

Revista Aragonesa de Teología

Año XIX - Nº38 - 2013

Julio - Diciembre



REVISTA ARAGONESA DE TEOLOGÍA

**CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2013**

EDITA
C.R.E.T.A.
Centro Regional de
Estudios Teológicos de Aragón

DIRECCIÓN
José Alegre Aragües

COMITÉ DE REDACCIÓN
Ernesto Brotons
José Ignacio Blanco
Luis M^a Torra
José M^a Andreu Celma

ADMINISTRACIÓN
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad 10
50009 Zaragoza
Tel.: 976 467 378

SUSCRIPCIONES
Secretaría del CRETA

IMPRESIÓN
Huella Digital
Pol. Ind. El Portazgo, nave 62 A
Ctra. Logroño km 3,7
50011 Zaragoza

ISSN: 1135-0447
Depósito Legal: Z-169-95

ÍNDICE

5

Editorial

7

El Plan Diocesano de Pastoral en el Año de la Fe

Emilio Aznar Delcazo

29

La Resurrección de Jesús

Estela Aldave

47

Los retos de la astrobiología a la filosofía y a la teología

Carlos Beorlegui

65

Belleza y espiritualidad

Andrés Ortiz-Osés

79

Recordando a Emmanuel Mounier

Carmen Herrando Gugota

109

Una mesa bien dispuesta: La Mesa eucarística

Javier de la Victoria Godoy

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra revista.
Suscríbase y domicilie su 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 así lo haga por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

Nuestra dirección es:

CRETA
Ronda Hispanidad 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

Desde nuestro último número, precisamente en los días de su presentación con motivo de las Jornadas Teológicas de Aragón, la Iglesia se ha visto conmovida por la retirada de Benedicto XVI, encorvado por el peso de la Iglesia más que por la edad, y la elección del Papa Francisco, venido del Sur, con viento nuevo y formas distintas a las habituales durante siglos en una curia que servía de modelo a las cortes regias de las monarquías europeas.

Está costando asimilar el cambio, porque a la sencillez de los gestos le acompañan las expresiones, “poco correctas eclesiásticamente hablando”, pero de un lenguaje directo y popular, interesado en que aparezca, desde el principio, una significación clara que pueda servir de respuesta a los temas vitales en que las personas comunes están metidas, especialmente cuidadas para que los más pobres y sufridos se sientan expresados y entendidos.

Es un lenguaje inquietante y provocador, invita a la vida sencilla, pero esa invitación, para algunos miembros ilustres del escalafón eclesial, se convierte en exigencia y en clara manifestación de incompatibilidad con las aspiraciones que se reflejan en los actos fastuosos y en la impaciencia por ocupar puestos y sedes vacantes consideradas de mayor rango.

La cercanía temática y personal en el acompañamiento de las personas, sin paternalismos tontos ni imitaciones chabacanas, es uno de los objetivos que, con insistencia, repite como lema de nuestra forma de estar entre la gente. No a la sonrisa estereotipada del marketing ni a la simpatía forzada del comercial. Sí a la comprensión de la mirada que descubre al otro como ser necesitado de esperanza en medio de las crisis personales y culturales.

Porque la vida siempre tiene sus crisis, pero la actual sigue golpeando a muchas personas con sus consecuencias de paro, recortes, dificultades, desesperanza, frustración y cansancio.

Mientras, nuestros tribunales están atiborrados de políticos y gestores públicos que, todavía imputados, han sido convocados por los jueces, no por cualquier vecino, a la vista de los muchos indicios sobre la práctica de la corrupción en el uso y destino de los fondos sociales destinados a subvenciones y ayudas a los necesitados. ¿Terminarán condenados? A la espera de sus innumerables sentencias podemos decir que indicios hay y por eso han sido acusados.

Una situación tan extendida, y mucha más que no sale por la complicidad corporativa y cultural, plantea un tema muy serio y urgente de nuestra sociedad occidental. La formación de líderes y la oferta de un sentido profundo de la política como servicio a la sociedad en lugar de oportunidad de chollos personales, institucionales (partidos) y profesionales (empresas). La renuncia al sentido profundo de las funciones de la vida, y de la vida misma, lleva a buscarlo en el otro motor de comportamientos, el sentido materialista expresado en el dinero. Si no formamos líderes tendremos oportunistas.

Si no sembramos esperanza careceremos de sueños y proyectos que merezcan la pena. Y nuestra gente merece escuchar otras historias distintas a las patéticas páginas de la prensa escrita, de los titulares de los informativos y de la literatura que triunfa hoy. Solo un desesperanzado puede aspirar al Nobel. Solo un amargo pesimista puede esperar el Cervantes. Solo un negro panorama es aceptado como expresión artística de lo que somos.

En medio de tanta negrura los cristianos somos portadores de un mensaje de alegría y esperanza, cosa que no es culturalmente correcto, pero así es la realidad en la que creemos y así debemos presentarla. No con ingenuidad pero sí con convicción.

EL PLAN DIOCESANO DE PASTORAL EN EL AÑO DE LA FE

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

Emilio Aznar Delcazo

*Reflexión realizada por D. Emilio Aznar Delcazo, como miembro
de la Comisión mixta en el marco del Encuentro Diocesano de Pastoral
celebrado en Zaragoza el 17 de noviembre de 2012.*

1. Introducción:

En el año de la fe: la fe como humilde obediencia al designio salvador de Dios para el hombre y la historia

Acostumbrados, como estamos, a que las cosas vayan de mal en peor, y afectados también en la Iglesia por un sostenido desaliento de fondo que nos hace desconfiar de las posibilidades de éxito de nuestra propuesta evangelizadora en el tiempo presente, el Plan Diocesano de Pastoral supone un soplo de aire fresco en la vida de la Diócesis.

La fe cristiana se acredita cuando, ante la experiencia humana del evidente límite de nuestras capacidades (cf. Lc 1,34), y ante la constatación de que pasan los días sin aparentes motivos para la esperanza (cf. Lc 24,21), acontece lo inesperado e irrumpe con fuerza en la historia la santidad y el poder divinos con el mensaje de que *para Dios nada hay imposible* (Lc 1,37). El ser humano cree realmente cuando da más crédito a la aventurada promesa divina que al razonable análisis de sus posibilidades. No creer ya sabemos lo que significa: repliegue sobre uno mismo, refugio en la comodidad de la propia creencia, estado permanente de lamento y soledad. La fe, por el contrario, nos pone en pie ante la tarea y nos dispone a acoger el paso de Dios en la vida de los hombres. Hace de nuestras manos herramientas constructivas mientras el corazón se llena de esperanza. No somos del todo conscientes de la trascendencia que puedan llegar a tener esas pequeñas acciones

cotidianas con las que empujamos la historia y nos comprometemos con el Reino. El Plan Diocesano de Pastoral pudiera parecer solo un plan, pero es realmente el resultado y la propuesta de una verdadera experiencia de fe.

A veces no le damos suficiente valor al hecho de que, en una Diócesis como la nuestra, en la estela de lo que ha sido una práctica continuada en los últimos 30 años, hayamos sido capaces, y sigamos siéndolo, de llevar adelante esta auténtica experiencia de comunión eclesial que es la elaboración y puesta en marcha de sucesivos planes pastorales. Algunos pensarán que se trata simplemente de un adorno secundario y prescindible del quehacer primero de la Iglesia, o que a qué fin tanto programa cuando el mensaje de Jesús es siempre el mismo. Muy al contrario, toda misión en la Iglesia ha de estar movida por una intención y todo lo que hacemos en ella, y llamamos pastoral, ha de tender a una meta para no caer en la rueda fatal del acomodo. Los planes pastorales son como la actualización creyente en cada momento de la historia de la tarea y misión de la Iglesia. ¿Es lúcida y responsable en la Iglesia de hoy una acción pastoral que no esté movida por el desafío de *una nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*? Pues ese desafío ya es germinalmente un plan pastoral.

Por eso, la Diócesis está empeñada en esta forma de entender la acción pastoral. El Plan Diocesano de Pastoral no es el campo de acción de unos voluntariosos idealistas en su empecinamiento por racionalizar con técnicas humanas las tareas más sagradas, sino el ejercicio humilde del Pueblo de Dios que está dispuesto a caminar en obediencia en este tiempo de salvación.

La participación de todo el Pueblo de Dios como expresión de una Iglesia en camino y como criterio de comunión

Cuando resaltamos la gran participación habida en la elaboración del PDP, no estamos afirmando que el valor del Plan descansa en su respaldo popular. El plan no es bueno porque se haya construido de forma democrática; pues, que yo sepa, la democracia es sólo una forma de ejercicio del poder y, por tanto, un mero sistema político. En la Iglesia, la participación es expresión del principio de comunión y es este principio el que le otorga legitimidad al Plan. Lo más valioso de

lo realizado ha sido el ejercicio de un auténtico proceso de discernimiento comunitario, que tiene su lugar propio en la espiritualidad de comunión.

“En efecto, la teología y la espiritualidad de comunión aconsejan la escucha recíproca y eficaz entre Pastores y fieles, manteniéndolos por un lado unidos a priori en todo lo que es esencial y, por otro, impulsándolos a confluir normalmente incluso en lo opinable hacia opciones ponderadas y compartidas.” (Juan Pablo II, *Novo milenio ineunte* 45).

Este es un plan que descansa en la autoridad de D. Manuel como obispo de la Diócesis que, en el ejercicio de su responsabilidad de pastor, ha querido, como dice Juan Pablo II, *“escuchar atentamente a todo el Pueblo de Dios”*. Se trata de un acto de gobierno del obispo diocesano, llevado a cabo en el marco de la espiritualidad de comunión. Un acto de gobierno que exige un tratamiento oficial en el Boletín oficial de la Diócesis, e implica una disposición de acogida y puesta en marcha por parte de todos que, sin obligar jurídicamente por derecho, plantee una exigencia mayor que la moral. La cuestión no es si el plan es obligatorio, sino si alguien en la Diócesis puede concebir y poner en marcha su propio programa pastoral al margen del PDP, sin tenerlo en cuenta, ignorándolo, o incluso actuando en sentido contrario a lo en él dispuesto.

La necesaria organización de la acción pastoral

La pastoral, al mismo tiempo que un arte, es una ciencia teológica. Y como ciencia ha de servirse de los instrumentos de las distintas ciencias humanas que le ayuden a desarrollar su cometido. En la Iglesia, hemos de ser expertos en esas ciencias. Si nos desentendemos de esta tarea corremos el riesgo de justificar nuestra ineficacia con coartadas de tipo espiritual y carismático, que en el fondo no son más que la muestra de una endémica pereza intelectual. Los esfuerzos en este sentido han sido muchos. Podemos destacar el fundamento científico y teológico de la acción pastoral que ha caracterizado el Plan de estudios del CRETA desde los años 70 bajo el impulso de D. Javier Calvo. Así como el empeño en toda la Iglesia por adoptar en la programación pastoral las nuevas metodologías provenientes del mundo de la educación.

Con este trasfondo de largo alcance, entendemos mejor el interés mostrado por Juan Pablo II para que el trabajo pastoral se organice y articule de forma programática, aplicando los instrumentos que nos aportan las ciencias. Así lo pide expresamente en la exhortación *Novo milenio ineunte* 29, donde la fuerza del argumento no descansa, como se repite una y otra vez, en que el programa de Cristo es siempre el mismo, sino en que se deben formular orientaciones pastorales adecuadas a las condiciones de cada comunidad. Su lenguaje no deja lugar a dudas:

“Indicaciones programáticas concretas, objetivos y métodos de trabajo, de formación y valorización de los agentes y la búsqueda de medios necesarios que permitan que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura.”

En ese empeño está la Diócesis y por eso elabora un plan pastoral diocesano, por pura responsabilidad ante la misión de que el programa de Cristo que no cambia se adecue a las condiciones de nuestra diócesis. Si no lo hiciéramos así, ¿no estaríamos comprometiendo el mismo anuncio del evangelio para nuestros contemporáneos? Por eso es necesario, no sólo que haya un plan, sino que además sea eficaz y cumpla su objetivo.

Finalmente, la organización de la acción pastoral es necesaria en cuanto que dicha organización programática deja entrever una propuesta de acción unitaria donde también queda patente el sentido de comunión eclesial.

No partimos de cero: la Diócesis de Zaragoza tiene una historia y una idiosincrasia. Continuidad y novedad

La Diócesis de Zaragoza celebró el Sínodo diocesano entre los años 1984-1986. Fueron ideas clave en aquel momento las de participación y corresponsabilidad. Y el proceso se puso en marcha porque había un interés marcadamente misionero, es decir, se tenía claro que había que anunciar el evangelio más allá de las fronteras de la vida parroquial. El subtítulo de la publicación oficial (Zaragoza 1998) señala claramente su significado eclesiológico: *“Una experiencia de Comunión Corresponsable y Evangelizadora”*.

Todos entendimos que era un momento fundamental para la Iglesia de Zaragoza. El resultado de todo aquel movimiento se plasmó en 80 propuestas operativas. Es verdad que poco a poco se fue instalando en la conciencia colectiva un sentimiento de decepción, resultado tal vez de las elevadas expectativas depositadas en el cumplimiento de las propuestas. Y es que seguramente no caímos en la cuenta entonces de la trascendencia de la experiencia puesta en marcha. En palabras de D. Elías, *“una gozosa experiencia de caridad fraterna, en la que cada uno puso lo mejor de sí mismo; una experiencia de corresponsabilidad al servicio de la misión de la Iglesia, según la vocación propia de cada uno de sus miembros.”*¹ Y es que, pese a la decepción en el orden de la operatividad, se había iniciado un camino sinodal que ha aportado a nuestra diócesis una singularidad característica, que la hace distinta de las demás, y se manifiesta en hechos como el que tantos grupos y personas hayan querido participar en la elaboración del Plan y que en un día como hoy nos hayamos reunido nada menos que 450 personas para tener este encuentro.

Al Sínodo diocesano le siguió años después un periodo de revisión en el que la participación fue menor, pero lo suficientemente significativa como para verificar el calado del movimiento sinodal en la Diócesis. Fruto de este segundo proceso diocesano fue la elaboración del *Proyecto pastoral* de la Diócesis de Zaragoza, año 2000, aprobado por D. Elías Yanes; un ambicioso programa con 25 líneas de acción pastoral, con la pretensión de abordar las principales cuestiones pastorales con una orientación diocesana y autorizada.

Tal ha sido el influjo de este programa, que los dos primeros planes trienales de pastoral ya en el pontificado de D. Manuel Ureña (2006-2009 y 2009-2012) se han nutrido de sus objetivos, si bien reducidos en el número para poder afrontarlos de una forma más efectiva.

El PDP 2012-15 se ha elaborado en continuidad con esta historia. Vuelven a aparecer nuevamente las cuestiones del laicado, de la comunidad, del compromiso con los pobres. Alguno puede pensar que siempre le estamos dando vueltas a lo mismo y tachar de desfasada nuestra pretensión programática por considerar que está anclada en el pasado

¹ Diócesis de Zaragoza, *Sínodo Diocesano (1984-1986)*, Zaragoza 1998, p. 8. Por cierto, merece la pena releer aquellas 80 propuestas para descubrir el enorme trabajo que llevo su elaboración, admirar su precisión y sorprenderse 26 años después de su rabiosa actualidad.

y no responde a los nuevos tiempos en los que ha de vivir y realizarse la Iglesia. Y sin embargo, la lógica continuidad de los temas propuestos por personas, grupos, movimientos, parroquias, etc., se ha visto remozada con nuevos enfoques y acentos. Así, por ejemplo, el tema del laicado no se aborda tanto con una intención de suplencia de los pastores, sino tratando de descubrir su misión propia e insustituible en la Iglesia y en la sociedad en orden a la nueva evangelización. Con relación a la comunidad, el acento se pone ahora en la transmisión de la fe. Es finalmente el testimonio de pobreza evangélica de los que componemos la Iglesia lo que más se destaca cuando en este momento se habla del compromiso con los pobres.

Estos pequeños detalles son los que ponen de manifiesto el sano equilibrio entre continuidad y novedad del PDP, y los que acreditan en última instancia, la seriedad y verdad de lo realizado y lo pretendido. Hemos tenido la suerte de verificar de forma misteriosa cómo las viejas inquietudes se redimensionan más si cabe en el marco de la tarea definida por la Iglesia con carácter universal de una nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana y aceptando la invitación de Benedicto XVI de celebrar un año dedicado a la fe. Lo que sitúa a la Iglesia particular de Zaragoza, gracias a su Plan pastoral, en sintonía y comunión con toda la Iglesia universal.

Pareciera sólo un plan, pero se trata de una auténtica experiencia teologal

El Plan Diocesano de Pastoral es algo más que una mera estrategia de acción. La participación en el mismo es la participación en la corriente misma de la vida con la que el Espíritu Santo vivifica hoy a su Iglesia. Si en algún momento se ha tomado en consideración la posibilidad de no seguir adelante con esta forma de trabajo, más que la estricta necesidad de programación y de saber qué tenemos que hacer, lo que ha prevalecido ha sido la convicción de que, tras el camino recorrido y la experiencia de una auténtica espiritualidad de comunión en la acción común, ya no podemos ser Iglesia de otra manera.

El PDP se nos ofrece como una oportunidad única para vivir una auténtica espiritualidad de comunión en la Iglesia. Por eso, el PDP pertenece al orden de las experiencias de fe y no sólo al de la organización

del trabajo pastoral. Al participar en su desarrollo nos insertamos en la vida misma de la Iglesia y de su sagrada misión.

Conscientes de la dificultad cultural del tiempo presente para la evangelización, el PDP es expresión de una fe esperanzada por cuanto que es básico, realista y flexible

En nuestra cultura occidental, y española en particular, se hace particularmente difícil la aceptación personal y consciente del evangelio de Jesucristo. Y el problema no está en la falta de gracia o de gancho del evangelizador; como que si hiciéramos las cosas de otra manera los resultados serían bien distintos. En ocasiones nos culpabilizamos de forma injusta: que si somos excesivamente cómodos, que si nos cuesta salir a los de fuera y a los alejados, que si no nos atrevemos a manifestar en público nuestra fe, que si no somos lo suficientemente consecuentes en nuestro compromiso social, que si deberíamos expresarnos con más alegría, etc. Puede que todas estas cosas y otras más sean necesarias para el éxito de la evangelización, pero no conviene que nos culpabilicemos en exceso y, sobre todo, no nos engañemos: aunque hiciéramos todo eso, la dificultad seguiría estando en la persona que, en el uso de su libertad, ha de responder personalmente con la fe.

Vivimos en una cultura resistente al Evangelio, y tanto aquellos a los que nos dirigimos con nuestra propuesta evangelizadora, como nosotros mismos como evangelizadores, estamos sometidos al influjo de unos criterios de valor que dificultan el acto de fe. ¿Qué hacer entonces para no quedar resignados y humillados en un lamento permanente, repitiéndonos constantemente aquello de que somos pocos, mayores, nos persiguen, no nos hacen caso? Pues sólo hay dos opciones: dimitir o caminar. Pero de las dos, sólo el caminar es expresión de una fe auténtica. Impulsar y trabajar por el desarrollo de un plan pastoral diocesano es hoy en día un acto de fe, una confesión esperanzada de que Dios sigue salvando esta historia sirviéndose de nuestro testimonio y nuestra palabra. Una fe que, contra toda esperanza, cree firmemente en el paso de Dios en la historia y, por ende, en la nuestra. Por eso estamos aquí. Los demás, ahí los tenéis, a sus cosas, protestando por todo, icómo no!, dedicados a sus asuntos particulares, apeados de esta historia de Dios con nosotros, escépticos y agnósticos de hecho.

El PDP es un plan realista y básico, porque, conscientes como somos de la enorme dificultad del tiempo presente, propone objetivos que están a nuestro alcance y confiesa que, a pesar de todo, hay una tarea que realizar, un camino que recorrer. No todos van a participar en él de la misma manera, pero tiene que servir a todos para, cada cual a su modo, fundirnos en una misma experiencia eclesial.

