoral el afán de echarle la culpa de los problemas actuales de la sociedad o de la Iglesia a los protagonistas del pasado reciente. Esta es la tentación de los revisionistas actuales que lanzan todo su furor ideológico tradicionalista sobre los protagonistas del Concilio y el postconcilio, para no abordar los verdaderos retos de los tiempos presentes, siempre tiempos nuevos. Como la situación pastoral es difícil, cunde la tentación de desresponsabilizarse de nuestro presente, ahondando en el aparente fracaso de la pastoral después del Concilio y volviendo a procedimientos de otros tiempos. Esta acusación está creando un ambiente nada favorable a la comunión intraeclesial, afectando negativamente a nuestra acción evangelizadora y a la credibilidad de nuestra fe en el mundo actual. Esta comunión fundamental entre comunidades es el presupuesto inherente a toda acción evangelizadora, tal como refleja la llamada oración sacerdotal de Jesús: "que sean uno en nosotros, para que el mundo crea" (Juan 17, 21). Lo más extendido es la tentación de volver a métodos pastorales del pasado, una vez visto que los actuales no han respondido a los éxitos pastorales pretendidos.

Los lineamenta apuntan a la necesaria inculturación del Evangelio en la nueva cultura en la que estamos inmersos. Por eso, es "nueva" la nueva evangelización. Supone una mirada de comprensión de la actual situación en la que viven las personas. La primera actitud de la nueva evangelización no es de condena, sino de entender las nuevas lógicas sociales y culturales, descubriendo lo que el Espíritu Santo realiza en el corazón y la conciencia de los hombres. Esta encarnación en las nuevas condiciones de vida es el presupuesto para poder después desenmascarar las nuevas esclavitudes y pobreza en las que viven nuestros hermanos y rescatarlos desde dentro de la actual cultura y sociedad, purificando todo lo inhumano que genera el actual modo de vivir. Solamente así podrá haber una auténtica transformación o transfiguración de la sociedad que desemboque en una nueva cultura más humana, y por tanto más evangélica, aunque esta será siempre perfeccionable y susceptible de ser purificada de los "parásitos" negativos, que con toda seguridad surgirán con ella.

La evangelización sigue la lógica de la encarnación de Dios, que asume lo humano, después pasa por la cruz –en lo que tiene de denuncia y purificación de lo inhumano de la realidad– para culminar en la resurrección –transformación de lo real en vías del advenimiento del Reino de Dios–. Por eso, la nueva evangelización en esta sociedad global, mediática, tecnológica, neocapitalista, individualista, superficial, hedonista, pragmática, eternamente adolescente que se niega a madurar... ha de ser necesariamente nueva, como nueva es la cultura en la que tiene que inculturarse, para humanizarla, purificarla y transformarla desde la experiencia de encuentro con Jesucristo, el Dios encarnado, crucificado y resucitado.⁶

⁶ Sobre el tema de la inculturación de la fe se hizo célebre el estudio de SEBASTIÁN, F., *"Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy"*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991, págs. 83-111.

Teóricamente, los destinatarios de la misión de la Iglesia están fundamentalmente en los no creyentes, pero la mayoría de acciones van dedicadas a los miembros de nuestras comunidades. Y si a estos se les capacitara para ser "misioneros" en los nuevos contextos en los que vivimos, tan distintos de los pasados, nos podríamos sentir más que satisfechos. Pero de hecho, la actual generación de jóvenes es ya la primera generación socializada no cristianamente. A lo sumo, los elementos culturales provenientes del cristianismo en los que se han educado se han vaciado del contenido original del Evangelio y se han paganizado, con una religiosidad difusa y "a la carta", creándose como mucho su propia religiosidad. Por eso, no cabe hoy una pastoral realizada como siempre se ha hecho. Los mismos lineamenta explican el significado de la expresión *nueva evangelización*: Se trata de un instrumento para apelar a la intrepidez apostólica, como los primeros cristianos, presentado por Juan Pablo II en su primer viaje a Polonia 1979. En la asamblea del CELAM (Puebla 1983) tuvo lugar el bautismo de esta expresión en palabras del mismo beato Juan Pablo II: «Nueva en su ardor, sus métodos, su expresión». Expresamente los lineamenta presentan la nueva evangelización, no como repetición de acciones pastorales del pasado, sino evangelización por nuevos senderos: especialmente los de la comunión entre las Iglesias y los de la renovación de las comunidades.

Es necesaria hoy un nuevo "dar razón de nuestra esperanza", una nueva y diferente "apologética", no por oposición a la nueva cultura emergente, sino por la propia dinámica de la comunicación de Dios a los hombres de hoy y de siempre: desde el diálogo, el mutuo enriquecimiento, sin ampararse en la seguridad del dinero, la fama y el poder social... Así lo dice la misma primera carta de Pedro: "Si alguien os pide explicaciones de vuestra esperanza, estad dispuestos a defenderla, pero con modestia y respeto..." (1ª Pedro 3, 15-16).

Esta capacitación para la misión requiere hoy más que nunca la ayuda pedagógica de la comunidad cristiana. En primer lugar, porque los llamados a ser los misioneros de hoy participan en mayor o menor grado de la cultura emergente. La síntesis personal que ellos han de realizar en sus vidas para armonizar su fe y su modo de vivir, es decir, su cultura, requiere la luz y el discernimiento comunitario y eclesial. La escasez de agentes, el cansancio y decepción de los mismos, la sobrecarga y dispersión en el trabajo pastoral, la soledad de muchos catequistas, el no saber cómo hacer... están reclamando dejar de una vez por todas el individualismo pastoral y el atomismo parroquialista en que nos movemos, que no puede sino llevar a las comunidades a su suicidio, o su infecundidad apostólica.⁷ Las nuevas estructuras supraparroquiales –arciprestazgos, vicarías, delegaciones, secretariados...– le pueden ayudar a afrontar los problemas que superan las posibilidades de una comunidad cristiana aislada. Es

⁷ Cf. Lineamenta 15.

curioso: la sociedad desde su individualismo está más en red de comunicaciones, pero las comunidades no hemos superado nuestro aislamiento fundamental. Habrá que recobrar la llamada "pastoral de conjunto", como un programa de conocimiento de la realidad social y la red de relaciones en las que se mueven las personas concretas en las que se quiere incidir misionalmente y la coordinación de los agentes pastorales superando los límites administrativos pastorales⁸.

A su vez esa nueva inculturación de fe en las nuevas culturas, inculturación realizada internamente entre los miembros de la comunidad, capacita para transmitirla a los que viven inmersos en esa nueva cultura. Esta transmisión fortalece la misma fe, ya que es dándola como se recibe nuevamente⁹.

Por otra parte, si la cultura actual es global también la acción evangelizadora ha de ser global, abarcando tanto las acciones pastorales, como la necesaria comunicación y publicidad que explican el auténtico significado evangélico que tienen nuestras acciones liberadoras. Esto es más necesario hoy en día dada la relevancia que en el mundo actual tienen las comunicaciones. La globalidad de la evangelización precisa el estar presente tanto en el mundo público como privado, en la medida que este último ámbito se deje afectar, porque constatamos la importancia que hoy tiene el respeto a la libertad y al ámbito individual: se trata del gran axioma que preside las relaciones interpersonales. Sin embargo, aquí tenemos un gran lugar de encuentro con los hombres y mujeres de nuestro tiempo: las relaciones personales de auténtica amistad y la cercanía de los cristianos con sus hermanos. Siempre ha sido el ámbito preferente de evangelización de las comunidades cristianas que se saben en minoría social.

Prioridad del primer anuncio

"Hijo mío, ¡tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo!" (Lucas 15, 31) Estas palabras pertenecen a la bellísima parábola sobre el amor de Dios, parábola que Jesús dirige a los que le critican por su cercanía y sus gestos de amistad con los pecadores y los mal vistos de su época. Son palabras que el padre dirige al hijo mayor, con las que se termina el relato. Mejor dicho, el relato se queda sin terminar, pues, al final, deja abierta la parábola con la posibilidad de que el hijo mayor entre o no en aquella casa paterna, llena de música festiva por el regreso del hijo pequeño, hijo al que aquel le niega el título de hermano suyo: ¡ese hijo tuyo! —dice con desprecio.

⁸ Cf. BOULARD, "Proyectos y realizaciones de la pastoral de conjunto", en AA.VV., *Problemas actuales de pastoral*, Madrid, 1963, págs. 281-303.

⁹ Cf. Lineamenta 10.

Estas palabras de la parábola están dirigidas a los destinatarios de la nueva evangelización¹⁰, que no tuvieron la oportunidad, aún educándose en ambientes tradicionalmente cristianos, de descubrir que el Evangelio de Jesucristo es la buena noticia, la mejor, de sus vidas. En el origen de la increencia no pocas veces está presente una falsa imagen de Dios, que ha generado mucho resentimiento, como en el hijo mayor de la parábola. Si no, cómo explicar reacciones tan desmesuradas a veces, ante la presencia o manifestación de la Iglesia en los asuntos sociales.

Esta parábola nos introduce en el tema de la nueva evangelización con todos los desafíos que para los creyentes de hoy tiene el ser protagonistas de la historia presente.

La Comunidad Cristiana es la casa del padre de la parábola, llena de música festiva, que, no solamente tiene las puertas abiertas para acoger, sino que sale al encuentro del hijo menor y del hijo mayor de nuestro tiempo presente. La Comunidad Cristiana debe seguir transmitiendo las palabras del padre de la parábola: ¡Tú eres mi hijo! ¡Tú estás siempre conmigo! ¡Todo lo mío es tuyo! ¡Cuántos nunca han percibido estas palabras en sus vidas! Por eso, los creyentes perciben la urgencia de tender puentes de diálogo con estos hermanos, aparentemente críticos con la vida de la Iglesia y crear las condiciones para que la comunicación haga que el mensaje de Jesucristo sea percibido como muy bueno para sus vidas.

En la Comunidad Cristiana quien escucha y experimenta las palabras de amor del Padre –¡Tú eres mi hijo!– aprende vitalmente a responder: ¡Padre! Decir y reconocer al Padre como Padre mío supone no decir ¡ese hijo tuyo!, como denominaba a su hermano pequeño el hijo mayor de la parábola, sino ¡mi hermano!, a quien también se ha encontrado, es decir, supone decir juntos los dos hermanos de la parábola: ¡Padre nuestro!

Nos encontramos con la ausencia de “casas paternas”, de lugares donde sea posible hablar con credibilidad de Dios y donde este santo nombre pueda ser escuchado. La misma palabra “dios” es una palabra tabú. Apenas se menciona en muchos lugares sociales. Hasta en la misma familia de matrimonios jóvenes ya ni se menciona, cuando antaño era el lugar primordial de primer anuncio de la fe. Ocurre como si la laicidad del Estado se pasara a la vida pública de la sociedad entera.

En el contexto social español nos encontramos con un desarme de la llamada sociedad civil, desarme operado por la predominancia de las estructuras estatales en la configuración social de España. Sin el necesario espíritu asociativo de iniciativa social, la influencia ideológica del Estado sobre los ciudadanos es excesivamente grande, hasta el punto que la opinión pública está a su merced, máxime cuando los medios de comunicación social dependen de las subvenciones oficiales.

¹⁰ Cf. FERRER, J.P., “Padre nuestro...” en *Semilla Evangélica* n° 2352 (1998) pág. 1-4.

¿Por qué esta extrañeza con la fe en Cristo, cuando es el don que todo corazón humano espera?¹¹ La cultura circundante crea un ambiente adverso a la transmisión de la fe, ambiente que afecta a los mismos cristianos. Habría que proponer nuevos *atrios de los gentiles* donde la Palabra de Dios sea audible, significativa y curativa.¹² Esta expresión *atrio de los gentiles* es propia de la configuración del templo de Salomón en Jerusalén, lugar de buena parte de los discursos y controversias de Jesús, y ha recobrado recientemente una importancia especial en la reflexión sobre la nueva evangelización, gracias a la iniciativa de Gianfranco Ravasi, responsable del Pontificio Consejo para la Cultura¹³. Se trata de lugares donde es posible el diálogo enriquecedor entre la fe cristiana y la cultura: diálogo con el arte y la historia, con la pobreza y la paz, con la ética y la ecología, con la familia y la educación... Así se demuestra que estos también son asuntos pastorales, tal como mantenía el pastoralista austríaco Paul Zulehner¹⁴, asuntos de primerísima evangelización, porque son lugares donde es posible hablar y escuchar ¡Dios!

El *Primer anuncio* se presenta como el instrumento prioritario de la nueva evangelización, instrumento que pretende proponer y proclamar explícitamente la fe a los no creyentes o indiferentes. Pero demos un paso más hacia adelante: no es la transmisión de una mera doctrina, sino más todavía: es una Persona, Jesucristo, y pretende el encuentro y la comunión interpersonales con Dios. Ya lo explicaba Benedicto XVI en los comienzos de su ministerio papal: "No se llega a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona..."¹⁵

Por eso, no se puede transmitir lo que no se vive. La transmisión es connatural a la vivencia de la fe y, por tanto, no es una acción de especialistas, sino que es una acción común de todo cristiano. En concreto, esta acción hoy tiene por protagonistas ineludibles a los laicos cristianos, que testimonian en sus quehaceres cotidianos que la fe responde válida y plenamente a los problemas más vitales. Así se supera la fractura entre fe y vida¹⁶. Lo dice Pablo VI: "Se escucha mejor a los que dan testimonio que a los que enseñan". El mensaje es más creíble por la ejemplaridad del evangelizador en

¹¹ Cf. Lineamenta 19.

¹² Cf. Lineamenta 19.

¹³ "La Iglesia debería abrir hoy una especie de Atrio de los Gentiles, en donde los hombres puedan, de alguna forma, acercarse a Dios, aun antes de haberlo conocido y haber penetrado en su misterio" - palabras de Benedicto XVI en el tradicional discurso a la Curia romana, el 21 de diciembre de 2009, que el Pontificio Consejo para la Cultura llevó a cabo como experiencia piloto en París los 24 y 25 de marzo de 2011.

¹⁴ Cf. GRANADOS TEMES, A., *"identidad y método de la teología pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo"*, Edicep, Valencia, 2010, págs. 159-160. También cf. ZULEHNER, P., *"Teología práctica"* en EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder Barcelona, 1989, págs. 530-537.

¹⁵ BENEDICTO XVI, Encíclica *"Deus caritas est"*, n° 1.

¹⁶ Cf. Lineamenta 12.

su conducta: la fuerza del testimonio. Especialmente el testimonio cristiano tiene su fuerza en la autenticidad del amor fraterno, amor gratuito, sin sospecha de proselitismo ideológico, sino cercanía y acto de compartirlo todo, hasta el "plus" de vida, de dicha y alegría que supone, la plenitud de sentido del Evangelio: ¡Es lo que realmente espera todo corazón humano!¹⁷

Hablar de Dios implica hablar del hombre, por eso, iniciar en la fe es educar al hombre. Como veremos más tarde al hablar de la emergencia del problema educativo, el mayor problema de Occidente, hemos de reconocer el gran valor humanizador del don de la fe, del encuentro interpersonal con Jesucristo, como fuerza vital, que, sin que se nos ahorren las dificultades y frustraciones, las decepciones y fracasos, lo difícil que es construir el bien y lo fácil de sembrar el mal, esta fe es luz para el camino y plenitud de vida en la aburrida cotidianidad.

Ante la deserción de muchos padres cristianos de su principal tarea vital, la educadora en general y particularmente la de educar en la fe a sus hijos, urge el ayudar a los padres de familia en esta vocación que ellos mismos resienten como difícil: en las escuelas de padres, en las catequesis familiares... tanto en nuestras parroquias como en los colegios de identidad cristiana. La razón estriba en que a ellos les falta referentes educacionales —no pueden educar como se les educó a ellos— y porque se encuentran solos, sin apoyos o, peor aún, con "dedos acusadores" que siempre les señalan como los culpables de la actual situación educativa. No está el ambiente muy propicio para que los jóvenes padres asuman con confianza la principal vocación de sus vidas. En esto, las parroquias y los colegios cristianos pueden crear un nuevo y positivo "atrio de los gentiles".¹⁸

La Comunidad Cristiana, cuando acoge a los niños para la primera Comunión, a los jóvenes para la Confirmación, a los padres cuando solicitan un sacramento para sus hijos... , ha de dedicar esfuerzos para despertarles a la fe, para abrirles ese sexto sentido que hará percibir en sus vidas las palabras de Dios. Comenzar la acción evangelizadora directamente con una catequesis sistemática para los que vienen sin fe, sin una primera adhesión inicial al Evangelio, es "sembrar sin preparar la tierra"; es saltarse una etapa previa y necesaria, anulando y bloqueando las siguientes etapas. Y, sin embargo, es esto lo que está haciendo: hacer catequesis sin haber despertado previamente a la fe.¹⁹

¹⁷ Para profundizar en el deseo humano como lugar de encuentro evangelizador, ver FOSSION, A., *Volver a empezar. Veinte caminos para volver a la fe*. Sal Terrae, Santander 2004, págs. 19-24. También GEVAERT, J., *"Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo. Finalidades, destinatarios, contenidos, modos de presencia"*, Sal Terrae, Santander, 2001, págs. 101-120.

¹⁸ Cf. Lineamenta 20.

¹⁹ Para profundizar en el tema ver: ALBERICH SOTOMAYOR, E., *"La familia, ¿lugar de educación en la fe?"*, P.P.C., 2010.

Y tras el primer anuncio, tras el despertar a la fe, ¿qué? La *catechesis kerigmática*²⁰ para los que dan un primer paso a la fe para incorporarse a la vida de la Iglesia. La mayoría de nuestras catechesis no están funcionando, porque no respetamos los ritmos de los destinatarios. Llegan los niños a la catechesis de primera comunión y se incorporan a un itinerario que presupone una fe inicial, fruto de un anuncio evangelizador que realizan los padres a sus hijos. Pero no ha habido primera evangelización, ni tampoco primera respuesta de fe. Así no puede funcionar un itinerario catequético, cuyos contenidos no tienen ningún significado para los destinatarios. Hay que volver, pues, como sugieren los lineamenta a la pedagogía propia del catecumenado con su itinerario procesual en etapas, según los niveles de fe de los destinatarios: primero, etapa misionera para los no creyentes; segundo, etapa catecumenal para los que ya han dado un primer paso de fe; tercer nivel, etapa de elección para los que han crecido en la fe y están ya dispuestos a asumir su consecuencia práctica en sus vidas; cuarto paso, etapa mistagógica para los que han experimentado el encuentro sacramental y espiritual con Cristo y quinto jalón del camino: etapa pastoral para incorporarse a la vida activa de la comunidad eclesial en la que se ha iniciado.²¹ No obstante, "un nuevo creyente o alguien que retorna a la fe será siempre una sorpresa para ella. Y la adhesión de una persona al Evangelio nunca es objeto de conquista"²².

Se precisa, pues, un respeto mucho más riguroso del itinerario de Iniciación Cristiana, según la regla del catecumenado bautismal. No solo para no comenzar la etapa catecumenal, sin haber superado la anterior la etapa misionera, si no se ha dado un primer paso hacia la fe en Cristo; sino también para garantizar una mayor seriedad en la etapa catecumenal.²³ Esa seriedad no se está garantizando en la Iniciación Cristiana de niños: el itinerario catequético de los niños no se está concluyendo y completando. La celebración de la primera comunión supone una ruptura en la Iniciación Cristiana de la mayoría de los niños. Se celebra la admisión a la comunión eucarística a mitad de la etapa catequética de los niños, con la confianza, tantas veces defraudada, de que culminarían su iniciación cristiana infantil en la catechesis de postcomunión. De la misma manera que un niño a los nueve años, cuando ha celebrado su primera comunión, necesita más tiempo de escuela y de formación académica, también necesita más catechesis y más formación cristiana. El compromiso de los padres al llevar sus

²⁰ Este tipo de catechesis tiene muy en cuenta la situación de ambiente de secularismo en el que vive el que recientemente ha despertado a la fe, por eso se habla de conversión misionera de la catechesis. Cf. EQUIPO EUROPEO DE CATEQUESIS, *"La conversión misionera de la catechesis. Relación entre fe y primer anuncio en Europa"*, P.P.C., 2009.

²¹ Cf. RITUAL DE LA INICIACIÓN CRISTIANA DE ADULTOS, 1976, N° 4-26.

²² FOSSION, A., *O.c.*, pág. 17.

²³ Para ampliar el tema ver: GONZÁLEZ DORADO, A., *"Nueva evangelización"*, en PEDROSA, V. Mª. y otros, *"Nuevo diccionario de catequética"*, San Pablo, Madrid, 1999, págs. 1640-1641.

hijos a la catequesis de primera comunión debería pasar también por su continuidad durante el resto de su infancia. Sin este presupuesto, sin esta condición, difícilmente se puede sostener un itinerario que se rompe a mitad del camino. ¿No se tendría que poner como condición para la admisión a la primera comunión la continuidad en la catequesis de postcomunión? Este presupuesto es congruente con el compromiso contraído formalmente por padres y padrinos de educar en la fe a los hijos presentados al bautismo en su más tierna infancia. Si no, este compromiso "sine qua non" no pasaría de ser unas palabras que se las lleva el viento o unas palabras dadas para no cumplirlas²⁴.

En el seno de las familias pesan mucho más hoy las preocupaciones económicas y el nivel de vida cada vez más alto conforme a la sociedad del bienestar. Este ambiente materialista e indiferente ante el hecho religioso se contagia. Sin embargo, los padres de familia siguen pidiendo a la Comunidad Cristiana en un porcentaje muy significativo los sacramentos de Matrimonio, Bautismo, Confirmación, primera Comunión ..., pero como unos ritos dotados más de motivación social o cultural que de significación religiosa. Con todo, estos ritos gozan de un sentido de lo sagrado que les pueden hacer vibrar en las fibras más íntimas de la persona. Esta petición de los sacramentos sigue siendo una gran oportunidad privilegiada para la evangelización. Los padres con hijos en edad escolar se encuentran, por lo general, en una edad biológica y psicológica importante para estar todavía más atentos y abiertos a los asuntos de sus hijos, pues están muy ligados a ellos. Todavía es tiempo para hacer algo "más" por sus hijos, al tener mayor responsabilidad sobre ellos. Todavía el corazón y la educación afectiva cuenta mucho.

En la acción misionera ha de haber espacio para la grata experiencia de la oración. ¿Por qué no, antes de hablar "de Dios", no se invita a hablar "con Dios"? Esto lo abordaremos especialmente más adelante al hablar de las celebraciones litúrgicas, en las que el ambiente de plegaria es totalmente necesario para que sea un lugar de encuentro con lo inefable, con lo trascendente...

Una emergencia educativa: descubrir al espíritu en el hombre

Los lineamenta apuestan por un lugar de encuentro: la emergencia educativa²⁵. La cultura ambiental, que nos rodea y configura, tan relativista, pragmática y consumista frena la acción educativa de transmisión a las nuevas generaciones de los valores humanos fundamentales de la existencia, valores que les impulsasen a vivir en plenitud

²⁴ Cf. FERRER, J.P., "*¿Palabras dadas para no cumplirlas? Reflexiones sobre el después de la primera comunión*" en *Semilla Evangélica* n° 2294 (1997) pág. 1.

²⁵ Cf. Lineamenta 20.

y a favor de los demás²⁶. Parece que se quiera sustituir el fondo global de alegría interior, fruto de vivir el sentido pleno de la existencia, por pequeños sentidos y pequeñas felicidades fragmentarias. Los pedagogos y psicólogos reconocen el sentimiento de infelicidad de fondo de muchos de nuestros contemporáneos, a pesar de tener un nivel económico como ninguna generación precedente lo ha tenido. La raíz de este fondo desgraciado del hombre está, según ellos, en la ausencia de sentido y significado profundos dados a la propia vida. Esta ausencia supone una mayor vulnerabilidad ante las dificultades, contrariedades y limitaciones de la propia existencia. Si la persona humana reduce y limita sus expectativas vitales a una vida superficial y materialista será mucho más miedosa y más frágil ante la experiencia de la propia finitud.