2. Las comunidades vivas son el cauce ordinario para el encuentro personal con Jesucristo

Cuando el Plan habla de “comunidades cristianas vivas” (Prioridad 1), entiende que nuestras comunidades se han de caracterizar por la participación, la acogida, la fraternidad y el crecimiento en la fe. Cada uno de estos rasgos merecerían un capítulo aparte, pero todos juntos lo que muestran es que el concepto de comunidad es algo más y algo distinto de un mero concepto sociológico. No se trata de poner de manifiesto la importancia que ha adquirido poco a poco lo comunitario en la Iglesia y en la sociedad. Tampoco la idea de comunidad puede ser el señuelo terapéutico frente a una soledad galopante, ni el refugio de los que, por encontrarse a gusto entre nosotros, se desentienden de los duros trabajos del evangelio. La comunidad es mucho más. La comunidad es “el signo” por excelencia. La Iglesia está llamada a ser el sacramento donde se hace visible y donde se forja la unión con Dios y la unidad entre todos los hombres: *“La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”* (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 1). De ahí la importancia nuclear del concepto de comunidad para referirnos a la Iglesia y de la consiguiente acuñación del término “pueblo de Dios” (capítulo II de *Lumen gentium*):

“Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa.” (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 9).

Y para no caer en la tentación de interpretar este principio referido sólo al pueblo de Israel, el párrafo siguiente no deja lugar a dudas sobre su perfección en Cristo:

“Cristo hizo de él una comunión de vida, de amor y de unidad, lo asume también como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra.” (ib.).

Precisamente porque el término “pueblo de Dios” no es un concepto sociológico sino teológico, no se entiende bien cómo en la Iglesia seguimos refiriéndonos al pueblo distinguiéndolo de la jerarquía, manteniendo así la lógica de un lenguaje secularizado y pasando por alto la doctrina conciliar que expresamente sitúa a la jerarquía como parte del pueblo de Dios y no por encima de él.

Una vez asentado el principio de la Iglesia como sacramento o signo de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano y, por tanto, como punto de partida constitutivo de toda acción pastoral, nos preguntamos por la novedad de este plan pastoral en lo que se refiere al tratamiento de la comunidad cristiana. El acento ahora se pone en que la comunidad cristiana ha de ser el cauce ordinario para el encuentro personal con Jesucristo, o lo que es lo mismo, es en el seno de la comunidad donde se puede suscitar la fe, siendo ésta su misión principal y su razón de ser. Por tanto, la finalidad de la comunidad no es fundamentalmente la de proporcionar bienestar comunitario a sus miembros, sino la de posibilitar que el hombre se encuentre con Dios. En este sentido, el fin de la comunidad cristiana no difiere del de la Iglesia universal, tal como lo expresa Juan Pablo II de forma categórica:

*“El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia Dios, presente sobre todo en el misterio de Cristo.” (Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis* 10; Encíclica *Redemptoris missio* 4).*

La Iglesia tiene que suscitar una verdadera experiencia de Dios por medio de procesos de iniciación cristiana y por acciones comunitarias auténticamente significativas: la confesión de fe, la comprensión más profunda de sus contenidos y del acto mismo de la fe, la celebración de los sacramentos especialmente de la Eucaristía, los espacios de oración y escucha de la Palabra, el testimonio de vida de los creyentes y la misma vida de la comunidad (PDP 2012-15, I, 1, pág. 7). Estas son precisamente las acciones que responden al llamamiento de Benedicto XVI para celebrar en la Iglesia un año de la fe, los elementos decisivos para que, como él mismo dice, *“cada uno sienta con fuerza la exigencia de*

conocer y transmitir mejor a las generaciones futuras la fe de siempre.” (Carta apostólica *Porta fidei* 8). De ahí que, aunque solemos referirnos a la vida de la comunidad como a la acción de la Iglesia “ad intra”, esa vida comunitaria, en cuanto que comunica y fortalece la experiencia de fe y la proyecta hacia otros, tiene en sí misma una evidente dimensión evangelizadora y misionera. Debemos de dejar de hablar de dentro y fuera, con esa elemental simplificación de creer que la vida comunitaria en torno a la fe nada tiene que ver con la evangelización o de que la acción misionera en medio del mundo puede llevarse a cabo sin el impulso de una comunidad viva.

¿Cómo entonces la Iglesia por medio de esas comunidades cristianas vivas va a fortalecer la experiencia personal de Dios y a comunicar en definitiva la fe? ¿Qué hacer?

□□ Diseñar itinerarios de iniciación y formación cristiana sobre todo de jóvenes y adultos (PDP 2012-15, II, 1, pág. 9). Cabría preguntarse si ésta ha de ser una tarea que cada comunidad plantee por su cuenta o si, por el contrario, es la Diócesis en su conjunto el sujeto de esta acción pastoral. El PDP formula expresamente que estos itinerarios necesariamente habrán de ser concebidos y aprobados para el conjunto de la Diócesis. La propuesta operativa 2, que concreta el objetivo es clara: “*proponer itinerarios de iniciación y formación cristiana de jóvenes y adultos en nuestras comunidades.*” (PDP 2012-15, III, 2, pág. 14).

□□ Para que nuestras parroquias y comunidades sean comunidades de fe y verdaderos centros de irradiación y de testimonio de la experiencia cristiana hemos de ser capaces de ofrecer, además de la celebración de los sacramentos, otros medios de renovación en relación con la palabra de Dios, la oración y determinadas experiencias de interiorización y personalización. Este tipo de pastoral requiere más que nunca un acompañamiento espiritual, exige a los sacerdotes y a otros agentes una atención más personalizada y mayor disponibilidad de tiempo para el ejercicio del diálogo pastoral (PDP 2012-15, II, 1, pág. 9). Para el cumplimiento de este objetivo se ha formulado la propuesta operativa 3: “*Fomentar grupos de oración y lectura creyente de la realidad, así como ejercicios espirituales y retiros.*” (PDP 2012-15, II, 3, pág. 15).

□□ Las parroquias y comunidades han de ser lugares de encuentro y de comunión y han de estar abiertas a todos. Dicho con palabras de Juan Pablo II, al hablar de la necesidad que el hombre contemporáneo tiene de experimentar y cultivar unas relaciones más fraternas y humanas: *“La respuesta a este deseo puede encontrarse en la parroquia cuando ésta, con la participación viva de los fieles laicos, permanece fiel a su originaria vocación y misión: ser en el mundo el lugar de la comunión de los creyentes y, a la vez, signo e instrumento de la común vocación a la comunión; en una palabra, ser la casa abierta a todos, o, como prefería llamarla el Papa Juan XXIII, ser la fuente de la aldea, a la que todos acuden para calmar su sed.”* (Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* 27). De ahí la redacción de la propuesta operativa 4: *“Organizar encuentros y acciones para lograr un clima fraterno, gratuito y festivo en la vida de las comunidades cristianas.”* (PDP 2012-15, III, 4, pág. 16).

Para lograr la puesta en marcha de estas acciones en relación con las parroquias y comunidades, y antes de elaborar programaciones concretas, se necesitan dos requisitos previos. *El primero*, de orden más intencional y de actitudes: *“Es imprescindible un talante de acogida, un estilo de vida fraterna y una activa predisposición a la participación en la vida de la Iglesia.”* (PDP 2012-15, I, 1, pág. 7). El segundo, está formulado en el objetivo 2 del plan: *“Una revisión sobre el papel y la misión de la parroquia como instrumento para la nueva evangelización y, en consecuencia y si fuera necesario, una adecuación de su acción pastoral.”* (PDP 2012-15, II, 1, pág. 9). Estos dos requisitos hacen descansar el peso de la acción pastoral en la actitud y en el método, y aportan un criterio de calidad en términos técnicos, que nos debe ayudar a superar la práctica común, tanto de las parroquias como meros dispensarios de servicios religiosos, como de la acumulación de actividades poco pensadas, mal realizadas y casi nunca evaluadas en las que, en ocasiones, nos embarcamos de forma frenética.

Todo esto sería necesario, según el Plan, para alcanzar el objetivo nº 1: *“Fortalecer la experiencia personal de Dios a través de la experiencia de la fe de la Iglesia.”* (PDP 2012-15, II, 1, pág. 9).

3. El valor teológico de la secularidad y la laicidad

Son muchos los que, en la elaboración de este Plan, manifiestan la necesidad de una mayor corresponsabilidad de los laicos en la vida de la Iglesia y, concretamente, en el ejercicio de la acción pastoral. Este es el sentido del objetivo nº 2: “*Crecer en el compromiso y en la corresponsabilidad de los laicos en la pastoral de la Iglesia.*” (PDP 2012-15, II, 2, pág. 10). La necesidad de la corresponsabilidad no nace de la reivindicación de tipo sociológico que aspira a una mayor igualdad con la jerarquía, pues ya el Concilio Vaticano II reconoció una verdadera igualdad entre los Pastores y los fieles tanto en la dignidad como en la actividad común (cf. *Lumen gentium* 32). Por el contrario, la necesidad de una mayor corresponsabilidad de los laicos nace de su consustancial participación en la misión de la Iglesia, aportando su específica condición laical a la tarea común. Tal es así que los Pastores no deben actuar por sí solos, sino que han de reconocer los servicios y carismas de los fieles para suscitar una colaboración unánime en la misión de la Iglesia: “*Los Pastores son conscientes de que Cristo no los puso para que por sí solos se hagan cargo de toda la misión de la Iglesia para salvar al mundo. Saben que su excelsa misión consiste en pastorear a sus fieles y reconocer sus servicios y carismas, de tal manera que todos, cada uno a su manera, colaboren unánimemente en la tarea común.*” (*Lumen gentium* 30). El Concilio vincula estrechamente su acción al apostolado de los Pastores: “*dentro de las comunidades de la Iglesia, su acción es tan necesaria, que sin ella, el mismo apostolado de los Pastores no podría alcanzar, la mayor parte de las veces, su plena eficacia.*” (Decreto *Apostolicam actuositatem* 10). A la definición del laico pertenece la misión de la Iglesia sin renunciar a su condición, sino, más bien al contrario, según su condición propia laical: “*Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.*” (*Lumen gentium* 31).

No caigamos, pues, en la fácil simplificación de atribuir a los Pastores la exclusiva responsabilidad sobre la Iglesia, relegando a los laicos al espacio exterior del mundo y la vida social, porque tanto la Iglesia como el mundo son, los dos, ámbitos de realización de la única misión de unos y otros. Juan Pablo II reconoce este doble ámbito de actuación del laico cuando le responsabiliza tanto de la edificación de la comunidad cristiana como de la misma transmisión de la fe, hablando, en un sentido, de “comunidad eclesial” y, en otro, de “afán misionero” (cf. *Christi-fideles laici* 27).

Reconociendo, de modo inequívoco, la misión que le corresponde al laico dentro de las comunidades de la Iglesia, el Concilio se refiere también a una “vocación propia”, que se ha de desarrollar necesariamente en las realidades temporales: “*Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios.*” (*Lumen gentium* 31). Y esto, mejor que los miembros del orden sagrado, pues el carácter secular es lo propio y peculiar de los laicos (cf. *Lumen gentium* 31). Por tanto, si de lo que se trata es de que el mundo se impregne del Espíritu de Cristo, los laicos ocupan el puesto principal. La secularidad y la laicidad adquieren entonces una magnitud teológica y no constituyen en sí mismas una dificultad para la evangelización, sino que son, por el contrario, la condición de su realización en el mundo. La Constitución dogmática sobre la Iglesia habla de un crecimiento de los laicos en santidad a través de las realidades profanas, de tal manera que el mundo se impregne de Cristo. Y, en la realización de esta tarea, los laicos ocupan el puesto principal (cf. *Lumen gentium* 36). Esto es lo que llamamos “el apostolado de los laicos” (cf. *Lumen gentium* 33). Los laicos son en el mundo “*lo que el alma es en el cuerpo*” (*Lumen gentium* 38).

El Magisterio posterior al Concilio, ha concretado todavía más los ámbitos seculares del apostolado de los laicos. Así, mientras el Decreto *Apostolicam actuositatem* señalaba todos estos: los bienes de la vida y de la familia, los jóvenes, la cultura, los ámbitos sociales, los oficios y las profesiones, el apostolado de los ambientes, la economía, las instituciones políticas y las relaciones internacionales, la acción caritativa; Juan Pablo II, en 1988, actualizaba el listado añadiendo los siguientes: promover la dignidad de la persona, respetar la inviolabilidad de la vida, aceptar los desafíos de la bioética, respetar la dimensión religiosa del hombre, la familia, primer compromiso social, la actividad caritativa, la vida política, la vida económica y social, la evangelización de las culturas, la promoción de la mujer.

El Plan Diocesano de Pastoral, siguiendo el criterio expuesto de Juan Pablo II, contempla el protagonismo de los laicos referido tanto a la edificación de la comunidad cristiana como a su presencia evangelizadora en el mundo: “*Los laicos están llamados a ser auténticos protagonistas de la edificación de la comunidad y de la transmisión de la fe.*” (PDP 2012-15, II, 2, pág. 10). Y estructura su participación en la acción pastoral de la

Iglesia en torno a tres ejes. A saber: básico; de corresponsabilidad; y misionero.

- Básico. Se trata de que cada cristiano tenga viva conciencia de ser miembro de la Iglesia ya que tiene una misión propia e intransferible que ha de realizar de forma personalísima. El Plan Diocesano de Pastoral 2006-09 ya planteaba el objetivo de que cada cristiano descubra su vocación propia en la Iglesia. Juan Pablo II no lo puede expresar de forma más bella: *“Es absolutamente necesario que cada fiel laico tenga siempre una viva conciencia de ser un miembro de la Iglesia a quien se le ha confiado una tarea original, insustituible e indelegable, que ha de llevar a cabo para el bien de todos.”* (*Christifideles laici* 28).

- De corresponsabilidad. Este eje incluye varias líneas de actuación, todas ellas contenidas en la idea de participación según el concepto de Juan Pablo II de la Iglesia-comunión, y recogidas en el Plan con la siguiente formulación operativa: *“Impulsar los cauces de participación eclesial”* (PDP 2012-15, III, 1, pág. 13):

- La participación en los Consejo pastorales, como expresión de la espiritualidad de comunión, a la que se refiere Juan Pablo II en la carta apostólica *Novo milenio ineunte* 45, tanto en la Diócesis² como en las parroquias³.

- El ejercicio por parte de los laicos de los ministerios, oficios y funciones que tienen su fundamento sacramental en el Bautismo. Así como la labor de reconocimiento y promoción de los mismos que han de hacer los pastores (cf. *Christifideles laici* 23)

- El ejercicio por parte de los laicos de algunas tareas delegadas por los pastores que, si bien están conectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del Orden (cf. *Christifideles laici* 23).

- Misionero. El compromiso de los laicos con la misión evangeliza-

² “El reciente Sínodo ha solicitado que se favorezca la creación de los *Consejos Pastorales diocesanos*, a los que se pueda recurrir según las ocasiones. Ellos son la principal forma de colaboración y de diálogo, como también de discernimiento a nivel diocesano. La participación de los fieles laicos en estos Consejos podrá ampliar el recurso a la consultación, y hará que el principio de colaboración –que en determinados casos es también de decisión– sea aplicado de un modo más fuerte y extenso.” *Christifideles laici* 25.

³ “La indicación conciliar respecto al examen y solución de los problemas pastorales <<con la colaboración de todos>>, debe encontrar un desarrollo adecuado y estructurado en la valoración más convencida, amplia y decidida de los *Consejos pastorales parroquiales*, en los que han insistido, con justa razón, los Padres sinodales.” *Christifideles laici* 27.

dora de la Iglesia no es menor que el de los ministros ordenados y reviste además un carácter propio e insustituible. Por eso es tan importante reconocer el peso que en la nueva evangelización debe tener el apostolado seglar y, especialmente, el asociado, para que, en sus múltiples expresiones y formas, participe responsablemente en la misión que tiene la Iglesia de llevar a todos el Evangelio de Cristo como manantial de esperanza para el hombre y de renovación para la sociedad (cf. *Christifideles laici* 29). El Plan recoge este aspecto en la propuesta operativa 7: “Fomentar el apostolado seglar asociado: acción católica y otros movimientos” (PDP 2012-15, III, 7, pág. 19).

4. El compromiso personal y eclesial es el nuevo nombre de la caridad. Y la caridad, la fuente y el criterio de la misión.

En el objetivo nº 3 del Plan aparece, junto con la exigencia del compromiso con las personas y colectivos, el concepto de pobreza evangélica: “*Dar testimonio de pobreza evangélica y desarrollar el compromiso con las personas y colectivos que más están sufriendo la crisis.*” (PDP 2012-15, II, 3, pág. 11). La exigencia pastoral del testimonio de la pobreza evangélica no nace sólo de la oportunidad del momento, cuando, por efecto de la profunda crisis que padecemos, se va interiorizando en la conciencia colectiva una mayor sensibilidad social. Ni siquiera puede ser el resultado de un imperativo ético de mera raíz humanitaria. Tanto el hecho de la nueva conciencia colectiva, que recela por fin de las muestras de ostentación, como el de un llamamiento generalizado a la solidaridad, se mueven en el ámbito de lo sociológico y se quedan cortos para comprender el verdadero fundamento de la pobreza evangélica, que es de orden evangélico. Pues pertenece a la esencia de la fe cristiana tanto el amor de Dios por los últimos: “*Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios*” (Lc 6,20), como la identificación con los hambrientos, extranjeros, indefensos, enfermos y presos como camino de encuentro con el Hijo del hombre: “*En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis.*” (Mt 25,41). De ahí que, antes incluso que un criterio pastoral, cuando hablamos del compromiso y la pobreza evangélica, de lo que se trata es sobre todo de un principio teológico.

Ya en el terreno pastoral, no insistiremos lo suficiente en recordar que el testimonio de la caridad, que es el concepto que define las actitudes de compromiso y pobreza evangélica, no es sólo la actuación que prepara el terreno a la evangelización, sino que es ya, en sí mismo, parte integrante de la evangelización. Benedicto XVI no lo puede decir más claro: *“El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización, porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre.”* (Encíclica *Caritas in veritate* 15). Esta es la razón de que, unos años antes, Juan Pablo II se hubiera atrevido a definir la caridad como fuente y criterio de la misión: *“La Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres..., quiere extraer toda la verdad contenida en las bienaventuranzas de Cristo y sobre todo en esta primera: ‘bienaventurados los pobres de espíritu...’. Quiere enseñar esta verdad y quiere ponerla en práctica, igual que Jesús vino a hacer y a enseñar... Son estas numerosas obras de caridad las que atestiguan el espíritu de toda actividad misionera: el amor, que es y sigue siendo la fuerza de la misión.”* (*Redemptoris missio* 60).

Según este criterio, el PDP 2012-15 no habla sólo de *promover la acción caritativa y social*, como había formulado ya el Plan 2009-12, y no remite sólo al buen funcionamiento de nuestras instituciones caritativas y sociales, sino que se adentra en el terreno de la conversión personal y propone la práctica de un estilo de vida sencillo. Está detrás el lema de Cáritas para las campañas 2011 y 2012: *“Vive sencillamente para que otros, sencillamente, puedan vivir”*. La propuesta operativa 5 lo formula con bastante claridad: *“Promover un estilo de vida sencillo y compartir el tiempo y los bienes con las personas y colectivos que sufren la pobreza”* (PDP 2012-15, III, 5, pág. 17). Y para que esto no quede en un simple propósito bienintencionado, en la misma página, el Plan propone variadas sugerencias para la acción.

Dos últimas indicaciones sobre este punto que pueden ser de interés práctico, a la vez que testimonial:

- a) El testimonio de pobreza evangélica y el compromiso se refiere al conjunto de la Iglesia. En consecuencia, ha de tener también una vertiente institucional que incluye, en ocasiones, la toma de partido ante situaciones que requieren una denuncia profética. Es lo que se recoge en la propuesta operativa 6: *“Promover en la Iglesia un mayor compromiso social, político y de denuncia ante situaciones injustas”* (PDP 2012-15, III, 6, pág. 18). Aunque este tipo de acciones recae directa-

mente sobre los laicos en el cumplimiento de su misión en el mundo, los cristianos no deberían verse desamparados por sus pastores en esta delicada misión. En todo caso, no deberíamos dejar a la improvisación o a la espontaneidad esta tarea. Para esto, es también decisiva la programación, el conocimiento de los hechos sociales y económicos y el estudio de la doctrina social de la Iglesia. Todos valoramos la importancia del *gesto diocesano ante la crisis*, pero además el Plan enuncia la participación en plataformas solidarias, la cercanía a la causa de los pobres y la promoción de signos colectivos de austeridad.

b) Un ejercicio espiritual. Juan Pablo II propone que, si realmente la caridad es la fuente y el criterio de la misión, deberíamos hacer una sincera revisión de la propia vida, y yo añadiría aún, de la propia acción pastoral, tomando como punto de referencia la solidaridad con los pobres (*Redemptoris missio* 60). ¿Quién?: las comunidades cristianas, las familias, la Diócesis, las parroquias y los institutos religiosos. Ahí queda como sugerencia operativa para abordar en algún momento.

5. Obras y palabras inseparablemente unidas.

El objetivo nº 4 del Plan Pastoral aborda de forma más detallada la cuestión de la evangelización: “*Evangelizar mediante el testimonio y el anuncio explícito de Jesucristo.*” (PDP 2012-15, II, 4, pág. 12). Nos fijamos en primer lugar en el testimonio: evangelizar mediante el testimonio. No entendemos el testimonio sólo en sentido moral, como la manifestación de la propia bondad o virtud, pues éstas no siempre remiten a Dios. Más bien lo que andamos buscando son propuestas de vida eclesial auténticamente significativas. Es esclarecedor el influjo misionero que ejercieron las primeras comunidades cristianas en la antigüedad las más de las veces sin practicar una predicación formal, dado que su situación de Iglesia perseguida no se lo permitía. Y, sin embargo, extendieron la fe cristiana por todo el orbe greco-romano. ¿A qué se debió entonces su eficacia evangelizadora? A que su propuesta de vida y su sentido vital, moral, trascendente, caritativo, ciudadano, brillaba por contraste y con naturalidad en medio del desconcierto de valores de una cultura decadente.

Y es que el testimonio de vida no es una forma menor de misión. Frente a los telepredicadores de todos los tiempos, el testimonio de vida es primero y, además, insustituible: *“La primera forma de evangelización es el testimonio... El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros (Pablo VI); cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión: Cristo, de cuya misión somos continuadores, es el ‘testigo’ por excelencia (Ap 1,5; 3,14).”* (Juan Pablo II, *Redemptoris missio* 42). Esto es así porque el testimonio tiene lugar y acontece en el centro de la vida de los hombres y de sus preocupaciones, precisamente allí donde tantas veces se constata un déficit de humanidad por ausencia de Dios. La nueva evangelización guarda una especial relación con el mundo y con el compromiso del cristiano por su transformación. De ahí el análisis certero de Pablo VI de hasta dónde ha de llegar la evangelización: *“Alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación.”* (Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi* 19). El testimonio es eficaz cuando asume la tarea de renovar desde dentro a la misma humanidad.

Pero, al mismo tiempo, el testimonio de vida no excluye, sino que incluye, es más, reclama internamente la palabra iluminadora del rostro de Jesús para que nuestras acciones no queden opacas para la causa de Dios, o puedan ser incluso malinterpretadas. Por tanto, el testimonio no es el sucedáneo del anuncio explícito, ni se ha de entender como plácido acomodo a la cultura dominante, ni como el exponente de un cristianismo anónimo y, por lo tanto, irrelevante. Al contrario, como concluye Pablo VI, *“No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios.”* (*Evangelii nuntiandi* 22).

Esta mutua relación entre la acción y la palabra responde a la naturaleza misma de la revelación cristiana, que acontece para la salvación del hombre por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio (cf. Concilio

Vaticano II, constitución *Dei verbum* 2). Pero, atención, en el plano pastoral en que nos movemos, esa palabra no es siempre ni principalmente la de la predicación, que tiene su lugar y sus responsables en la vida de la Iglesia. Nos referimos más bien a esa palabra que está al alcance de todo cristiano, es decir, una palabra oportuna, ligada a la vida y a las situaciones humanas que requieren una iluminación creyente. Sin embargo, la palabra oportuna no se improvisa, se ha de aprender, ejercitar y preparar en la oración con la vida y a partir de la vida. Los movimientos apostólicos han desarrollado con éxito la práctica de la *revisión de vida* y la *lectura creyente de la realidad*. Tal vez en este momento, por la importancia que adquieren en esta situación de nueva evangelización, tendríamos que extender a toda la Iglesia estos instrumentos, y considerarlos en la práctica, no sólo como una metodología particular de la Acción Católica, sino como patrimonio de todos y contenido básico en la formación de todo cristiano.

De todo lo dicho cabría concluir con estas cuatro líneas programáticas de actuación:

- a) La Diócesis ha de procurar y promover una mayor implantación del apostolado seglar asociado como respuesta a la exigencia de una nueva evangelización. Si la misión de la Iglesia no es solo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el impregnar y perfeccionar todo orden temporal con el espíritu evangélico (Decreto *Apostolicam actuositatem* 5), la del apostolado seglar asociado constituirá la forma ordinaria de participación de los laicos en dicha misión, según hemos expuesto en el punto 3º c).
- b) El anuncio cristiano en el tiempo presente exige una preparación no sólo teológica, sino en el arte de la comunicación humana, que esté a la altura del hombre de hoy. Aunque no dejamos de promover iniciativas en este sentido, convendría prestar una mayor atención a este punto que, en ocasiones, minusvaloramos. A este propósito el Plan recoge la propuesta operativa 8: "*Utilizar de forma creativa los nuevos lenguajes y medios a la hora de transmitir y comunicar el mensaje cristiano.*" (PDP 2012-15, III, 8, pág. 20).
- c) La formación que ha de responder a las prioridades pastorales definidas en este plan ha de ser, por una parte, especializada, y, por otra, básica. La especializada se las ha de ver con los ámbitos del

hombre y del mundo a los que se dirige la propuesta evangelizadora; por ejemplo, el de los nuevos lenguajes, el de la economía, el de la sociedad y la política, el de la cultura y la ciencia, el de la educación, etc. Hay que formar cristianos para el mundo. La básica está más encaminada a capacitar al cristiano para que allí donde se encuentre sea testigo de la fe y sepa leer la realidad de forma creyente. A esta exigencia responde la propuesta operativa 9: *“Orientar la formación en torno al contenido y a la experiencia de fe, la misión de evangelizar y la enseñanza social de la Iglesia.”* (PDP 2012-15, III, 9, pág. 21). No es suficiente sólo y de forma excluyente la formación bíblica, o sólo la teológica, o la litúrgica, o la de acción, dependiendo de las preferencias de cada cual. De ahí que en el objetivo nº 1 del PDP se hable, no sólo de itinerarios de iniciación, sino también de itinerarios de formación. Hay que hacer un enorme esfuerzo conceptual y práctico para diseñar y aplicar con carácter general un programa básico diocesano de formación del laicado, a partir de la propuesta operativa 9.

d) Además, la Diócesis ha de promover activamente el que religiosos y seglares accedan a los estudios teológicos superiores. Cumpliendo los requisitos oportunos, estas personas pueden aportar una inestimable riqueza espiritual y pastoral a la Iglesia de Zaragoza. Esa es precisamente la finalidad del I.S.C.R. Ntra. Sra. del Pilar.

6. A modo de conclusión.

El PDP 2012-15 ha sido elaborado a partir de múltiples aportaciones y ha ido tomando cuerpo mediante un proceso de discernimiento comunitario, que ha dado como resultado una propuesta pastoral oficial, rica, práctica, coherente, bien fundamentada doctrinalmente y culturalmente significativa. Este es el modo en el que la Iglesia de Zaragoza ha comprendido su responsabilidad ante el desafío de *una nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Y, si uno de los objetivos principales del Año de la Fe es el de *una auténtica y renovada conversión al Señor*, que mejor disposición, además de los actos e iniciativas que oportunamente se preparen, que la de encontrarnos unidos trabajando la tarea de *la animación de comunidades cristianas caracterizadas por la participación, la acogida, la fraternidad y el crecimiento en la*

fe y viviendo la espiritualidad de la coherencia entre la fe y la vida como testimonio evangelizador para el hombre de hoy.

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

ESTELA ALDAVE

“He visto al Señor” (Jn 20,18): la fe en la resurrección ayer y hoy

En una de sus reflexiones teológicas, Jürgen Moltmann afirma: “La fe cristiana en Dios es una fe de la resurrección”¹. La resurrección de Jesús nos coloca ante una de las cuestiones centrales de nuestra fe. Sin embargo, si hiciéramos un sondeo para conocer qué es lo se piensa sobre ella, nos encontraríamos con respuestas muy diversas, porque así son, diferentes, las imágenes que nos evoca. Dado que lo que entendamos por resurrección afecta al modo en el que comprendemos y vivimos nuestra fe, se impone reflexionar sobre ella.

En las páginas que siguen vamos a acercarnos a los textos bíblicos que nos hablan sobre la resurrección. Comprender el sentido que tenía para los primeros testigos de la Pascua y la audiencia original del Nuevo Testamento nos ayudará a entender el significado que tiene hoy afirmar que Dios ha resucitado a Jesús. El itinerario que vamos a seguir es el siguiente. En primer lugar, nos acercaremos a los distintos lenguajes que el Nuevo Testamento utiliza para hablar de la experiencia de los primeros creyentes de que Dios había reivindicado a Jesús tras su muerte. Como veremos, la resurrección es una de las imágenes que se utiliza, no la única, para transmitir dicha vivencia. A continuación, fijaremos nuestra atención en las dos formas literarias en las que se ha expresado: breves fórmulas de fe y relatos. Para comprender su contenido, nos detendremos en otras dos cuestiones: la antropología

1 Jürgen Moltmann, *Cristo para nosotros hoy* (Madrid: Trotta, 1997) 63.

hebrea (es decir, cuál era la visión que tenían los primeros cristianos, que eran judíos, sobre el ser humano) y los testimonios del Antiguo Testamento sobre el destino de los muertos (ya que la fe que tenían los judíos sobre la vida después de la muerte influyó necesariamente en la confesión que los primeros testigos hicieron sobre el destino de Jesús). Para finalizar ofreceremos algunas reflexiones sobre el significado de la resurrección de Jesús y sus consecuencias para nuestra vida y nuestra fe.

1. Los lenguajes del Nuevo Testamento

El término “resurrección”, como hemos dicho, no es el único que se utiliza en el NT para hablar de lo que Dios ha hecho con Jesús después de su muerte en cruz. Entre sus páginas nos encontramos diferentes lenguajes e imágenes para hablar de este acontecimiento: “Dios ha resucitado de los muertos a Jesús” (Rom 4,24), “el Señor ha resucitado” (Lc 24,34), “he visto al Señor” (Jn 20,18), “se apareció” (Hch 13,31), “Cristo Jesús ha sido levantado a la gloria” (1Tim 3,16), “Dios lo exaltó” (Flp 2,9), “Cristo está sentado a la derecha de Dios” (Col 3,1), “Jesús fue llevado al cielo” (o “ascendió al cielo”) (Lc 24,11; Hch 1,11), etc. Estas expresiones forman parte de diferentes formas literarias: breves fórmulas de fe, cuyo origen es muy antiguo, que encontramos fundamentalmente en las cartas y en Hechos de los Apóstoles, y los relatos, localizados de forma mayoritaria en los evangelios, que nos hablan de las apariciones y el hallazgo de las mujeres de la tumba vacía. Estos últimos, aunque al menos en su forma escrita no son tan antiguos como las fórmulas, testimonian con mucha probabilidad tradiciones orales que se remontan a tiempos muy tempranos².

En estas tres formas literarias (confesiones, himnos y relatos) se formula la fe pascual mediante dos categorías diferentes: resurrección y exaltación (o glorificación). Muchas veces entendemos los acontecimientos pascales como una secuencia cronológica (Jesús murió, fue sepultado, resucitó, fue exaltado y ascendió al cielo) debido a los

2 Para este tema, cf. Carmen Bernabé, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, in: C. Bernabé and C. Gil (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños* (Estella: Verbo Divino, 2008) 307-352, 310-318.

relatos de la ascensión de Lc y Mc³. Sin embargo, estas imágenes no nos hablan de diferentes acontecimientos consecutivos en el tiempo; son, por el contrario, diferentes formas de expresar el mismo kerigma pascual (Jesús no ha muerto para siempre; está ya vivo junto a Dios), poniendo el acento en aspectos diversos. Así, mientras que la categoría de la resurrección enfatiza la continuidad “corporal” de Jesús (el resucitado es el mismo que el que vivió en Galilea, aquel con el que comimos y bebimos, aquel a quien tocamos) la categoría de exaltación resalta otra dimensión, muy diferente: Jesús se ha transformado; ha dejado la tierra para reunirse con el Padre, ha sido exaltado, glorificado, tomado por Dios, ha subido al cielo⁴.

Los primeros cristianos utilizaron con creatividad esta variedad de formas literarias e imágenes para hablar de una realidad que no es posible demostrar empíricamente ni captar con los sentidos. Jesús resucitado pertenece, como el mismo Dios, a la esfera de lo trascendente. De ahí que tengamos que considerar la resurrección como un hecho real, pero no histórico. Esta distinción pretende llamar la atención sobre el hecho de que podemos “conocer” este acontecimiento con los métodos de la ciencia histórica, como podemos conocer otro tipo de acontecimientos; pero esto no significa que no sea real. La resurrección de Jesús no se puede “ver” del mismo modo que vemos lo que acontece en nuestra vida ordinaria. Sus discípulos no le vieron resucitado del mismo modo que le vieron enseñar o curar a la gente de Galilea. Pero esto no significa negar que Jesús haya resucitado. Diciendo que éste es un hecho real estamos diciendo que, aunque no sea verificable científicamente, no es algo imaginario ni ficticio para la comunidad creyente⁵. De aquí se desprende que no podamos considerar los testimonios del NT como crónicas exactas de lo que les ocurrió a esos discípulos de la primera hora. Estos textos, como todo relato bíblico, son textos teológicos, no crónicas históricas, aunque, sin embargo (y como veremos), son un vehículo que nos aproxima a la experiencia de los primeros discípulos y comunidades⁶. Por tanto, es necesario inter-

3 Mc 16,9-20: final del evangelio en su forma actual canónica pero que, sin embargo, no formaba parte del original.

4 Xabier Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca: Sígueme, 1999) 83.

5 Ulrich B. Müller, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas* (Estella: Verbo Divino, 2003) 6; Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 266-267.

6 Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 287-288.

pretar estos relatos y no leerlos literalmente; de otro modo, caeríamos en el fundamentalismo⁷.

2. Las fórmulas de fe

Las fórmulas son expresiones muy breves que condensan lo esencial de la fe y se utilizaban con fines catequéticos o celebrativos. Dentro de ellas tenemos que distinguir, a su vez, otros dos tipos: las confesiones de fe (p.e., “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos”, Rom 4,24) y los himnos (p.e., Flp 2,6-11).

2.1 Confesiones de fe

Las confesiones de fe⁸ nos hablan, por una parte, del acontecimiento pascual y, por otra, de la experiencia y conocimiento que los primeros cristianos tuvieron de él. Tienen una característica común importante: todas ellas expresan la fe pascual mediante la categoría de resurrección. Algunas de ellas lo hacen de forma más sencilla, mientras que otras lo hacen de forma más compleja, incluyendo más elementos; esto se debe muy posiblemente al paso del tiempo y, con él, al hecho de una mayor reflexión teológica sobre lo acontecido. Así, tenemos confesiones como la señalada más arriba, que básicamente dicen “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” (Rom 4,24⁹), es decir, que atribuyen el hecho de la resurrección de Jesús a la acción de Dios¹⁰, y otras, más evolucionadas, en las que ya no se habla de Jesús sino de Cristo o Jesucristo, y él mismo es el sujeto del verbo resucitar (1Tes 4,14; Lc 24,46; Jn 20,9): “El Señor ha resucitado”¹¹. La acción que

7 “El hombre no tiene acceso inmediato a las personas ni a los acontecimientos a no ser que todo le advenga por mediación del lenguaje. Esta afirmación pudiera parecer banal y, sin embargo, no siempre rige el proceso de la interpretación. Es un lenguaje dado que viene a nuestro encuentro, y la humildad del sabio consiste en escucharlo lo mejor que pueda” (Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 329). “No tomar a la letra las apariciones como acontecimientos objetivos, porque se nos ha hecho evidente que no puede haber percepción sensible de una realidad trascendente, no implica la negación del referente real que se anuncia en esas diversas experiencias subjetivas” (Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura* (Madrid: Trotta, 2003) 207).

8 Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 41-53; Gerd Theissen and Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 2000) 532-534.

9 También en Rom 8,11; 1Tes 1,10; Gal 1,1; 1Cor 6,14, etc. En otros lugares es el verbo en pasiva el indicador de que es Dios quien ha resucitado a Jesús; así, por ejemplo, en Lc 24,34 (*gerthe o Kyrios kai phth* Simoni) y en Jn 21,14 (*ephaneroth 'Iesous tois math tais egertheis ek nekron*).

10 Estas confesiones más antiguas son más fieles a la fe judía en tanto que atribuyen a Dios el poder de resucitar a los muertos.

11 Otro indicio de la evolución es el tiempo verbal que se utiliza: aoristo (acción pasada) y perfecto (ac-

anteriormente se atribuía a Dios ahora se le atribuye a Jesús, lo cual indica una mayor confesión de fe. Jesús entrega su vida y tiene poder para recobrarla de nuevo (cf. Jn 10,17). Algunas de estas fórmulas más evolucionadas hablan también de las consecuencias salvíficas de la muerte y resurrección de Jesús: murió por nosotros (Rom 5,15; 2Cor 5,15), para el perdón de los pecados (Rom 4,25), etc.

Por otra parte, algunas fórmulas nos hablan, no sólo del acontecimiento de la resurrección, sino más directamente de la experiencia y conocimiento que los primeros testigos tuvieron de él. Nos referimos sobre todo al testimonio de Pablo sobre las apariciones del resucitado en 1Cor 15,3-8:

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo.

Pablo habla de su experiencia de la resurrección como de una experiencia de aparición. El término griego que está detrás de lo que traducimos por “aparecerse” es el verbo “ver” en pasiva (*phth*). Literalmente, por tanto, significa que Jesús “se hizo ver”, un verbo que volveremos a encontrar en los relatos evangélicos de las apariciones. Al estar en pasiva, indica que la acción se atribuye a Dios. Este es también el uso que tiene en el AT cuando Dios “se aparece”, “se hace ver”, a personajes como, por ejemplo, Abraham y Moisés¹² para llamar, entablar un diálogo con ellos o enviarles a la misión (una dimensión que reaparecerá, como veremos, en los relatos de aparición de los evangelios). Con otras palabras, cuando el NT nos dice que Jesús “se hace ver” a los testigos, nos está diciendo que el descubrimiento del resucitado “se les impone”, les es revelado por Dios, no es algo que se deba a ellos mismos sino a la iniciativa divina¹³. La experiencia de los discípulos

ción pasada que continúa teniendo alcance en el tiempo presente).

¹² Cf. Gn 12,7; Ex 3,2.

¹³ Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 87-90; Müller, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*, 25.

entronca así con la tradición de Israel y las teofanías, en las que el acento se pone, no tanto en los que “ven”, sino en Aquel que “se hace ver”, que se da a conocer con un propósito determinado.

a) La antropología hebrea y la resurrección corporal de los muertos

Como ya hemos dicho, la categoría que utilizan las confesiones de fe para hablar de lo que le ha ocurrido a Jesús es la de resurrección. Ahora bien, ¿qué es lo que quería decir el pueblo de Dios al confesarla? Esta pregunta nos lleva a otra: a la cuestión de la antropología hebrea. La razón es la siguiente: la visión que se tiene sobre el ser humano en esta vida influye en la manera en la que se concibe la muerte y, también, la vida más allá de la muerte.