Las familias y las instancias educativas dejan a un lado la importancia de educar la dimensión espiritual de todo ser humano, focalizando su acción en los intereses y valores materiales o técnicos. Por eso, la sociedad occidental manifiesta un subdesarrollo espiritual tan agudo y una gran pobreza en los valores humanos que llega a asustar tanto como el hambre en el mundo. ¿No será éste consecuencia de aquel? Los lineamenta de la próxima asamblea general del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización aborda especialmente el tema educativo como una urgencia preocupante desde muchas instancias sociales y como un área donde se puede abordar en diálogo sincero el valor educativo de la fe cristiana. La cultura relativista, pragmática y consumista actual frena la acción educativa con las nuevas generaciones; bloquea una acción transmisora de valores fundamentales de la existencia que inviten a vivir en plenitud la vida misma a favor de los demás²⁷.

Por eso, la comunidad cristiana, especialmente en su labor educativa y catequética, puede ofrecer cauces de mutua colaboración entre catequistas, sacerdotes, padres de familia, educadores... para ayudarse mutuamente en la labor educativa fundamental: la transmisión de valores trascendentales²⁸, los dignos de la persona humana, de los que ella no puede prescindir, sin graves deficiencias en su existencia. Por tanto, la transmisión de la cosmovisión de la familia a los niños, adolescentes y jóvenes es tan necesaria como el comer y el estar sano, para ellos. Si no afrontan estos temas fundamentales, los padres con sus hijos, aquellos se convierten en temas de los que nunca se habla, se derivan en tabúes, que generan miedos y bloqueos, impidiendo crecer como personas de esperanza. Cualquier dificultad y decepción en el camino de la vida, en las relaciones interpersonales, ante la experiencia de fracaso, de sufrimiento moral... se convierte en pruebas imposibles de afrontar y superar.

²⁶ Cf. Lineamenta 20.

²⁷ Cf. Lineamenta 20.

²⁸ Cf. Lineamenta 24.

¿Qué aporta la fe en la actual emergencia educativa?²⁹

Educación en la esperanza. La tarea educativa desde la fe cristiana abarca las pequeñas esperanzas cotidianas, anima los lentos crecimientos y mitiga las grandes o pequeñas frustraciones de la vida.

Educación en la responsabilidad. La tarea educativa supone una capacitación para ser responsable y actuar responsablemente, con el gozo de saberse protagonista de la historia de los hombres, es decir, de tener en las propias manos la dirección de la misma. Es difícil aceptar esta vocación y llevarla libremente, sin referencias transcendentales, sobre todo cuando no hay perspectivas claras de éxito inmediato o de utilidad material.

Educación en la conciencia moral. La tarea educativa cristiana ayuda a percibir la propia conciencia moral como la fuente de la más íntima libertad personal, libertad que ninguna otra fuerza puede arrebatarse a la persona.

Educación en la confianza, la perseverancia y la serenidad. En la sociedad del bienestar se suele obviar la preparación para afrontar las experiencias de sufrimiento, de fracaso y la misma muerte, realidades que se suele ocultar a los niños. Son un auténtico tabú del que da miedo hablar. Por eso, la fe en Dios fundamenta radicalmente la confianza radical en la vida, a pesar de las experiencias de frustración y aburrimiento, ante las cuales ya no estamos tan indefensos.

Educación para la reconciliación. La educación para la paz debe pasar por experimentar la propia reconciliación interior que nace de Dios que no lleva cuentas del mal, sino que abre un futuro renovador y una nueva oportunidad de conversión.

Educación para el amor, la belleza y la alegría. Estas experiencias suscitadas en el ámbito educativo y catequético ayudan a vivirlas como algo específico de la fe cristiana, que no se encuentra en otros ámbitos, como promesa garantía y anticipo de mayor plenitud. Si no el amor cae en pura ilusión, la belleza en algo efímero y la alegría en cinismo.

Educación en la experiencia de la oración personal, sabiendo que Alguien nos escucha y abriéndonos con amplitud de horizontes a la Verdad, respetándola venga de donde venga.

Educación en la capacidad de entrega a los demás y en la generosidad incondicionalmente... Educación para el voluntariado solidario... La lista sería interminable. Una oferta en la sociedad plural de lo más atractiva para una catequesis y una escuela cristiana en conexión con los mejores deseos de las familias cristianas que no

²⁹ Cf. FERRER, J.P., "Descubrir al Espíritu en el hombre" en *Semilla Evangélica* nº 2305 (1997) pág. 1.

consienten en que sus hijos sean objeto de manipulación de instancias sociales muy interesadas en otros fines lucrativos e ideológicos para unos adolescentes, vulnerables ante los reclamos de sus pandillas y de un mercado de diversiones cada vez más alienantes.

Encuentro con las raíces: la religiosidad popular

Un "atrio de los gentiles que no hay que olvidar es el de las manifestaciones de la llamada religiosidad popular. Como todo elemento humano, cercano a la vida del pueblo y a su cultura, la actitud inicial ha de ser la aceptación como fenómeno cultural, entendiendo el término cultura como "estilo de vida de un pueblo"³⁰. Por otra parte, esta actitud de aceptación ha de completarse con la de discernir las deficiencias y valores de esta religiosidad para potenciar cuanto en ella encontramos de humano y de cristiano y para purificarla de todas los componentes negativos que comporta, como confesaba Pablo VI: "La religiosidad popular está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a nivel de manifestaciones culturales sin llegar a una verdadera adhesión de fe."³¹ Para muchos de nuestros contemporáneos el único encuentro con la comunidad cristiana sigue siendo este ámbito, que se sigue dejando a su suerte, en una sociedad de neopaganismo ambiental, en el que estas manifestaciones pierden su significado, adquiriendo otros más vinculados a experiencias que exaltan los sentimientos y fenómenos de masas, que a la auténtica experiencia religiosa personal con Jesucristo. Urge, pues, una pedagogía de evangelización entre los participantes de las manifestaciones de religiosidad popular y sobre todo de sus protagonistas principales: los cofrades, los romeros, los que preparan las fiestas...³²

No se puede desdeñar la religiosidad popular como ámbito de nueva evangelización, porque hunde aquella sus raíces en la necesidad de señas de identidad de un pueblo, del que no está ausente, aunque a su modo, su población juvenil. Estas señas se suelen expresar fundamentalmente en la fiesta, donde se exalta unas maneras de ser, de hacer y de quererse propias. El servicio que la nueva evangelización puede prestar a la revitalización de esas manifestaciones sería recuperar el alma de un pueblo. Todo se resume en descifrar si una comunidad humana es solamente folclore, una lengua diferenciada, unas costumbres propias y pintorescas... reduciéndose a lo meramente exterior y superficial; o más bien, se trata de percibir el alma, el espíritu, la

³⁰ CELAM, *Documento de Puebla*, nº 387.

³¹ En 48.

³² Sobre la efervescencia del paganismo ver: CALVO PÉREZ, R. "Hacia una pastoral nueva en misión", Monte Carmelo, Burgos, 2004, págs. 80-85. También BUENO DE LA FUENTE, E. "España, entre cristianismo y paganismo", San Pablo, Madrid, 2002.

profundidad... es decir, el significado que le da a ciertos ritos y gestos comunitarios. Y este es el problema, en nuestras comunidades humanas, con motivo del nacimiento, del morir o del casamiento o en la Navidad, en Semana Santa, o en las fiestas patronales... hacemos una serie de ritos en los que todos participamos, con los que nos identificamos culturalmente, los contemplamos por su belleza estética o nos sentimos arrastrados por el fenómeno de masas que conllevan, pero hoy el significado religioso y de fe personal, que implicarían, no se percibe de manera patente. Para muchos son gestos sin alma que llegan a emocionar efímeramente, porque han perdido su profundidad³³. Quizás, por eso, las señas de identidad como pueblo se difuminan en la sociedad contemporánea. La mayoría de ritos son expresión de acontecimientos del pasado. Son hechos pasados, pero precisamente, porque sus narraciones están adornados de leyendas, de canciones, de música... manifiestan a todos el significado importante que tuvieron para los antepasados y para los del presente.³⁴

Muchas de las fiestas propias de la religiosidad popular hablan de la llegada del Evangelio, la primera evangelización, a nuestras tierras y de la constitución de comunidades cristianas muy antiguas de las que formamos parte hoy. Es en esas comunidades donde hemos conocido a Jesucristo y donde nacemos con Él a la vida de Dios. Por eso, es en la celebración de esos acontecimientos fundantes donde de modo nuevo, no con los mismos resortes del pasado, hay que ofrecer este Evangelio, que llena de un profundo y esperanzador significado nuestra manera de vivir y celebrar el nacimiento de un niño, el amor matrimonial, la muerte de nuestros próximos... "Celebrar los acontecimientos de la vida es, en efecto, darles relevancia, salvarlos de la banalidad y concederles toda la importancia que tienen"³⁵. Perder el significado evangélico que tienen originariamente nuestras tradiciones religiosas o desvirtuarlo es ahogar su alma y el alma de nuestro pueblo. Para ello habrá que saber leer de nuevo los acontecimientos pasados como iluminadores del presente, como hiciera el pueblo de Israel con el acontecimiento del éxodo de Egipto a lo largo de las experiencias posteriores: división en dos reinos, exilio en Babilonia, vuelta del destierro, conflicto helenista...

El Evangelio es capaz de traer una nueva manera de ver el mundo y la vida actual. La nueva evangelización puede hacer descubrir que las cosas tienen un valor más pleno: con la resurrección de Cristo de entre los muertos se puede dar un sí a la vida más completo. Esto es lo que experimentamos en la fiesta de un pueblo: las cosas, las personas... adquieren otro color, quizás el color con que las mira Dios, desde lo

³³ Cf. FERRER, J.P., "Hoy es el día de la Virgen del Pilar. Signo de identidad cristiana y cultural" en *Semilla Evangélica* nº 2306 (1997) pág. 1.

³⁴ Cf. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, "Andalucía en el camino de la nueva evangelización. Carta colectiva de los obispos del sur de España", San Pablo, Madrid, 1995, págs. 80-82.

³⁵ FOSSION, A., *O.c.* pág. 92.

positivo, desde el corazón. Muchos se contentan con disfrutar de la fiesta y ya está. La disfrutarían mucho más, si supieran de dónde viene esa alegría desbordante, aglutinadora, refrescante y contagiosa. Es la alegría de Dios. Dios proporciona un incremento, un "plus" de sentido, profundidad y sabor. Si lo experimentaran, se podría llevar este incremento a la vida cotidiana y no disgustaría tanto el volver a ella, pues, es esa vida cotidiana la que se ha exaltado y afirmado con la fiesta. Por eso, tampoco intentarían agotar la fiesta hasta la extenuación física y psíquica de los participantes, como si ya fuera la última fiesta. Por eso, una nueva evangelización presta un gran servicio a la fiesta popular, porque la rescata de su perversión más habitual: convertirla en evasión de la vida, en negación de la misma, cuando se degenera en borrachera o en drogadicción.

Concluamos este punto con las palabras de Pablo VI referidas a la necesidad de orientar evangelizadamente las manifestaciones de religiosidad popular: "La religiosidad popular, cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores: Refleja una sed de Dios que sólo los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos de Dios: La paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción.(....) Bien orientada, esta religiosidad puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Cristo".³⁶

Encuentro en la belleza ritual: las celebraciones litúrgicas

Después de haber abordado la religiosidad popular como lugar de encuentro evangelizador podemos descubrir que la liturgia cristiana participa de los elementos básicos de la religiosidad popular, sobretodo, porque "aparece hoy a menudo como un lugar de encuentro no solo de cristianos, sino de personas de convicciones muy diversas, que caminan frecuentemente a tientas, que se acercan con su corazón, sus pasiones y sus interrogantes... El asunto es hacer de la liturgia no solo una reunión de cristianos, sino un espacio de evangelización de todas aquellas personas que están de paso; sin afán proselitista, sino respetando su condición de peregrinos"³⁷

Para ello la liturgia cristiana tiene que renovarse más evangélicamente si cabe, volviendo a su esencia: supera la tentación del ritualismo denunciado por Jesús en el

³⁶ E.N. 48.

³⁷ FOSSION, A., *O.c.* pág. 93.

culto de su tiempo, un culto que camuflaba la situación injusta que vivía su pueblo. La genuina celebración de Cristo celebra y realiza que el hombre, todo hombre, queda elevado tanto en su vida individual y social, y, por eso mismo, compromete en la lucha contra todo que rebaja al hombre, a todo hombre. Como se ve, no se trata de endulzar el mensaje y la celebración cristiana, sino en clave evangelizadora de asumir todo lo humano, para acrecentar y radicalizar su sentido, gracias a la experiencia del Resucitado, que sigue viviendo hoy y comunicándose con los hombres de manera patente en la liturgia cristiana

Por otra parte, la liturgia cristiana tiene una fuerza aglutinadora y curativa de la que no podemos prescindir hoy en tiempos de soledad.³⁸ Es la fuerza de la plegaria en común que requerirá una preparación, no sólo escenográfica, sino también personal, estética, catequética, sociocaritativa... y sobre todo, una buena puesta en escena de la pluralidad de ministerios litúrgicos: buena proclamación de la Sagrada Escritura, buena acogida, ministros de los enfermos, cantores, catequistas...

Como vemos la nueva evangelización en la liturgia no se trata de repetir lo que hacemos, sino de hacer quizás las mismas cosas, pero de una manera nueva, pensando en los destinatarios que están participando, en su nivel de fe, no presuponiendo un nivel adulto de fe, sino conocer sus deseos, despertarles el deseo de lo mejor e impulsarles a la fe.

La nueva evangelización requiere un gran trabajo pastoral de meternos en las nuevas culturas, para descubrir y asumir todo lo humano que hay en ellas, para desenmascarar lo inhumano de las mismas, para recrear unas nuevas y más humanas culturas en la actualidad. Y por eso, la nueva evangelización es nueva, como nuevas son las culturas en las que entra. El plural usado al hablar de "culturas" es algo pretendido, porque la realidad es plural, aunque la globalidad del mundo tienda a una imposición de la uniformidad de la cultura occidental. Por eso, habría que hablar también de "nuevas evangelizaciones".

Conclusión: un problema eclesiológico

Hablar de pedagogía de la nueva evangelización parecería limitarse a cuestiones prácticas de estrategias comunicativas y didácticas. Pero no es así: la acción evangelizadora es sobre todo el test evaluador de la calidad de nuestra fe. Es dando que se recibe. Es transmitiendo la fe como se robustece y se inserta más en la cultura en la

³⁸ La catequesis cada día se pretende más vinculada a la liturgia y al lugar donde se celebra. Cf. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CATEQUETAS, *Hacia un nuevo paradigma de la iniciación cristiana hoy*, P.P.C., 2008, pág. 49.

que se vive, sin aislarse del mundo circundante. Es evangelizando desde el diálogo y el testimonio que se exorciza el surgimiento de una Iglesia ghetto, con muros de separación, haciendo infecunda la semilla del Evangelio.

Como bien ha manifestado desde su comienzo, los lineamenta después de presentar a aquellos que huían de Jerusalén hacia Emaús como los que anuncian a un muerto, constatan "la posibilidad de un anuncio que no da vida, porque tiene encerrados en la muerte al Cristo anunciado, a los anunciadores y a los destinatarios del anuncio". Por eso, los lineamenta proponen hacer, con motivo de la convocatoria de la 13ª asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos, una evaluación, una revisión sobre nuestra práctica evangelizadora, cuya evaluación va dirigida a la Iglesia misma, a su capacidad de configurarse en su identidad como Misterio de Comunión. Como bien dice textualmente: "La pregunta acerca de la transmisión de la fe... debe transformarse en una pregunta de la Iglesia sobre sí misma... porque cuestiona a toda la Iglesia en su ser y en su vivir... El problema de la infecundidad de la evangelización hoy, de la catequesis en los tiempos modernos, es un problema eclesiológico, que se refiere a la capacidad o a la incapacidad de la Iglesia de configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad, como un cuerpo y no como una máquina o una empresa"³⁹. Por eso, la insistencia de los lineamenta en lo que algunos pastoralistas llaman la autoevangelización de las propias comunidades, considerando a la propia Iglesia, campo de misión⁴⁰. Esta autoevangelización es más urgente en la actualidad, porque, en las generaciones que forman la Iglesia de hoy, no se han dado de modo general auténticos procesos de evangelización de sus mismos miembros.

Nuevas situaciones exigen nueva pedagogía. Esto exige de los catequistas y educadores en la fe una nueva pedagogía, pedagogía en la que la mayoría de ellos no han sido educados en su fe. Es una pedagogía nueva ante todo para los mismos educadores. La mayoría fueron educados en un sistema cultural y educativo muy cercano al de cristiandad, con una cultura muy marcada por el predominio del cristianismo, aunque no exenta, como ya hemos indicado más arriba, de contrariedades y perversiones de lo evangélico, como el autoritarismo, la no asunción del pluralismo social... Si los educadores de cada generación intentan educar como se les educó, esto no vale ya en la actual situación con cambios tan radicales. Por eso, para saber educar, vendrá muy bien repensar la fe de nuevo con las categorías de los hombres y mujeres de hoy, es decir, entrar de nuevo en un catecumenado de adultos.⁴¹ En definitiva, para

³⁹ Lineamenta 2.

⁴⁰ Cf. ALCEDO TERNERO, A., *Iglesia, campo de misión*, PPC, 2010.

⁴¹ Los lineamenta reconocen la aportación del actual movimiento catequético de proponer como referente de toda catequesis a la catequesis de adultos (Cf. Lineamenta 14). Para profundizar en el tema con gran atención a la situación psicosocial del destinatario adulto: SASTRE GARCÍA, J., *"El catecumenado de adultos"*, P.P.C., 2011.

iniciar catecumenalmente a niños, adolescentes, jóvenes y adultos, habrá que iniciarse catecumenalmente antes. Esta es la experiencia positiva que algunos equipos de catequistas han hecho⁴²: formar ellos mismos un catecumenado de adultos para reformular, entender, celebrar y vivir desde la mentalidad de hoy las bases de la fe cristiana, siguiendo las pautas propias del catecumenado bautismal, donde las etapas y los objetivos de cada una de ellas conducen a una fe más madura⁴³, es decir, llegando a estar a la altura de los retos actuales.

No es un tema vanal, en la nueva evangelización nos jugamos la Iglesia del futuro y, por eso, la del presente. En este nuevo empuje de la nueva evangelización en Occidente los agentes evangelizadores, cada vez más escasos, más cansados, más solos, más sobrecargados, más mayores y sin relevo, encuentran nuevas fuerzas, aunque parezcan de flaqueza, las fuerzas del Espíritu, el verdadero protagonista de la nueva evangelización, Espíritu Santo del que ellos son testigos de su acción, sin la cual hace tiempo que hubiesen desertado.

⁴² Así lo hicieron equipos de catequistas de la diócesis de Mérida-Badajóz por los años 90 del siglo pasado en la estela del gran documento de 1991 de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis de la Conferencia Episcopal Española, *"La Catequesis de Adultos. Orientaciones pastorales"*.

⁴³ Para conocer un itinerario para iniciar en la fe a adultos ver: BARGHIGLIONI, E. y M. y MEDDI, L. *"Adultos en la comunidad cristiana"*, Sal Terrae, Santander, 2011.

El amor de Dios solidario.

Hacia una cristología de la solidaridad

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Manuel Ángel Antón

Introducción

En la teología sistemática, especialmente bajo el capítulo de Soteriología (doctrina de la salvación), se suele incluir el tema de “nuestra identificación con Cristo” y también, de unos con otros en el cuerpo de Cristo. Escritores de espiritualidad lo describen como nuestra “unión mística” con Dios en Cristo. En este artículo, queremos interpretar esa “identificación” y “unión” con el término más contemporáneo de “solidaridad”. Lo estudiaremos en torno a tres de los momentos principales de la Cristología: la encarnación, crucifixión y resurrección del Hijo de Dios.

Por un lado, vamos a afirmar que la persona y la obra salvífica de Jesucristo tienen importantes implicaciones para nuestra vida y compromiso hoy. Cuando los grandes momentos cristológicos se entienden como solidaridad, se convierten en exigencias de solidaridad para nosotros hoy.

Por otro lado, trataremos de demostrar que esos tres momentos se entienden mejor desde la perspectiva de la solidaridad. De hecho, la cruz no se entiende, o se entiende mal, sin este enfoque decisivo. La encarnación y la resurrección también (como igualmente Pentecostés) encuentran su sentido más profundo cuando se interpretan como actos de solidaridad.

En otras palabras, la Cristología nos ayuda a entender la solidaridad, y la solidaridad nos ayuda, y mucho, a entender la Cristología.

I. La Encarnación como motivo y modelo de solidaridad (Jn 1,14)

El prólogo del cuarto evangelio se mueve sobre tres ejes: “el Verbo era Dios” (1,1), “el Verbo se hizo carne” (1,14), y “el Hijo unigénito... nos lo ha dado a conocer” (1,18). El pasaje plantea la encarnación del Verbo como la máxima revelación de Dios; conocemos al Dios invisible en una vida de carne y hueso. En las palabras de Heb 1,1-2, Dios culminó su proceso de auto-revelación cuando “nos habló en hijo” (*elalêsen hêmin en huiô*).

Juan 1,14 es un texto sumamente denso, en que cada palabra concentra una gran riqueza de significado. La frase medular reza, “Y el Verbo fue hecho carne” (*kai ho logos sarx egeneto*). Lo primero que llama la atención es la paradójica yuxtaposición del sujeto *logos* (el cual es Dios según 1,1-4) y el verbo *egeneto*, que implica “devenir”, “hacerse”, cuando supuestamente Dios debe ser inmutable (según las categorías de la filosofía griega y la teología sistemática). En este acto de encarnación comienza la solidaridad de Jesucristo con nosotros. Del mundo eterno del “puro ser” (como lo conciben los teólogos), al que correspondería el verbo *eimi* pero no *ginomai*, el Verbo entró en las dialécticas del proceso histórico. Quizá podríamos decir que en su encarnación el Verbo “se contradice a sí mismo”, para inmiscuirse en nuestro mundo del “devenir”. Cambia su eternidad supuestamente estática por nuestro mundo dinámico de constante cambio. Filosóficamente, diríamos que optó por Heráclito contra Parmenides.

La encarnación del Verbo eterno fue el acto de solidaridad por excelencia, fundamento de toda la Cristología y clave para su entendimiento. Al tomar nuestra “carne” (fragilidad humana; ser-carente-de, ser-para-la muerte), Cristo se identificó incondicionalmente con nuestra condición humana en toda su vulnerabilidad. También se identificó con nuestra condición de criaturas y con la creación misma. Aquel por quien todas las cosas fueron hechas (1,2-3, *egeneto*), pues el mundo fue hecho por él (1,10 *egeneto*), también “fue hecho” (1,14 *egeneto*), el mismo, creación y “criatura” (con todos los procesos normales de crecimiento; Lc 2,40,52; cf. 1,0).

En esa vida humana —tan humana como la nuestra, pero sin pecado y por eso más humana— el Verbo-hecho-carne nos dio la máxima revelación de Dios (Jn 1,18; cf. Heb 1,1-2). El Verbo no sólo asumió nuestra carne sino también “habitó entre nosotros” (1,14), “tomó residencia en la tierra” y vivió en la más dolorosa y peligrosa cercanía con nosotros y con nuestro pecado. Y de esa manera “visibilizó” a Dios (“y vimos”) ante nuestros ojos. Un Verbo es invisible, como lo es Dios mismo (1,18), pero en su radical identificación con nosotros, Jesús volvió visible al Invisible. En eso ejemplificó el ejemplo del valor de una vida encarnada en solidaridad.