A diferencia del mundo griego, que consideraba que el ser humano estaba compuesto de alma (inmortal) y cuerpo (limitado y caduco), y que tras la muerte el alma se liberaba de la cárcel del cuerpo, el mundo hebreo concebía al ser humano como una unidad con diferentes dimensiones, cada una de las cuales expresaba quién era cada uno, aquello que le identificaba y diferenciaba de otros¹⁴. Así, para el hebreo el ser humano tiene tres dimensiones: la fuerza vital o el alma (*nephes*), el espíritu o aliento de vida (*ruah*) y el cuerpo (*basar*)¹⁵. La muerte llegaba cuando Yahvé retiraba de esa persona el *ruah*, el aliento de vida. Entonces iba al *sheol*, al mundo inferior de los muertos, y allí vivía una existencia reducida, ya que la pérdida del *ruah* significaba también la pérdida de fuerza vital, del alma (*nephes*) y del cuerpo (*basar*), que provocaban una disminución de la capacidad de relación, tanto con los demás como con Dios.¹⁶

Dentro de esta visión antropológica hebrea tiene sentido que la vida después de la muerte se entienda como resurrección, ya que el térmi-

¹⁴ Wright matiza, acertadamente (Nicholas T. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2008) 178; 217) que, en realidad, en Israel también existió alguna idea relacionada (de algún modo) con la inmortalidad. La creencia en la resurrección futura de los muertos implicaba creer que los que habían muerto “estaban vivos” en algún lugar, en un “estado intermedio”, en el que la identidad de cada uno de algún modo continuaba. Entonces hay algo en el ser humano (¿el alma?) que no muere. La diferencia entre el mundo griego y hebreo radica, sin embargo, en que el primero cree que la inmortalidad es preexistente una cualidad del alma y el segundo atribuye la vida tras la muerte a la acción gratuita de Dios.

¹⁵ Los términos correspondientes en griego son *psyche*, *pneuma* y *soma/sarx*.

¹⁶ Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 57; Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 130-136; Carmen Bernabé, “Yo soy la resurrección”, in: I. Gómez-Acebo (ed.), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?* (Bilbao: DDB, 2000) 279-325, 289-292.

no lleva implícita la idea de una continuidad corporal. El hebreo no puede concebir la vida, ningún tipo de vida, en ausencia del cuerpo. Para él, la vida tras la muerte no puede ser la vida ilimitada de un alma ya liberada del cuerpo. Tampoco la resurrección es una mera “resucitación” o “revivificación” de un cadáver (como es, p.e., el caso de Lázaro, narrado en Jn 11,1-44, que vuelve a su vida anterior y morirá después de nuevo). La resurrección será una nueva existencia en la que perderá todo aquello que identificaba a cada uno, su vida, sus relaciones, su historia; en definitiva, todos los niveles del ser.

b) El camino hasta la fe en la resurrección de los muertos

Cuando los primeros cristianos confesaron que Jesús vivía la vida plena de Dios tenían ya una noción previa de lo que era la vida después de la muerte. Todas las creencias nacen en un contexto religioso y social determinado, que posibilita imágenes y categorías para que sean formuladas; dicho de otro modo: lo que un individuo o grupo pueda creer, pensar y expresar depende en gran medida del ambiente al que pertenezca¹⁷. Esto no significa negar que pueda acontecer una novedad. De hecho, así ocurre con la fe de las primeras comunidades cristianas. En su confesión de fe descubrimos una continuidad respecto a las creencias de algunos grupos del judaísmo de la época, que creía en la resurrección futura de los muertos, en el último día; pero vemos también una novedad: la afirmación de que eso que se pensaba para el futuro y para todo el pueblo ya había acontecido en Jesús.

Estrictamente hablando, sólo dos libros del AT afirman la fe en la resurrección de los muertos: Dn y 2Mac. Esta confesión de Israel nace, por tanto, en un periodo tardío, concretamente en la época del levantamiento de los macabeos, momento en el que estas obras se ponen por escrito. Es éste un contexto de persecución y martirio. Antíoco IV Epífanes, rey seléucida, prohíbe a los judíos sus prácticas religiosas y pretende obligarles a adoptar usos paganos, lo cual provoca que muchos mueran con el fin de evitar renegar de su fe. La fe en la resurrección de los muertos nace así tras la experiencia de que judíos piadosos mueren a manos de un poder injusto por fidelidad a Yahvé. Sin embargo, y como veremos, esta novedosa confesión de fe surge como fruto del

¹⁷ Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, 73.

recorrido vital de Israel, de una experiencia amasada durante siglos, y que ha quedado recogida en los textos de la Biblia.

A lo largo del AT se nos descubren distintas visiones sobre la muerte y la vida futura de los muertos. Distinguimos tres grupos de textos que, pese a las dificultades para establecer cronologías, atestiguan una evolución¹⁸.

En primer lugar¹⁹, una serie de textos muestran una escasa o nula esperanza tras la muerte. Así, hablan del *sheol* como *del mundo de los muertos de donde nadie regresa. Éste es un lugar oscuro, el reino de las sombras y de las tinieblas, donde los muertos “viven” un tipo de existencia reducida, donde no se puede disfrutar de la vida, de donde la presencia de Dios se retira. Testimonio de esta visión es, p.e., el Sal 6,5-6 (“Vuélvete, Yahveh, recobra mi alma, sálvame, por tu amor. Porque, en la muerte, nadie de ti se acuerda; en el šeol, ¿quién te puede alabar?”). Encontramos la misma idea en Is 38,10-11; 18-19 y Sal 115,17-18. Estos textos muestran una visión negativa de la muerte: se considera algo triste porque tras ella no hay posibilidad de relación; en el *sheol* se vive una existencia que no llega a ser vida. Israel afirmaba la bondad de la vida porque se consideraba un don de Dios; perderla era una mala noticia.*

Junto a esta visión del sheol como lugar del que no se volvía, existió en Israel la creencia de que algunos personajes especialmente significativos habían escapado de este destino común de los mortales gracias a una acción divina. Es el caso de Henoc, Elías y Moisés, de quienes se creía que habían sido arrebatados por Dios y llevados junto a él. Sobre Henoc se nos dice que “anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó” (Gn 5,21-24; cf. Eclo 44,16). Parecido al de Henoc es el caso de Elías. 2Re 2,1-18 relata que fue arrebatado al cielo por jinetes y carros celestiales (cf. Eclo 48,9). De ahí que nacieran tradiciones que hablaban de la vuelta de Elías²⁰. El caso de Moisés es peculiar. Aunque el libro del Deuteronomio relata su muerte y sepultura (Dt 34,5), el hecho de que Dt 34,6 diga que nadie conoce el lugar de su tumba dio pie a especulaciones sobre su destino, llegando a creerse que había sido llevado al cielo como Henoc y Elías.

¹⁸ Las tradiciones son difíciles de datar de forma precisa y, por tanto, no es sencillo establecer una secuencia cronológica estricta.

¹⁹ Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 127-147; Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 47-49.

²⁰ Mal 3,23: “He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahvé, grande y terrible”.

Por tanto, hay un grupo de textos que muestra una falta de esperanza tras la muerte. Todos los muertos, salvo personajes especialmente ilustres, iban irremediablemente al *sheol* y nunca podrían salir de él.

Hay un segundo grupo de textos²¹ que, sin embargo, atestigua otra experiencia. En 2Sam 2,6, Ana afirma en el cántico, que Dios es el origen de la vida y dueño de ella, hace vivir y morir ("Yahveh da muerte y vida, hace bajar al *šeol* y retornar"; cf. Dt 32,39b). Hay, además, otros pasajes en los que se alude a la muerte en referencia a la hostilidad o enfermedad que sufre una persona en concreto (Sal 88,4) o a la desgracia del pueblo. En estos textos se habla de "salir del *sheol*" o de la vuelta a la vida en referencia a la salud o a la liberación de la opresión, de la persecución o del sufrimiento, frecuentemente a propósito del exilio. La resurrección aquí, por tanto, viene a ser una metáfora. Ejemplos de esto encontramos en Sal 49,26; Os 6,1-2; Is 25,8b; 26,19²² y en el conocido pasaje de los huesos secos de Ez 37, donde se utiliza esta imagen en referencia a la situación de Israel en el exilio y se habla de "salir de las tumbas" para anunciar el próximo retorno a la tierra. En este grupo de textos, por tanto, no hay todavía, estrictamente hablando, una confesión de la resurrección de los muertos. Hay en ellos, sin embargo, algo significativo que prepara de algún modo el camino a la confesión explícita posterior: la convicción de que el amor, la fidelidad y el poder de Dios son tan fuertes que nada, ni siquiera la muerte, pueden destruir los lazos que le unen a su pueblo; el *sheol*, el sufrimiento o la muerte son realidades terribles, pero la intervención de Dios hará que cambie la suerte de Israel.

Finalmente, tenemos los dos textos señalados que se refieren de forma explícita a la resurrección de los muertos, Dn 12,2-3 y 2Mac 7, que nacen en el s. II a.C., en tiempo de la persecución macabea cuando los justos morían injustamente por permanecer fieles a su fe. El profeta Daniel nos dice: "Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno", aludiendo con las palabras "dormir" y "despertar" a la vida eterna que recibirán en el futuro, en el tiempo final los justos que han sufrido injustamente el martirio.

²¹ Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 147-153; Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 47-49.

²² Dn 12 parece que hace una relectura de este pasaje, por lo cual, en el s. II a.C. fue comprendido como resurrección de los muertos.

2Mac habla de la resurrección por boca de los hermanos mártires y de su madre: “Dios nos resucitará a una vida eterna” (2Mac 7,9); “Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él” (2Mac 7,14); “El Creador del mundo... os devolverá el espíritu y la vida con misericordia” (2Mac 7,23). En estos textos, por tanto, encontramos la misma afirmación que en Daniel (la resurrección futura de los justos que mueren injustamente), aunque se añade la idea del poder creador de Dios: el Dios que tiene poder para crear el mundo tiene también poder para dar una vida nueva, para un acto de “nueva creación”. Dios no abandonará en el sheol a los que sufren la muerte por ser fieles a su causa, sino que recibirán de sus manos una vida nueva, corporal (los que han muerto son los mismos que resucitarán), pero diferente a la vida presente, ya que esa nueva creación será una creación transformada de la que habrá desaparecido la injusticia que les ha conducido a la muerte. La resurrección futura de los mártires es, según los rasgos que presenta, como bien dice Wright²³, “una doctrina revolucionaria”, ya que, quienes creen que Dios va a crear un mundo nuevo y va a reivindicar a los justos resucitándoles el último día, no tendrán miedo a oponerse al poder imperante y opresor, algo que no es tan fácil que ocurra a quienes limitan su horizonte a esta vida y este mundo. Por tanto, la fe en la resurrección no tiene que ver sólo con el más allá, sino con esta vida. Afirma que Dios se pone de parte de las víctimas de la injusticia y las reivindicará resucitándolas, y esto anima y da fuerza a los que creen en Él para luchar contra esa injusticia²⁴.

Por tanto, y para concluir esta mirada sobre los escritos del AT, cabe decir que, aunque los textos muestran visiones diversas sobre la muerte y la vida después de la muerte, hay en ellos un elemento común: la fe en un Dios creador de todo lo que existe, fiel a su alianza y que permanecerá fiel para siempre. El hecho de que Israel no afirme en determinados momentos de su historia la vida tras la muerte no significa que careciera de esperanza, ya que mantuvo siempre su fe en el Dios creador, el Dios de la alianza, que bendice a su pueblo con la justicia, la prosperidad y la paz²⁵.

23 Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 187.

24 Además, tenemos el testimonio del Libro de la Sabiduría que enseña la inmortalidad del alma (Sab 3,1-4...) pero no es una inmortalidad al más puro estilo griego (que afirma que es una cualidad innata del alma) sino algo que se alcanza mediante la sabiduría; en último término, un don de Dios (cf. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 215-230).

25 Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 129; 146-147.

2.2 Himnos cristológicos²⁶

Estos himnos los encontramos, entre otros pasajes, en Flp 2,8-11 y 1Tim 3,16. La carta a los creyentes de Filipos nos dice que Jesús se rebajó a sí mismo hasta la muerte de cruz; por eso Dios lo exaltó. 1Tim 3,16 nos presenta a Jesús como quien ha sido manifestado en la carne y levantado a la gloria. En estos pasajes se expresa la fe pascual con imágenes diferentes a las vistas hasta ahora. La categoría que ofrecen es la de exaltación o, lo que es lo mismo, la elevación de Jesús o su ascensión gracias a la acción del Padre, su glorificación, estar sentado a la derecha de Dios, ser constituido Señor del universo²⁷. En estos himnos no se habla de lo que le ha ocurrido a Jesús con la secuencia “muerte – sepultura – resurrección – apariciones” sino con las imágenes de “descenso - humillación y elevación/exaltación (o glorificación) y señorío sobre todas las cosas”. En el origen de estas categorías está el imaginario común que comprende la vida de arriba, del cielo, como superior a la de abajo, de la tierra. Es la misma idea que encontramos, en forma narrativa, en los relatos de la ascensión de Jesús y en las tradiciones veterotestamentarias sobre Henoc, Moisés y Elías que hemos mencionado anteriormente. La distancia insalvable entre el cielo y la tierra, lo divino y humano, es superada por la iniciativa de Dios, quien baja a la tierra para elevar, llevar consigo a personas justas y así librarlas de la muerte.

Ahora bien, el texto del AT que mejor refleja este esquema de humillación – exaltación es el cuarto cántico del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12). Este siervo, que es una personificación del sufrimiento de Israel en el destierro, es el humillado en este mundo e historia que, finalmente, será ensalzado y glorificado por Dios.

¿Qué sentido tienen, por tanto, estos himnos cristológicos? Al aplicar la categoría de exaltación a lo que le ha ocurrido a Jesús tras su muerte en la cruz, la comunidad cristiana confiesa que Jesús, crucificado y humillado, ha sido reivindicado por Dios, que nunca abandona a los justos. Él ha salvado la distancia entre el cielo y la tierra. Ha glorificado a Jesús quien ahora se encuentra en ámbito divino y es Señor de todas las cosas.

²⁶ Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 67-82.

²⁷ Encontramos la misma imagen en Mc 16,19; Hch 2,33; 1Pe 3,22; Ef 4,7-10, en los relatos de la ascensión de Lc y Hch; Jn 20,17 y en la teología del evangelio de Juan.

3. Los relatos evangélicos

Una vez visto lo que nos dicen las breves confesiones de fe y los himnos del NT, las dos categorías que utilizan (resurrección y exaltación) así como el trasfondo veterotestamentario de dichas categorías, pasamos ahora a profundizar en los relatos de los evangelios. En ellos veremos que reaparecen algunos de los elementos ya vistos, aunque en esta ocasión dentro de un relato, de una historia.

Estas narraciones se centran sobre todo en dos temas: el hallazgo de las mujeres de la tumba vacía y las apariciones del resucitado a sus discípulos. Su finalidad, como hemos señalado al comienzo, no es dar cuenta exacta y detallada de lo ocurrido, a modo de una crónica histórica, sino transmitir una experiencia de fe de forma catequética. Como veremos, pese a las diferencias que encontramos al comparar los relatos de los diferentes evangelios, es posible extraer algunos núcleos comunes que transmiten una enseñanza significativa para sus destinatarios.

a) El hallazgo de las mujeres de la tumba vacía

Los cuatro evangelios²⁸ relatan que las mujeres visitaron la tumba de Jesús y la encontraron vacía²⁹. Aunque difieren en algunos detalles (como, p.e., el número y los nombres de las mujeres, la razón por la que se dirigen al sepulcro: ungir el cuerpo, lamentarse, el número y características del ser celeste que se dirige a ellas) hay un núcleo común significativo: un grupo de mujeres se acerca al sepulcro (el nombre de María Magdalena se repite en todas las tradiciones) el primer día de la semana; se encuentran que la piedra que cerraba el sepulcro está separada y un ser celestial (o dos) les anuncia que Jesús no está allí porque ha resucitado³⁰.

28 Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 165-177.

29 Esta visita también es narrada por el evangelio de Pedro. Algunos autores defienden que la obra puede depender de fuentes anteriores a Mc. Su relato sobre la visita de las mujeres al sepulcro tiene algunos elementos comunes a los de los evangelios sinópticos (el primer día de la semana, la piedra, joven que les anuncia que Jesús ha resucitado) pero otros diferentes (María va al sepulcro con sus amigas porque "no había hecho lo que solían hacer las mujeres": llorar y lamentarse; no hay mandato de avisar a los discípulos ni de ir a Galilea). Antes de esta escena se narra cómo durante la noche del sábado, estando los soldados haciendo guardia, hubo una gran voz en el cielo, los cielos se abrieron y dos varones bajaron de él. Se acercaron al sepulcro, la piedra que lo sellaba rodó sola y los dos varones entraron. Después salieron del sepulcro tres hombres. Dos de ellos apoyaban a un tercero y una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros llegaba hasta el cielo y la del tercero lo sobrepasaba. El cielo le pregunta a este último si ha predicado a los que duermen y él responde que sí. Podemos encontrar el evangelio de Pedro en Aurelio Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid: BAC, 2005) 198-203.

30 Sólo Lc da el dato de que las mujeres entran en el sepulcro y no encuentran el cuerpo de Jesús (Lc 24,3).

Aunque es muy posible que los relatos atestigüen algún evento histórico, como la visita de las mujeres a la tumba con el fin de llevar a cabo lamentos y ritos funerarios de duelo, y su protagonismo en el surgimiento y transmisión de la fe pascual, hay en ellos algunos elementos simbólicos. Dado que en el judaísmo el sepulcro simbolizaba el *sheol*, y la piedra que lo sellaba, la imposibilidad de que los muertos retornaran de él, el hecho de que esté retirada indica que Jesús ya no está allí, en el *sheol*, en el reino de los muertos, porque su poder ha sido vencido por Dios³¹. Éste es el mensaje central que nos quieren transmitir los evangelios con los relatos del sepulcro vacío: la victoria de Jesús sobre la muerte gracias a la acción de Dios³². En realidad, lo importante no es tanto que la tumba esté vacía, sino las palabras del ángel³³; de hecho, su sentido no es evidente sino ambiguo, y por eso ellas necesitan escuchar el mensaje para comprender el significado. Las mujeres no creen porque no encuentran el cuerpo de Jesús, sino gracias al anuncio del ángel³⁴. Sus palabras anunciando la fe pascual (“Ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron”) nos hablan de un Dios que toma la iniciativa para revelarse (al igual que veíamos a propósito del “se hizo ver”) y, también, de la experiencia de la comunidad que recibe esta revelación. La comunidad cristiana confiesa su fe y atribuye dicha confesión a la acción de Dios, que ha querido dar a conocer que Jesús ya está junto a él³⁵.

b) Las apariciones de Jesús resucitado

Los relatos de aparición de Jesús resucitado³⁶ transmiten la experiencia señalada por Pablo pero de forma narrativa; es decir, estos textos son el desarrollo de la escueta afirmación “Se apareció a Cefas y luego

31 En realidad, ningún relato evangélico (el evangelio apócrifo de Pedro es el que más detalles da) narra el hecho de la resurrección de Jesús, ya que ésta, en sí, es inefable. Las narraciones son testimonio, sin embargo, de las consecuencias de la resurrección: la muerte y el *sheol*, el reino de los muertos, han sido vencidos.

32 Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 173.

33 Un joven (Mc y EvPe), el ángel del Señor (Mt), un ángel (Mt), dos hombres (Lc y EvPe), dos ángeles (Jn).

34 José Arregui, “Resurrección de Jesús. Reflexiones teológicas”, Cuadernos de Teología Deusto 33 (2005) 61-88, 79; Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 766.

35 “Además de palabra de Dios, el ángel es la voz de la Iglesia: en respuesta al acto de Dios que hizo rodar la piedra y triunfó de la muerte, ella proclama su fe en Jesús resucitado” (Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 171).

36 Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 137-157

a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos” (1Cor 15,5).

En los evangelios tenemos varias escenas de aparición que acontecen tanto en Galilea como en Jerusalén³⁷. Estos relatos son sorprendentes porque conjugan dos elementos aparentemente contradictorios. Por una parte, enfatizan el aspecto material y palpable de las apariciones; de hecho, Jesús Resucitado es presentado con rasgos muy similares a los del Jesús prepascual que encontramos en la fase de su ministerio público: come con sus discípulos, muestra sus manos y su costado e invita a Tomás a introducir su dedo en sus llagas. Si los relatos únicamente nos contaran esto, podríamos llegar a pensar en una “revivificación” de un cadáver, es decir, que Jesús ha regresado a su vida anterior. Pero los textos dicen también que los discípulos tardan en reconocer al Resucitado; así, p.e., Jn 21,4 relata que “estaba Jesús en la orilla, pero los discípulos no sabían que era Jesús”, expresando una incompreensión similar a la que se narra en el pasaje de Emaús (Lc 24,16; cf. Mt 28,17). Por tanto, los relatos nos invitan a ir más allá de lo que aparece a primera vista, a descubrir un sentido más profundo; un sentido que encontramos en el esquema de tres partes que se va repitiendo en todos ellos, con algunas pequeñas variaciones³⁸: iniciativa de Jesús, reconocimiento por parte de los discípulos y envío a la misión.

En primer lugar, Jesús toma la iniciativa de salir al encuentro. Al igual que hemos dicho respecto al término *phth*, esto pone de relieve que, en último término, el encuentro con el Resucitado acontece sólo porque él así lo ha querido.

En segundo lugar, los testigos reconocen progresivamente al Resucitado, con más o menos dificultades; no es algo que se produzca sin más, no es algo evidente para los discípulos, sino que, al contrario, éstos tienen que aprender a reconocer esa nueva existencia de Jesús. En ocasiones surge incluso la incredulidad, como en el caso de Tomás, lo cual destaca su libertad para creer o permanecer en la increencia. El énfasis en el as-

37 En Galilea: Mt 28,16-20 (los Once); Mc 16,1-8 (anuncio a las mujeres); Jn 21,1-14. En Jerusalén o cercanías: Mt 28,9-10 (a las mujeres); fMc 16,9-14 (a María Magdalena, a “dos que van de camino” y a los Once); Lc 24,13-31 (discípulos camino de Emaús); Lc 24,33-35 (los Once y Simón); Lc 24,36-43 (los Once); Jn 20,11-18 (María Magdalena); Jn 20,19-29 (los discípulos).

38 Hay algunas diferencias entre los textos. En ocasiones falta una de las tres partes, en otras se enfatiza una más que otra.

pecto corporal (los discípulos ven, tocan, comprueban las llagas, comen con el Resucitado) muestra que Jesús Resucitado es el mismo que el crucificado pero, al mismo tiempo, la dificultad para reconocerle hace ver que el Resucitado vive un tipo de existencia diferente a la anterior.

En tercer lugar, el Resucitado les envía a la misión, lo cual significa continuar con la obra de Jesús, pero actualizándola a las diferentes circunstancias a las que se tendrá que enfrentar la comunidad. Esta misión, con su arraigo en la vida y enseñanza de Jesús, será posible gracias al Espíritu.

Por tanto, en los relatos de aparición descubrimos la experiencia de los primeros testigos y, al mismo tiempo, una catequesis para futuros seguidores que no conocieron en persona al Maestro. Ellos también tendrán que vivir conforme a esta triple dimensión: encontrarse con el Resucitado, aprender a reconocer al que fue crucificado y ahora vive, escuchar las Escrituras, compartir la mesa y el pan (Lc 24,27-31; Jn 21,11), y entregarse a continuar su obra, a la misión por él encomendada (Jn 21,7).

4. Qué nos dice hoy la resurrección de Jesús

Como hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, la fe Pascual nace como un paso más, para los creyentes el último y definitivo, dentro de la tradición judía que ya confesaba la resurrección de los muertos al final de los tiempos. Los primeros discípulos participaban de esa fe de Israel que creía que Dios no podía abandonar en el *sheol* a los justos que habían muerto injustamente precisamente por fidelidad a su fe, a la Ley. Las circunstancias adversas de la historia, el sufrimiento, contribuyó a que Israel descubriera esta dimensión hasta ese momento velada. La confianza en que Dios devolverá la vida a aquellos que padecen la injusticia conduce a que algunos grupos judíos se atrevan a vivir de una manera nueva, sin temor a que el poder político imperante acabe con la propia vida, ya que esperan un futuro nuevo, una nueva creación final.

Los discípulos tuvieron que afrontar la muerte en cruz de Jesús. En medio del desconcierto y la crisis descubrieron, como consecuencia de una revelación de Dios, algo nuevo y desconcertante. Eso que se esperaba para el final de los tiempos para todo el pueblo ya le había sucedido a Jesús. Jesús había sido resucitado por Dios. Dios no le había abandonado en la muerte sino que ya participaba con Él de su misma vida, una vida plena.

Estos primeros testigos de la Pascua transmitieron con creatividad esta experiencia novedosa y posiblemente desconcertante utilizando imágenes y categorías de su propia tradición, que han quedado plasmadas de diferentes modos en las fórmulas y relatos del NT. A través de estos textos comunicaron su propia experiencia y, también, quisieron mostrar el camino para que otros creyentes también se encontraran personalmente con el Resucitado. Esta propuesta de fe aparece con claridad en los relatos de aparición con sus tres núcleos: iniciativa del Resucitado, reconocimiento y envío a la misión.

A la luz de lo visto, ¿qué podemos decir sobre el significado que tiene la resurrección de Jesús para los creyentes que la confesamos?

En primer lugar, la fe en la resurrección nos invita a volver la mirada a Jesús. Los discípulos sólo reconocen al Resucitado en cuanto también crucificado. No se puede separar al Jesús de la gloria ni del que caminó por Galilea ni del que acabó en la cruz. “No es posible proclamar (la) resurrección (de Jesús) sin incluirse en su causa... el lenguaje de los textos es implicativo”³⁹. Cada creyente y cada comunidad que confiesa que Jesús ha resucitado ha de configurar su vida según la de Jesús, según sus acciones sanadoras y liberadoras. Creer que Jesús vive tiene que ver con propiciar la vida en sus múltiples dimensiones, con promover la libertad y la felicidad, y con contribuir a que todo aquello que provoca opresión y sufrimiento desaparezca. No es simplemente un dogma de fe a confesar, sino un acontecimiento que nos invita a participar en la obra creadora del Dios de la vida⁴⁰.

Pero la resurrección de Jesús también nos conduce a re-pensar a Dios, a re-pensar las imágenes que tenemos de Él, lo cual afecta indudablemente a nuestra vida, a nuestra fe. El Dios de Jesús, el que le devuelve la vida, reivindicándole, es el Dios que se pone de parte de los últimos de la historia, de los que son tratados con injusticia, de los que son olvidados, de los que no cuentan para nadie. La resurrección de Jesús nos dice que a éstos Dios los recuerda y los levanta⁴¹. Dios resucita nuestros cuerpos: ninguna persona, ninguna vida con su historia, decisiones y relaciones, quedará en el olvido tras la muerte, sino que será plenificada. La promesa que nos hace Dios de una nueva creación, de una nueva vida, anima a quienes recorren el difícil camino de se-

39 Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, 165.

40 Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, 69.

41 Bernabé, “Yo soy la resurrección”, 319-321.

guir esperando y luchando. Si Dios resucita a Jesús nos está diciendo que está de parte suya, y no de parte de los que le llevaron a la muerte: los que ostentaban el poder político y religioso del momento, los que dejaban a tanta gente fuera del sistema y de la posibilidad de experimentar la bondad de Dios, los que no quisieron aceptar la buena noticia del Reino. La resurrección de Jesús nos habla del Dios que sigue caminando junto a los crucificados de hoy y se identifica con ellos⁴². El Dios de Jesús no es un Dios poderoso sino un Dios que, desde abajo, identificándose con los pequeños e invisibles, da vida a todos los que creen. Dios, más que todopoderoso se manifiesta como impotente. O, mejor, no teniendo poder, al menos, tal y como solemos entenderlo, es todopoderoso en amor, ternura y compasión. El Dios que resucita a Jesús es, también, un Dios de perdón, un Dios que sigue estando con nosotros, que sigue amándonos, aunque no lo merezcamos; el Dios que está en la cruz de Jesús y le devuelve la vida se nos da a conocer como el Dios que nos sigue perdonando porque no puede hacer otra cosa. Nos dice que, pese a todo, la bondad, la compasión y la ternura son más fuertes que el mal y que el dolor⁴³. Algo de esto pretende enseñar el evangelio de Juan: la cruz de Jesús es la manifestación de su gloria (Jn 7,39; 12,16.23). No porque la cruz sea menos cruz, sino porque en ella está Dios, y al estar, ha destruido su poder, el poder del mal y de la muerte.

42 Arregui, "Resurrección de Jesús. Reflexiones teológicas" 83.

43 Arregui, "Resurrección de Jesús. Reflexiones teológicas" 84.

LOS RETOS DE LA ASTROBIOLOGÍA A LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

CARLOS BEORLEGUI

a) Introducción

Desde hace mucho tiempo el ser humano ha soñado con la posibilidad de que haya seres vivos, e incluso seres vivos inteligentes, fuera de nuestro planeta. Los relatos de ciencia ficción han poblado durante mucho tiempo la imaginación de los humanos, a la búsqueda de algún extraterrestre (ET).

Lo novedoso en la actualidad es que tales expectativas ya no se reducen a ser un tema de ciencia ficción sino objetivo de investigación de una nueva ciencia, la Astrobiología, a la que se dedican numerosos científicos y que cuenta con poderosos y sofisticados proyectos de investigación dedicados a encontrar huellas de vida en algún lugar del universo¹. Esta cuestión puede ser vista desde múltiples vertientes, siendo la primera y más directa la científica. Pero no me voy a detener en ella, porque no me corresponde, sino que centraré la atención en este escrito en reflexionar sobre los interrogantes filosóficos y teológicos que la supuesta presencia existencia de extraterrestes nos plantearía.

El escrito tendrá tres partes. La primera se centrará sobre las consecuencias que tendría para el denominado *biogeocentrismo*² la existencia de vida fuera de nuestro planeta. La segunda parte se enfrentará a las consecuencias filosóficas que para la superación del denominado *antropocentrismo* tendría la presencia de vida inteligente en el universo. Y la tercera hará referencia a las consecuencias teológicas que esa

¹ Como síntesis completa de las investigaciones en este campo, cfr. Paul Davies, *Un silencio inquietante. La nueva búsqueda de inteligencia extraterrestre*, Barcelona, Crítica, 2010.

² El *biocentrismo*, como lo define J. Chela Flores, es "la doctrina que atribuye un carácter único a la evolución biológica que ha tenido lugar en la Tierra, desde una bacteria hasta los seres humanos". Pero coincido con R. Aretxaga en que esa idea está mejor expresada por el concepto *biogeocentrismo* para expresar la teoría que defiende la exclusividad de la vida en nuestro planeta: cfr. R. Aretxaga, "La ciencia astrobiológica. Un nuevo reto para el humanismo del siglo XXI", en *Letras de Deusto*, 36 (2006), n.º 110, pp. 12-20; 18, nota 5.

presencia posible de vida inteligente extraterrestre supondría de cara a poner en cuestión la centralidad de Cristo (*crisocentrismo*) como único mediador de la salvación humana, pieza básica de la teología cristiana.

1. La cuestión del biogeocentrismo y su puesta en entredicho

Los avances científicos nos han mostrado que las leyes de la física y de la química son universales; esto es, todos los componentes de nuestro universo están hechos de la misma materia, conformada por las mismas leyes. La cuestión ahora está en ver si ocurre lo mismo con la biología, como pretende la Astrobiología. El problema está en que, de momento, no conocemos más vida que la existente en nuestro planeta. ¿Hay vida también fuera del mismo? Y si la hubiera, ¿sería del mismo tipo que la terrícola? ¿Podría haber incluso vida inteligente? Para tratar de responder a estas cuestiones, se creó el SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*) de la mano de Frank Drake, con objeto de captar cualquier señal proveniente de cualquier parte del universo que pudiera atribuirse a un agente inteligente. Pero, de momento, todos los esfuerzos por encontrar vida extraterrestre han resultado fallidos. Claro que eso no demuestra que no exista, sino sólo que no la hemos encontrado todavía. Por tanto, la cuestión está muy lejos de cerrarse.

Por otro lado, la emergencia de la vida en nuestro planeta no ha podido ser descifrada. La ciencia da por hecho que surgió a partir de la materia inanimada. El problema está en demostrar cómo. Desde Oparin, Haldane, Miller y otros posteriores, se ha intentado reproducir en el laboratorio las supuestas condiciones originales de la aparición de la vida, pero los avances no han sido definitivos³. Al igual que respecto a la posibilidad de encontrar vida fuera de nuestro planeta, se enfrentan dos posturas ante la posibilidad de generar vida artificial en el laboratorio: la *determinista* y la *contingentista*. Dejamos de lado el *creacionismo fundamentalista*, que defiende la intervención milagrosa de Dios en el origen de la vida, en la medida en que tales afirmaciones presuponen una incorrecta diferenciación entre ciencia y teología, además de

3 Cfr. Pier Luigi Luisi, *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*, Barcelona, Tusquets, 2010, cap. 1º; Stanley L. Miller, "La síntesis de aminoácidos en condiciones posibles de la Tierra primitiva", *Mundo Científico*, 2003, nº 147, pp. 42-45.

constituir una errónea teología ⁴.

La postura que defiende la posibilidad de generar vida en el laboratorio, considera que ésta ha sido consecuencia de una serie de factores o elementos que pueden reproducirse de forma artificial, así como entiendo también que la reproducción de estas mismas condiciones se han podido repetir en otras ocasiones fuera de la tierra, en la medida en que el origen de la vida estaría inevitablemente determinada por las leyes de la física y de la química. Se cumpliría aquí lo que Christian de Duve ⁵ ha denominado el *imperativo cósmico o biológico* respecto a la vida. Es decir, para De Duve, así como para H. J. Morowitz ⁶, la vida, si se le da tiempo, termina por emerger. Hay muchos científicos que se decantan por esta tesis de la universalidad de la bioquímica, y, por tanto, a favor de la posibilidad tanto de producir vida artificial como de que se haya producido vida en otras partes del universo, en la medida en que se hayan dado las condiciones necesarias y el tiempo para ello ⁷. Avalarían esta postura los hallazgos en otros planetas y lunas del sistema solar de diversos componentes orgánicos de la vida, que indicarían o que ha habido vida antes, o que se dan los componentes necesarios que podrían dar lugar a la presencia de la vida en un momento futuro. Estas pruebas mostrarían lo que se denomina la convergencia al nivel molecular en los aminoácidos encontrados en los meteoritos y en diversas lunas de los planetas. De esta forma, parecería que el proceso de complejificación evolutiva, dejado a sí mismo, acaba por crear organismos que podrían formar peldaños anteriores (procariotas) a una vida eucariota ⁸.

Pero todavía no nos hemos planteado otra cuestión. Los bioquímicos advierten que la vida que conocemos en la tierra induce a pensar que

4 Cfr. F. J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente*, Madrid, Alianza, 2007; Leandro Sequeiros, *El diseño chapucero*, Madrid, Edic. KHAf, 2009; Id., *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, Madrid, PPC, 2009; Carlos Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2011, cap. 2º.

5 Cfr. Chr. De Duve, *Blueprint for a Cell: The Nature of the Origin of Life*, Neil Patterson Publishers, 1991; Id., *Life Evolving: Molecules, Mind and Meaning*, Oxford University Press, 2002 (trad. esp.: *La vida en evolución*, Barcelona, Crítica, 2004).

6 H. J. Morowitz, *Beginnings of Cellular Life*, Yale University Press, 1992.

7 Cfr. P. Davies, o.c., cap. 2º; Julian Chela-Flores, *A Second Genesis. Stepping-stones Towards the Intelligibility of Nature*, New Jersey/London, World Scientific, 2009.

8 Cfr. P. Davies, o.c.; Bruce Jakosky, *La búsqueda de la vida en otros planetas*, Madrid, Cambridge University Press, 2002; Manuel Vázquez Abeledo/E. Martín Guerrero de Escalante, *La búsqueda de vida extraterrestre*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana, 1999.

ha emergido una única vez, y de ella se han producido por evolución el resto de las vidas que existen y han existido. Es evidente que, siguiendo la lógica de la postura determinista, si la vida tiene una probabilidad elevada de existir, se nos plantea la cuestión de por qué no ha surgido varias veces en el entorno terráqueo. Los *contingentistas* entienden que es un fuerte argumento a su favor el hecho de que todos los seres vivos tengan la misma estructura básica, que demuestra que la vida sólo surgió una vez, como fruto de una convergencia única de diversos factores. Y esta convergencia tan irreplicable de los elementos y circunstancias que llevaron al origen de la vida, es lo que hace concluir a Luisi que “sería casi imposible que tales condiciones volvieran a repetirse”⁹, y, por consiguiente, es muy posible que nunca los científicos logren reproducir vida artificial. Para P. Davies¹⁰ no está tan claro que la vida sólo haya surgido una sola vez, porque puede ocurrir que haya surgido, y que esté entre nosotros, pero no la hayamos detectado todavía. Para despejar esta incógnita, se han realizado investigaciones de diverso tipo, aunque con resultado negativo.

Y en relación a la posibilidad de que haya vida fuera de la tierra, ¿quién nos asegura que si hubiera brotado en algún sitio, poseería una estructura bioquímica similar a la nuestra, y no más bien estaría conformada de modo muy distinto? Y en caso de ser una vida distinta, ¿de qué tipo? Como puede verse, son muchas cuestiones las que están en juego, y no de importancia menor.

La tesis sobre el origen de la vida de tipo *contingente*, que apunta a considerarlo como un acontecimiento único e irreplicable, no está vacía de razones de peso. Entre sus defensores están J. Monod¹¹, Fr. Jacob¹² o Stephen Jay Gould¹³, entre otros. Uno de sus defensores actuales, P. L. Luisi, comienza por considerar contradictoria la postura del imperativo cósmico o biológico, en la medida en que, por un lado, se apoya en una tendencia determinista del universo para generar vida tarde o temprano, y, por otra, se acoge a la selección natural, fuerza que actuaría de

9 P. L. Luisi, o.c., p. 41.

10 Cfr. P. Davies, o.c., cap. 3, “Una biosfera en la sombra”, pp. 63 y ss.

11 Cfr. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989 (2007).

12 Cfr. Fr. Jacob, *The Possible and the Actual*, Washington, University of Washington Press, 1982.

13 Cfr. S. Jay Gould, *Wonderful Life*, Penguin Books, 1989 (trad. esp.: *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica, 1996).

forma aleatoria y sin ningún tipo de intencionalidad¹⁴. Para P. L. Luisi, está claro que “una cosa es decir que las leyes naturales pueden haber regido la escena prebiótica y todo lo sucedido en términos de reactividad y transformaciones, y otra es afirmar que las leyes naturales han dado lugar a una serie causal de pasos conducentes a la vida. Esto último es dar por sentado que el determinismo está deliberadamente orientado hacia la generación de la vida. Pero las leyes naturales *per se* no tienen ninguna dirección preferente, y operan sin propósito alguno (como también indicaba antes De Duve) en la dirección de los hechos más probables. En otras palabras, invocar un determinismo orientado al surgimiento de la vida sólo tendría sentido si la construcción de la vida siguiera una trayectoria natural demostrablemente preferente y altamente probable. Pero eso es precisamente lo que no sabemos”¹⁵. De Duve acepta la contingencia en la evolución, pero no en el contexto del origen de la vida, lo cual no deja de ser contradictorio.

Esta postura roza ya lo que es una propuesta filosófica, una interpretación que va más allá de los datos de la ciencia, y que tiende a mezclar ciencia y filosofía. Y, de hecho, Luisi acusa al determinismo biológico, y su convicción de la inevitabilidad de la vida, tal y como lo plantean De Duve, Morowitz y seguidores, de defender una “visión similar a la versión más liberal del creacionismo, el diseño inteligente, aunque dichos autores no lo enuncien expresamente”¹⁶. La diferencia estaría en que mientras que los *creacionistas* atribuyen el origen de la vida a Dios, los deterministas lo atribuyen a un dinamismo natural inevitable, que suena a una cierta concepción divinizada de la naturaleza.