Hay otros textos que señalan a estas “mutaciones” del Verbo divino. Cristo, “siendo por naturaleza Dios, ... se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo (*doulos*), y haciéndose semejante a los seres humanos ...” (Fil 2,6-8: se identificó con la humanidad y con todos los humillados de la tierra); “siendo rico, se hizo pobre (2 Cor 8,9: se identificó, en su encarnación y su estilo de vida, con la clase pobre); “Dios lo hizo pecado por nosotros” (2 Cor 5,21, *huper hêmôn hamartian epoiêsen*; se identificó aun con nuestro pecado y su consecuencia, la muerte).

Por la Virgen María el Verbo se unió plena e incondicionalmente con nuestra humanidad, y por el Espíritu Santo nosotros somos incorporados en un solo cuerpo en

esa humanidad solidaria del Encarnado. Nuestra incorporación en Cristo por la fe crea toda una nueva realidad de solidaridad. Por eso San Pablo tiene tanta predilección por la frase *en Cristo* y por los verbos con *sun* ("con") de prefijo, a veces aparentemente acuñados por el mismo. Hemos sido co-crucificados con Cristo (Gal 2,20), co-sepultados (Rom 6,4,5; Col 2,12), co-resucitados y co-sentados con él en lugares celestiales (Col 2,13; 3,1; Ef 2,6) y co-viviremos con él (Rom 6,8). Somos co-herederos con él, y si co-sufrimos con él, también co-reinaremos con él (Rom 8,17; Fil 3,10; Apoc 20,4). Todo eso habla de la solidaridad que él ha creado con nosotros, y de nosotros con él.

Por otra parte, como consecuencia de su encarnación y solidaridad, Cristo ha hecho de su pueblo un solo cuerpo que practica entre sí la misma solidaridad con que él se identificó con nosotros. Aquí también abundan los verbos con el prefijo *sun*. Entre muchos tenemos: en Cristo estamos co-articulados en un solo cuerpo (Ef 2,21; 4,16). Como tal co-combatimos (Fil 1,27) y co-luchamos en oración (Rom 15,30, *sunagonizô*); co-actuamos (1 Cor 16,16) y nos co-ayudamos (2 Cor 1,11). Estamos unidos para co-morir y co-vivir (2 Cor 7,3) y co-reinaremos juntamente (1 Cor 4,8). En esa solidaridad del cuerpo de Cristo, cuando un miembro sufre, a todos los miembros les duele, y cuando un miembro recibe honra, todos se llenan de gozo (1 Cor 12,26). En esa solidaridad, no caben las rivalidades.

No podríamos encontrar expresiones más enfáticas de la solidaridad. Y todo procede de la solidaria encarnación del Verbo.

II. La solidaridad como sentido más profundo de la Cruz (2 Cor 5,21; Gal 3,13)

Con razón dijo Pablo que la cruz es una locura y un escándalo (1 Cor 1,18–23); si su "irracionalidad" no nos escandaliza, no hemos comenzado a entender su significado. La tradicional teoría de "substitución" (yo debo dinero en el almacén pero un amigo lo paga en mi lugar; estoy preso bajo sentencia de muerte, pero un amigo me visita en la celda, cambiamos de ropa, yo salgo libre y el amigo muere en mi lugar) es una simplificación que traiciona los datos bíblicos, y hace de la muerte de Jesús una crasa injusticia (Camus, Bernard Shaw, Domenic Crossan). La muerte de Cristo no puede entenderse como una transacción externa y objetiva, una especie de intercambio o trueque.

Sin pretender "explicar" la cruz, dos puntos importantes pueden por lo menos comenzar a aclarar su sentido. Primero, nunca debemos olvidar que en el plano humano e histórico, la muerte de Jesús en la cruz no fue un mero episodio desconectado de toda su vida sino que fue la consecuencia inevitable de su manera de ser y de vivir. Polemizaba osadamente con los líderes y toda la "buena gente", y defendía a los que eran "mala gente" ante los ojos de la sociedad. Comenzó la semana final de su vida

con una marcha pública, seguida por un violento acto de protesta en el mismo templo. Su manera de ser y su conducta eran insoportables para las autoridades. Así entendido, lo mataron por subversivo.

La segunda pista, que ayuda aun más, nos la proporciona San Juan Eudes, junto con otros. Juan Eudes introduce el primer libro (1,5), de su *Opera Omnia* (6,107.113-115), precisamente sobre la salvación, con un párrafo muy importante:

Ante todo hay que notar que mientras Cristo está lejos de nosotros y nosotros permanecemos apartados de él, todo cuanto padeció e hizo por la redención del humano linaje no nos sirve de nada, no nos aprovecha en lo más mínimo. Por tanto, para que pueda comunicarnos los bienes que recibió del Padre, es preciso que Él se haga nuestro y habite en nosotros. Por esta razón es llamado “nuestra Cabeza” y “primogénito entre muchos hermanos”; y de nosotros se afirma que somos “inertados en Él” (Rom 8,29; 11. 17; Gál 3,27); porque ninguna de cuantas cosas posee nos pertenecen ni tenemos que ver con ellas, mientras no somos hechos una cosa con Él (San Juan Eudes).

Interesantemente, introdujo este fuerte énfasis sobre la identificación solidaria de Cristo con nosotros como clave a su obra redentora. Parece que le fascinó tanto el tema, que acuñó una serie muy rica de expresiones al respecto (“*Todo lo suyo es tuyo... y tú debes usar de todo ello como de algo propio*”. “*En cuanto a ti, eres para él como el miembro para la cabeza, por lo cual él desea intensamente usar de todas sus facultades como propias, para servir y glorificar al padre*”).

Para Juan Eudes, el Cristo que nos justifica y redime no es un “*Christus extra nos*” sino que nos redime en “la más íntima coalescencia” con nosotros, en un “sagrado matrimonio” entre él y nosotros. No debemos considerar a Cristo “como separado de nosotros” sino “más bien habitando en nosotros”. Por la “habitación de Cristo en nuestros corazones” compartimos “la vida en consorcio”. Esta relación es una especie de amalgama aglutinada, en que el Espíritu Santo es el “vínculo”. “Incorporados nosotros a su cuerpo, nos hace partícipes, no solamente de sus bienes, sino incluso de sí mismo”.

Todo eso puede entenderse como lo que hoy llamamos “solidaridad”. Cristo se hizo carne y vida con nosotros, y nos hizo a nosotros carne y vida con él. Puede verse como una especie de “trasplante total”. Cristo tomó nuestro pecado porque nos tomó a nosotros dentro de sí y entró él dentro de nosotros, en un mismo cuerpo solidario. El fue más que un “representante”, y mucho más que un “sustituto”. Su solidaridad llegó a tal grado de identificación, que sería más fácil para dos gemelos siameses separarse que para él separarse de nosotros.

Jesucristo manifestó y practicó esta solidaridad en su nacimiento, en su estilo de vida y en su muerte:

Cuando el Verbo se hizo carne, identificándose así con toda nuestra fragilidad, pasó también, como todos nosotros, sus nueve meses como feto pre-natal. Es más, fue concebido en el vientre de una “madre soltera”, lo que a los y las vecinos seguramente no les parecía un milagro sino un escándalo. Por eso después sus enemigos se lo echaron en la cara diciendo, “nosotros no hemos nacido de fornicación” (Jn 8,41). Al octavo día Jesús fue circuncidado y después sus padres ofrecieron dos tórtolas para la purificación del niño y su madre (Lc 2,21-23; el padre no tenía culpa en el asunto y no necesitaba purificación). Como joven Jesús tuvo ciertos roces con sus padres (Lc 2,48-49) y trabajó unos dieciocho años de carpintero como uno más de los trabajadores de su tiempo. Al iniciar su ministerio, se sometió al humillante “bautismo de arrepentimiento” de Juan el Bautista, “para cumplir toda justicia”. Aunque él no tenía pecados de que arrepentirse, en esto también se identificó con nosotros los pecadores para nuestra redención.

En su conducta y su estilo de vida también Jesús se identificaba con los pecadores; los fariseos le condenaban por ser amigo de pecadores (Lc 15,1-2; 5,29-32; 7,33-39). Extendió su mano a tocar a los enfermos, los leprosos y los muertos, lo que le contaminaba ceremonialmente y le incapacitaba para entrar al templo. Era amigo de la “mala gente” por lo que fue mal visto por la “buena gente”. Fue tierno y compasivo con los pecadores, pero muy severo con los hipócritas; agresivo e insultante; hasta afirmó que los publicanos y las prostitutas entrarían al reino de Dios antes que los fariseos (Mt 21,31). En todo eso, ante los sacerdotes y maestros de la ley, él fue “hecho pecado” por vía de su solidaridad inseparable con pecadores.

Esa clase de solidaridad con los marginados y los desvalidos de la sociedad nunca está bien visto por los poderosos. Para nada sorprende que muy temprano comenzaran a confabular para matarlo. Y mucho menos cuando se dejaba llamar “Rey de los judíos”, defendía siempre a las víctimas de los abusos, entró en la ciudad capital en una marcha triunfal y trastornó el sucio comercio de los mercaderes en la misma casa de Yahvé, denunciándoles a ellos por convertir el templo en una cueva de ladrones. Toda esa solidaridad profética le granjeó la muerte. La cruz fue instrumento de ejecución pública de los enemigos del sistema. Fue el precio de su solidaridad con nosotros, en servicio osado al Reino de Dios y su justicia.

Finalmente, la misma muerte fue la expresión definitiva de esa solidaridad que comenzó con su nacimiento. Al asumir la condición humana, lo hizo incondicionalmente, sin reservas en su solidaridad (No dice: “Acepto nacer y vivir en carne, pero no morir, porque soy Dios y Dios no muere, mucho menos puedo hacerme pecado y maldición”. ¿Cómo es posible eso para Dios mismo?). Ahí podemos ver la locura y el escándalo de la cruz.

Pero en Cristo la cruz tiene también su lógica, y es la lógica de la solidaridad incondicional. Humanamente hablando, esa muerte violenta fue la consecuencia lógica

e inevitable de una vida que los poderosos jamás iban a tolerar. Pero evangélicamente hablando, Cristo hizo suyos nuestros pecados para hacer nuestra su justicia; hizo suya nuestra muerte, para liberarnos de ella. Cristo fue desamparado por su propio Padre (de nuevo, lo incomprensible para el entendimiento humano; ¡Dios desamparado por Dios! ¿Cómo puede ser?). Pero él fue desamparado por su Padre, para que nosotros nunca lo seamos. Y en esa muerte solidaria, “Dios mostró su justicia, para que él [Dios] sea justo y el que justifica a los injustos”, con los que se ha solidarizado (cf. Rom 3,25-26).

En la misma línea se manifiesta Benedicto XVI en la segunda parte de su obra “*Jesús de Nazaret*”. Mateo y Marcos concuerdan en decir que, a la hora nona, Jesús exclamó con voz potente: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Transmiten el grito de Jesús en una mezcla de hebreo y arameo y lo traducen después al griego. Esta plegaria de Jesús ha llevado una y otra vez a los cristianos a preguntarse y a reflexionar: ¿Cómo pudo el Hijo de Dios ser abandonado por Dios? ¿Qué significa este grito? Rudolf Bultmann, por ejemplo, observa a este respecto: La ejecución de Jesús tuvo lugar «a causa de una interpretación errónea sobre su modo de obrar, entendido como el de un agitador político. Habría sido entonces —hablando desde el punto de vista histórico— un destino carente de sentido. Si o cómo Jesús haya visto en esto un sentido, no lo podemos saber. No debemos descartar la posibilidad que se haya derrumbado» (*Das Verhältnis*, p. 12). ¿Qué debemos decir frente a todo eso?

Ante todo hay que considerar el hecho de que, según el relato de ambos evangelistas, los que pasaban por allí no comprendieron la exclamación de Jesús, pero la interpretaron como un grito dirigido a Elías. En estudios eruditos se ha tratado de reconstruir precisamente la exclamación de Jesús de modo que, por un lado, pudiera ser malentendida como un grito hacia Elías y, por otro, fuera la exclamación de abandono del Salmo 22 (cf. Rudolf Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 495). Como quiera que sea, sólo la comunidad creyente ha comprendido la exclamación de Jesús —que los que estaban por allí no entendieron o malentendieron— como el inicio del Salmo 22 y, sobre esta base, la ha podido comprender como un grito verdaderamente mesiánico.

No es un grito cualquiera de abandono. Jesús recita el gran Salmo del Israel afligido y asume de este modo en sí todo el tormento, no sólo de Israel, sino de todos los hombres que sufren en este mundo por el ocultamiento de Dios. Lleva ante el corazón de Dios mismo el grito de angustia del mundo atormentado por la ausencia de Dios. Se identifica con el Israel dolorido, con la humanidad que sufre a causa de la «oscuridad de Dios», asume en sí su clamor, su tormento, todo su desamparo y, con ello, al mismo tiempo los transforma.

Como hemos visto, el Salmo 22 impregna la narración de la Pasión y va más allá. La humillación pública, el escarnio y los golpes en la cabeza de los que se mofan, los

dolores, la sed terrible, el traspasarle las manos y los pies, el echar a suertes sus vestidos: la Pasión entera está como narrada anticipadamente en este Salmo. Pero, mientras Jesús pronuncia las primeras palabras del Salmo, se cumple ya en último análisis la totalidad de esta magnífica oración, incluida también la certeza de que será escuchada, y que se manifestará en la resurrección, en la formación de la «gran asamblea» y en el saciar el hambre de los pobres (cf. vv. 25ss). El grito en el extremo tormento es al mismo tiempo certeza de la respuesta divina, certeza de la salvación, no solamente para Jesús mismo, sino para «muchos».

En la teología más reciente se han hecho muchos intentos perspicaces para escudriñar, basándose en este grito de angustia de Jesús, en los abismos de su alma y comprender el misterio de su persona en el extremo tormento. Todos estos esfuerzos, a fin de cuentas, se caracterizan por un planteamiento demasiado limitado e individualista.

Pienso que los Padres de la Iglesia, con su modo de comprender la oración de Jesús, se han acercado mucho más a la realidad. Ya para los orantes del Antiguo Testamento las palabras de los Salmos no corresponden a un sujeto individual cerrado en sí mismo. Ciertamente, son palabras muy personales, que han ido surgiendo en el forcejeo con Dios, pero palabras a las que, sin embargo, están asociados a la vez en la oración todos los justos que sufren, todo Israel, más aún, la humanidad entera en lucha; por eso estos Salmos abrazan siempre el pasado, el presente y el futuro. Están en el presente del dolor y, sin embargo, llevan ya en sí el don de ser escuchados, de la transformación.

Esta figura básica, que en la investigación más reciente se describe como «personalidad corporativa», los Padres la han acogido y profundizado a partir de su fe en Cristo: en los Salmos —nos dice san Agustín— Cristo ora a la vez como Cabeza y como Cuerpo (cf. p. ej. *En. in Ps.*, 60, 1s; 61, 4; 85, 1.5). Ruega como «Cabeza», como Aquel que nos une a todos en un sujeto común y nos acoge a todos en sí. Y ora como «Cuerpo», en el sentido de que tiene presente la lucha de todos nosotros, nuestras propias voces, nuestra tribulación y nuestra esperanza. Nosotros mismos somos orantes de este Salmo, pero ahora de manera nueva en la comunión con Cristo. Y, a partir de Él, pasado, presente y futuro van siempre unidos.

Una y otra vez nos encontramos en el hoy saturado de sufrimiento. Pero, siempre también, la resurrección y la saciedad de los pobres ocurren ya «hoy». En una perspectiva como ésta, nada se quita al horror de la Pasión de Jesús. Por el contrario, aumenta, porque no es solamente individual, sino que lleva realmente en sí la tribulación de todos nosotros. Al mismo tiempo, sin embargo, el sufrimiento de Jesús es una pasión mesiánica, un sufrir en comunión con nosotros, por nosotros; un ser— con que proviene del amor, y lleva consigo así la redención, la victoria del amor.

“A él, que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que llegásemos a ser en él justicia de Dios” (2 Cor 5,21). Y eso, no por alguna transacción externa y abstracta, sino por su solidaridad hasta las últimas consecuencias. “Fue obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Fil 2,8). Habiéndonos amado, nos amó hasta el fin (Jn 13,1).

La Resurrección como reafirmación de la solidaridad (Lucas 24,13-49)

En la teología de la resurrección volvemos a encontrar lo inadecuado de una explicación meramente forense, externa y transaccional, o la clásica teoría de “satisfacción” (teoría de Anselmo). Si Cristo ya había expiado toda la culpa del pecado y ya había pagado en pleno todo el precio de nuestra redención, ¿qué papel le queda a la resurrección en ese plan salvífico? ¿Por qué no ascendió directamente a la diestra de Dios, en vez de pasar cuarenta días más en la tierra (según nos narra Lucas)? Y aun más, si Cristo ya nos ha redimido plenamente, ¿para qué la resurrección corporal nuestra en vez de un traslado espiritual del alma al cielo?

Una parte importante de la respuesta a estas preguntas será precisamente la solidaridad de Jesucristo con nuestra humanidad.

En primer lugar la resurrección fue una nueva afirmación de la carne, del valor de nuestra condición física y su lugar decisivo en el plan salvífico de Dios para nosotros. En cierto sentido, sin negar la continuidad del Resucitado con el Crucificado y la identidad de ambos en la persona de Jesús, la resurrección puede considerarse como una especie de “segunda encarnación”. Habiéndonos redimido por su muerte en la cruz, Jesús opta, por decirlo así, por tomar de nuevo nuestra carne y solidarizarse con nuestra corporalidad, pero ahora liberada y glorificada. Por eso Lucas insiste en que Jesús comía, caminaba y conversaba. Por eso también el credo apostólico habla con todo acierto de “la resurrección de la carne” (no sólo “del cuerpo”)... Eso significa hoy un compromiso cristiano con el cuerpo, con la carne, en tiempos cuando se ha hecho común la tortura y la mutilación de los cadáveres de los asesinados. Por eso también deben preocuparnos no sólo los muertos en guerra sino también todos los heridos y lisiados, que llevan en sus cuerpos, de por vida, las llagas de la nefasta violencia de nuestro tiempo. Esto debe significar también un compromiso con la salud pública, la buena alimentación para todos, y la lucha contra la pobreza.

En segundo lugar, la resurrección de Jesús fue una nueva afirmación de la vida. En su obra redentora, Cristo no sólo logró el perdón de nuestros pecados sino también venció para siempre la muerte. “Oh Cristo”, reza un antiguo himno alemán, “muerte de mi muerte, vida de mi vida”. “En él estaba la vida” (Jn 1,3), y su resurrección significó su compromiso con ella, frente a la muerte, hasta las últimas consecuencias. Él vino

para darnos vida, y vida en abundancia (Jn 10,10), y ratificó ese compromiso con su resurrección. Por eso, porque en Cristo la vida venció a la muerte, los cristianos debemos dar nuestro mayor esfuerzo para que todos y todas disfrutaran de esa vida abundante, en todas sus dimensiones (vivienda, alimentación, educación, dignidad, y esperanza en Jesucristo como su Salvador). Y por eso, debemos ser “forjadores de la paz” (Mt 5,9) contra las fuerzas de muerte, guerra y opresión que nos rodean.

La resurrección de Cristo significa también su compromiso con lo humano. Llama la atención que, según los relatos evangélicos, el Cristo Resucitado no tenía nada de apariencia angelical. María lo confundió con el jardinero, los discípulos lo confundieron con otro pescador, y los caminantes a Emaús lo toman por un extranjero que no sabía nada de lo que había pasado. En ese relato, también, Lucas revela un sentido de humor, sutil y simpático, en ese Jesús Resucitado que caminaba con ellos: su inocente “¿Qué cosas? Contadme, por favor” (Lc 24,19), la conversación que sigue en que ellos narran al mismo Jesús lo que a él le había pasado, como si él no lo supiera, y las palabras finales de ellos, “pero a él no le vieron” (24,24), cuando ellos mismos están viendo a Jesús con sus propios ojos.

Gracias a Dios, la resurrección no nos va a convertir en ángeles sino en seres humanos auténticos. Igual que el Primogénito de los resucitados, no seremos menos humanos; seremos plenamente humanos, aun más humanos que nunca. Y Lucas nos permite entender que no perderemos ese precioso don que es el sentido de humor. Podemos estar seguros de que en el Reino de Dios viviremos con alegría perfecta e infinita.

La resurrección de Jesús inaugura también el proceso hacia la nueva tierra, y como tal significa un compromiso con lo terrenal. Cristo resucitado tuvo dos pies para caminar tras los caminantes a Emaús y alcanzarlos en el camino, pero nadie puede caminar sin tierra, aunque tenga pies. ¿Por qué insistimos en alegorizar las calles de la Nueva Jerusalén, en la nueva tierra?

En la primera página de la Biblia, Dios crea la tierra y la declara buena. En el segundo relato de la creación, lo primero que Dios da a Adán es tierra, un huerto para cultivar. Cristo proclamó que los mansos heredarán la tierra (Mt 5,5); la gran liturgia en el cielo anuncia que reinaremos con Cristo sobre la tierra (Ap 5,10). La resurrección de Cristo, precursora de la nueva creación, nos obliga ahora a comprometernos con el medio ambiente, la justa distribución de la tierra, y la adoración al Creador como momento obligado en nuestra liturgia (Ap 4,4; 6,11; 5,13).

La resurrección nos llama a un compromiso con el futuro, un compromiso con la esperanza. Desde que Cristo resucitó, su Reino es invencible y nada es imposible. Su resurrección nos asegura que un mundo diferente es posible, ahora en medida relativa

y sentido penúltimo, y finalmente en la plenitud de su Reino. Los que dicen que “todas las cosas permanecen así desde el principio de la creación” son los burladores incrédulos (2 Pedro 3,3-4), no los que están identificados con Cristo en la solidaridad de su resurrección. Al contrario, nuestro Dios es el que hace nuevas todas las cosas (Apoc 21,5), hoy, mañana y siempre. Creer en la resurrección significa solidarizarnos con Dios en Cristo, en su proyecto de transformación radical del mundo.

Conclusión

La identificación incondicional de Jesucristo con nosotros (solidaridad) es clave para entender la Cristología, y la Cristología, bien entendida, es una poderosa motivación a la solidaridad.

En su encarnación, Jesús asumió nuestra humanidad corporal, nos hizo un solo cuerpo, y nos llama a ser también solidarios como fue y es él.

En su cruz, la solidaridad de Cristo fue hasta el extremo, hasta hacer suyos nuestro pecado y muerte.

En su resurrección, Cristo reafirmó su solidaridad con la corporalidad, la vida y la esperanza.

Cristianismo y gnosticismo en el siglo I d.C.

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Rafael Fleta Soriano

Cristianismo y gnosticismo en el siglo I d.C.

“Gnosis” es una palabra griega que significa “conocimiento”. El “gnosticismo”, palabra derivada de “gnosis”, podría definirse como una corriente filosófico-religiosa que daba respuesta a las ansias de salvación de las personas que la buscaban. El gnosticismo tuvo una relación directa con el cristianismo y fue combatido por autores cristianos, sobre todo, a partir del siglo II d.C. En este artículo quiero hacer ver la posibilidad de que la gnosis, con su posterior derivación en corrientes gnósticas, ya estaba presente, al menos de forma latente, en el siglo I d.C., cuando se escribieron los textos del Nuevo Testamento. De esta forma, he dividido el artículo en tres partes:

1. Ambiente religioso y filosófico en el siglo I d.C.
2. Desarrollo del gnosticismo en el siglo II d.C.
3. Gnosis en el siglo I d.C.

1. Ambiente religioso y filosófico en el siglo I d.C.

1.1. Ambiente religioso¹

El mundo religioso del imperio romano se hallaba en una situación de profunda crisis en el siglo I d.C. Había una gran desilusión y hastío en muchos aspectos. La religión oficial del imperio romano, era una “Religión Nacional”. Los dioses velaban por la sociedad y la prosperidad de la ciudad y el gran estado la defendía de los peligros y de los enemigos.