¿Con qué postura quedarse? Ninguna de las dos, la determinista o la azarosa, pueden demostrarse. Son hipótesis de trabajo. Ambas tienen sus bazas y conllevan una concepción filosófica del universo y de sus leyes muy concreta y razonable. Para la postura *determinista*, la vida se habría producido en múltiples planetas del universo, y, por tanto, no tendría sentido defender un biogeocentrismo¹⁷, según el cual la vida se habría producido en la tierra como un fenómeno único e irrepetible.

14 Cfr. Luisi, o.c., p. 26.

15 Ibídem, p. 29.

16 Ibídem, p. 30.

17 Cfr. lo dicho más arriba en la nota 2.

Estas tesis se suelen relacionar con el denominado *principio antrópico*¹⁸, que posee diversas versiones, y que, a su vez, puede ser utilizado para apoyar tanto la tesis *determinista* como la de la *contingencia*. El *principio antrópico*, en su versión *débil*, no hace más que afirmar que la historia del universo se ha iniciado y desarrollado de tal modo que ha permitido la emergencia de la vida, y de la vida inteligente y autoconsciente, al menos en la tierra. Es una constatación a posteriori. Pero en su versión *fuerte*, afirma que el universo ha sido orientado desde el principio (¿por quién?) para que pudiera existir vida consciente e inteligente. La versión fuerte no es ya una tesis científica, sino una propuesta metafísica.

Pero puede utilizarse también para defender la tesis determinista, como así lo entiende P.L. Luisi, quien lo considera una expresión de las tesis de la inevitabilidad de la vida, así como del *diseño inteligente*, metiendo a ambas en el mismo saco. Pero también puede valer el principio antrópico para la teoría azarosa sobre el origen de la vida, puesto que supondría afirmar que somos la única expresión de la vida inteligente en el universo, sea que lo entendamos como expresión de la providencia divina o bien como resultado de un proceso totalmente contingente y azaroso.

De momento, creo que ambas posturas están en tablas, inclinándome más bien por la postura azarosa, aun dejando a los empeños de los astrofísicos la tarea de encontrar vida, aunque sea elemental, en cualquier planeta o cuerpo estelar de nuestro universo. En manos de la ciencia está este empeño.

2. ¿Más allá del antropocentrismo?

La discusión entre las tesis *determinista* y *contingencista* se vuelve a repetir a la hora de referirse a la posibilidad de que haya en el universo no sólo vida, sino vida inteligente. Con lo cual, la especie humana no estaría sola sino que, siguiendo los planteamientos deterministas sobre el imperativo cósmico y biológico, sería inevitable su aparición en algún momento. Si en la estructura de la materia hay un constreñimiento

¹⁸ Cfr. J. M. Alonso, *Introducción al principio antrópico*, Madrid, Edic. Encuentro, 1989; G. Gale, "El principio antrópico", *Investigación y Ciencia*, 1982, n° 65, pp. 93-103; C. Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2011, 246-261.

hacia la aparición de la vida, también habría otro, consecuente con el anterior, que le llevaría a una progresiva complejificación hasta generar tarde o temprano vida inteligente similar a la humana.

Así lo entiende la postura determinista, y desde estas tesis es desde las que se comprende la puesta en marcha del SETI como esfuerzo para captar posible vida inteligente, y estar dispuestos a interactuar con ella si se hace presente. Para esta postura, es evidente que la posibilidad de su existencia se da por hecho, aunque la dificultad de entrar en contacto con ella es también evidente. En relación a esta probabilidad de vida inteligente en algún lugar del universo, Frank Drake propuso una ecuación ¹⁹, a partir de la cual se puede cuantificar dicha posibilidad. Como indica P. Davies, no se trata de una “auténtica ecuación” matemática, sino “una forma de cuantificar nuestra ignorancia” ²⁰. Es decir, se trata de examinar las diversas variables que intervienen a la hora de tratar de cuantificar las probabilidades de hallar un planeta o cuerpo celeste que pueda poseer condiciones similares a la tierra para permitir la emergencia de vida, y de vida inteligente. El problema está en que, como ya hemos indicado en el apartado anterior sobre el *biogeocentrismo*, una cosa es que puedan darse escenarios similares a la tierra, y otra, que se haya producido vida. Esto es, no debemos confundir las *condiciones de posibilidad* con las *condiciones de realidad*. Esto segundo sólo se puede mostrar con la comprobación empírica *a posteriori*.

El imperativo biológico se mantiene, por un lado, fiel a la teoría de la selección natural, que no acepta tendencias finalísticas sino selección del ambiente *a posteriori*. Pero, por otro lado, quiere ver en el proceso evolutivo un cierto “progreso”, una tendencia que avanzaría hacia la complejificación de los procesos adaptativos y una progresiva cerebralización, con la consecuente complejificación de las estructuras comportamentales, hasta llegar a la vida inteligente humana. Por tanto, este proceso no sería tanto una tendencia azarosa y contingente, sino “una propiedad básica del orden natural de las cosas” ²¹. Es decir, “la inteligencia, y su manifestación en forma de una sociedad tecnológica, es algo que casi por obligación debe emerger tarde o temprano allí donde comience la vida, suponiendo que no se produzca algún desafortu-

19 Cfr. P. Davies, o.c., pp. 104 y ss.

20 Cfr. Ibídem, p. 104.

21 Ibídem, p. 92.

nado accidente (como que explote la estrella en cuestión)”²². A pesar de que P. Davies ve que este punto de vista está muy extendido entre ámbitos científicos y muchos investigadores del SETI, considera que se trata de una grave simplificación. “Las mutaciones, indica Davies, se producen al azar y sólo se seleccionan según lo que funcione mejor en ese momento: La naturaleza no puede prever el futuro más de lo que podemos hacerlo nosotros, así que la idea de que la vida se esfuerza activamente por alcanzar un fin determinado, o que de algún modo está canalizada hacia ese fin, es errónea”²³. Por consiguiente, parece más adecuado pensar que la vida, en su empeño por reproducirse y complejificarse, dio de sí, de forma totalmente azarosa, la emergencia de la vida humana inteligente.

La cuestión que se le plantea a la tesis de la convergencia cosmológica y biológica es qué probabilidad hay de que la vida, aceptando la hipótesis de que se ha dado también en otros planetas fuera de la tierra, haya evolucionado hasta producir vida inteligente. Además, otra cuestión consecuente con ella es si el tipo de inteligencia que consiga desarrollar esa vida extraterrestre sería similar a la nuestra o no. Esto es, si en el caso de que nos encontrásemos con expresiones de ella, ¿nos podríamos entender? ¿Podríamos hablar el mismo lenguaje y expresarnos con lógicas similares?

Si nos situamos en la historia de la aparición de la vida en nuestro planeta, tanto la emergencia primera de la vida como las diferentes especies presentes en la biosfera, hasta llegar a la emergencia del *homo sapiens*, entendemos que la tesis que mejor refleja este proceso evolutivo, desmarcándonos de las tesis del naturalismo reduccionista y del dualismo espiritualista, es el *emergentismo sistémico*²⁴, que considera el proceso en base a la complejificación de las estructuras o fórmulas nuevas con las que la vida se va dotando. Pero esa emergencia de nuestras estructuras o fórmulas vitales no son en absoluto predecibles desde el nivel vital anterior. Sólo cuando emerge una nueva estructura y

²² Ibídem, p. 92.

²³ Ibídem, p. 93.

²⁴ Cfr. P. L. Luisi, o.c.; Denis Noble, *La música de la vida. Más allá del genoma humano*, Madrid, Akal, 2008; Ph. Clayton, *En búsqueda de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo actual*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2011; C. Beorlegui, “Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo”, *Pensamiento*, 62(2006), nº 234, 391-439; “Emergentism”, *Pensamiento*, Serie Especial (Ciencia, Filosofía y Religión), 65 (2009), nº 246, serie especial, nº3, pp. 881-914.

una nueva fórmula vital es cuando se advierte la estrecha relación con el nivel anterior del que procede.

Y además, ese no poder predecirse es consecuencia de su total aleatoriedad, visto desde el punto de vista científico. De tal forma que no hay ninguna seguridad de que iniciada la vida en un planeta diferente al nuestro, pueda al cabo de un tiempo, breve o largo, dar de sí y hacer emerger especies con inteligencia similar a la nuestra. Más bien la lógica lleva a inclinarse por la gran improbabilidad de la aparición de la especie humana, defendida, como ya hemos indicado más arriba, por J. Monod, Fr. Jacob, S. J. Gould o P. L. Luisi, siendo más bien el resultado, como indica Monod, de una asombrosa jugada de suerte del casino de Montecarlo. De ahí que, siendo fruto de una absoluta contingencia, la especie humana podría incluso no haber existido, llegando con ello a la conclusión de que “estamos solos en el universo”²⁵. Pero eso no supone el triunfo del puro azar, sino aceptar que, desde la mirada científica, las circunstancias de la aparición de la vida, y de la vida humana, son únicas e irrepetibles.

El mismo P. Davies defiende como fenómeno único e irrepetible la aparición de la ciencia en Occidente²⁶, y la invención de la mayoría de los avances tecnológicos y culturales de la historia humana. A diferencia de las tesis de la escuela *evolucionista* en Antropología cultural²⁷, que ontologizaba a las culturas y consideraba que todas ellas llegarían a producir en su momento histórico los diferentes frutos culturales que vemos en otras culturas más avanzadas, todo el mundo defiende la unicidad de los inventos y creaciones culturales, excepto muy contadas excepciones.

De ahí que la cuestión que nos tenemos que plantear es: ¿los datos de las investigaciones científicas llevadas a cabo por la Astrobiología ponen en peligro el *antropocentrismo*? Para responder a esta cuestión tenemos que hacer algunas precisiones sobre el *antropocentrismo*. Puede entenderse en dos sentidos. Uno de ellos consiste en la atribución de un valor específico a cada uno de los integrantes de la especie humana, por encima del resto de las realidades existentes, que no por eso de-

25 Cfr. J. Monod, o.c. Cita tomada de Luisi, p. 32.

26 Cfr. Un silencio inquietante, o.c., pp. 99 y ss.

27 Cfr. las tesis de Taylor, Frazer, Morgan, Maine y demás: Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, cap. 6º.

jan de tener valor, sino un valor relativo e inferior al del ser humano, apoyándonos en el humanismo cristiano y kantiano de entender al ser humano como un fin en sí mismo y no poder ser utilizado como un medio para nada ni nadie.

Pero también puede significar, en la línea de Monod, que estamos solos en el universo. De todos modos, aunque no estuviéramos solos, sino que hubiera otras especies inteligentes en el universo, tenemos que esperar a ver qué tipo de seres inteligentes serían los que encontraríamos. En la medida en que tuvieran autoconciencia y autonomía, y capacidad de comunicación inteligente, sería cuestión de ver en qué medida les podríamos denominar humanos, y atribuirles el mismo valor ontológico y ético que a nosotros. En principio, no habría demasiado problema en ello, entendiéndose entonces el *antropocentrismo* como una realidad abierta también a estos seres inteligentes encontrados en otros planetas.

De todos modos, la hipótesis de que estamos solos en el universo no supone una concepción, al estilo de Monod, de restar valor a la existencia y a los seres humanos, teniendo que concluir que todo es absurdo. Cabe también defender tanto la tesis de P. L. Luisi de que “se puede llegar a los valores de la conciencia y de la ética desde dentro de la humanidad, sin necesidad de ninguna fuente trascendente, lo cual no los hace menos nobles”, como también la hipótesis de una creación guiada por Dios, que en diálogo con la historia del universo desemboca en la emergencia de la especie humana, creada a su imagen y semejanza²⁸.

3. ¿El cristocentrismo en cuestión?

Damos el salto ahora a los aspectos y desafíos teológicos, desde el supuesto de la existencia de vidas inteligentes como las humanas en algún lugar del universo fuera de nuestro planeta. La teología cristiana está escrita en clave de la centralidad de Jesús, que la fe considera el Cristo, el Salvador, la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. El nos salvó de nuestros pecados por medio de su muerte y su resu-

28 Cfr. Karl Schmitz-Moormann y James F. Salmon, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005; J. Polkinghorne, *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*, Estella, Verbo Divino, 2007; D. Edwards, *El Dios de la evolución*, Santander, Sal Terrae, 2006; J. F. Haught, *Cristianismo y ciencia*, Santander, Sal Terrae, 2009; H. Küng, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007.

rección ²⁹. Y por su resurrección, como indica Pablo, ha sido constituido como la cabeza de la creación, en quien se recapitula toda la historia y el cosmos entero ³⁰.

Pero, si se descubrieran seres vivos inteligentes extraterrestres, ¿no se pondría en cuestión esta centralidad de Cristo, o habría que considerarlos también como candidatos a disfrutar de la mediación salvadora de Cristo? ¿Y de qué manera? Porque, ¿cómo puede ser significativa la vida y la condición de mediador de cara a vidas que no lo han conocido, ni quizás lleguen nunca a conocerlo? ¿Qué sentido tiene todo eso?

La verdad es que la teología sigue sin preocuparse apenas de este problema ³¹. Se ha dado una profunda renovación de la teología acogiendo los retos y sugerencias de la corriente ecologista ³². Pero cuando se hacen síntesis teológicas desde esta sensibilidad, se salta de aceptar la naturaleza como obra creada por Dios, entendida como *casa* del hombre, y llamada también a una salvación escatológica junto con toda la humanidad, al conjunto del universo como un todo, sin hacerse eco de la posibilidad de que aparezcan vidas inteligentes en algún rincón del universo.

A la hora de juzgar si la posibilidad de inteligencias extraterrestres pondrían o no en cuestión el cristocentrismo, se pueden considerar tres posturas:

- considerar que esa hipótesis echaría por tierra las tesis cristianas, con lo que se demostraría su falsedad;
- pensar que habría que suponer la posibilidad de otra encarnación de Dios en esas otras civilizaciones inteligentes, que adoptarían forma y características específicas, sin que podamos saber cuáles. Pero eso pondría en cuestión la concepción trinitaria de

29 Efesios 1,3-12; Filipenses 2, 6-11.

30 Colosenses 1, 13-20.

31 Resulta interesante el libro de Henri Duquaire, *Si les Astres sont habités ...*, París, La Palatine, 1963 (trad. cast.: *Si los astros estuviesen habitados...*, Valencia, Fomento de Cultura, 1964), donde se recogen respuestas de representantes teológicos del catolicismo, protestantismo, judaísmo e islamismo, así como opiniones del público en general en relación con la cuestión que se plantea en el título. Pero, dada la fecha de su publicación, la teología cristiana que ahí se defiende está en la actualidad muy superada.

32 Cfr. Ian Bradley, *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*, Santander Sal Terrae, 1993; "Ecología y pobreza. Grito de la tierra, grito de los pobres", *Concilium*, 1995, nº 261; "Ecoteología: Nuevas cuestiones y debates", *Concilium*, 2009, nº 331.

Dios, que entiende a Jesús como personificación del Hijo de Dios, dentro de la Trinidad;

- entender que no hay dificultad teológica en extender la condición salvadora y mediadora única de Jesús, el Hijo de Dios, al conjunto de las otras posibles civilizaciones inteligentes del cosmos. Esta postura, en la que me sitúo, considera que tal dificultad ya se da a la hora de entender la mediación salvífica de Jesús dentro de la propia historia humana, y ese es en la actualidad uno de los temas teológicos más candentes que se suscitan en el diálogo entre las diferentes religiones.

La teología cristiana ha tratado siempre de conjugar dos elementos fundamentales: la universal voluntad salvífica de Dios, que “quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim 2,4) y la radical centralidad de Cristo, ya que “no hay salvación en ningún otro” (Hch 4,12)³³. Pero dada la dificultad de realizarse esta centralidad, no queda más remedio que situarse en medio de dos posturas extremas: diluir la universalidad específica de la revelación cristiana, dada la universalidad numérica de los humanos, o bien, por ahondar en la centralidad de Cristo, dejar en la sombra el destino salvífico de tantos humanos que no le llegan nunca a conocer³⁴.

El problema de fondo está en cómo conjugar que un hombre particular, Jesús, encarnación de Dios, pueda ser el salvador universal, el Cristo. En lo particular se realiza lo universal. En realidad, la condición particular, histórica, concreta, de Cristo es algo inevitable. Si Dios se hace hombre, lo tiene que ser en un tiempo y en una realidad cultural y geográfica concreta. Y desde ahí, convertirse en significativo para todos los hombres de su momento y del conjunto de la historia, tanto del pasado como del futuro.

Así, se conjugan en este punto, como indica A. Torres Queiruga, tres principios:

- el *carácter histórico de la revelación*: la encarnación de Dios en Cristo tiene que darse, como ya se ha dicho, en un momento del tiempo y del espacio;

³³ Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid, Trotta, 2008, p. 322.

³⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 322.

- el *principio de necesidad*: Dios no podía hacer las cosas de otra manera, ya que “la revelación sólo puede realizarse como un lento y tanteante “caer en la cuenta”, dentro del crecimiento de la historia”³⁵;

- y el problema de la *verificación histórica*: se trata de un ir descubriendo la revelación de Dios en Cristo a través del transcurrir histórico, descubriendo la acción de Dios en el proceso de la realización humana.

Claro que pretender que un acontecimiento singular tenga pretensiones de universalidad puede ser acusado de un etnocentrismo ingenuo, desconocedor del transcurrir de la historia. Pero, si se piensa bien, es la única forma de respetar la realidad histórica, que es concreta en el tiempo y en el espacio. Nada que afecte a la historia puede estar más allá de un momento y un espacio concretos. Así, “por paradójico que parezca, una revelación verdaderamente universal tan sólo podrá darse desde la particularidad de una radicación histórica”³⁶.

Por tanto, el problema no está en la particularidad de la encarnación de Dios, algo inevitable, sino en si muestra auténtica capacidad universal. El problema que suscita esto es qué pasa con los hombres que no van a entrar en contacto con este salvador concreto. Y además, otro problema cercano es por qué son las cosas tan difíciles, siendo un asunto tan fundamental como es el destino de la humanidad. ¿No podría hacer Dios las cosas un poco más fáciles y explícitas?

La dificultad de esta tercera hipótesis, que siempre se han dado en la historia de la teología, se halla en el hecho de que muchas personas no conocieron ni conocerán a Jesús, por lo que no resulta significativo ni para los que vivieron antes que él y para los que vivirán después sin tener ninguna noticia suya.

De ahí que la teología, al reflexionar sobre el momento de la encarnación de Jesús, se haya preguntado: *Cur tan sero?* ¿Por qué tan tarde? ¿Por qué se encarnó Dios en Jesús tan tarde, si la necesidad de salvación venía desde mucho antes. Pero a esto se junta el que, como

35 Ibídem, p. 323.

36 Ibídem, p. 326.

hemos dicho y resulta evidente, para muchos millones de seres humanos la figura de Jesús no será nunca conocida, ni, por tanto, significativa para enfocar su vida y darle sentido de cara a su realización o salvación personal y social.

Pero estas dificultades no pertenecerían a la impotencia de Dios, sino a la propia condición humana, que es histórica y limitada. Reflexionando en profundidad, “el asombro no radica en ver qué difícil, frágil y ambigua es la revelación, sino en darse cuenta de cómo es tan siquiera posible, de cómo el hombre puede advertir la presencia de Dios y traerla a la palabra” ³⁷.

Ahora bien, si la presencia de Cristo respondiera al momento en que la pedagogía de Dios habría preparado a todos los hombres para la acogida de la salvación en Cristo, más bien habría que preguntarse: *cur tan cito? (¿Por qué tan pronto?)* ³⁸. El problema está ahora en cómo explicar la universalidad de la particularidad histórica de Cristo y su salvación. No son correctas como fórmulas ni una universalidad impuesta, de conquista, ni una nivelación de lo particular en un universal abstracto. Jesús se ofrece más bien como un universal salvador, como un modelo de realización humana, no tanto por extensión a los demás de un particularismo cultural, sino como una meta simbólica a ir realizando como proceso emergente desde cada situación particular y cultural. Se da, por tanto, una dialéctica entre la particularidad y la universalidad. Esto supone que si la teología cristiana quiere presentar a Cristo como universal, “tiene que dar prueba de su destinación universal, mostrando que en ella se manifiesta, sin acaparamiento ni privilegio, la plenitud de aquello mismo que todos de alguna manera viven, presienten y buscan” ³⁹.

De alguna forma, en el mismo evangelio, en Mt. 25, 31-46, en el denominado juicio de las naciones, advierte Jesús que la realización o salvación, y por tanto el juicio positivo de Dios, no proviene tanto de realizar una serie de prácticas religiosas de una determinada iglesia, sino de realizar la solidaridad y el amor al prójimo necesitado, como vía de realización humana universalizable. Y en la medida en que se

³⁷ Ibídem, p. 331.

³⁸ Ibídem, p. 343.

³⁹ Ibídem, p. 353.

cumple ese programa, se está realizando el ideal de humanidad y el ideal de salvación que Cristo ofrece a todos.

De ahí que el reto para el universalismo de Cristo y del cristianismo está en la verificación y en lo creíble que resulte su oferta de universalidad. Torres Queiruga, siguiendo a W. Pannenberg, se esfuerza por mostrar una fórmula que haga creíble esta pretensión ⁴⁰. Para Pannenberg, es evidente que la revelación sólo resulta hoy aceptable y universal, si puede validarse ante la razón crítica y la investigación histórica. Por tanto, la revelación aparece como demostrable con certeza en la historia. Con esto lo que se quiere decir es que Dios se revela, de modo indirecto (no al estilo gnóstico), en todas las religiones, guiando a los seres humanos a su propia realización. Pero, en medio de las diversas religiones, el modo más explícito y completo lo ha hecho en Jesús, el Cristo, en el que se tiene la pretensión de que se ha revelado el auténtico rostro de Dios y el ideal humano (individual y social), no tanto como extensión de un particularismo cultural al resto de los humanos, sino como expresión ideal de lo que ya se está dando en simiente en todas las culturas y religiones.

Por tanto, aunque la encarnación de Cristo se da en un momento concreto de la historia y de la geografía, la revelación definitiva sólo se dará al final de la historia, en esa *anakefaléosis* (cefalización, Cristo como cabeza y resumen de la historia y del universo) de la que habla Pablo. De ahí que la resurrección de Jesús aparece como *prolepsis*, o anticipación, de la totalidad final que, en la actualidad, permanece todavía abierta al futuro ⁴¹.

Esto que se dice de la conjunción dialéctica entre la particularidad y la universalidad en Cristo se puede aplicar a la pretensión de universalidad de la religión cristiana en el diálogo con las demás religiones ⁴². En el diálogo de religiones, hay que superar toda idea de elección o privilegio exclusivista de Dios respecto a una religión, y superar la dicotomía de religión verdadera/religión falsa. Todas son verdaderas, aunque se trata de ver el tipo de verdad que se da en cada una en el empeño por captar y expresar la presencia del Misterio en el mundo,

⁴⁰ Cfr. *Ibídem*, pp. 353 y ss.

⁴¹ Cfr. *Ibídem*, pp. 369.

⁴² Cfr. *Ibídem*, pp. 389 y ss.

y la promoción de lo auténticamente humano. De este modo, la experiencia de los cristianos no es posesión exclusiva de ellos, sino un don que emerge en una religión, pero dirigida a todos los humanos. Así, todos tienen que aprender del contacto con las otras religiones. En este diálogo, hay que huir tanto del exclusivismo estrecho como del pluralismo indiferenciado.

Por tanto, aplicado al tema que nos ocupa, la dificultad de entender la universalidad de la salvación de Cristo en la historia de los humanos de la tierra, y el modo de explicarla y entenderla, son similares a la hora de entender el cristocentrismo referido al conjunto del universo, en la hipótesis de que hubiera inteligencia extraterrestre en alguno de los numerosos planetas del universo. Como puede verse, aunque hubiera inteligencias extraterrestres, no por eso se pondría en cuestión la centralidad de Cristo.

4. Concluyendo

La búsqueda de vida extraterrestre, y de vida inteligente, tarea de la Astrobiología, es un objetivo legítimo y que posee un gran interés. Sólo la experiencia empírica nos dirá en el futuro, en función del éxito o fracaso de estas investigaciones, cuál de las dos tesis, *determinista* o *contingencista*, es la que mejor responde a la realidad. Pero consideramos que si las evidencias empíricas del encuentro de vida fuera de la tierra pueden echar por tierra el *biogeocentrismo*, y el *antropocentrismo* (en cuanto que no seríamos el único género inteligente en el universo, pero no en cuanto a su valor ontológico y ético), no por eso se superaría el *cristocentrismo*, como acabamos de indicar.

Ahora bien, es fundamental no olvidarse de que estamos hablando sólo de meras hipótesis. Y, de momento, los esfuerzos científicos no han dado resultados muy esperanzadores, por lo que podemos seguir mostrándonos escépticos sobre las tesis del SETI y los seguidores de la Astrobiología. Parece más prudente quedarse con los problemas que podemos resolver. Las investigaciones que hoy día se están haciendo desde la Astrobiología tienen una relevancia indudable, y plantean, como hemos podido ver, serias cuestiones que parecen poner en entredicho las más fuertes convicciones en las que se apoyan las cosmovisiones y convicciones actuales de los humanos. Pero también es im-

portante señalar que, de momento, se trata de posibilidades, difícil de cuantificar en probabilidades. O quizás, como dice Alfonso Pérez de Laborda, de una *imposible-posibilidad*⁴³.

⁴³ Cfr. A. Pérez de Laborda, "La cuestión de la vida extraterrestre a la luz de los posibles y de la imposible-posibilidad", *Letras de Deusto*, 38 (2008), nº 118, 48-57.

BELLEZA Y ESPIRITUALIDAD

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Belleza es religión

JOHN RUSKIN

(CARNE Y ESPÍRITU)

Podemos definir la belleza como armonía o consonancia, pero una armonía que armoniza la disarmonía circundante y una consonancia que consueña la disonancia en torno. En efecto, la belleza comparece en nuestro mundo como un logos sobre el caos y una simetría sobre la disimetría: su mejor exponente es el bello estrabismo maya, el estrabismo considerado por los mayas como belleza oblicua o transversal. La belleza parece tener entonces algo de sublimación o estilización, algo de redención y salvación de lo feo, algo de articulación, elevación y sublimidad. Y así es, la belleza suprema o sublime es como una sublimación de lo subliminal, la consonancia de la disonancia, la articulación del caos.

Así concebida la belleza y su formosidad implica una cierta formalización de la materia y una cierta espiritualización de lo sensual o sensible. De esta guisa, la belleza emerge como promesa de sentido o incluso como la transparencia simbólica del sentido, así pues como un sentido incoado y emergente, surreal y simbólico. En efecto, el símbolo armoniza al diábolo, de modo que la belleza sería símbolo de un diábolo, sublimación de un demon (eros), idealización platónica que transita de la carne al espíritu.

Este tránsito platónico de la belleza al espíritu se complementa en el cristianismo con el regreso del espíritu a la carne. Ello se realiza a tra-

vés de la Encarnación del Dios en el hombre y de la trascendencia en la inmanencia. Ahora bien, tanto en el platonismo (socrático) como en el cristianismo (nazareno) la clave de la dialéctica entre carne y espíritu, espíritu y carne, está en la “diléctica”, es decir, en el amor como motor ascensional o descensional de dicha dialéctica diléctica. El cual amor no habita en el cuerpo ni en el espíritu, sino que cohabita el alma como aferencia radical de sentido.

(ALMA Y AMOR)

Podemos entonces diferenciar tres grandes formaciones de la belleza: por una parte, la belleza carnal o corporal, sensual o sensible, erótica o libidinal, mera inmanencia cerrada. Por otra parte, la belleza espiritual o suprasensible, trascendente o sublimada, pura o ideal, simbolizada por la apertura de la finitud a la infinitud y del tiempo a la eternidad. En medio nos quedaría la belleza anímica o medial, afectiva y amorosa, mezclada o mestiza, ambivalente y típicamente humana. Con el amigo M. Beuchot podríamos llamarla la belleza analógica, frente a la equivocidad de la belleza carnal y la univocidad de la belleza espiritual.

Tradicionalmente la búsqueda de la belleza corporal se asocia con el nombre de don Juan Tenorio, especialista en una belleza sin espíritu y, por tanto, propia de una confinidad espesa y pesante. Frente a la belleza cruda de don Juan Tenorio, la belleza espiritual está asociada al nombre de san Juan de la Cruz y sus cuitas místicas del amor divino. En su interesante obra “I paradossi dell’amore”, Adriano Fabris opone al extremismo carnal de don Juan y al extremismo espiritual de san Juan, la filosofía medial de Baltasar Gracián, el cual se situaría jesuíticamente en el cruce humano de lo espiritual y lo carnal, de lo divino y lo animalesco, de la trascendencia y la inmanencia: en ese ámbito del alma donde habita la aferencia o afección anímica (amorosa).¹

¹ De todas formas, habría que matizar que en la Poesía mística de san Juan de la Cruz se da un cruce simbólico de eros y religión, carne y espíritu: el precipitado es de una sublime belleza espiritual y de una espiritualidad bellísima (una poética del alma); es en la Prosa del santo, en la explicación de su poesía, donde la mística cobra un tono purista y trascendental (al menos para el profano).

Por otra parte, el Burlador don Juan (de Tirso de Molina) muere malamente, mientras que don Juan Tenorio (de José Zorrilla) acaba redimido por el amor de doña Inés.

Proponemos la propia obra de Gracián –El Criticón– como escenificación de la lucha/encuentro entre la espiritualidad personificada por el héroe Critilo y la carnalidad personificada en el antihéroe Andrenio. Sin embargo, y como decimos, la propia filosofía gracianesca proyecta el diálogo de los contrarios en el médium anímico de la auténtica Persona.

Todo ello nos conduce a una primera conclusión de nuestra indagación, de acuerdo con la cual la belleza sin espiritualidad resulta gravedad material sin gracia ni espíritu (para decirlo con Simone Weil), mientras que la espiritualidad sin belleza resulta vacía o vacua, abstracta. La belleza sin espiritualidad es mera grosería: la espiritualidad sin belleza es pura altanería. De ahí que propugnemos una belleza espiritual y una espiritualidad bella, las cuales encuentran su precipitado simbólico en la auténtica Cultura en cuanto Bildung o formación anímica del hombre abierto al sentido encarnado/humanado de la existencia.

Y es que la mediación de belleza y espiritualidad se realiza, como venimos diciendo, en el médium del alma, que es el ámbito del sentido. La música de J.S. Bach y la pintura de M.A. Buonarroti serían eximias encarnaciones de semejante sentido existencial, junto a la poesía de Fray Luis de León o a la arquitectura de Venecia (por concitar un breve elenco).

(BELLEZA Y ESPIRITUALIDAD)

Belleza y espiritualidad se reúnen en el alma como logos afectivo, es decir, como amor: por eso decía san Agustín que el que ama ve a Dios, la trascendencia, de un modo humano o inmanente (si habet dilectionem Deum videt). Pues bien, es el amor el que espiritualiza la belleza y la humaniza. Hay que evitar por lo tanto la extremosidad donjuanesca y sanjuanesca. La extremosidad donjuanesca está representada por el argonauta griego Butes, el cual se ahoga en las aguas libidinales buscando la belleza sensual de las sirenas y su música embriagadora, recayendo así en un dionisismo antiapolíneo (antiespiritual).

Pero hay que evitar también la extremosidad de los demás argonautas, los cuales reprimen el eros musical de las sirenas tapándose los

oídos en un gesto apolíneo o espiritualista autorepresivo. La posición clásica de Ulises al respecto parece finalmente más intrigante e interesante, ya que Odiseo es capaz de oír la música sensual de las sirenas, aunque bien atado para evitar locuras por exceso o por defecto.²

Ulises es aquí un discípulo de Hermes, capaz de transitar los “eones” o realidades de la vida viviéndolas, pero con precaución o cuidado, siendo capaz en consecuencia de articular la urdimbre vital en trama existencial. El problema candente estriba en que la carne dice sí a la vida inmediata, mientras que el espíritu dice no a la vida. La clave como siempre está en el alma, que dice sí y no a la misma vida o, si se prefiere, sí a la belleza y al espíritu simultánea o coimplicativamente. Carlyle decía que el pensamiento más profundo canta, lo cual es como decir que el espíritu se encarna, pero hay que añadir a su vez con Bergamín que la música nunca podrá libertarse de la sombra órfica, es decir, de su espiritualidad.

Así que el espíritu se encarna, y es lo que somos, al tiempo que la carne se espiritualiza, y es lo que también somos. Mas esto que somos está simbolizado por la propia música, a la vez belleza y espiritualidad: como cuando el gran B. Gigli o nuestro M. Fleta entonan la famosa aria de “Los pescadores de perlas” a modo de ofertorio u oblación de la existencia.

Ahora bien, no deberíamos obviar en esta tesitura que la espiritualización de la carne es una sublimación que conduce la vida a su límite: el borde de la muerte. Rilke sabe muy bien que la belleza (sensible) nos lleva al borde del abismo y, por tanto, es inmanencia que nos traslada a la trascendencia. Pero no nos engañemos, se trata de una trascendencia terrible, la trascendencia de la muerte, porque el espíritu dice no a la vida y sí a la muerte y su trascendencia.

Como afirma Jean Gebser, lo espiritual roza la transparencia, mas la transparencia (añado yo) dice trans-apariencia, así pues silencio. Por una parte, el silencio del sonido tal como lo oye el profano; por otra parte, el sonido del silencio tal como lo escucha el místico (por ejemplo, Dürckheim).

² Mi posición se distancia aquí de la interpretación ofrecida por Pascal Quignard en su interesante obrita sobre los Argonautas titulada: *Butes*.

(FEALDAD Y DESESPiritUALIZACIÓN)

Dios es el silencio, el diablo el ruido y el hombre la palabra: el lenguaje. Según lo dicho, la belleza que huye del mundanal ruido, se apalabra humanamente y transita a la espiritualización conduce a la trascendencia, la muerte y el silencio. Pero curiosamente el sentido espiritual comienza en la propia belleza por muy grosera que parezca, si se sabe aperebirla simbólicamente. En efecto, la belleza es una cristalización de la realidad que culmina en una simetría fatal o mortal, en una perfección momificada, en una apoteosis de la armonía silente, en la quietud extática. Poéticamente decía esto mismo Baudelaire, cuando afirmaba que la belleza lleva la voluptuosidad hasta el límite de su tristura.

Y es que la belleza deslumbra y apenumbra, al modo como la luz de Dios sólo se aperebe por detrás, por la espalda y oscuramente, a través de su sombra que actúa amorosamente (obumbratio). Cabe hablar del lado oscuro de la belleza y del amor, del lado turbio y feo, propio de la sombra sombría. Si la belleza dice sublimación o espiritualidad, la fealdad codice desublimación o desespiritualización. Por eso la belleza en un contexto religioso o sacral resulta sublime o celeste (el aura), mientras que la fealdad en el mismo contexto resulta infernal o infraterrestre (Luzbel convertido en Lucifer).

Y, sin embargo, entre ambos extremos comparece la evidencia bíblica del Mesías, a la vez el más hermoso de los hombres y el más feo, un modo de coafirmar de nuevo la belleza y su sombra, la espiritualidad y su desublimación, Dios y los íferos. En este contexto, alguien podría pensar que solamente el viejo sabría hablar del espíritu puro por su proceso de purificación vital y su proximidad a la muerte: pero el tal viejo solamente podría hablar del espíritu puro de un modo impuro y fantasmagórico, por cuanto sigue siendo un espíritu encarnado.

Así pues, planteamos la dialéctica de la belleza y su espiritualidad junto con el contrapunto de lo feo agazapado en ella a modo de desespiritualización o desimbolización. Ahora bien, este es el paradigma de toda realidad en su realización, tal y como nos lo propone la ciencia física y biológica. Desde estas ciencias contemporáneas, la realidad comparece desde abajo como sublimación del caos y desde arriba como mathesis encarnada, o sea, como belleza o espiritualidad encar-

nada. Una belleza que se proyecta a costas de la fealdad contrapuntísticamente, y una espiritualidad que asciende al precio de su entropía vital. Recuérdese al viejo L. Klages y su concepción del espíritu como contrapunto o contradictor de la vida y lo vital.

Pero bajemos de nuestra especulación y propongamos algún símbolo más tangible de lo que decimos. Hablemos del mar y del amar, lo más extenso de nuestro universo exterior, y lo más intenso de nuestro universo interior. Resulta que en el mar, sobre un fondo siniestro, emerge una belleza pura y cristalina, empañada empero por la transparencia de la sangre derramada en sus bajos fondos.

Por su parte, en el amar, sobre un mismo fondo de lucha por la vida, emerge la belleza del amor, siquiera empañado por el desamor. Todo tiene su precio, y la vida avanza a costas de la muerte. También la belleza en su expansión nos conduce a una libertad o liberación paradójica de la propia belleza, mientras que la experiencia de la libertad espiritual nos conduce a la necesidad no-libre de la muerte.

(CARA Y CRUZ)

Como decía Jean Gebser, el hombre encarna el universo, y tanto el hombre como el universo proceden del hueco de la caverna vital y acceden al hueco de la caverna mortal. En el intermedio, entre hueco y hueco, la belleza como excedente de sentido (*excessus ad sensum*) sufre el incidente de su hollamiento en el acto de amor, caracterizado por la ambivalencia entre el acogimiento espiritual (*ágape*) y el cogimiento material (*eros*) propio del “aquí te hallo, aquí te hollo”.

De este modo, la belleza se distiende entre la cara y la cruz, el rostro luminoso y el oscuro contrarrostro animalesco, entre la pureza y la impureza. El amor carnal se pierde pero se recupera anímicamente, el espíritu se disipa pero se retrotrae o contrae anímicamente. De modo que es el alma la mediación de cuerpo y espíritu, belleza y espiritualidad, trascendencia e inmanencia.

Cabe simbolizar esta situación liminar en la exquisita plegaria de J.S.Bach “*Erbarme dich*”, cantada por E. Beal acompañada al violín por Jehudi Menuhin. Mientras que el violinista judío interpreta una melodía llena de gracia divina, la contralto californiana contrapone la

desgracia humana con grave voz suplicante: puede verse y escucharse bastante bien en internet.

En el universo el sentido emergente se proyecta a través del sinsentido demergente, de modo que las soluciones vitales se realizan a costas de disoluciones mortales. Por eso la belleza se espiritualiza a costas de su vitalidad, encontrando su mediación simbólica en el amor como logos afectivo que define anímicamente al hombre.

Entre la belleza y la espiritualidad se interpone el amor humano como mediación redentora o salvadora, por cuanto el amor humano coimplica la belleza espiritual y la espiritualidad bella, eros y ágape, en el médium del “corazón” como ámbito simbólico de las actitudes anímicas del hombre. De este modo, el amor simbolizado por el corazón (cardía) es el quicio (cardo) del sentido existencial del hombre en el mundo.

(ENCUENTRO GRECO-CRISTIANO)

Subyace a nuestro discurso una lógica de la coimplicación, por cuanto describe la realidad como una totalidad heterogénea. Ya Hegel concibió lo real como “totalidad contradictoria”, mientras que Kierkegaard comprende la existencia como “existencia paradójica”, que Heidegger y Jaspers proyectan en el horizonte coimplicante del ser. Reductivamente, la lógica del mundo refiere una “totalidad bivalente”, tal y como se expone en la lógica booleana de la afirmación y la negación, lo positivo y lo negativo, el sí y el no (x y no-x).

En su obra “Sabiduría griega y paradoja cristiana”, Charles Moeller proyecta una paralela exposición de contrarios, al contraponer lo que yo llamaría el heroísmo griego y su belleza (natural) con el antiheroísmo cristiano y su bondad (santidad). Se establece aquí un cierto dualismo entre la asunción pagana de la vida vitalmente vivida y la asunción cristiana de la vida hasta la muerte, el sufrimiento y el mal (asumidos).

Según nuestro autor, la diferencia entre el paganismo griego y el cristianismo radica en lo siguiente. El paganismo griego disculpa al hombre e inculpa a los dioses por su imposición de un destino fatal, mientras que el cristianismo disculpa al Dios e inculpa al hombre por su pecaminosidad, siquiera perdonable y redimible por el amor de Dios. Es

la diferencia fundamental entre los trágicos griegos (Esquilo, Sófocles, Eurípides) y los trágicos cristianos (Shakespeare, Racine, Dostoiewski).