En tiempos de Augusto, esta religión “patriótica” adquiere su punto culminante: en el año 12 a.C. se le proclama Pontífex Maximus y, tras su muerte, el senado le

¹ Cf González Echegaray, J., *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Verbo Divino, Estella 2002) 236-256.

proclamará "dios", fusionando la política y la religión. Años después, Calígula será en vida honrado como divinidad y, hasta el mismo Claudio permitirá que le tengan por tal. El culto al emperador divinizado se convertirá en una característica del imperio².

Pero este modelo de religiosidad se caracteriza por el hecho de no implicar compromisos morales en el individuo, salvo el amor a la patria. Los principios religiosos no comportan exigencias personales de carácter ético que obliguen en consecuencia. La no exigencia de compromiso personal por parte de una religión puramente externa, va creando un vacío en los individuos que puede convertirse en menosprecio y hasta rechazo de tal religión como algo inútil, y en la búsqueda por hallar otros caminos que conduzcan a la salvación.

Para llenar el vacío que producía una religión nacional y tener una religión personal, se fueron abriendo paso las llamadas religiones místicas³, de gran influjo en la sociedad del siglo I. Estas religiones se caracterizaban por ofrecer la "salvación" al individuo, una felicidad futura que conectara con el mundo divino, que diera la inmortalidad. Para poder participar ya en esta vida de esa comunión con la divinidad, es preciso "iniciarse" en el culto religioso, puesto que sólo está destinado a las personas que, voluntariamente, den el paso, en privado, hacia él. Esto se lleva a cabo por una serie de ceremonias y ritos que han de mantenerse en secreto. Así, se ofrece una religión salvadora de la persona por encima de cualquier noción de Estado, pero que ha de cultivarse en el círculo limitado y misterioso del grupo de iniciados (misterios de Eleusis, de Samotracia, dionisiacos, Cibeles, Mitra... estaban muy extendidos en aquel tiempo).

1.2. Ambiente filosófico⁴

Dentro de este ambiente religioso, estaban también los sistemas filosóficos, que consideraban el origen, lugar y destino de los seres humanos en relación con el cosmos. Exigían un código de conducta más rígido que el de la mayoría de las religiones. La gente solía ser ecléctica, es decir, escogía elementos atractivos de los diferentes sistemas.

El Platonismo, filosofía formulada por Platón en sus "Diálogos", había declinado como tal en la época del Nuevo Testamento, pero había influido en otros sistemas

² Cf Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1988) 238-261; Bayet, Jean, *La religión romana. Historia, política y psicología* (Cristiandad, Madrid 1984) 193-195 y 202-204.

³ Una buena descripción de estas religiones la encontramos en Köster, H, o.c. 440-445.

⁴ Cf Brown, R.E., *Introducción al Nuevo Testamento I* (Madrid, Trotta 2000) 146-150; J. Giblet, "El mundo helenístico y el imperio romano" en: George, A. y Grelot, P. (dir) *Introducción al Nuevo Testamento I* (Barcelona, Herder 1983) 54-59.

filosóficos. Su doctrina más importante era que en este mundo los seres humanos sólo ven las sobras insustanciales proyectadas por otro mundo de realidades en el que existen la verdad perfecta y la belleza. Para cumplir con su destino, el ser humano debe escapar del mundo material y caminar hacia su verdadero hogar en el otro mundo. Este platonismo podría haber influido, directamente o a través del judaísmo helenístico, en el contraste del cuarto evangelio entre el mundo de arriba y el de abajo y en su concepción de Jesús descendiendo de arriba para ofrecer las verdaderas realidades (Jn 1, 9; 3, 31; 4, 23).

Epicúreos: tradición filosófica procedente de Epicuro (342-270 a.C.). Desechó los mitos y el pensamiento abstracto y apeló a los sentidos como la norma de la verdad. Su filosofía iba dirigida a liberar a las gentes de temores y supersticiones. Los dioses no tenían nada que ver con la existencia humana. La muerte es el final de todo y no existe la resurrección. Los epicúreos se unían por lazos de amistad y por el cuidado de los unos por los otros. En Hch 17, 18.32 se incluye a los epicúreos entre los que se ríen de Pablo cuando éste habla de las exigencias divinas y de la resurrección de los muertos.

Estoicismo: sistema filosófico procedente de un contemporáneo de Epicuro, el chipriota Zenón de Elea (33-264 a.C.). Zenón se había formado como filósofo cínico de donde tomó su máxima de que la virtud es el único bien. No existe un mundo separado de las ideas. Si una persona vive de acuerdo con la razón conductora, la ley natural, puede permanecer tranquila frente a la adversidad. Las pasiones son consideradas como estados patológicos de los que uno debe liberarse. Así, el estoicismo era un sistema de pensamiento que desarrolló valores morales y la conquista del yo. Hch 17, 25.28 presenta a Pablo evocando algunas máximas estoicas y Flp 4, 11 dice: "He aprendido a estar contento en mi situación", máxima que se aproxima al pensamiento estoico.

Sofistas: Más que filosofía sofista, hubo filósofos sofistas. Los sofistas eran maestros cuya profesión consistía en ir de ciudad en ciudad impartiendo clases por unos honorarios. Hacían hincapié en el éxito material y eran capaces de ofrecer argumentos a favor de cualquier opinión, fuera o no verdadera. La insistencia de Pablo en Corinto de que él predicaba el evangelio sin exigir pago alguno (2Cor 11.7-10) podía ser vista en aquel tiempo como un contraste con la práctica de los sofistas en la ciudad.

2. Desarrollo del gnosticismo en el siglo II

El gnosticismo más conocido y estudiado es el que surge a partir del siglo II d.C. con unas características más claras y una serie de autores que crean su propio universo con sus obras, pero todos ellos relacionados en sus conceptos fundamentales.

2.1. Rasgos generales de la gnosis⁵

El gnosticismo, en sentido estricto, es un movimiento religioso de la antigüedad tardía que algunos investigadores entienden como una mera continuación de las concepciones religiosas originadas en Mesopotamia e Irán y otros, como un impulso religioso que, aún continuando conceptos de esas religiones orientales, expresa algo nuevo.

Gran cantidad de esas antiguas tradiciones religiosas desembocan en la gnosis, sintetizada como movimiento en el siglo siguiente al nacimiento del cristianismo. Pero el nacimiento de la gnosis como sistema y su delimitación histórica, es un problema que no se ha resuelto todavía. De todas formas, no hay duda de que como “atmósfera espiritual”, existía antes del nacimiento del cristianismo.

Para el gnóstico, el ser humano es un compendio de todo el universo. Su parte superior procede de Dios, su parte inferior viene de la materia y se halla sujeta a leyes. La parte superior –o espíritu– es consustancial a la divinidad y debe intentar retornar al “Uno” para fundirse con él y escapar de la perversión de la dualidad presente. Esta liberación se produce por medio del recto conocimiento (en griego, “gnosis”), proporcionado por la divinidad misma, interesada en que lo que de ella procede, vuelva a su lugar de origen. La ignorancia de ese espíritu que se halla preso en la materia pero que debería estar con lo divino, hace que el ser humano quede preso en lo inferior. El espíritu, iluminado por el conocimiento (gnosis), se pregunta: ¿Quién soy yo? ¿De dónde procedo? ¿A quién pertenezco? ¿Adónde tengo que ir? ¿Cómo he de llegar allí? La salvación consiste, pues, en una ascensión del espíritu al mundo superior, liberándose del inferior, malo y perverso. Para ayudar a realizar este proceso, el mundo superior envía un Redentor. Con su revelación en este mundo inferior, material y malo, recuerda a los espíritus (definidos también como “chispas”, “centellas” divinas encerradas en los cuerpos) de dónde proceden, logra sacarlos del adormecimiento en el que están por culpa de la materia y les indica los medios (ascetismo, desprendimiento...) para retornar allí, de donde tienen su origen.

Sintetizando estas ideas religiosas gnósticas, se pueden reducir a cuatro principios fundamentales:

1.º La parte mejor y más auténtica del ser humano es el espíritu. Es como una centella, una chispa, una luz divina, consustancial a la divinidad, de la que procede.

⁵ Cf Piñero, A.- Peláez, J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Madrid, El Almendro 1995) 299-301 y A. Piñero “El marco religioso del cristianismo primitivo (I)” en: A. Piñero (ed) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba, El Almendro 1991) 60-63.

2.º Por un complicado, necesario y desgraciado proceso, esa chispa divina está alojada en la materia, es decir, en el cuerpo del hombre y en el mundo material. Pero el yo verdadero, la centella divina, tiene su patria en el cielo.

3.º La chispa divina debe retornar allí de donde procede. Esta vuelta constituye la salvación.

4.º Un ser divino desciende del ámbito superior. Con su revelación recuerda al hombre que posee esa chispa, esa centella divina, lo ilumina y lo instruye sobre el modo de hacerla retornar a su lugar de origen.

Elementos de la mitología gnóstica son:⁶

a) Anticosmicismo (La Creación no tiene valor)

El punto de partida es un sentimiento trágico de la existencia. La realidad de este mundo es una ilusión. Recibe el gnosticismo la influencia del dualismo platónico que el platonismo vulgar había afianzado con la contraposición entre el mundo sensible y el ideal (por lo que la idea cristiana de martirio no tiene importancia al no tener importancia el mundo material)

b) Devaluación o rechazo del Creador

La devaluación del mundo incluye la de su Creador. Este mundo no puede ser obra del Dios bueno y sabio. Tiene que ser producto de un ser inferior.

c) El Dios trascendente y su Pléroma (plenitud)

El rechazo del mundo y de su creador, alienta al gnosticismo a la búsqueda de un Dios desconocido y trascendente.

d) El mito de la caída y el Demiurgo

El Demiurgo (Dios creador –el del Antiguo Testamento–) organiza el mundo material. En éste se encuentra el hombre. Pero en la humanidad se pueden encontrar reflejos válidos o partículas del mundo divino. Las personas que las tienen son denominadas “pneumáticos” (espirituales).

e) La redención por el conocimiento

Los “pneumáticos” (espirituales), están seguros de su retorno a la esfera divina. El conocimiento gnóstico se garantiza y da ya ahora un sentido pleno a la vida presente.

⁶ Cf Trevijano, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo* (Estella, Verbo Divino 2001) 196-204. Para una breve visión de Dios, el hombre y el mundo en el gnosticismo, se puede consultar E. López Fernández en: Felipe Fernández Ramos (dir), *Diccionario del mundo joánico. Evangelio, Cartas, Apocalipsis* (Burgos, Monte Carmelo 2004) 468-477.

f) El ascenso celeste

El gnóstico asciende a los cielos sorteando a los “arcontes”, controladores de los cielos intermedios, como aduaneros del viaje celestial.

Así, del conjunto de teorías e ideas teológicas y de la variada terminología al servicio de una exuberante fantasía especulativa, pueden entresacarse unos rasgos generales⁷:

1.º El impulso soteriológico

La salvación divina se dirige a la esencia espiritual que constituye lo propio del hombre y que puede delimitarse como la parte superior del alma o “espíritu”. Es un “núcleo o propio yo”, una “chispa divina” que parte del “Hombre primordial”, una emanación del Uno divino.

2.º El rechazo de este mundo, el Redentor y las clases de hombres

La materia es el último escalón degradado del ser. Aunque procedente de un modo misterioso de Dios, en último término la materia no pertenece al ámbito espiritual. Por ello, para la gnosis es obligado el rechazo de este mundo de aquí, material que, por su materialidad, aprisiona lo más íntimo del hombre.

Ese núcleo de la persona, bueno y ligero, se encuentra aprisionado en un mundo malo y tenebroso, pero tiene su patria en el cielo (aparece el dualismo “luz y tinieblas”). Gracias a este núcleo, a su yo más íntimo, a su “espíritu” consustancial con la divinidad, el ser humano pide la salvación al dios Supremo, que es su contrapartida celeste y que puede iluminar lo que ya existe en el ser humano aquí abajo, concediéndole la gnosis (conocimiento) y, con ella, la salvación.

La idea del Redentor va unida al concepto que aclara, además, cómo numerosas partículas de ese “yo superior” han caído en un mundo material y carnal y, cómo son rescatadas luego por él. El Redentor, que puede considerarse como el yo superior del ser humano, desciende y alcanza el yo nuclear del hombre, su “espíritu” y por medio de una llamada lo despierta. Esta llamada lleva al hombre un conocimiento adecuado de sí mismo y de la divinidad, es decir, de la consustancialidad del espíritu humano con Dios. Y este conocimiento (gnosis), lo sitúa en la vía de la salvación.

Pero no todos los seres humanos son iguales. Para la gnosis hay tres clases de seres humanos: la clase puramente material, los “hílicos”, que no son capaces de ninguna salvación; la segunda clase, los “psíquicos”, quienes si prestan atención a los preceptos del Redentor y llevan una vida recta, tendrán una salvación intermedia (a su

⁷ Cf. Leipodt, J.-Grundmann, W., *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid, Cristiandad 1973) 398-399.

muerte se despojarán de la materia y sus almas ascenderán a un cielo intermedio); la tercera clase, la de los hombres que tienen “centella” (“chispa”, “luz”) divina, los llamados “espirituales” o “pneumáticos”, que recibirán la salvación completa con tal que –gracias al Redentor–, caigan en la cuenta de que poseen esa “centella” divina (es decir, el espíritu consustancial con Dios) y, así, reciban la gnosis conociéndose a sí mismos. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia, su alma ascenderá hasta el ámbito celeste y descansará allí haciéndose uno con la divinidad, a la que entonará cantos de alabanza y de gloria durante toda la eternidad.

El camino de la salvación se opera en el gnóstico aquí abajo, por medio de vías éticas que sirven de medio para renunciar a lo material.

3.º Dualismo luz/tinieblas

Este elemento llena en mayor o menor medida la totalidad de cualquier sistema gnóstico. El Dios desconocido y el hombre interior pertenecen al reino de la luz. El Demiurgo, los arcontes y el mundo, pertenecen al reino de las tinieblas. Posiblemente esta visión pueda ser una herencia de tradiciones venidas de Irán.

4.º Dualismo alma/cuerpo y espíritu/materia

Este dualismo es conocido, sobre todo, en el mundo greco-helenístico. El cuerpo y la materia se incluyen entre las características esenciales del reino de las tinieblas, mientras que el alma y el espíritu se identifican con la luz.

Todas estas características las vamos encontrando en los sistemas gnósticos que se consolidan en el siglo II d.C. Los autores gnósticos las van incluyendo en sus propias mitologías, adaptándolas a sus escritos. A comienzos del siglo II d.C., ya encontramos maestros gnósticos.

2.2. Maestros gnósticos importantes en el siglo II d.C.

a) Basílides⁸

Era un maestro gnóstico cristiano. No se contentaba con dar a la gnosis una ligera capa de barniz cristiano, sino que se esforzaba por llegar a una síntesis entre la gnosis y el cristianismo. Vivió en Egipto entre el 117 y el 161 d.C. Seguramente procedía de Antioquía. El escenario de su obra y su doctrina es Alejandría, donde fundó una escuela propia.

⁸ Leipodt, J.-Grundmann, W., o.c 423-424.

En su doctrina aparece un Dios desconocido del que procede el mundo del cielo en una cadena ininterrumpida de emanaciones, en la que cada ser superior da origen al ser que está por debajo, hasta llegar al mundo terrestre (y al hombre terrestre) como prisión del alma, alma que procede directamente del Dios desconocido. Para salvarla, desciende Cristo al mundo de los hombres, pero sin hacerse hombre. Cristo, en realidad, no padeció, sino que dio su figura a Simón de Cirene y tomó a su vez la figura de éste para que las potestades terrestres crucificaran equivocadamente a Simón de Cirene. Después, ascendió a lo alto sin ser reconocido, para preparar el camino de las almas.

b) Marción⁹

Nació en Sínope del Ponto. Su padre era obispo y su familia pertenecía a la más elevada clase social de aquel puerto importante. Él hizo fortuna como armador. Llegó a Roma en el 140 y sus doctrinas encontraron fuerte oposición, siendo excomulgado. Fundó su propia iglesia, con jerarquía, obispos, presbíteros y diáconos.

La doctrina que le condujo a esta separación, sostiene que hay dos dioses, el Dios del Antiguo Testamento y de los judíos, conocido, justiciero y de rango inferior, y el Dios desconocido, bueno, perfecto, sobre el que han predicado Jesús y Pablo. El Dios que sólo es justiciero, ha creado, a partir de la materia, el mundo y, dentro del mundo, al hombre compuesto de cuerpo y alma, siendo tan imperfecto como su creador. Pero el Dios desconocido se apiada del hombre, ser que le es completamente extraño, y envía a su propio hijo como Jesucristo al mundo del Dios cruel y justiciero, con un cuerpo aparente, para redimir con sus enseñanzas

c) Valentín¹⁰

Le dio a la gnosis cristiana la forma más peligrosa para el desarrollo posterior de la Iglesia. Procedía de Egipto y recibió educación helenística en Alejandría. Actuó bastante tiempo en Egipto sin ser impugnado como maestro cristiano. En el 140 d.C. fue excluido de la comunidad de Roma. Allí fundó su escuela y predicó como maestro gnóstico-cristiano. Tuvo muchos discípulos que reelaboraron su doctrina y la extendieron.

Estos autores y las características del gnosticismo dadas en este punto, ya se pueden incluir en el desarrollo posterior, aunque están influidas por una etapa anterior. Entonces, ¿qué ocurría en el siglo I d.C.?

⁹ Trevijano, R., o.c. 307-308.

¹⁰ Leipodt, J.-Grundmann, W., o.c 425-426.

3. En el siglo I d.C.

3.1. *¿Gnosticismo cristiano?*

La gnosis cristiana tiene como punto central a Jesucristo redentor y revelador del Dios supremo, hasta ese momento parcialmente desconocido. Jesús aporta al hombre el conocimiento del origen y meta del ser humano en el cosmos. Esta gnosis significa, a la vez, la salvación, la liberación, tanto de la prisión del mundo material y del propio cuerpo, como de conjunto de potencias que dominan sobre ambas.

La relación de este tipo de concepciones –que los comentaristas sacan, como rasgos comunes, de los sistemas gnósticos ya bien consolidados en el siglo II d.C.– con un presunto gnosticismo general (una “atmósfera gnostizante”) es algo que se da por supuesto. La cuestión es saber si el gnosticismo “clásico” (siglo II d.C.) ha sido precedido de un protognosticismo ya estructurado, o de un pregnosticismo (cierta “atmósfera espiritual gnostizante”)

La polémica en torno al origen de la gnosis surge por la escasez de fuentes. Disponemos de muy pocos documentos gnósticos originales (Nag Hammadi, textos mandeos, y éstos son tardíos). Además, la visión que de los gnósticos del siglo II d.C. ofrecen los Padres de la Iglesia, puede estar desenfocada por su carácter polémico y apologético.

Después del coloquio de Mesina (1966), parece claro que la gnosis (no el gnosticismo), es un movimiento o “atmósfera religiosa” precristiana que recoge una gran amplitud de impulsos y motivos religiosos que, sistematizados, dieron origen, luego, al gnosticismo tal como aparece en el siglo II d.C. Los impulsos, motivos y temas que ayudaron a la constitución de la gnosis como sistema que luego desemboca en el gnosticismo cristiano pudieron ser las siguientes:

La escatología de la Apocalíptica.

Los mitos de salvación de los cultos místéricos.

La concepción de la Sabiduría (en el Antiguo Testamento tardío) y las concepciones existentes en Qumrán sobre el conocimiento de la divinidad.

Las doctrinas órfico-pitagóricas sobre la metempsicosis y el simbolismo de los números.

La metafísica platónica popularizada.

La difusión de la exégesis alegórica.

La especulación irania sobre las fuerzas espirituales que actúan en las esferas de lo divino y lo humano.

La concepción cristiana del Redentor.

Entonces, ¿podríamos hablar de un gnosticismo precristiano?¹¹ No hay pruebas suficientes para saber si hubo un gnosticismo precristiano. Hay problemas para reconstruirlo. Habría un gnosticismo incipiente, un poco anterior al nacimiento del cristianismo. Se podría admitir que Pablo y Juan se sienten influidos y combaten un rudimentario gnosticismo. Pero eso no es prueba de que ideas esenciales del cristianismo deriven del gnosticismo o, de que éste, a su vez, provenga del primero. No se puede excluir, a priori la posibilidad de la adaptación de un gnosticismo pagano o judío por los primeros cristianos. El problema viene porque no poseemos textos gnósticos que sean anteriores al Nuevo Testamento.

La investigación alemana, sin embargo, sigue sosteniendo que la gnosis nació independientemente y a la vez que el cristianismo y que en los primeros decenios de su existencia, ya intentó éste iluminar con categorías gnósticas el acontecimiento de Cristo. Como vehículo de infiltración, considera cada vez más el judaísmo helenístico y otros grupos alejados del centro "normativo" palestino, por ejemplo Qumrán.

Para Hans-Martin Schenke¹², son muchos los datos que parecen indicar que la gnosis surgió en un conglomerado étnico y religioso del territorio de Siria-Palestina y en período contemporáneo, o algo anterior al nacimiento del cristianismo, aunque independientemente de éste. En los comienzos pudo haber intervenido también un elemento judío.

Según esta teoría, en el Valle del Jordán, una secta bautista fue ganada por el movimiento gnóstico quizá a comienzos del siglo I d.C. Éste fue el momento en el que nació la gnosis mandea ("manda"=conocimiento). De todas formas, todavía es muy discutido el origen de los mandeos, (única secta gnóstica que se ha mantenido hasta nuestros días en Irak). La posible reconstrucción de los hechos, según esta teoría, sería: 1) los mandeos son originariamente una secta bautista judío-herética, una de tantas; 2) los mandeos se abren a la cosmovisión gnóstica; 3) de esta manera se origina la gnosis mandea. Esta secta floreció y ejerció su actividad junto al Jordán, es decir, en Palestina-Siria.

¹¹ Cf. Piñero, A.- Peláez, J., *o.c.* 310

¹² Cf. Leipodt, J.-Grundmann, W., *o.c.* 412-413.

3.2. Algunos personajes y escritos

Dentro de este siglo I d.C., con todas las dificultades existentes, algunos han identificado a *Simón el Mago*¹³, que aparece en el capítulo octavo del libro de los Hechos de los Apóstoles, como un maestro gnóstico.

Su doctrina sería la siguiente: en la cumbre del sistema se encuentra el Padre de todo, llamado también “la gran fuerza”. Junto a él, y nacida de él, se encuentra la Madre de todo, la llamada “ennoia” del padre. Ésta procreó ángeles y potencias, y éstos, a su vez, crearon el mundo. Ahora bien, dichos ángeles creadores del mundo querían borrar la historia de su ascendencia y “ser” de un modo independiente, sin tener a nadie por encima de ellos. Por ello retuvieron a la Madre, la “ennoia”, y la aprisionaron en el mundo. Que por encima de su Madre había aún un Padre era algo que estos ángeles no sospecharon. La “ennoia” tuvo que padecer mucho en este mundo, que se convirtió en su prisión. Fue encerrada en un cuerpo humano y anduvo errante de un cuerpo de mujer a otro... Los padecimientos y la deshonra de la “ennoia” son el modelo y símbolo de los padecimientos y de la deshonra del alma del hombre. Como la “ennoia”, el alma está presa en el cuerpo humano y aguarda su liberación. Pero, cuando mayor es la calamidad, interviene el Padre de todo. Desciende personalmente, recorre las esferas de los ángeles creadores del mundo, sin ser reconocido y sin obstáculo. Después aparece entre los hombres en la figura del predicador de esta doctrina, la de Simón el Mago. En la figura de Simón, libera el mundo el Padre a la “ennoia” en la figura de Helena. También la salvación de la “ennoia” sirve de modelo y símbolo para las almas. Simón salva las almas de los hombres comunicándoles el conocimiento que les redime.

El pensamiento original de Simón se enriqueció después, secundariamente, cuando el simoniano entró en contacto y en competición con el cristianismo, con unos cuantos préstamos cristianos. Gracias a ellos se pudo fácilmente interpretar el simoniano como la consumación y la superación del cristianismo. Se predicaba que el maestro Simón apareció como Hijo entre los judíos, descendió a Samaría como Padre y llegó a los demás pueblos como Espíritu Santo. A Simón no sólo le tenían por autoridad los simonios, sino también los gnósticos de otras orientaciones.

Hacia la segunda mitad del siglo I d.C. un samaritano predicó con éxito en Antioquía la cosmovisión gnóstica. Se trata de *Menandro*¹⁴, oriundo de Samaría y representante de una gnosis no influida por el cristianismo. El lugar del desarrollo de esta cosmovisión pudo ser Antioquía, donde años antes había entrado Pablo en conocimiento con ciertas nociones gnósticas de las que pudo tomar determinados

¹³ Cf. Trevijano, R., o.c. 293-294; Leipodt, J.-Grundmann, W., o.c. 422-423; Vidal, C., *Los orígenes de la Nueva Era* (Nashville, Grupo Nelson 2009) 41-51.

¹⁴ Cf. Vidal, C., o.c. 51; Leipodt, J.-Grundmann, W., o.c. 418.

motivos para su predicación. Así, Menandro y sus partidarios, no fueron ni mucho menos los únicos gnósticos que hubo en su época en Siria. En todo caso, para el período inmediatamente anterior al año 100 d.C., los escritos de Juan atestiguan la existencia de una gnosis ampliamente difundida que se amoldó al cristianismo, aunque fuera posteriormente tomada como herejía cristiana en ciertas de sus manifestaciones (sobre todo el docetismo).

Respecto al *evangelio apócrifo de Tomás*, la fecha de su redacción oscila entre la segunda mitad del siglo I d.C. y la segunda mitad del siglo II d.C.¹⁵. Si hubiera sido escrito en el siglo I d.C. (aunque fuera en su original griego o arameo, ya que luego se tradujo al copto), ahí encontraríamos una teología que se aproxima a una visión gnóstica. El evangelio consiste en unos “dichos” de Jesús agrupados, sin contexto narrativo ni reflexión teológica y que contienen:

- Los nombres de Dios y de Espíritu Santo sólo aparecen una vez y citados de forma indirecta.
- Jesús aparece como el viviente, alusión al resucitado y confiando una especial revelación a Tomás.
- Jesús oculta su identidad. En varias ocasiones se alude a diversos niveles de realidad, con lo que parece seguirse un cierto docetismo.
- Las alusiones a la creación del mundo y a la humanidad, a la aparición de ambos sexos y al pecado de origen, tienen una tendencia gnóstica inequívoca, marcada por el pesimismo.

3.3. Escritos joánicos y paulinos

En este tiempo, finales del siglo I d.C., aparecen *los escritos joánicos*. Como ya hemos visto anteriormente, no sabemos si la gnosis estaba formalmente constituida en tiempos de los escritos de Juan. Quizá se reflejara, no tanto la presencia de ideas características de la gnosis, sino una serie de elementos típicos de la gnosis¹⁶.

Las semejanzas entre Juan y el gnosticismo han sido ampliamente estudiadas, aunque el tema es muy complejo. La teoría de la influencia gnóstica de Juan fue popularizada por Bultmann en su comentario al cuarto evangelio. Sostuvo que el evangelista había sido un antiguo gnóstico discípulo de Juan el Bautista y que pretendía adaptar su antiguo gnosticismo a las creencias cristianas. Así, en el cuarto evangelio se

¹⁵ Sobre las diversas dataciones del evangelio copto de Tomás, véase: Alcalá, Tomás, *El evangelio copto de Tomás* (Salamanca, Sígueme 1989) 22-23; Pagels, E., *Los evangelios gnósticos* (Barcelona, Crítica 1987) 15.

¹⁶ Características ya citadas en: E. López Fernández, “Gnosis” en: Felipe Fernández Ramos (dir), *Diccionario del mundo joánico. Evangelio, Cartas, Apocalipsis* (Burgos, Monte Carmelo 2004) 468-477.

podrían encontrar tendencias gnósticas en la concepción dualista de la oposición luz/tinieblas, en el “mito del Redentor”, que supone la existencia de un hombre originario que fue dividido en partículas de luz, que son las almas de los hombres implantadas en un mundo de tinieblas. Dios envió a su Hijo, liberó estas almas de sus cuerpos y las hizo volver a su origen celestial. Según Bultmann, el mito gnóstico del redentor celestial fue historizado por el cuarto evangelio en la persona de Jesús.

Estas teorías fueron contestadas por numerosos estudiosos diciendo: 1) Que no se pueden utilizar escritos mandeos para apoyar esta teoría, ya que no los hay tan antiguos; 2) El gnosticismo del siglo II d.C. une diferentes líneas de pensamiento, pero ¿estas líneas se combinaron ya en el siglo I?; 3) Fue la figura de Cristo la que influyó en el gnosticismo tal como lo conocemos en el siglo II d.C. De todas formas, se puso de relieve que la aproximación a la vida de Jesús por parte del evangelista Juan, es diferente a la de sus predecesores y de que algunos de los rasgos de la vida de Jesús puestos de relieve por Juan, sirven para combatir la herejía de los gnósticos.

Existe una cierta afinidad entre el pensamiento de Juan y el gnosticismo que se debe tratar con cautela, aunque es interesante para determinar la naturaleza del cristianismo primitivo. Como conceptos gnósticos que Juan trata¹⁷, podemos encontrar:

a) El dualismo joánico

El evangelio de Juan posee una cosmovisión de dos mundos. En el Prólogo se introduce el tema del conflicto entre la luz y las tinieblas. Juan presenta a Jesús como un ser que ha venido de Dios y desciende del cielo. Y esto ha sucedido porque Dios quiere que el ser humano llegue a conocerle y participe de su gloria celestial. De un modo semejante, el gnosticismo, con sus dimensiones ética y cósmica, se desarrolló utilizando ampliamente el motivo de la luz frente a las tinieblas. Pero la diferencia es que el dualismo de Juan no es metafísico, como el gnóstico, sino soteriológico y ético, en el sentido de que Cristo se opone al mundo, la fe se enfrenta a la incredulidad, la vida a la muerte.

b) Mediadores gnósticos

En el esquema de Juan, el Logos desempeña un papel mediador entre la esfera superior e inferior. En los sistemas gnósticos, estas funciones están distribuidas entre un número de seres. El otro término que utiliza Juan para designar al mediador es “Hijo del Hombre”, término cristiano tradicional pero que, utilizado por Juan, tiene cierta afinidad con la idea de un Hombre celeste que encontramos en los escritos de Filón.

¹⁷ Cf. D.A. Black, “El grupo de Juan: Helenismo y gnosis” en: A. Piñero (ed), *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba, Almendro 1991) 311-316; Dodd, C.H., *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid, Cristiandad 1978) 108-124.

c) Docetismo

En la persona de Cristo, el dualismo gnóstico generaba una visión docética o dualista, según la cual, el Cristo divino se diferenciaba del Jesús humano. El sustento para ambas concepciones sobre la persona de Cristo estaba en el hecho de que el cuarto evangelio no contiene relatos de la infancia y en la manera como Cristo habla de su envío desde el cielo. No parecen estos argumentos ser decisivos, ya que Juan rechaza las interpretaciones dualistas de la persona de Cristo.

d) El nombre de Dios

Juan y el gnosticismo contienen especulaciones elaboradas sobre el nombre propio de Dios. Juan recalca que Jesús lo ha revelado en un sentido muy especial (Jn 17,6; 17,26)

Podemos decir que el evangelio tiene puntos de contacto con el gnosticismo. Posiblemente Juan escribiera para combatir errores dentro de ese movimiento gnóstico, de aquellos que llevaban sus doctrinas hasta el extremo, ya en el ámbito ético o teológico. No es casual que el evangelio omita totalmente el sustantivo “gnosis” (conocimiento). Para el gnóstico, el conocimiento era el medio de conseguir la liberación de la materia, y tal “sabiduría” era ofrecida tan sólo a un grupo muy selecto de individuos. Para Juan, sin embargo, el conocimiento consiste en una recta relación con Dios que se ofrece abierta a todos.

La primera carta de Juan es un escrito polémico que pretende intervenir en la controversia en torno a la interpretación de la tradición joánica y del evangelio de Juan. Aunque el autor del evangelio se había distanciado de la gnosis, no había clarificado suficientemente su postura. Esta carta propone llevar a cabo esa toma de posición. Para ello, identifica a sus oponentes (falsos maestros, anticristos) y discute con ellos sacando sus puntos de vista. De lo que se dice de los adversarios, se ve que eran miembros especiales de las comunidades joánicas. Estos oponentes habían leído el evangelio de Juan y se apoyaban en él argumentando, al parecer, que el Jesús de este evangelio apoyaba explícitamente su teología gnóstica. Creían tener el conocimiento de Dios (1Jn 2, 4; 4, 8), poseer su amor (4, 20), no tener pecado (1, 8-10) y estar en la luz (2, 9). Igual que Jesús, aseguraban que eran “de Dios” y que hablaban con la voz del espíritu divino (4, 2-6). Pero negaban que Dios hubiera venido “en carne” (4, 2) y no admitían la identidad del Cristo (celestial) con el Jesús terreno (2, 22). El autor ataca esta reducción gnóstica del evangelio de Juan apoyándose en él.¹⁸

¹⁸ Cf Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca, Sígueme 1991) 486-490.

3.3. Escritos paulinos

En Pablo se pueden encontrar motivos y expresiones de corte gnóstico para ahondar y explicitar lo que él considera las verdades principales de su “evangelio”¹⁹. Una antropología de corte gnóstico/platonizante –que distingue tres partes en el ser humano: el cuerpo (soma), el alma (psique) y el espíritu (pneuma), la encontramos en 1Tes 5, 23 y sirve de base a Pablo para la contraposición entre el hombre “terreno”, o también “psíquico”, que no entiende las cosas, y el hombre “espiritual”. Sólo el hombre “pneumático” (1 Cor 2,14s; 15, 44-49) es capaz de la verdadera sabiduría, la que conduce a la comprensión del misterio de Cristo (1Cor 2, 6) y, por tanto, la salvación. Pablo es un “pneumático” (espiritual) que expresa realidades espirituales en términos espirituales.

La idea de que el ser humano vive en un mundo rodeado de poderes angélico-demoníacos, donde las fuerzas son unas veces favorables y otras hostiles, es algo propio del judaísmo y de los misterios y religiosidad helenística del siglo I d.C. Sin embargo, el modo de expresarse de Pablo, es más parecido al que luego, en el siglo II d.C. hallaremos entre los gnósticos que el que encontramos entre los judíos o las religiones místicas. Según Pablo, hay una oposición entre la “luz” y las “tinieblas” (Rom 13, 11-13; 1Tes 5, 4-6). Satanás es el “dios de este mundo” (2Cor 4, 4) y, junto a él, existen “los principados y potestades” (Rom 8, 38), que son “los príncipes de este mundo” (1Cor 2, 6), enemigos de la divinidad.

Es cierto que para Pablo, no existe un dualismo rígido de dos poderes contrarios iguales y enfrentados, es decir, un mundo de fuerzas oscuras que se opone a Dios en igualdad de condiciones. Todo está subordinado a Dios. Pero existe una oposición permitida por Dios en sus planes. Tanto, que el Salvador, Cristo, desciende del más alto cielo a través de diversas capas celestes, burlando las “potestades” que los controlan, para salvar a los seres humanos, presos del pecado y de esos poderes malvados, pero es reconocido por éstos, causándole la muerte. Detrás de los judíos, que condenan a Jesús, están, en realidad, los poderes demoníacos opuestos a su predicación (1 Cor 2,8).

Lo que a los ojos de los primeros discípulos debió de ser un aparente fracaso de la empresa profética de Jesús, se convierte en el pensamiento de Pablo, como en la gnosis, en un drama cósmico en el que el principal actor, Jesús, no desempeña ya un papel a favor de los miembros del pueblo judío, sino a favor de toda la humanidad. Su muerte es el comienzo de la liberación del ser humano de los poderes demoníacos, que

¹⁹ Cf Piñero, A., *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Madrid, Trotta 2008³) 296-297. Para la posible influencia gnóstica en el vocabulario utilizado por Pablo, véase Carrez, M.-Dornier, P.-Dumais, M.-Trimaille, M., *Cartas de Pablo y Cartas Católicas* (Madrid, Cristiandad 1984³) 98-99.

tienen a todos sometidos bajo el pecado. El combate definitivo de Cristo contra las potencias del mal llegará al final de los tiempos. Incluso la muerte, el último enemigo, y la personificación de la fuerza destructora de estos poderes, será vencida (1Cor 15, 26-28).

La idea de que los fieles bautizados forman un cuerpo conjuntamente con Cristo, coincide, también, con una concepción fundamental de la gnosis, la igualdad sustancial entre el Redentor y los redimidos. Por esta igualdad, la Iglesia, conjunto de fieles, puede ser el cuerpo y Cristo la cabeza (Rom 12, 4ss; 1Cor 12, 12-27). El acto de la resurrección de Cristo es el comienzo de la resurrección de todo el cuerpo. Así, el Salvador ha iniciado ya el camino del retorno celeste, y los que poseen ese parentesco sustancial con Él, lo iniciarán pronto (1Cor 15, 51-52).

Más concretamente, en algunas cartas paulinas, se percibe esta relación que pudo haber con la gnosis y su posible formación durante aquel tiempo.

En la *Carta a los colosenses*, no es posible reconstruir un cuadro exacto de la herejías que amenazaban a Colosas, ya que Pablo se limita a recalcar, con insistencia, los puntos de la doctrina revelada que se les contraponen. Lo esencial parece ser que los herejes no centraban sus creencias y prácticas religiosas en Cristo, sino en entidades del mundo creado, dando superioridad a las cosas materiales o espíritus. Consecuencia de esta actitud eran un culto malo y exagerado a los espíritus. No se desconocía a Cristo, pero se le consideraba como uno de tantos espíritus. Se hacían esfuerzos por liberarse de la materia acudiendo a una ascesis exagerada. Había una mentalidad dualista que oponía a Dios y al mundo como dos entidades enemigas (en el siglo II d.C. se abrirá camino en esta región la herejía maniquea). Se entrevé ya en formación la gnosis, que alcanzará pleno desarrollo en el siglo II d.C. Pablo tiene que ofrecer en esta carta una cristología para instruir a los fieles amenazados con otras doctrinas.

En la *carta a los Efesios*, la meditación sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo, constituye el centro ideológico. Se toma un concepto ya aplicado en Pablo (Cuerpo de Cristo en 1Cor 12, 13-27), pero de una forma peculiar. El autor de la carta parece haber tomado elementos del movimiento gnóstico, ya en formación. La naturaleza de Cristo, la redención, la Iglesia, se hallan inscritas dentro de una cosmovisión que se separa claramente de la visión bíblica del mundo. El mundo no es visto como un edificio de tres pisos –cielo, tierra, mundos inferiores– sino como una superficie recubierta por esferas (“los cielos”). La parte de más abajo es la propia corteza terrestre. Todo existir se extiende desde ella penetrando hacia arriba en los ámbitos celestiales, sede de los entes y poderes cósmicos. Como no hay mundos inferiores, tampoco hay lugar para el infierno subterráneo. El demonio habita sobre la tierra, en la capa inferior de los cielos, que es la atmósfera (Ef 2, 2). Y en lo más alto, se halla el trono de dios, con Cristo junto a Él.

En las *Cartas pastorales*, los herejes "profesan conocer a Dios" (Tit 1, 16). La expresión significa, en lenguaje gnóstico, que ellos pretenden conocer, en el sentido técnico de la gnosis redentora, al Dios altísimo, desconocido, oculto e inaccesible a los no espirituales. Los herejes se ocupan de fábulas y mitos (1 Tim 1, 4; 4, 7; 2Tim 4, 4; Tit 1, 14), y esto significa que tratan de explicar la situación actual en que se encuentra el hombre, y el estado miserable a que ha llegado el mundo, por relatos mitológicos de acontecimientos sucedidos en el mundo superior y al principio de los tiempos. El interés de los herejes por las mitologías encaja en el mismo contexto²⁰.

La gnosis, y su posterior derivación en el gnosticismo como sistema de pensamiento, estuvo presente, al menos de modo latente y quizá, en período de formación, durante el siglo I d.C., por lo que pudo influir, al menos en expresiones y conceptos, y ser influida por el cristianismo. A partir del siglo II d.C. ya se articula su pensamiento y sus sistemas. El gnosticismo, de diversas formas, ha ido apareciendo a través de la historia incluso hasta nuestros días²¹.

²⁰ Para ver esta herejía y la lucha contra ella se puede consultar Staab, K.-Brox, N., *Cartas a los tesalocinenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales* (Barcelona, Herder 1974) 322-346.

²¹ Para consultar "gnosis" y "gnosticismo", tanto antiguo, como su influencia moderna: Guerra, Manuel, *Diccionario Enciclopédico de las Sectas* (Madrid, BAC 2001³) 339-343. Para la relación del gnosticismo con la corriente moderna de pensamiento "Nueva Era", véase Vidal, C., o.c. 157-167.

El final de la vida

La sensibilidad de fondo en la legislación y en la práctica

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Jesús Jaime Navarro

Siendo una de las preocupaciones permanentes para el ser humano a lo largo de la historia, la muerte ha cobrado una importancia decisiva en el horizonte de la reflexión actual, y las cuestiones relacionadas con el proceso de morir y de la muerte han adquirido gran importancia en el mundo occidental. Por ello, se discute y se legisla acerca del mejor modo de afrontar la muerte como corresponde a ese momento tan delicado y fundamental de la vida humana.

Algunos parlamentos autonómicos¹ y el Gobierno de la Nación² han abordado y legislado sobre los derechos y garantías de la dignidad de la persona ante el proceso final de la vida.

Como señala la Ley aragonesa, la actualidad de la cuestión viene dada por los **avances de la medicina** y los progresos en el campo de las tecnologías médicas, que han permitido alargar la vida de los enfermos y los ancianos en nuestras sociedades occidentales, pero dejando a unos y a otros en condiciones limitadas de salud; y **el valor de la autonomía personal**, que ha modificado profundamente los valores de la relación clínica.

Transfondo de las leyes (los avances de la medicina)

La medicina moderna ha ido ganando en medios y en técnicas que han logrado alargar la vida, con buena calidad y buenas condiciones para el desarrollo personal,

¹ El 8/4/2010 la **Junta de Andalucía** aprobó la "Ley de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de la Muerte"; a la que los Obispos de Andalucía respondieron con una Nota el 22/2/2010.

El 24/3/2011 el **Gobierno de Aragón** aprobó la "Ley de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de Morir y de la Muerte", al que respondieron los Obispos de Aragón con la Carta Pastoral "Solo Dios es el Señor de la Vida" el 24/4/2011.

² El 17/6/2011 el **Gobierno de la Nación** aprobó un "Proyecto de Ley Reguladora de los Derechos de la Persona ante el Proceso Final de la Vida", ante el que la Comisión Permanente de la CEE emitió una Declaración el 22/6/2011.

pero también ciertas prácticas y tecnologías médicas permiten mantener en vida al enfermo, aún cuando este no puede curarse, prolongando una situación sin futuro y con un coste humano excesivo. Se abre así el capítulo de las enfermedades crónicas, de la prolongación de la fase de decadencia que precede a la muerte, de las enfermedades terminales.

Las técnicas de reanimación permiten que muchos se recuperen prodigiosa y totalmente, pero con frecuencia condenan a algunos a tratamientos que, más que la vida, lo que prolongan es la agonía.

El esfuerzo tecnológico en las salas de reanimación va acompañado a menudo del aislamiento y la soledad del enfermo; aislamiento de los familiares incluso en el momento de la muerte, soledad incluso respecto del cuerpo médico afanado en torno de las máquinas.

Estas situaciones límite plantean problemas éticos sobre la licitud y obligatoriedad de ciertas intervenciones de técnicas de reanimación más allá de un determinado límite, y plantean también el problema ético de la obligación de la asistencia humana, psicológica, a este tipo de moribundos.

Algunos llegan a decir que la petición de la eutanasia es, paradójicamente, hoy uno de los efectos de la medicina moderna³.

El valor de la autonomía personal

El principio de la autonomía del individuo es una de las características de la modernidad. El pensamiento filosófico moderno ha incorporado la autonomía como una noción fundamental en la antropología y en la ética. Es un principio basado en la tradición liberal que pone particular acento en la libertad de elección y de autonomía del individuo, tanto en el campo político como en el personal.

No es lo mismo ser autónomo que ser respetado como un sujeto autónomo, que es lo que está en juego en el principio bioético de autonomía. El respeto por la autonomía exige que se le reconozcan: a) el derecho de la persona, que es capaz de decidir autónomamente, a tener sus propios puntos de vista; b) a hacer sus propias opciones; c) a obrar en conformidad con sus valores y creencias.

³ Sobre la conexión entre eutanasia y prolongación artificial de la vida a través de las nuevas tecnologías, puede leerse el n. 64 de la Encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*: "En semejante contexto (la ciencia y la práctica médica son capaces de resolver casos sin solución y prolongar la vida en situaciones de extrema debilidad) es cada vez más frecuente la tentación de la eutanasia..." ("cultura de muerte").

El principio de autonomía afirma el respeto de la libertad del paciente y de sus decisiones y ratifica la necesidad de la petición del consentimiento libre e informado, para evitar que el paciente llegue a ser un objeto en las manos de los profesionales de la sanidad. Este es el principio que está en la base del nuevo marco de relación entre los profesionales de la salud y los pacientes.

Hay que señalar que la relación médico-paciente ha cambiado profundamente en la segunda mitad del siglo XX. Frente al *modelo paternalista*, en el que el médico tomaba todas las decisiones de cara al interés del paciente, se ha pasado a una situación caracterizada por la afirmación del *principio de autonomía*, en el que se reconoce y trata a las personas como sujetos autónomos capaces de actuar conscientemente.

Podemos decir que el “consentimiento informado” es la primera concreción del respeto a la autonomía y la capacidad de decisión de toda persona autónoma.

Lo que subraya el principio de autonomía es el respeto a la persona, a sus propias convicciones, opciones y elecciones, que deben ser protegidas. Significa la superación de esa inclinación a convertir al paciente en un menor de edad, al que se tendía a mantener sistemáticamente al margen de algo que a nadie afecta más que a él mismo. “El respeto a la libertad y a la autonomía de la voluntad de la persona ha de mantenerse durante la enfermedad y alcanzar plenamente al proceso de morir y de la muerte”, afirma en el Preámbulo la Ley aragonesa.

Para obviar las situaciones de insuficiente atención al enfermo y a las eventuales violaciones de su dignidad de persona han ido apareciendo los derechos de los pacientes: a ser aliviado en el dolor, a conocer la verdad, a expresar un consentimiento informado, a la reserva y al secreto profesional del personal sanitario...

Posteriormente veremos la matización que hacen los obispos de Aragón de un uso adecuado del concepto de la legítima autonomía del paciente.

Reflexión sobre la muerte digna

La reflexión sobre el morir se ha visto enriquecida con expresiones nuevas: “morir humanamente”, “muerte en paz”, “muerte serena”, “muerte consciente”, “muerte sin dolor”, “muerte personal”, “derecho a la propia muerte”... De todas ellas, la expresión que más éxito ha tenido y quizá mejor formula la dimensión ética del morir humano es “muerte digna”.

Podemos decir que esta expresión “muerte digna” se ha introducido poco a poco en nuestra sociedad como señal de un anhelo, de una aspiración noble, quizás también de un déficit que se desea subsanar⁴.

Que se busque la forma de vivir y morir de la mejor manera posible es un objetivo digno y aceptable, que nadie se atreverá a negar. El problema radica en ponerse de acuerdo sobre lo que significa una muerte digna y con qué medios conseguirlo⁵.

La expresión muerte digna se ha vuelto “confusa y ambigua” (F. Torralba), pues no sabemos exactamente qué quiere indicar nuestro interlocutor cuando emplea esta expresión.

Los sentidos que se han asignado a la expresión “muerte digna” han sido muchos. Bajo esta expresión se encierran múltiples comportamientos que merecen una valoración diferente. Se la ha identificado con la aceptación de la eutanasia; ha servido para oponerse al encarnizamiento terapéutico; orienta hacia la exigencia de terapias contra el dolor y cuidados paliativos; con ella se postula una atención lo más humanizante posible para el enfermo en su fase terminal.

Dada esta ambigüedad del lenguaje es importante y necesario aclarar el significado auténtico que se da a esa expresión. Es de extrema importancia clarificar los términos empleados porque algunas asociaciones, defensoras de la eutanasia, se apropian del término dignidad reivindicando el derecho a una muerte digna (derecho a que otros acaben con su vida cuando ellas lo solicitan), como si aquellos que mueren sin pedir la eutanasia muriesen indignamente.

La expresión “derecho a morir dignamente” se puede entender bien, pero aún sería mejor hablar del “derecho a ser tratado con respeto a la propia dignidad” hasta el mismo final de la vida. Estaríamos hablando de cómo vivir mientras vamos muriendo. En otras palabras, deberíamos expresarlo como el derecho intransferible de escoger cómo vivir mientras se acerca uno a la muerte.

La discusión hoy se plantea acerca de si el derecho a la muerte digna implica o no que las personas enfermas tengan el derecho a que otras acaben con su vida cuando ellas lo solicitan. Los ambientes proclives a aceptar o postular el derecho a la eutanasia suelen utilizar preferentemente la expresión “derecho a morir”. Quienes rechazan la eutanasia reconocen que más que derecho es una reivindicación, un anhelo, una exigencia ética: ser tratado con respeto. No se refiere directamente al “morir”, sino a la “forma de morir”.

⁴ J. ELIZARI, *Dignidad en el morir*, en *Moralia* 25 (2002), p 411 [la expresión aparece en los documentos a finales de la década de los sesenta].

⁵ E. LÓPEZ AZPITARTE e I. NÚÑEZ DE CASTRO, *Cruzando el puente. Problemas éticos relacionados con la vida*, Ed. San Pablo, Madrid 2011, p 316.

Afirmamos el derecho a morir con dignidad y a que se respeten y atiendan los justos deseos y las necesidades de quienes están en trance de muerte. Pero, para evitar confusiones, formulamos el contenido de ese derecho básico del ser humano en la línea como lo formuló la Conferencia Episcopal Alemana:

Toda persona tiene derecho a una muerte digna. La muerte es el último acontecimiento importante de la vida, y nadie puede privar de él al ser humano, sino más bien debe ayudarlo en dicho momento. Esto significa: aliviar los sufrimientos del enfermo, eventualmente incluso con el suministro de analgésicos, de forma tal que pueda superar humanamente la última fase de su vida. Significa también que es necesario darle la mejor asistencia posible. Y ésta no consiste solamente en los cuidados médicos sino, sobre todo, en prestar atención a los aspectos humanos de la asistencia, a fin de crear en torno al moribundo una atmósfera de confianza y de calor humano en el que él sienta el reconocimiento y la alta consideración hacia su humana existencia.

Forma parte de esta asistencia también el que al enfermo no se le deje solo en su necesidad de encontrar una respuesta al problema del origen y fin de la vida. En tales momentos, la fe constituye una ayuda eficaz para resistir y superar el temor a la muerte, ya que da al moribundo una sólida esperanza.

Estas nuevas realidades y reflexiones que acontecen en nuestra situación actual en torno a la muerte y al proceso de morir están en el transfondo de las leyes que se vienen promulgando por los diversos parlamentos. A nadie se le escapa que el morir hoy corre el riesgo de muchas indignidades, está muy amenazado en su humanidad, en su dignidad, y, por ello, es oportuno que se reflexione, se legisle y se actúe para que el proceso de morir sea lo más digno para el ser humano.

Acuerdos y Divergencias entre la Ley Aragonesa y la Carta Pastoral

Antes de señalar los aspectos positivos y las sombras de la ley, hay que recordar que cuando se afrontan estos temas suelen ser más los acuerdos que los desacuerdos, aunque se tienden a resaltar más los desacuerdos.

Hay una serie de prácticas que no suscitan ninguna dificultad ni siquiera desde el punto de vista ético, pues alcanzan una valoración positiva y unánime. Pero, también, hay que reconocer que la solución de ciertas situaciones se hace más compleja. Si algunas prácticas no provocan ninguna duda en cuanto a su licitud ética, otras, más complejas y comprometidas, dejarán siempre una sombra de inquietud e incertidumbre.

Señalar, igualmente, que es necesario aclarar el significado de las distintas expresiones que se utilizan para evitar la ambigüedad del lenguaje que se emplea, porque, bajo el mismo término, se pueden encerrar distintos significados.

¿Era realmente necesaria una nueva Ley?

En opinión de los Obispos de Aragón no era necesaria: “las leyes sanitarias existentes, las directrices y orientaciones de las sociedades médicas y científicas, y el comportamiento diario de los profesionales sanitarios a favor del enfermo están siendo suficientes en la práctica diaria para resolver los dilemas que pueden plantearse”⁶.

La postura de los parlamentarios es distinta, piensan que era conveniente y necesaria esta ley. La razón de fondo que ha movido a aprobar dicha ley lo expresan en el preámbulo de la siguiente manera, “aunque diversas leyes aragonesas han reconocido y regulado el derecho a la autonomía de los pacientes ... la frecuencia cada vez mayor de situaciones complejas relacionadas con la capacidad de decisión sobre la propia vida y sobre la aplicación o no de determinados tratamientos, que han motivado un amplio debate social, refleja la conveniencia de abordar de forma específica la regulación de los derechos de quienes afrontan el proceso de la muerte, con el fin de preservar la dignidad de la persona en ese trance, respetar su autonomía y garantizar el pleno ejercicio de sus derechos”⁷.

A nadie se le escapa que son cuestiones que suscitan sensibilidades diversas y que todos desean contribuir al bien de la persona y de la sociedad ante el deber de promover la vida hasta su muerte natural y de recorrer el camino de humanizar el morir.

Aspectos positivos

De entrada, tenemos que valorar positivamente cuanto se regule a favor de la humanización del proceso del morir, salvaguardando siempre el derecho primario y fundamental a la vida de toda persona.

1/- Hay que valorar positivamente **que la Ley no contempla la regulación de la “eutanasia”**, ya que no existe consenso ético y jurídico sobre permitir al paciente que sufre solicitar ayuda para que otro termine con su vida.

⁶ OBISPOS DE ARAGÓN, *Solo Dios es el Señor de la Vida. Carta Pastoral del Episcopado Aragonés con ocasión de la promulgación de la Ley de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de Morir y de la Muerte*, 24 de marzo de 2011, n. 1.

⁷ *Ley de derechos y garantías de la dignidad de la persona en el proceso de morir y de la muerte*, en Boletín Oficial de Aragón, 7 de abril de 2011; n. 70, p 7670.

La ley intenta precisar el significado de la palabra eutanasia para que las actuaciones que no encajen en los supuestos señalados no sean etiquetados como "eutanasia".

Restringen el significado de eutanasia como tal a aquellas actuaciones que: a) producen la muerte de los pacientes, es decir, que la causan de forma directa mediante una relación causa-efecto única e inmediata; b) se realiza a petición expresa, reiterada en el tiempo, e informada de los pacientes en situación de capacidad; c) en un contexto de sufrimiento debido a una enfermedad incurable que el paciente experimenta como inaceptable y que no ha podido ser mitigada por otros medios, por ej. mediante cuidados paliativos; d) y son realizadas por profesionales sanitarios que conocen a los pacientes y mantienen con ellos una relación clínica significativa.

Resulta extraño que los obispos afirmen que "es insuficiente la definición restrictiva de eutanasia que recoge esta ley en la parte de su preámbulo y con la cual persigue que no sean etiquetadas de eutanasia acciones que si lo son"⁸.

Una gran mayoría de moralistas cuando intentan aclarar el significado de la palabra eutanasia hacen referencia a "la actuación que provoca la muerte del enfermo, pedida por él mismo, ante un dolor inevitable y realizada por personal médico"⁹.

El comunicado de la Comisión Permanente de la CEE, refiriéndose al Proyecto de Ley del Gobierno de la Nación, que también habla de "definición reductiva" precisa que "con esta definición reductiva, centrada solo en las acciones directas, se deja abierta la puerta a las omisiones voluntarias que pueden causar la muerte o que buscan de modo directo su aceleración"¹⁰.

La postura de los obispos está en línea con la definición que ofrece la Encíclica *Evangelium Vitae*, n. 65: "*Por eutanasia en sentido verdadero y propio debe entenderse una acción o una omisión que por su naturaleza o en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor*".

Es una definición amplia en la que la eutanasia no se contemplaría sólo en relación con el enfermo grave y terminal, sino también tendrían cabida situaciones que hoy vienen denominadas "eutanasia neonatal" (caso del recién nacido, afectado de

⁸ OBISPOS DE ARAGON, *Solo Dios es el Señor de la Vida*, n. 9.

⁹ E. LÓPEZ AZPITARTE e I. NUÑEZ DE CASTRO, o. c., p. 317. También coinciden en esta orientación FRANCISCO JOSÉ ALARCOS MARTÍNEZ, *Ante el final de la vida*, Pliego de Vida Nueva, 2.755 de 28 de mayo-3 de junio de 2011, p. 25; J. ELIZARI, *Eutanasia en 10 Palabras clave ante el final de la vida*, Ed. Verbo Divino, Estella 2007, pp. 348-353).

¹⁰ COMISIÓN PERMANENTE DE LA CEE, *La persona ante el proceso final de la vida*, Declaración de la Comisión Permanente de la CEE, con motivo del Proyecto de Ley Reguladora de los Derechos de la Persona ante el Proceso Final de la Vida (22-6-2011), en *Ecclesia*, n. 3.577 de 2 de junio 2011, n. 24, p. 9.

defectos graves, al que se le causa la muerte para privarle del dolor o/y evitar costes a la sociedad) y “eutanasia social” (cuando la muerte es causada no por la decisión del paciente, sino de la sociedad, a fin de que no sea una carga para los demás).

2/- Es positiva, y así lo reconoce el Documento de los Obispos, la petición que encierra la Ley de **mejorar la atención a los enfermos en la fase terminal**, incluida la fase del duelo, y la petición de una mejor dotación en medicina paliativa, hospitalaria y domiciliaria¹¹.

Es importante que se recoja el derecho de todos los enfermos terminales a recibir una buena medicina paliativa, así como el apoyo a sus familiares y a recibir auxilio espiritual de acuerdo con sus convicciones y creencias (Art 12, 16 y 23).

En la disposición adicional tercera aparece el compromiso de que “El Gobierno de Aragón elaborará, en el plazo de un año... el Plan de Cuidados Paliativos en Aragón... así como procurará la formación específica de calidad a sus profesionales...”

Es de esperar que la aplicación de la Ley conlleve una adecuada financiación que garantice los derechos del enfermo a una buena medicina paliativa y que llegue a todas las personas en todos los lugares.

Todo lo que se mejore en medicina paliativa es muy importante ya que el modelo de atención que propone la medicina paliativa está basado en un profundo respeto por la persona, por lo que ella es y por su dignidad. Distintos estudios muestran que allí donde se practica la filosofía de los cuidados paliativos, la solicitud de la eutanasia disminuye.

3/- También hay que apreciar **la clarificación del significado de las expresiones** que se utilizan y que vienen recogidas en el Art. 5 “Definiciones”.

4/- Igualmente es de valorar **la regulación de las Voluntades Anticipadas**¹². La presente ley incorpora el ámbito de los “valores vitales de la persona” al contenido del documento de voluntades anticipadas¹³.

¹¹ “Los centros e instituciones deben facilitar el acompañamiento familiar y garantizar la adecuada atención asistencial, incluyendo el tratamiento del dolor y tanto el asesoramiento como la atención de cuidados paliativos, de calidad y equitativa, bien en los centros sanitarios, bien en el propio domicilio del paciente” (Preámbulo IV).

¹² Las Voluntades Anticipadas es el documento dirigido al médico responsable en el que una persona mayor de edad, con capacidad legal suficiente, libremente manifiesta las instrucciones a tener en cuenta cuando se encuentre en una situación en que las circunstancias que concurran no le permitan expresar personalmente su voluntad.

¹³ En la parte III del Preámbulo viene todo lo referido a las Voluntades Anticipadas. Allí se señala que se pueden formalizar ante notario, ante dos testigos o en presencia de personal habilitado por el departamento competente en materia de salud.

Sombras o interrogantes que se suscitan

Las sombras, los interrogantes, o los aspectos de la Ley que, a juicio de los obispos, requieren mayor claridad y precisión —evitando así toda ambigüedad— son: 1) los peligros del uso de la expresión “calidad de vida”; 2) un uso adecuado del concepto de la legítima autonomía del paciente; 3) la necesidad de distinguir entre enfermedad crónica y enfermedad terminal, entre medios de conservación de la vida y cuidados normales; 4) y ciertas cautelas en el tratamiento del dolor y la sedación paliativa; y, 5) por último, que no se recoja el derecho a la objeción de conciencia.

Calidad de vida

La expresión “calidad de vida” se ha universalizado en nuestra sociedad y está presente tanto en los discursos especializados como en el lenguaje cotidiano. En demasiadas ocasiones se utiliza como si fuera una expresión obvia y evidente por sí misma, cuando entraña serias dificultades y alberga significados diversos.

Este concepto es asumido como bandera por algunas corrientes para propagar la eutanasia y el eugenismo. De ahí que se produzca en muchos ciertas reticencias si no se explicitan honestamente los propósitos y los criterios que se barajan en el empleo de tal expresión. Por ello, los obispos de Aragón hablan de la necesidad de entenderla correctamente.

¿Cuáles son los peligros? Una visión antropológica reductiva o simplificada que piensa que la persona, su dignidad, se funda en unas propiedades o características de la persona (por ej.: la autoconciencia, la racionalidad, el sentido moral / la capacidad de sentir placer y dolor). Desde esa perspectiva, el valor de cada vida humana y de una misma vida en condiciones y tiempos diversos de su historia depende de la presencia o no de algunas características o cualidades que son consideradas relevantes.

En esa perspectiva, la noción “calidad de vida” no solo es criterio de eticidad para establecer el derecho a la tutela y el deber de respeto a las curas, sino que también concurre a definir lo humano. Existen vidas que no alcanzan el nivel, el stand de prestaciones adecuadas y que no son consideradas merecedoras de tutela o de la misma tutela que gozan las vidas de buena calidad.

La ética de la calidad de vida, entendida así, conduce sin lugar a dudas a introducir discriminación entre los seres humanos por lo que se refiere a su dignidad y derechos. La categoría calidad de vida usada como criterio de valor de la vida humana niega el fundamento natural y cultural de la igualdad, e introduce una inaceptable ética de la desigualdad.

Desde nuestra perspectiva, la calidad de vida siempre se dice de algo anterior. El valor de la vida humana no depende de una apreciación y de una valoración de la calidad que esa accidentalmente presenta, sino del hecho mismo de ser una vida humana.

La dignidad, el valor de la persona no se funda nunca en la calidad de vida ni en el bienestar de que pueda disfrutar, ni tampoco de su utilidad social (de aquello que un sujeto hace o expresa), sino que reside en el propio ser y condición de la persona. El valor de todo ser humano es del todo independiente de la calidad de sus prestaciones o de su vida. Todas las vidas humanas tienen igual valor.

Todas las personas son igualmente dignas [dignidad ontológica] y, dicha dignidad, la tienen a lo largo de su vida. La dignidad no se corresponde con una mera percepción subjetiva del valor que uno pueda dar a sí mismo ni del valor que los demás puedan concederle, sino que se funda en el carácter personal del ser humano, que le dota de libertad y capacidad de juicio y decisión responsable para el bien y para el mal, dando alcance moral a sus actos.

Podemos hablar de la calidad de vida como el conjunto de los bienes que una existencia expresa, pero siempre a partir del bien fundamental que es la vida misma. Así, allí donde la vida humana fuese percibida por el sujeto o por los otros como una vida de baja calidad, permanece por siempre aquella calidad esencial de la vida que no depende de sus cualidades accidentales, sino del valor en sí de la vida humana que, para los creyentes, dice siempre referencia a Dios.

Legítima autonomía del paciente

Los obispos reconocen, en coincidencia con la ley que valoran, que “la última decisión sobre las posibles acciones diagnósticas y terapéuticas corresponde al enfermo. El respeto a la autonomía del paciente y a sus decisiones es expresión del respeto debido a su libertad” (punto 7). Pero reconocen, también, que esta autonomía no es absoluta: “la autonomía en nuestro obrar no es absoluta”.

El peligro es absolutizar la autonomía y la libertad del sujeto desvinculándola de toda referencia que no sea el mismo sujeto, excluyéndola de toda relación significativa con otro distinto de sí, sea Dios, el prójimo, la creación. Es pensar y creer que por el mero hecho de elegir libremente se actúa correctamente. Esa sería una libertad sin responsabilidad y sin referencia a un sistema de valores el cual, trascendiendo al individuo, llega a ser criterio de la verdad moral.

Los obispos recuerdan que “la verdad y el bien de nuestras acciones no proceden de nuestra voluntad libre, sino que preceden a esta... la libertad humana es

verdaderamente tal cuando respeta su vínculo constitutivo con la verdad y su carácter relacional con los otros. No toda decisión del enfermo es acertada por el mero hecho de que él la tome libremente" (Punto 7.1).

Otra observación o limitación al principio de autonomía radica en que dicha autonomía del paciente entra en relación con la actuación responsable del profesional de la salud. Hay que afirmar que la libertad del enfermo es un bien, como también lo es la libertad del médico.

El médico debe tratar al enfermo respetando su libertad, es decir, respetando la autodeterminación del paciente, siempre que el paciente en su libertad no pida cosas contrarias a los principios deontológicos de la clase médica. Junto a la libertad del paciente está también la libertad del médico de no acceder a peticiones consideradas no éticas por su conciencia.

Una relación humanamente paritaria entre médico y paciente debería excluir sea la absolutización de la libre autodeterminación del paciente como el paternalismo del médico, para abrirse a un diálogo interpersonal donde las posibles opciones sobre la salud del paciente se vuelven encuentro y alianza de personas.

La relación terapéutica no es un ejercicio de tipo contractual o comercial, sino un encuentro humano. La afirmación de la autonomía nace de la reivindicación de derechos que presumiblemente son violados. Los límites a la autonomía residen en la correcta actuación del médico y en su capacidad de relación profunda con el paciente.

Es preocupante considerar al profesional de la salud un mero dispensador instrumental de los servicios. Hay un riesgo-peligro de que el médico tenga que ser el ejecutor de la voluntad del paciente.

Por último, ante la dificultad de discernir en algunos casos o ante el posible conflicto de valores se ha de reconocer a los profesionales de la salud el derecho a la objeción de conciencia. Sin embargo, la ley no alude en ningún momento al derecho a la objeción de conciencia. Da la sensación que los profesionales de la sanidad solo tienen obligaciones y no derechos.

Ni acortar intencionadamente (eutanasia) ni retrasar indebidamente la muerte (obstinación terapéutica)

En contraste con el cuidado paliativo, que aspira a prevenir o reducir el sufrimiento en la antesala del morir y evitar la desesperación al final de la vida, la eutanasia adelanta directa e intencionalmente ese final.

La eutanasia, sea en la forma del abandono o de la omisión de curas, cuando estas tendrían todavía razón de ser practicadas, sea en la forma de eliminación deliberada de la persona, es una agresión contra la dignidad de la persona, algo absurdo e inhumano, y una grave violación de la ley de Dios.

No entro a desarrollar la problemática de la eutanasia porque la Ley aragonesa no la contempla. Me detengo en otros aspectos que tienen relación con el proceso del morir, que hay que distinguir de la eutanasia, aunque también pueden encerrar conductas eutanásicas.

En su lucha contra la enfermedad la intención de la medicina es procurar recursos terapéuticos que aporten beneficios importantes a la salud y, en ocasiones, restauren la calidad de vida. Para considerarlos indicados en los paciente concretos se exige que el beneficio esperado supere los posibles efectos secundarios o riesgos que conlleven. Se considera contraindicado aquel tratamiento que pudiera ser claramente inútil, ya que no logra aportar un beneficio al paciente.

Cuando la utilización desproporcionada de medios tecnológicos se mantiene para prolongar artificialmente la vida de un paciente con una enfermedad irreversible o terminal nos hallamos ante una conducta de “obstinación terapéutica” o “encarnizamiento terapéutico”. También puede darse una obstinación diagnóstica que consiste en la realización de ciertas pruebas, sin que vaya a tener una posterior traducción en beneficios reales para el paciente.

Las consecuencias de la obstinación terapéutica para el enfermo y su familia suelen ser muy negativas ya que originan un sufrimiento innecesario, procurado por la propia actuación médica. Este sufrimiento puede llegar a generar la solicitud de finalizar la situación con medidas drásticas, exigiendo la aplicación de la eutanasia.

Así pues, si los medios que se utilizan solo sirven para prolongar una situación sin futuro y con un coste humano excesivo, o únicamente ayudan a mantener una vida precaria y penosa, la supresión de tales medios quedan completamente justificados. Sin embargo, el rechazo de un tratamiento proporcionado, ordinario y eficaz, en nombre de la autonomía del paciente siempre es un atentado a la vida.

La *Evangelium Vitae* (n. 65) distingue claramente la eutanasia de la decisión de renunciar a la obstinación terapéutica [limitación del esfuerzo terapéutico] cuando dice: “De ella (la eutanasia) debe distinguirse la decisión de renunciar al llamado *ensañamiento terapéutico*”, reconociendo que “se puede en conciencia renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia...”.

Con el objetivo de no caer en la obstinación terapéutica debe realizarse una limitación del esfuerzo terapéutico, entendida como la decisión de restringir o cancelar

algún tipo de medias cuando se percibe una desproporción entre los fines y los medios terapéuticos.

A veces esta decisión de limitar los tratamientos no es fácil y en ella deberán intervenir en primer lugar el equipo asistencial constituido interdisciplinariamente a fin de decidir con criterios científicos sobre la contraindicación y, además contar con el consentimiento informado del paciente que acepta la limitación propuesta por los profesionales sanitarios.

Juan Pablo II, en un discurso a los participantes en la Conferencia Internacional organizada por el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, expuso las razones por las cuales la moral católica se opone a la obstinación terapéutica: “el rechazo del encarnizamiento terapéutico no es un rechazo del paciente y de su vida. En efecto, el objeto de la deliberación sobre la oportunidad de iniciar o continuar una práctica terapéutica **no es el valor de la vida del paciente**, sino el valor de la intervención médica sobre el paciente. La eventual decisión de no emprender o interrumpir una terapia será considerada éticamente correcta cuando ésta resulte ineficaz o claramente desproporcionada para los fines de apoyo a la vida o de la recuperación de la salud. Por lo tanto, el rechazo del encarnizamiento terapéutico es expresión del respeto que en todo instante se debe al paciente”¹⁴.

El documento de los Obispos hace una precisión relevante para el juicio ético al distinguir la enfermedad crónica de la enfermedad terminal¹⁵. El objetivo de la atención médica es diferente (punto 8.1).

Cuando el enfermo se halla ante la inminencia de una muerte inevitable “es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, pero no interrumpiendo los cuidados normales” (Evangelium Vitae, n. 65).

Dicho de otra manera, dado que existe gran diferencia entre “provocar la muerte”, que rechaza y niega la vida, y “permitir la muerte inevitable”, que acepta su fin natural, es ético, ante tratamientos fútiles o inútiles, limitar el esfuerzo terapéutico, que no se identifica con la eutanasia por omisión.

Cuando el enfermo sufre una enfermedad crónica (incluso incurable) hay que mantener los tratamientos que alcanzan su finalidad propia así como los cuidados ordinarios: alimentación e hidratación, aunque haya de suministrarse por medios artificiales; excepto en aquella situación médica del paciente que impida a éste asimilar

¹⁴ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en la Conferencia Internacional organizada por el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud* (12-XI-2004): Ecclesia n. 3.233 (27 nov. 2004), p. 31-32.

¹⁵ **Terminal:** una enfermedad en estadio incurable o irreversible que causará la muerte en menos de 6 meses.

el agua y el alimento que le van a ser suministrados, o en aquella situación en la que los medios instrumentales a utilizar provoquen complicaciones que impliquen para el paciente una carga excesiva o una notable molestia física¹⁶.

Cuando se haya decidido limitar el esfuerzo terapéutico siempre habrá que ofrecer unos cuidados integrales de calidad y con carácter paliativo que implique el compromiso de alcanzar el mayor bienestar posible para el enfermo y familia, ayudándoles y acompañándoles tanto humana como profesionalmente en el difícil proceso del morir. Entre estos cuidados han de ser considerados la alimentación y la hidratación artificial.

En este punto de la retirada de la alimentación y la hidratación artificial hay un conflicto o dilema ético, si se consideran cuidados básicos o tratamientos médicos. La Iglesia católica considera que la alimentación y la hidratación son una medida de confort y cuidado básico y “su uso deberá considerarse, en línea de principio, ordinario y proporcionado, y como tal moralmente obligatorio”.

Dolor y sedación

Otro punto en el que los Obispos expresan sus reticencias es el de la sedación. Reconociendo que el dolor no es la única causa del sufrimiento del enfermo y su familia, que hay otras causas que pueden ser incluso mayores (sentimiento de soledad e inutilidad...) afirman, en línea con la tradición moral de la iglesia, que la posibilidad de aliviarlo es un beneficio para el enfermo que ha de ser utilizado eficazmente (punto 9).

Citan un principio moral que recoge *Evangelium Vitae*, n. 65, que ya fue enunciado por Pío XII: “es lícito suprimir el dolor por medio de narcóticos, a pesar de tener esto como consecuencia limitar la conciencia y abreviar la vida, si no hay otros medios y si, en tales circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales”, para concluir que **“la sedación no es moralmente mala en sí misma”**.

Recordando que la consciencia del individuo, su capacidad de expresión y comunicación, su capacidad de elección y acción, son cualidades de gran valor, se reconoce que **“la sedación paliativa habrá de ser el último recurso**, deberá estar médicamente indicada y contar con el consentimiento del paciente”. La sedación paliativa de forma permanente e irreversible deberá ser mucho más estricta y quedar restringida a la fase de agonía.

¹⁶ CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuestas a algunas preguntas de la conferencia episcopal estadounidense sobre la alimentación e hidratación artificiales*, 1 de agosto de 2007.

La tradición ética cristiana reconoce que “la prudencia humana y cristiana sugiere para la mayor parte de los enfermos el uso de las medicinas que sean adecuadas para aliviar o suprimir el dolor, aunque de ellas se deriven, como efectos secundarios, entorpecimiento o menor lucidez”¹⁷, e, incluso, la abreviación de la vida siempre que se de una razón o una causa proporcionada.

Las reticencias y críticas se orientan a catalogar como “derecho del paciente” la administración de la sedación paliativa. Esta es un medio de tratamiento que tiene sus precisas indicaciones médicas y éticas¹⁸.

Los obispos piensan que se equiparan “situaciones graves e irreversibles”, “situaciones terminales” y “situaciones de agonía” y señalan varios ejemplos de enfermos (un tetrapléjico, o con parálisis cerebral, o con Parkinson; o un anciano con demencia senil) de personas que no están en fase terminal ni en agonía. Pero la Ley (art. 14 y 13) habla de “paciente en situación grave e irreversible, terminal o de agonía que padece un **sufrimiento refractario** tiene derecho a recibir la sedación paliativa”.

La ley habla de un “sufrimiento refractario”, es decir “aquel que no puede ser adecuadamente controlado con los tratamientos disponibles, aplicados por médicos expertos, en un plazo de tiempo razonable. En estos casos el alivio del sufrimiento del enfermo requiere la disminución de la conciencia”¹⁹. Pienso que esa indicación “sufrimiento refractario” es importante a la hora de emitir un juicio. Así, la sedación correctamente aplicada no es eutanasia.

¹⁷ CDF, Iura et Bona, n. 20.

¹⁸ Recientemente, el 29-10-2011, la Organización Médica Colegial (OMC) y la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL), hicieron pública una *Guía de sedación paliativa* “para la buena praxis y para la correcta aplicación de la sedación paliativa”. En dicha guía se dice:

“La sedación se ha de considerar actualmente como un tratamiento adecuado para aquellos enfermos que son presa de sufrimientos intolerables y no han respondido a los tratamientos adecuados”.

(El médico debe evaluar los tratamientos hasta entonces recibidos) *No es aceptable la sedación ante síntomas difíciles de controlar, cuando éstos no han demostrado su condición de refractarios.*

El documento señala las indicaciones más frecuentes de sedación: “*las situaciones extremas de delirium hiperactivo, náuseas/vómitos, disnea, dolor, hemorragia masiva y ansiedad o pánico, siempre que no hayan respondido a los tratamientos indicados y aplicados correctamente durante un tiempo razonable.*”

Y recalca que “*la sedación no debe instaurarse para aliviar la pena de los familiares o la carga laboral y la angustia de las personas que lo atienden, ni como “eutanasia lenta” o “eutanasia encubierta” (no autorizada por nuestro código profesional ni por las leyes actualmente vigentes).*”

“Existe una clara y relevante diferencia entre sedación paliativa y eutanasia si se observa desde la Ética y la Deontología Médica. La frontera entre ambas se encuentra en la intención, en el procedimiento empleado, y en el resultado. En la sedación se busca disminuir el nivel de conciencia, con la dosis mínima necesaria de fármacos, para evitar que el paciente perciba el síntoma refractario. En la Eutanasia se busca deliberadamente la muerte anticipada tras la administración de fármacos a dosis letales, para terminar con el sufrimiento del paciente.

¹⁹ **El término refractario** puede aplicarse a un síntoma cuando éste no puede ser adecuadamente controlado a pesar de los intensos esfuerzos para hallar un tratamiento tolerable en un plazo de tiempo razonable sin que comprometa la consciencia del paciente.

El uso de analgésicos, favoreciendo una evolución menos dramática, contribuye a la humanización y a la aceptación del morir. La mayoría de los enfermos requiere el uso de medicamentos apropiados para aliviar o suprimir el dolor. La dosis debe ser proporcional al dolor.

Cuando existan motivos proporcionados, es correcto utilizar los mórficos o analgésicos mayores que calmarían el dolor, aunque como efecto secundario no deseado y poco frecuente se conduzca a una muerte más rápida. En tal caso la muerte no es querida o buscada. Simplemente se tiene la intención de mitigar el dolor de manera eficaz, usando para tal fin aquellos analgésicos oportunos.

Cuando los opiáceos (analgésicos) se utilizan adecuadamente para el tratamiento del dolor, no existen evidencias de abusos: siguen las directivas para el tratamiento del dolor y no provocan rechazo ético.

Los obispos critican también estas dos afirmaciones de la Ley aragonesa: a) que “el rechazo del tratamiento, la limitación de medidas de soporte vital y la sedación paliativa (...) **nunca buscan deliberadamente la muerte**, sino aliviar o evitar el sufrimiento, respetar la autonomía del paciente y humanizar el proceso de la muerte” (punto 9); y b) que “ninguna de estas prácticas puede ser considerada contraria a una ética basada en la idea de la dignidad y en el respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Antes bien, **deben ser consideradas buena práctica clínica**”.

Tales críticas parecen un poco forzadas. Es evidente, como señala la Carta Pastoral de los obispos, que “pueden ser prácticas éticamente correctas, pero también pueden no serlo”. Dependerá de la intención del sujeto agente, o por falta de indicación médica, o por los tipos de las dosis de fármacos utilizados. Pero lo normal es que sean prácticas éticamente correctas, si solo buscan aliviar o evitar el sufrimiento, respetar la autonomía del paciente y humanizar el proceso de la muerte.

Conclusión

La enfermedad y la muerte suponen momentos en los que la dignidad personal queda más fácilmente cuestionada. Es necesario poner los medios para humanizar estos momentos de la vida de las personas, de modo que todo enfermo pueda asumir de forma responsable el acontecimiento de su propia muerte.

Eso se plasma en actitudes opuestas a la eutanasia, a la obstinación terapéutica y a ocultar o aislar al enfermo en su proceso de morir impidiendo mantener sus relaciones familiares, de amistad; haciéndole partícipe, mediante la información veraz, de su papel protagonista en esta etapa de su vida.

Ello supone, también, crear las circunstancias clínicas que favorezcan una muerte tranquila, lo cual implica disminuir el dolor y el sufrimiento mediante Cuidados Paliativos, que no se abandone ni descuide al paciente y que los cuidados se consideren igual de importantes independientemente del pronóstico. Igualmente se debe promover una asistencia espiritual acorde con los valores y creencias de la persona.

El reto que tenemos en relación con la enfermedad y el morir humano está en humanizar los procesos finales de la vida humana. Eso pasa por ofrecer la asistencia médica y sanitaria conveniente y proporcionada. Pero también, en cultivar una auténtica cultura del morir: saber estar junto al enfermo, apretar su mano, sentir su corazón; saber estar también cerca de los familiares del enfermo.

Hay que llenar el trance de la muerte de humanidad. La clave está en el acompañamiento y la cercanía. Una compañía que, desde el punto de vista cristiano, llega también a compartir la fe y la esperanza en la resurrección del Señor.

Christine de Pizan, ¿precursora de la teología feminista?

Rev. Aragon. Teol. 36 (2012)

Marta Zubía Guinea

Las personas creyentes creemos que la salvación realizada por Dios y por la acción liberadora humana y el cumplimiento de la promesa escatológica, no se pueden separar¹, como si, por un lado, estuviera nuestro mundo y, por otro, se le añadiera como un pegote la promesa, aunque ciertamente tampoco se pueden identificar sin más: la construcción del mundo y la dignificación del ser humano no conllevan, de por sí, la llegada del Reino; la historia profana no es fuente de salvación, porque ésta es fruto de la gracia y la gracia es gracia, gratis, le viene por iniciativa de un amor gratuito que le llama y se compromete en una comunión amorosa; es el Espíritu quien transforma esta historia en historia de salvación. Por eso, hemos de reconocer, en esta historia que es la nuestra y en sus logros, los brotes del Reino, los *signos de los tiempos*, pues el Dios cristiano se revela en la historia como el que está delante de nosotros y nos abre a una promesa: trascendencia histórica más que espacial, en la que se combina el protagonismo humano en la construcción del Reino y la donación gratuita de ese Reino por parte de Dios (J.A. Estrada).

En este sentido, dice Marie Maugeret (1896), una de las pioneras del feminismo cristiano, que *"hay que reconocer que todas las mujeres que han luchado por abrir el camino a la emancipación de la mujer han contribuido a la preparación del Reino de Dios en este mundo"*².

En el presente artículo, nos acercaremos a una de estas mujeres, Christine de Pizan (1364-1430), humanista³, poetisa, historiadora y tratadista, primera escritora

¹ COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL: "Declaración sobre la promoción humana y la salvación cristiana", *Ecclesia* 1.855 (1977) 1.283s.

² Cf. MARGUERITE MAUGERET, "Rapport sur la situation légale de la Femme envisagée au point de vue chrétien", *Le Féminisme chrétien* (mayo 1900) 101.

³ Algunos autores consideran que *La Ciudad de las damas*—obra maestra de C.Pizan, objeto de esta reflexión— es quizás la primera utopía renacentista, antes de que T.Moro, T.Campanella o Baco Ruzbehi vieran la necesidad de pensar en unos modelos de sociedad alternativos a los existentes en la Europa de su época.

J. ADRIÁN ESCUDERO, "*Corpus sanum sive mens insana*. A propósito de Cristina de Pizán y *La ciudad de las damas*", *Themata* 33 (2004) 178.

Véase M. J. LEMARCHAND, "Introducción", en: CHRISTINE DE PIZAN, *La ciudad de las damas*, Madrid: 2000.

profesional de Occidente, primera mujer que tomó la palabra públicamente, con voz propia, frente a los grandes varones intelectuales y teólogos de su tiempo, para debatir y rebatir sus calumniosas tesis acerca de las mujeres que, se defendían desde los púlpitos como establecidas por Dios. Primera mujer que defiende y ejerce su vocación laica, desde su mayoría de edad y, para algunas, precursor de la Teología feminista, tanto por su método como por su desenmascaramiento del Dios misógino, creado por los varones, demostrando la absurdez y el sinfundamento de sus tesis.

Hija del físico y consejero del rey Carlos V, de Francia, Christine es educada en la corte francesa, en un ambiente humanista, en el que recibe la instrucción de los mejores tutores que le fomentan, aún más, el amor por el conocimiento. Pronto, admira a sus formadores por su pasión por el estudio y la búsqueda de la verdad, por su espíritu crítico y su reacción contra los procedimientos escolásticos con una notable libertad. El resultado es una mujer docta e ilustrada, que habla italiano y francés, domínale griego y el latín, lo que le permite el dominio de los clásicos griegos y latinos, así como de la Biblia y la Patrística, tal como se ve reflejado a lo largo de toda su obra.

Viuda a los 25 años, pasa de repente de la situación regalada de una familia desahogada a la necesidad de ponerse a trabajar para sacar a su familia adelante y, de golpe, se ve inmersa en la durísima crueldad de un mundo misógino que la mira con altivez, la ridiculiza, se mofa y desprecia por ser mujer. Se dedica a lo que mejor sabe: estudiar y escribir y a estudiar. Autora de numerosas obras, pronto se consolida como reputada mujer de letras, en los principales países europeos y se gana el respeto y elogio de sus congéneres, escritores y pensadores, tanto entre sus admiradores, como entre sus enemigos. Claro que menos elogios recibe entre los clérigos y los universitarios, abochornados de ver a una mujer rivalizar con ellos incluso en su propio terreno del saber y de la filosofía-teología⁴.

Sus últimos años de vida, los pasa en una abadía, dedicada a la oración, a la unión con el Señor en el calvario, tal como refleja su libro *Horas de contemplación sobre la Pasión de Nuestro Señor*.

⁴ La misoginia con sus tradicionales supuestos sobre la inferioridad de la naturaleza femenina y, por consiguiente, sobre la necesidad de controlar y subordinar a las mujeres fue la base de las *Querelles des femmes*, nombre que se dio al debate filosófico-teológico-literario sobre la valía de las mujeres, en el que participaron eruditos de las diferentes cortes, durante más de tres siglos.

El foco principal de este pensamiento es la Universidad de París, una de las instituciones de mayor importancia e influencia en Francia, tanto en el ámbito político, como en la Iglesia, que la proclama como *la llave de la Cristiandad*. Desde ella, se difunden antiguas teorías misóginas, especialmente de la mano de Boccaccio y de Meung, que pretenden fundamentar en la Naturaleza y en el designio divino.

En este debate, Christine de Pizan tiene la osadía de enfrentarse a algunas de las máximas autoridades del mundo intelectual y teológico, refutando una a una sus tesis.

M.CABRÉ PAIRET, "El otro centenario *La ciudad de las damas* y la construcción de las mujeres como sujeto político", *Aljaba* 10, (ene./dic. 2006) 3 y R. PERNAUD, *Cristina de Pizán*, Palma de Mallorca 2000, 90ss.

Intuiciones teológicas

Como bien sabemos, toda la Edad Media estuvo impregnada de religiosidad. Dios estaba presente en todos los ámbitos y en la vida cotidiana y, como no podía ser de otro modo, toda la obra de Pizan está llena de reflexiones y expresiones religiosas, que nos permiten conocer sus planteamientos teológicos. Algunas tesis son tradicionales, propias de sus tiempos, y no exentas de contradicción, pero, en su mayoría, son novedosas intuiciones teológicas en perspectiva de género, por lo que ha sido considerada como una precursora de la Teología feminista. Veámoslo en su obra maestra, *La Ciudad de las Damas*.

Entre sus *tesis más tradicionales* podemos destacar un cierto *determinismo* que le lleva a defender que Dios quiso que el varón y la mujer le sirvan de forma distinta, por lo que asignó a mujeres y varones tareas diferentes y les dotó a ambos sexos con la naturaleza y las cualidades necesarias para cumplir con sus deberes de modo que todo pueda funcionar bien, sin alteraciones ni confusiones (Lib I, 11). Sin tener conciencia de ello, C. Pizan está elevando al orden de la creación lo que no es sino el orden socio-cultural creado e impuesto por los varones. Pero, si bien esto es verdad, hay que reconocer que uno de los principales objetivos de su lucha será, precisamente, demostrar cómo este planteamiento no responde a la voluntad de Dios, sino a la voluntad de los varones, que quieren mantener sometidas a las mujeres.

Otras tesis tradicionales que subyacen en la autora son reflejo de una teología del pecado tan dominante hasta el Vaticano II: así lo encontramos, por ejemplo, en el mito de la culpa de Eva (Lib I, 6) o en la tesis de que, en el origen de la humanización de Dios, está la culpa infinita: "*de no haber sido por esa falta, jamás se hubiera logrado esta unión del ser humano con la divinidad*" (Lib I, 9).

Sus *planteamientos novedosos*, sin embargo, salpican toda su obra. Christine no entra en grandes debates teóricos, sino que, fiel a su línea argumentativa, saca toda la fuerza moral recurriendo a la autoridad de la experiencia y a su profundo conocimiento del Evangelio, de las Escrituras y de la Patrística, en general. Para comprender el alcance de sus afirmaciones, no debemos olvidar que estamos hablando de finales de la Edad Media. Algunas de estas afirmaciones, hoy, nos parecen normales, pero en su tiempo fueron totalmente innovadoras; otras, hoy, aún están en mantillas y otras, aún no las hemos asimilado. Veamos algunas de ellas:

A) Su metodología

La gran fuerza de los escritos de Pizan estriba en su *estrategia de inversión*, es decir, en volver contra los varones el discurso que ellos han lanzado contra las mujeres

durante siglos. Reformula y descontextualiza estos discursos, se los apropia y crea un nuevo discurso. Así, por ejemplo, utiliza a Boccaccio o a Meung para reescribir la historia de las mujeres en clave de mujer⁵. A partir de su propia experiencia de ser vituperada y despreciada por ser mujer, C. Pizan se siente llamada a comprometer toda su vida al servicio de la liberación de las mujeres y de que su dignidad sea plenamente reconocida. Desde su experiencia del Dios liberador, desenmascara y desmantela los discursos misóginos en los ámbitos universitario y eclesiástico; repasando a los clásicos –tanto civiles como eclesiásticos– y refutándoles sus afirmaciones contra las mujeres que tanto se repiten desde los púlpitos, echa por tierra sus seculares teorías misóginas y libera al propio Dios de la figura misógina con que le han revestido los varones. Apela a la experiencia que demuestra lo contrario, haciendo presentes con nombres y datos biográficos a cientos de mujeres, desde Eva, la “*compañera de Adán*” hasta las mujeres de su época; mujeres que, a lo largo de la historia y en los diversos campos han hecho grandes aportaciones, pero a las que la mano misógina que ha escrito la historia las ha invisibilizado.

Desde esta visibilización de las mujeres, reafirma, al mismo tiempo, la autoridad femenina e invita a todas las mujeres a instruirse, a actuar con valentía y revisar las lecciones de su experiencia personal (Lib II, 13), especialmente, las de su propio cuerpo, frente a las “verdades” del docto discurso varonil, pues el despertar de la conciencia de las mujeres es la *conditio sine qua non* para que se liberen, es decir, que abran sus ojos, que reconozcan la futilidad de las falacias misóginas, que concluyan que todas las mentiras que se dicen no tienen más fundamento que la estupidez y que salgan adelante por sí mismas: “*A todas vosotras. Mujeres de alta, media y baja condición, que nunca os falte conciencia y lucidez para poder defender vuestro honor contra vuestros enemigos. Veréis cómo los varones os acusan de los peores defectos, ¡quitadles las máscaras, que nuestras brillantes cualidades demuestren la falsedad de sus ataques!*” (Lib III, 29)

b) Vocación especial que recibe de dios para liberar a las mujeres

Porque Dios cuenta con las personas para llevar adelante su plan de salvación. Recordemos que la concepción bíblica cristiana considera que el ser humano, imagen y semejanza de Dios, al realizarse, al hacerse cada día más ser humano, realiza el plan de Dios sobre él, pues hay una correspondencia entre el Reino de Dios y su anticipación en las luchas de la historia, porque “*defender al ser humano y promover su humanización es dar gloria a Dios, de quien aquél es reflejo e hijo*”⁶.

⁵ Ibid, 182.

⁶ Véase J. MOLTMANN, “Théologie et droits de l’homme”, *Revue de Science Religieuse* 52 (1978) 299-314.

El trabajo de C. Pizan no es un mero ejercicio elucubrativo o una exhibición de su magnífica inteligencia, sino un medio de llevar a cabo la misión especial que Dios le ha encomendado: Dios quiere erradicar del mundo los errores misóginos que mantienen aplastadas a las mujeres, que: *“creyendo que era precepto divino, han aguantado, paciente y cortésmente, todos los insultos, daños y perjuicios, tanto verbales como escritos”* y ha llegado el momento de hacer la verdad. Y, para esta ardua tarea, Dios ha elegido a Christine de Pizan lo que, en ocasiones, le lleva a sentirse como Jesús discutiendo y rebatiendo ante los doctores del Templo.

Es tal su admiración por María –como veremos– que, para expresar esta vocación, se sitúa en un perfecto paralelo con la Anunciación (Lib I, 2-7). Llegado el momento, Dios envía a tres Damas (*Razón, Derechura y Justicia*) para **anunciar** a Christine que es su elegida para la construcción, sobre sólidos cimientos, de una Ciudad de mujeres que será su liberación y estará presidida por la Virgen María. Dios ha querido, además, que le acompañen y le orienten en esta magna obra estas tres Damas: *Razón*, en quien resplandece la sabiduría divina, le proporcionará la racionalidad y la sabiduría; por medio de *Derechura*, en quien resplandece la bondad divina, Dios revela sus secretos a quienes ama y es baluarte contra la fuerza y el poder injustos; y *Justicia*, la hija predilecta de Dios, de cuya esencia procede: *“Estoy en Dios y Dios está en mí, porque somos, por así decir, una misma cosa”* (Lib I, 6).

En cierto modo, aunque, por supuesto, Christine no lo explicita, en las tres Damas, podría verse como un reflejo trinitario: las tres son, por así decir, una sola: las tres están íntimamente interconexionadas, las tres convergen en una; lo que propone la primera, la segunda lo dispone y aplica y la tercera lo lleva a perfecto término.

“Hundida en mis tristes pensamientos estaba –en mi cuarto de estudio– cuando de repente vi bajar sobre mi pecho un rayo de luz como si el sol hubiere alcanzado el lugar... levanté la cabeza para ver de dónde venía esa luz y vi cómo se alzaban ante mí tres Damas coronadas, de muy alto rango... Huelga decir mi sorpresa, ya que las tres Damas habían entrado pese a estar cerradas las puertas. Tanto me asusté que me santigué en la frente temiendo que aquello fuera obra de algún demonio. Entonces, a primera de las Damas me sonrió y se dirigió a mí con estas palabras:

–No temas, querida hija, no hemos venido aquí para hacerte daño, sino para consolarte. Nos ha dado pena tu desconcierto⁷... (Lib I, 2).”

Ante esta misión que le anuncian, Cristina se ve a sí misma pequeña –como María– indigna, pobre de espíritu y de débil cuerpo de mujer y con pocas fuerzas para afrontar una misión tan grande. Pero acaba aceptando –como María– porque “sabe

⁷ Obsérvese el paralelismo con Éx 3,7: *“Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos... he bajado para liberarle”*.

que, para Dios, nada hay imposible. y respondiendo –como María: “con todas mis fuerzas rindo alabanzas a Dios y a vos, Damas mías, que me honráis con tan noble cargo. Lo acepto gozosamente, heme aquí dispuesta a servirlos. Hágase en mí según vuestras palabras”. (Lib I, 7).

Y, a continuación, Christine alaba a Dios por su elección y porque también en otros momentos de la historia, se ha ayudado de otras mujeres para hacer llegar su mensaje a diversas partes del mundo; incluso ha contado con mujeres paganas, como las *sabias mujeres de muy alta dignidad*, llamadas *Sibilas* (*Sibila*=la que conoce el pensamiento divino), porque su don de profecía era tan milagroso que sólo podía venir del espíritu divino Christine las alaba porque no ha existido un solo profeta a quien Dios haya concedido tanto el honor de la Revelación y haya querido tanto como a estas sabias mujeres que, incluso, anunciaron incluso la llegada de Cristo, de forma más clara y detallada que los textos de los profetas.

c) El Dios que presenta

Aunque Christine directamente no nos presenta al Dios como Trinidad, bien podemos decir que, de nuevo, encontramos claros reflejos:

1. El Dios creador

a) *el Dios de su vida, el Dios que le acompaña y le quiere, es un Dios que ni se avergüenza de las mujeres ni las repudia ni les invita a dejar de ser mujeres para ser dignas de acercarse a él. Ante lo que le dicen y le predicen los grandes sabios eclesiásticos, Christine recurre a su propia experiencia de Dios y a su profundo conocimiento de las Escrituras y concluye que es imposible que Dios pueda querer la infravaloración de las mujeres, como le adjudica el discurso oficial, cuando defienden que, “al crear Dios a la mujer, había creado un ser abyecto”* (Lib I, 1) Christine no puede comprender cómo “*tan gran Obrero haya podido hacer una obra abominable... ya que, si creemos a esos autores, la mujer sería una vasija que contiene el poso de todos los vicios y males...*”. Se trata, sin duda, de un constructo social de los varones y Dios ha esperado a que llegara su hora para acabar con tanta calumnia. “*¿Cómo, si no, hubiese tolerado Dios tantas herejías que van contra su Palabra y que ha costado mucho tiempo extirpar?*” (Lib II, 53).

Y, con finísima ironía se lamenta: “*Ay, Señor, ¿Cómo puede ser, cómo creer sin caer en el error de que tu sabiduría infinita haya podido crear algo que no sea bueno? ¿Acaso no has creado a la mujer, deliberadamente, dándole todas las cualidades que*

se te antojaban? ¿Cómo iba a ser posible que te equivocaras? Sin embargo, aquí están tan graves acusaciones, juicios y condenas contra las mujeres. No alcanzo a comprender tamaña aberración. Si es verdad, Dios mío, que tantas abominaciones concurren contra las mujeres, como muchos afirman, ¡ay, Dios mío, por qué no me has hecho nacer varón para servirte mejor con todas mis inclinaciones, para que no me equivoque en nada y tenga esa gran perfección que dicen tener los varones!" (Lib I, 1).

a) Es un Dios que ha hecho iguales a mujeres y varones

Defiende nuestra autora que Dios tuvo en su pensamiento eterno la igualdad de la mujer y el varón y *"quiso que ambos se presten ayuda mutua, cada cual a su manera"* (Lib I, 11); *"Dios formó el cuerpo de la mujer con una de sus costillas, para significar que debe permanecer a su lado como compañera. No estar a sus pies como una esclava..."*.

C. Pizan denuncia como opuesto al espíritu cristiano la visión clerical, tan presente en todos los autores del discurso misógino, sobre los tiempos felices del Paraíso, a cuyos gozos puso final el pecado de Eva, de manera que, por culpa de la mujer, el varón nunca volverá a sentirse feliz en este mundo. Y alaba a las mujeres que cambiaron la suerte de los seres humanos, al descubrir el sentido alternativo del relato bíblico. Así –nos dice– *"frente a quienes afirman que por culpa de Eva, la mujer hizo caer al varón o que las mujeres son el origen de todos los males, hay que responderle que, si Eva le hizo perder un puesto, gracias a María ganó uno más alto; fue una mujer quien abrió las puertas del Paraíso, la Virgen. Dios salvó a la Humanidad a través de una mujer. Gracias a ella, Dios se hizo un ser humano y que, por mediación de la mujer, el varón accedió al reino de Dios, pues de no ser por María, los varones se dirigirían a los dioses paganos"*.

Echa por tierra, igualmente, las bases del discurso misógino que se fundamenta siempre (hasta hoy) en la naturaleza, porque argumentar basándose en la naturaleza corresponde a las visiones esencialistas, que consideran incuestionable el orden natural, por querido por Dios, y que pretender alterarlo es ir contra la voluntad de Dios. Además, *"las atrocidades y difamaciones que los varones dicen de las mujeres no pueden ser fruto de la Naturaleza, porque ella es discípula del Divino Maestro y no puede tener más poder que quien le ha conferido su autoridad"* (Lib I, 9). En realidad –plantea– el problema de la desigualdad entre mujeres y varones radica especialmente en la educación: *"Si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como ellos... Ha llegado el momento de que las severas leyes de los hombres dejen de impedirles a las mujeres el estudio de las ciencias y otras disciplinas"* (Lib I, 27).

“Dios, que no hace nada que no sea razonable, ha querido mostrar a los hombres que no tiene en menor estima al sexo femenino que al varonil. Se ha complacido en conceder a las mujeres tantas facultades intelectuales que su inteligencia no sólo es capaz de comprender y asimilar las ciencias, sino también de inventar algunas nuevas de tal provecho para la humanidad que resultará difícil encontrar otras de mayor utilidad”⁸ (Lib I, 37).

Por último, es importe señalar que C. Pizan borda una de las defensas que, todavía hoy, tiene que hacer la Teología feminista frente al discurso oficial, pues tanto en sus planteamientos como en su doctrina, sigue negando a la mujer, en cuanto tal, ser *imago Dei* e *imago Christi*⁹: *“Además, la mujer fue formada a la imagen de Dios... Hay locos que, cuando oyen decir que Dios creó al hombre a su imagen, creen que se trata del cuerpo físico. Nada más falso, ya que Dios aún no había tomado cuerpo humano. Al contrario, se trata del alma, reflejo de la imagen divina, y Dios la creó idéntica en el cuerpo de la mujer y del varón”.*

En todo caso, –dice nuestra autora– la mujer ha sido hecha por el Soberano Obrero, no de vil materia, como el barro, sino de la más noble jamás creada, puesto que Dios la hizo del cuerpo del varón” (Lib I, 9)¹⁰.

2. El Dios Cristo

Christine siempre se refiere a Jesús como Cristo, pero no se trata del Cristo de los grandes discursos teológicos, sino del Cristo que experimentan las mujeres de su tiempo y que ella misma experimenta. De nuevo encontramos su estilo argumentativo de dar la vuelta al discurso de los varones; con un gran dominio del Evangelio, se apoya en él para refutar las burlas y menosprecios de aquéllos, haciéndoles evidente cuán lejos están del comportamiento de Cristo y poniendo a la mujer en su sitio. Así, nos presenta a

a) Un Cristo que no se avergüenza de las mujeres:

Tampoco las repudia ni les invita a dejar de ser mujeres para ser dignas de acercarse a él, antes bien, se relaciona con ellas, las admira, alaba y enaltece. Es un

⁸ C. Pizan lo dice en el contexto biográfico de *Carmenta*, inventora del alfabeto latino.

⁹ Para conocer más la controversia con la doctrina que aún sigue en vigor, véase M. ZUBÍA GUINEA, *Para nuestra memoria histórica. La mujer en la voz de los papas*, Estella 2011, .255-264.

¹⁰ Este planteamiento recuerda al que, en la misma línea, defenderá la italiana *Ciudadana I.P.M.*, a finales del s. XVIII.

Cristo que tiene y manifiesta los mismos sentimientos que despectivamente sus contemporáneos les atribuyen a las mujeres y, así, nos presenta a un Cristo compasivo, que se deja afectar por el sufrimiento ajeno y, frente a quienes dicen que las mujeres fueron hechas por Dios para *llorar, charlar e hilar*“, C. Pizán responde que, *“si Cristo hubiera creído que las mujeres lloran sólo por debilidad o estupidez, jamás se habría rebajado él a llorar de compasión, cuando vio llorar a Marta y a María y por la muerte de su hermano... o hubiera despreciado las lágrimas de María Magdalena, que tanto le agradaron que le perdonó sus pecados, o de la viuda que iba a enterrar a su hijo”* (Lib I, 0).

Por eso, tampoco las mujeres se van a avergonzar de Jesús y permanecen fieles hasta el final (Lib III, 2).

b) un Cristo que elige como primera apóstol a una mujer

Subraya, además, que las primeras apóstoles fueron mujeres: *“Si la palabra femenina fuera tan despreciable y de tan escasa autoridad como algunos pretenden, jamás habría permitido nuestro Señor que fuera precisamente una mujer quien anunciara su Resurrección, cuando le ordenó a María Magdalena que llevara la noticia a Pedro y a los demás apóstoles”* (Lib I, 10). Realidad ésta que el discurso oficial de la Iglesia ha omitido y se sigue omitiendo, a pesar de que, en Oriente, María Magdalena es llamada *“la Apóstol de los apóstoles”* y, como tal, también, es patrona de los Dominicos, por ejemplo.

“¿Qué risa me da –dice Pizan– cuando algunos predicadores son tan necios como para decir en un sermón que su Dios se apareció primero a una mujer fue porque sabía que no podría callarse¹¹ y que antes se conocería la noticia de su Resurrección. No sólo son necios, porque difaman a las mujeres, sino que, además, blasfeman porque pretenden que algo tan sagrado fue revelado por un vicio” (Lib I, 10).

c) Un Cristo que deja patente su aprecio a todas las mujeres por la persona que son y el reconocimiento de su dignidad

Como ejemplo, subraya C. Pizan, cómo Cristo *“nunca desprecia a las prostitutas, sino que las admite a su mesa”*. *“Cristo bajó del Cielo para salvar a los pecadores y cuenta el Evangelio cómo una pecadora le lavó los pies con sus propias lágrimas”* (Lib III, 17).

¹¹ *“Las mujeres no deben hablar, porque sus labios llevan el estigma de Eva, cuyas palabras ha sellado el destino del varón”*, decía el papa Honorio III, cuando ordenaba a los obispos que prohibieran el pulpito a las abadesas (1226).

Y cómo Cristo escucha y reconoce a la samaritana, una humilde mujer que ni siquiera comparte con él su fe y la pone como ejemplo de fe ante sus discípulos varones y es que *"encontró en el corazón de una mujer de baja condición y extranjera más fe que en todos los obispos, príncipes, sacerdotes y todo el pueblo judío, ellos que pretenden ser los elegidos de Dios"*.

"Hoy, en cambio, -se lamenta Pizan- ¡Dios mío, qué no haría falta para ver a unos obispos charlar con una mujer sencilla, aunque sólo fuera para hablar de su salvación!"

Finalmente, recuerda cómo, en respuesta, también fue muy importante el aprecio de las mujeres a Jesús y exalta su valentía, su fortaleza, su fidelidad y su amor frente a la debilidad, la cobardía, la infidelidad y la mezquindad de los apóstoles: *"María, María Magdalena y las otras mujeres, todas ellas se quedaron en su compañía al pie de la cruz, durante la Pasión de su Hijo. Cuando todos los apóstoles le habían traicionado y abandonado, ellas nos se alejaron del Hijo de Dios, ni vivo ni muerto. Es evidente que Dios no despreció el amor de las mujeres como si fuera esa cosa frágil que pretenden algunos"* (Lib III, 2)".

Por todo ello, concluye: *"No existe la menor duda de que las mujeres pertenecen al Pueblo de Dios y a la raza humana tanto como los varones y no son de otra especie o raza diferente que justificara que fueran excluidas de las enseñanzas morales"* (Lib III, 17).

3. El Dios Espíritu, que impulsa la historia

Aunque Christine de Pizan no se refiere explícitamente al Espíritu, para ella, todo progreso espiritual, creativo, material y técnico demuestra la grandeza de la mujer y del varón a quienes Dios ha concedido el don de colaborar en la perfección de la creación¹².

Por otro lado, en la misión de las tres Damas: Razón, Derechura y Justicia, que "son una misma cosa con Dios" queda reflejada lo que hoy consideramos que es la labor del Espíritu, que nos impulsa hacia el *Anthropos Néos*: presencia creadora que habita nuestra historia en sus procesos de liberación, la sustenta y la promueve¹³ porque creemos que el Espíritu dinamiza toda la creación, conduce nuestra historia, llevándola hacia su plenitud.

¹² M. J. LEMARCHAND, "Introducción...", 42.

¹³ Véase SANTO TOMAS DE AQUINO: Tratado "De Dios Uno". *Summa Theologica* 1, q.8, a.1, ad.1,2,3; a. 2.

d) *María, la primera mujer*

En la Edad Media, la educación que se propone a las jóvenes es la imitación a la Virgen María. Probablemente, a ello se deba la gran admiración que Christine siente por María, pero no por la Virgen idealizada y etérea, sino por la mujer María, la Reina del Género femenino, la mujer mujer, la mujer plena, destinada “*a ser por la eternidad la Reina de todas las mujeres, como de toda eternidad lo quiso Dios y lo ordenó la Trinidad*” (Lib III, 1). Y, por eso, la pone en la cúspide de su *Ciudad de las damas*, para que sirva de modelo e impulso a todas las mujeres; no para que sean en miniatura la Virgen propuesta por los clérigos, sino para que, a su imitación, cada una sea la mujer fuerte del Evangelio –como la gran mujer fuerte y valiente de su tiempo, Juana de Arco– y para que, viéndola, las mujeres tomen conciencia de su propia valía, de su dignidad y de su potencialidad. Puede llamar la atención que siempre se dirige a ella como la *Virgen*, nunca como *María*, pero, si tenemos en cuenta que, para ella, la virginidad es símbolo de autonomía, de independencia y de fuerza, entenderemos qué modelo de mujer inculca a sus congéneres.

Entre las misiones que atribuye a María, destacan especialmente las de *intercesora y medianera*, porque: “*abrió las puertas del Paraíso... a través de ella Dios salvó a la Humanidad... gracias a ella, Dios se hizo un ser humano... gracias a ella, el varón accedido al reino de Dios*” / (Lib III, 1). Y, como cúspide de su ciudad, es la gran medianera de las mujeres, para lo que cuenta como *damas de compañía con las beatas vírgenes*¹⁴ y *todas las santas*, que han destacado por su fe, por su libertad y fortaleza; por su inteligencia y su dominio de la teología; por su amor caritativo y su valor, pues se jugaban la vida por ayudar a los mártires, torturados, murientes, encarcelados, etc. En todos estos casos de admirables mujeres, para Cristina, queda patente que Dios está siempre del lado de quien sufre y de quien ama y es fiel. (Lib III, 17).

e) *VIRTUDES que inculca y alaba en las mujeres*

Apoyada “*en las Sagradas Escrituras que lejos de atacar a las mujeres, alaban sus admirables virtudes*” (Lib III, 18), C. Pizan alaba tres virtudes como de especial importancia para las mujeres:

1) La *piedad*, pero, como ella la llama, la *verdadera piedad*, la única agradable al Señor, la *del corazón*, que consiste en “*llevar a la práctica el segundo mandamiento: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti o ama a los demás*”. No se trata, pues, de una piedad superficial, manifestada en la observancia de ritos o de oraciones, sino en la vida y en los actos;

¹⁴ Pone a las vírgenes en primer lugar, probablemente, reflejo de cómo las admira por haber elegido la vida en libertad, fuera del dominio de un varón.

2) La *sobriedad*, que modela el corazón, alimenta y acrecienta el entendimiento y guarda en el camino recto de la disciplina y la razón: "*Queridas, no malgastéis vuestra nueva dote (la Ciudad) como esos nuevos ricos que se hinchan de vanidad viendo cómo crece su dinero, sino seguir el ejemplo de vuestra Reina, que se humilló cuando supo que iba a ser la Madre de Dios. Como es cierto, amigas mías, que cuanta mayor envergadura moral tenga una persona, menos vanidad tiene*".

3) Especialmente, la *castidad*, no entendida sólo como abstinencia, sino fundamentalmente como *resistencia*: resistencia a convertirse en meros objetos sometidos al deseo sexual del varón y resistencia a permanecer en el orden hegemónico, contribuyendo a fracturarlo¹⁵; es decir, la castidad como fuerza, autonomía e independencia y la *virginidad*, como camino de la autorrealización de las mujeres, liberándose del yugo matrimonial, abandonando el papel tradicional de esposas y madres; la única forma de librarse de las ataduras domésticas de por vida.

Por ello, alaba la autoafirmación de las santas como mujeres independientes y constantemente elogia a las mujeres que "se encierran para liberarse" (la clausura como liberación¹⁶), pues la mujer casta logra, así, un acceso directo a la verdad y alcanza una experiencia espiritual del amor, como la que describirá Teresa de Ávila, en *Las moradas del castillo interior*¹⁷.

f) El cuerpo de la mujer

Probablemente, la gran revolución de Christine de Pizan es pensar la condición femenina a partir del propio cuerpo de mujer¹⁸, dejando atrás el discurso médico-teológico del orden patriarcal y solidarizándose con quienes como ella han nacido en un cuerpo de mujer. Desafiando abiertamente a las etimologías medievales inspiradas en San Isidoro de Sevilla¹⁹ que establecen una perversa relación entre *mulier* y *mollitia*, por la que la mujer se diferencia del varón por la debilidad de su cuerpo, rebate con firmeza y contundencia el carácter ontológico de dicha asociación. y desafiando, asimismo, los tratados médicos de su tiempo o las famosas obras *De secretis mulierum*, de Boccaccio, y la segunda parte del *Roman de la rose*, de J. Meung, ambas de gran

¹⁵ N. IBEAS VUELTA-M^aÁ. MILLÁN MUÑO, "¿Por qué Naturaleza habría de avergonzarse? A propósito de La Cité des Dames de Christine de Pizan", en: A. CARABÍ, *Belleza escrita en femenino*, Barcelona 1998, 69-78.

¹⁶ Hay que recordar que, en aquella época, ésta era la única salida para las mujeres que querían estudiar o dedicarse a la vida intelectual o, simplemente, querían llegar a ser ellas mismas (M.J. LEMARCHAND, "Introducción....", 48).

¹⁷ J. ADRIÁN ESCUDERO, "corpus sanum....", 181.

¹⁸ Véase A. CARRÉ, "El cuerpo de las mujeres: medicina y literatura en la baja Edad Media", *Areñal: Revista de historia de las mujeres*, 3 (1996) 75-90.

¹⁹ Isidoro de Sevilla: *Etimologías. Del hombre y los seres prodigiosos* 2, 17-19.

influencia en la época, Pizan piensa el cuerpo de la mujer como un ente en sí, autónomo, y no, como un ente por defecto o invertido, es decir, una *virago* (en la jerga médico-teológica) o falso varón²⁰.

Para liberarse del estigma del discurso teológico que desprecia la fisiología femenina, C. Pizan reivindica la experiencia personal que tienen las mujeres de su propio cuerpo, pues la verdad de esta experiencia les libera y, a ella, le dota de autoridad para rebatir las tan falaces argumentaciones androcéntricas. Ante las descalificaciones de la Iglesia que conciben el cuerpo de la mujer como fuente de malignidad, de impureza y de enfermedades²¹ y como lacra que incapacita a la mujer para realizar cualquier tipo de acción benéfica para la sociedad²², hace una valiente defensa de ese cuerpo sano y hermoso, fuente inagotable de confianza y, ante las patrañas pseudo-teológicas urdidas por los predicadores, se reafirma apelando a los principios de inteligibilidad y de racionalidad frente a las tradiciones, prejuicios y supuestos (lo que recogerán Kant y la Ilustración, siglos más tarde).

En palabras de los doctos varones de la Iglesia, sólo puede ofrecer bella la apariencia externa del cuerpo de la mujer, porque esa piel blanca que seduce al varón es “*envoltorio de soezas, siendo la hembra vasija de inmundicia e impureza pecaminosa, estigma de la mancha original, como bien lo atestiguan sus hediondas menstruaciones*”, –se gritaba desde los púlpitos–²³. De esta premisa, se pasa a identificar la supuesta putrefacción física con la putrefacción moral, a negar las capacidades morales e intelectuales de las mujeres y a considerar el cuerpo de la mujer como el responsable de la pérdida moral de los varones. Como proclamaba la Universidad de París, como su predecesora Eva, la mujer, por naturaleza, está predispuesta a todo tipo de mal y a todo tipo de vicios; por su naturaleza insaciable y lujuriosa, “*su sexualidad es más difícil de satisfacer que secar los océanos*” y el matrimonio es, para el varón, una tortura dispuesta por Dios para que expíe el pecado original²⁴.

Ante las afirmaciones misóginas tan generalizadas, bien podría creerse –como dice Pizan, que “*al crear Dios a la mujer, había creado un ser abyecto...*” Pero Christine,

²⁰ Hay que tener en cuenta que, al estar prohibidas por la Iglesia las autopsias, se describía y definía a la mujer sobre el modelo masculino y sus órganos como inversiones, fallos o defectos del cuerpo del varón. Así, la vagina, por ejemplo, es un falo invertido los órganos masculinos. M.J.LEMARCHAND, “Introducción....”, 49-52.

²¹ Algunas de ellas, causa de elevado índice de mortalidad en la época. Muchos autores de la Edad Media consideraban, por ejemplo, que las relaciones sexuales durante la menstruación podían causar la lepra, opinión médica que aparece asimismo en los escritos para uso de confesores.

N. IBEAS VUELTA-M^aÁ.MILLÁN MUÑO, “¿Por qué Naturaleza...”, 65.

²² M. CABRÉ PAIRET, « El otro centenario... », 3.

²³ M.J.LEMARCHAND, “Introducción....”, 51.

²⁴ B. S. ANDERSON-J.P. ZINSSER, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Barcelona 2009,

como hemos visto en apartados anteriores, tira por tierra las bases del discurso misógino que se fundamenta la naturaleza. *“Dios formó el cuerpo de la mujer ...No dejaba de sorprenderme que tan gran Obrero haya podido consentir en hacer una obra abominable, ya que, si creemos a esos autores, la mujer sería una vasija que contiene el poso de todos los vicios y males... Pero, si el Soberano Obrero no se avergonzó al crear el cuerpo de la mujer ¿por qué la Naturaleza habría de avergonzarse? Decir eso es el colmo de la necedad”*. (Lib I, 10).

A lo largo de los tres capítulos de su obra, presenta todo un elenco de mujeres clave para la historia de la humanidad y para la historia de salvación; mujeres de todo tipo y condición, mujeres en todos los ámbitos de la vida. En todos estos casos de admirables mujeres, para Christine, queda patente que Dios está siempre del lado de quien sufre y de quien ama y es fiel. (L. III, 17).

En una clave dialéctica, invita a tomar conciencia de algunas “aportaciones” masculinas, a sacar conclusiones sobre los tesis corporales de ambos sexos y, en el caso de las mujeres, a alabar a Dios por “tener cuerpo de mujer”: *“Piensa en la perversidad de un Judas, traicionando a su Divino Maestro, que sólo le había prodigado el bien y en la crueldad del pueblo que no sólo mató por odio a Cristo, sino a varios de sus profetas que les precedieron, lapidándolos o quebrando sus huesos. (Cita otros varios ejemplos) Si consideras cuántos reyes indignos y emperadores desleales reinando sobre le mundo, cuántos papas heréticos y avarientos, prelados desprovistos de fe y tantos falsos profetas y anticristos por venir– estimarás que los varones bien podrían callarse y las mujeres agradecer a Dios que haya colocado sus preciosas almas en cuerpos femeninos! (Lib II, 49).*

Y considero que, para concluir estas reflexiones sobre Christine de Pizan, nada mejor que sus propias palabras:

“Creo haber aportado bastantes pruebas para demostrarte con razones y ejemplos que Dios nunca ha tenido reproches para el sexo femenino –ni más ni menos– que para el masculino” (Lib I, 78).