Ahora bien, podemos recoger en un cuadro bivalente ambas visiones del mundo, la griega y la cristiana. El resultado coimplicador afirmaría la responsabilidad típicamente cristiana del hombre, aunque recortada sobre el trasfondo pagano de lo destinal, ya que los dioses o el destino imponen el hado naturalmente (fatalmente). Dicho de otro modo, la libertad del hombre cristiano se encuentra contrapunteada por el trasfondo oscuro del destino pagano, lo mismo que la gracia sobrenatural queda contrapunteada por el destino natural como una desgracia o fatalidad.

Pensamos al respecto que, en lugar de escoger lo cristiano frente a lo griego, como hace C. Moeller, sería más adecuado asumir lo griego y lo cristiano, lo natural y lo sobrenatural, lo pagano y lo bíblico, Atenas y Jerusalén. Mientras que el griego afirma la belleza y la fuerza encarnadas por el héroe clásico, el cristiano afirma la presunta fealdad y debilidad del antihéroe romántico (el mártir). La belleza griega es la belleza fuerte o natural (masculinista), junto a la cual la belleza cristiana es la bondad cuasi femenina. Podemos llamar a esta última bondad la “belleza espiritual” que nos desarma, la cual sobrepone al estar bueno el serlo. Pasaríamos así de la belleza belicosa de Helena de Troya a la belleza espiritual de la Magdalena del Evangelio.

CONCLUSIÓN SIMBÓLICA

Concluimos con que la fuerza y la debilidad, la belleza y la bondad se reúnen en un ecumenismo hermenéutico. Charles Moeller ha planteado el tema, pero no estaría de acuerdo en nuestra solución ecuménica, ya que propone el cristianismo contra el helenismo, aunque hay un momento en el que afirma los contrarios tal y como lo estamos haciendo nosotros mismos: “Estimo que la única sabiduría, ya sea cristiana ya crea no serlo, es la paradoja de que el sufrimiento y la dicha, la debilidad y la fuerza, la muerte y la resurrección, se unen en un maridaje misterioso”(Sabiduría griega y paradoja cristiana, Prefacio).³

³ Editorial Juventud, Barcelona 1963, pág. 12. Como dice Charles Moeller, en Grecia los dioses son los malos y los hombres los buenos, mientras que en el cristianismo el Dios es el bueno y los hombres los malos. Esta última expresión traduce la idea pesimista cristiana del “pecado original” en todo hombre, pecado que condicionaría el radical sufrimiento humano en el mundo: un sufrimiento que adquiere sentido de purificación, redención y trasfiguración

Aquí debemos detenernos, pues creo que estamos atisbando el sentido existencial del hombre en el mundo, el cual consiste en asumir la “dualética” de los contrarios en su coimplicación. Pienso que algo parecido viene a decir Simone de Beauvoir en sus memorias, cuando en una conversación con Gabriel Marcel la filósofa sartreana habla de “convertir el vano deseo de ser en una asunción de la existencia”. Se trata de un encuentro en 1945 entre el paganismo existencialista y el cristianismo existencialista, y tanto la feminista crítica como el filósofo católico están venturosamente de acuerdo.

Así que la última clave existencial radicaría en “asumir la existencia” para su trasfiguración simbólica. Sin el simbolismo humano la vida no tiene sentido o lo tiene meramente animalesco, ya que la simbólica otorga un sentido humano a la realidad cósmica, descarnada o inhumana. Precisamente a través de su apertura significativa y trascendental, por cuanto trasciende su dura cerrazón inmanental.

(APÉNDICE TEMPO-ESPACIAL)

En su Summa simbólica “Las estructuras antropológicas de lo imaginario”, el erasiano Gilbert Durand concibe la imaginación como una reforma de la realidad, así como una liberación de su temporalidad al trasponerla en el espacio simbólico a modo de eufemización, sublimación o trasfiguración. Pero la imaginación no sólo eleva la realidad a su idealidad, sino que también subyace a todo conocimiento como una matriz afectivo-representativa. Por eso el sentido figurado o metafórico precede al sentido real o literal y lo traspasa, hasta el punto de que la propia ciencia comienza por la imaginación creadora a partir de imágenes simbólicas o metafóricas que luego son “decoloradas” y racionalizadas. El punto de anclaje es por lo tanto la implicación simbólica del sujeto y del objeto, del yo y del mundo, implicación que luego se disocia hasta convertirse en la explicación del objeto por parte del sujeto.

Así que la imaginación simbólica funda primero el conocimiento pasivo, proyectando luego el conocimiento activo, mediando siempre pasividad y actividad, sujeto y objeto, yo y mundo simbólicamente.

a través de la gracia y el amor (simbolizados por la sonrisa de Beatriz en el Dante, así como por la gracia de Dios y su amor cálido frente al infierno dantesco del odio helador (puede consultarse La divina Comedia).

Tenemos aquí ya presentes los modos fundamentales del simbolismo y la simbolización: el primero es fundacional o asuntivo, el segundo es proyectivo o ascensional, y finalmente el tercero es mediador o mediat. Cabría hablar del simbolismo humano como de una gesticulación del hombre ante la realidad, así pues como un doble modo de adaptarse a la realidad objetiva y de adoptarla subjetivamente (adaptación y adaptación). De esta guisa, el simbolismo media objetividad y subjetividad, mundo y hombre al encuentro, el espacio contenedor y el tiempo descontento.

Tanto Kant como Bergson privilegian el tiempo fluente frente al espacio influyente, la subjetividad frente a la objetividad. En el caso de Bergson el tiempo es existencial, aunque se concentra en su duración esencialmente. También Heidegger privilegia el tiempo existencial frente al espacio esencial, aunque finalmente abre el ser-tiempo al ser-espacio, de modo que el ser se concibe como tiempo despaciado o despejado (abierto cómplice o coimplicativamente). Un tal tiempo (despaciado) cohabita el alma humana según san Agustín, una concepción que arriba al propio C.G.Jung y socios. Podríamos concitar entre nosotros a Eduardo Chillida como representante de esta vivencia del tiempo como existencial-anímico, un tiempo que el escultor finalmente redefine como transtemporal por cuanto *contínuum* indefinido.

Frente a la visión temporal del ser en cuanto símbolo de la existencia, G.Durand concibe el ser como espacial, ya que su sentido se articula en el ámbito del imaginario como espacio simbólico. Frente al privilegio del tiempo que cohabita el alma, en Durand se privilegia el espacio como ámbito del espíritu y su libertad frente al tiempo. Esta libertad es liberación del tiempo, y se proyecta como abstracción estética (diría yo), ya que es el ámbito de la contención del tiempo y de la absolución de la muerte. En el contexto durandiano lo vital no es el tiempo ni el alma, lo vital es el espacio y el espíritu frente a la muerte. El filósofo E. Trías con su “espacio-luz” y el escultor Jorge Oteiza con su “espacio celeste” se inscribirían en este mismo contexto.

Y, sin embargo, nosotros preconizamos la coimplicación del tiempo existencial y fluente en el espacio simbólico. El simbolismo no es una pura abstracción que elimina el tiempo, como quiere Durand, sino una impura abstracción cromática que asume o contiene el tiempo

sin detenerlo o superarlo. Cabría hablar también aquí del simbolismo como “supuración” y no como superación, obviando finalmente un agujero o desgarrón en el ente cósmico. Este agujero o desgarrón simbólico es producido por la conciencia simbólica que horada lo real-literal surrealmente, dejando que el tiempo fluya y refluya en un marco infinito/indefinido. De este modo pasamos de la vivencia de la existencia a la experiencia de la coexistencia, del tiempo existencial al espacio coexistencial, del existencialismo temporal al coexistencialismo tiempo-espacial.

El tiempo existencial se engarza así en el espacio coexistencialmente, como la duración en su contexto, como el contínuun o continuidad en su contigüidad, como la flecha en su círculo o circulación de sentido poroso o abierto. De esta guisa, el simbolismo como abstracción cromática de lo real no nos salva o libera meramente de la muerte, nos salva también de la vida en su cosificación o reificación. Por eso simbolizar las cosas es romantizarlas, lo cual no es mero romanticismo. En efecto, el simbolismo amplifica humanamente la realidad (inhumana), pero no nirvánicamente, sino a través de una dación o donación de sentido-límite. El simbolismo se muestra así como auténtico transmutador o trasformador de la realidad, una transmutación siquiera surreal de lo real, y cuyo tiempo atraviesa el límite del espacio plano coimplicativa e indefinidamente (curvilíneamente).

(RESUMEN FINAL)

En la dialéctica entre belleza y espiritualidad, la síntesis descubre la “belleza espiritual”.

Ahora bien, la belleza espiritual encuentra su encarnación simbólica-real en la “bondad”.

Mientras que la belleza nos pone o arma (sintomáticamente), la bondad nos depone o desarma simbólica y realmente (surrealmente). La bondad es así la realización del sentido existencial del hombre en el mundo.

El sentido existencial comparece entonces como belleza humana o humanada: sublimada y encarnada: apaciguada. Este sentido existencial encarnado en y por la bondad, no es un sentido meramente abstracto sino concreto, y se expresa como amor.

El amor es por lo tanto la vivencia constituyente y constituida por la bondad, precisamente en cuanto aferencia y apertura al otro por compasión o consentimiento (convivencia).

Finalizamos coimplicando lógicamente la belleza (espiritual) y la bondad: a la cual responde el amor (humano) como sentido (existencial) del hombre en el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

—De Jean Gebser puede consultarse su magna obra *Ursprung und Gegenwart* (Origen y Presente).

—Véase de Adriano Fabris su obra *I paradossi dell'amore* (Las paradojas del amor), desde una perspectiva eranosiana.

—De Baltasar Gracián interesa aquí especialmente su obra *El Criticón*, pero también el *Oráculo manual y arte de prudencia*.

—Importan las obras de Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica, analogía que se sitúa entre el univocismo y el equivocismo.

—De Simone Weil destacamos su libro *La pesanteur et la Grâce* (La Gravedad y la Gracia).

—Sobre la ciencia física actual puede consultarse mi libro *Masonería y hermenéutica* (con Javier Otaola).

—Respecto a la hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés tiene especial interés la obra *Amor y sentido*.

—Sobre los Argonautas puede consultarse el texto de Pascal Quignard titulado *Butes*: para las versiones clásicas debe consultarse V. Flaco, Higino, Apolonio y Apolodoro, y tener en cuenta las Argonáuticas órficas.

—Para la cuestión del espíritu interesa la obra de Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como contradictor del alma vital).

—De san Agustín de Hipona importa aquí especialmente su tratado *De Trinitate*, pero también sus estudios sobre el Evangelio de san Juan.

—Respecto al mito de don Juan, pueden compararse las versiones de Tirso de Molina y José Zorrilla, así como los estudios de Ortega y Gasset y G. Marañón sobre el libertino español.

—La obra de san Juan de la Cruz ofrece su mística más extrema o purista en la interpretación en prosa de su poesía. Pero en su propia poesía mística Juan de Yepes proyecta una mezcla sublime de belleza espiritual y de espiritualidad bella.

—Sobre la espiritualidad mística tiene interés zen la obra del Conde Dürckheim: *The way of transformation*.

—Para el trasfondo literario concitamos en el texto la *Odisea* de Homero, *Las flores del mal* de Baudelaire y la *Poesía* de Fray Luis de León.

—Para el trasfondo artístico destacamos *La Pasión* según san Mateo de Bach, la *Capilla Sixtina* de Miguel Ángel y la *Arquitectura* de Venecia: sobre esta última puede consultarse *Las piedras de Venecia* de John Ruskin.

—Sobre la ópera y el bel canto remitimos a B. Gigli y M. Fleta en su interpretación del aria *Je crois entendre encore/Mi par dudir ancor* de *Los pescadores de perlas* de Bizet, así como a la interpretación del *Erbarme dich* de la *Pasión* según san Mateo de Bach por E. Beal y J. Menuhin (en la propia red).

—Remitimos también a la aforística de José Bergamín, especialmente su librito: Aforismos de la cabeza parlante.

—Concitamos la obra filosófica de Eugenio Trias, específicamente su obra musical: El canto de las sirenas.

—Respecto a la lógica heterogénea, paradójica o bivalente, puede consultarse la introducción de Franca D'Agostini a la obra de G. Vattimo: Vocación y responsabilidad del filósofo, así como para todo el trasfondo filosófico la Lógica de Hegel. (Nota cuántica)

En la física contemporánea (cuántica) el principio originario del universo está caracterizado por la supersimetría, el equilibrio y la perfección. Pero esa simetría primigenia se quiebra y desequilibra por el accidente o explosión denominada big-bang, el cual posibilita paradójicamente el tránsito tumultuoso de la simetría a la asimetría, del absoluto a lo relativo, posibilitando así el mundo de la vida con su imperfección. La poetisa G. Belli ha podido definir dicho big-bang como “el orgasmo de los dioses amándose en la nada”, ya que se trata de la eclosión del universo a partir de la nada o vacío preñado o preñad, y cuya consecuencia somos nosotros mismos. (Puede consultarse al respecto el librito de Jean Guittou y Grichka/Igor Bogdanov: Dios y la ciencia. Hacia el metarrealismo).

RECORDANDO A EMMANUEL MOUNIER (GRENOBLE, 1905 - CHÂTENAY-MALABRY, 1950)

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

CARMEN HERRANDO GUGOTA

Tienen razón los que dicen que el cristianismo debe reencontrar los caminos de la tierra y las preocupaciones cotidianas de los hombres; tienen razón los que, al contrario, piensan que debe restaurar la Palabra de Dios en su altura sagrada. Tienen razón, salvo al decir 'al contrario'.

E. MOUNIER

AGONÍA DEL CRISTIANISMO

Estudiar Filosofía para hacer apostolado

Emmanuel Mounier nace en Grenoble el 1 de abril de 1905, en una familia de la pequeña burguesía y de origen campesino. Es hijo de padres cristianos; su padre trabajaba en una farmacia, y era estimado por su laboriosidad y por la dedicación a su familia. Emmanuel tenía una hermana mayor, Madeleine, que estudiaba en el colegio cuando él era pequeño. Desde bien niño se acostumbró a estar entre mayores, y esto favoreció que se desarrollara en él una actitud reflexiva. Muestra de ello es lo que cuentan sus biógrafos: que siendo muy niño ya se preguntaba «y a Dios, ¿quién lo ha hecho?».

Cuando Emmanuel tenía trece años, un incidente le marcaría para siempre: un compañero le lanzó una piedra y le rompió las gafas (que usaba por su acentuado estrabismo), pero también le destrozó un ojo; a esto vino a sumarse la sordera de un oído causada por una otitis mal curada. Pero nada de esto impidió que destacara por su aptitud para las ciencias humanas. Sin embargo, sus padres querían que fuese médico, y tuvo que ingresar en la Facultad de Ciencias de Grenoble. No le inte-

resaban gran cosa ni la física ni la química, pero se esforzó para aprobar estas asignaturas (puede que fuera aquello lo que le predispondría más tarde a estar muy atento al mundo científico). En la Facultad de Ciencias pasó un calvario, porque su vocación era otra. Y la desazón que le causó aquella contradicción pudo superarla gracias a un retiro —que calificó de luminoso— en la Acción Católica, donde militaba (ACJF – Action Catholique de la Jeunesse Française). Eran los años del apogeo de la Acción Católica: «Que el obrero evangelice al obrero», escribía poco después Pío XI en *Quadragesimo Anno* (1931); Mounier participó de esta herencia del catolicismo social, y fue entonces, gracias sobre todo al mencionado retiro, cuando comprendió qué es la verdadera humildad y cuando tuvo lugar su conversión, es decir «el paso de un pietismo tradicional y burgués a la vida verdaderamente cristiana», como escribe a su hermana Madeleine el 19 de diciembre de 1925.

«*Este es mi hijo, que desea estudiar filosofía para hacer apostolado*»: así presentaba Paul Mounier a su hijo Emmanuel al profesor más distinguido de la universidad de Grenoble, Jacques Chevalier. Y así presenta Bombaci a Chevalier en su biografía de Mounier: «Católico y bergsoniano, estudioso de la mística y cultivador de tradición introspectiva francesa, Chevalier vive su enseñanza como una misión dirigida a la formación de las élites católicas de Grenoble. [...] Durante su juventud había viajado mucho por Inglaterra, quedando favorablemente impresionado por el espíritu de las congregaciones calvinistas inglesas y por su organización. Según testimonio de Jean Guitton, hablando de ellas a los estudiantes, las describía como sociedades ‘personalistas y comunitarias’, en cuanto atentas a las exigencias de las personas y animadas por un cierto aliento comunitario».¹ Mounier llegó a admirar mucho a su «maestro incomparable»; le alabó exageradamente en su primer artículo de *La Vie catholique*, de abril de 1926. Aunque no dejó de reconocer las limitaciones de la formación que de él recibió; la relación con Chevalier conocería crisis, sobre todo en 1940/41, durante el gobierno de Vichy. Gracias a Chevalier se familiarizó Emmanuel Mounier con el pensamiento de Bergson, cuya fama sobrepasaba entonces los círculos filosóficos².

¹ Nunzio BOMBACI, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Persona, nº 4, Fund. E. Mounier, Madrid, 2002.

² Las obras de Bergson son puestas en el *Index* en 1914, y también Blondel es visto como heterodoxo porque se sale del

En estos años de universidad, Mounier frecuentó las Conferencias de San Vicente, fundadas en 1833 por Frédéric Ozanam, que en aquel clima naciente de catolicismo social no sólo pretendían atender a los más pobres, sino también conocer a personas de las clases más desfavorecidas para que tuvieran su sitio en la sociedad. Con el padre Guerry, párroco de una de las parroquias más pobres de Grenoble — Saint Laurent—, descubriría Emmanuel Mounier un mundo muy distinto del ambiente pequeñoburgués en el que vivía. Conocer realidades de marginación le ayudó a preferir a los más pobres, y eso le quedaría para siempre. La vida social e intelectual de Mounier comenzó a ser muy rica. Promovería, por ejemplo, un grupo de estudios católicos para futuros profesores, y otro de estudiosos de Platón. Y se interesó por el pensamiento de René Le Senne (especialmente por la caracterología que había elaborado este catedrático católico). Sus lecturas de entonces eran sobre todo André Gide y Charles Péguy, pero también le fascinó Jacques Rivière, director entonces de la *Nouvelle Revue Française*, quien se hizo católico tras una larga lucha e influido por Claudel.

El Diploma de Estudios Superiores de Filosofía de Mounier llevaba este título: «El conflicto entre antropocentrismo y teocentrismo en la filosofía de Descartes». Su conclusión fue que antropocentrismo y teocentrismo son dos caras de la trascendencia divina y no dos perspectivas independientes, pues el Dios inaccesible induce al hombre a bajar los ojos para centrarse en el horizonte humano y volver a hallar ahí la perspectiva divina.

En 1927 Mounier se desplaza a París para conseguir la *agrégation* en La Sorbona, el título necesario para poder ejercer la enseñanza superior y poder acceder al doctorado.

París, la ciudad indiferente

Simplemente soy incapaz de ponerme ante mi destino como alguno de esos jóvenes que he visto a mi alrededor, que organizan su asunto

tomismo estricto, en boga entonces en una Iglesia que velaba fuertemente por la ortodoxia.

como se traza un diseño. Tengo una idea muy nítida, sí, del sentido de mi vida. Entiéndelo como un impulso y una luz, más que como una dirección trazada. Por lo demás... He estado a punto de caer en la mentalidad de la 'máquina universitaria'. La prueba me ha salvado, y ahora siento escalofríos como por un peligro evitado. Quiero recibir y dar, eso es todo (incapaz de saber incluso si acabaré en el país de las cátedras y decidido a no cerrar nada por adelantado). Quizá sea además muy poco filosófico: ¿consiste ser filósofo en conceder más precio a una amistad que a una tesis?

CARTA A JEAN GUITTON, 10 DE AGOSTO DE 1928.

¡Qué sensación tan terrible le despertó aquella «gran ciudad indiferente», que es como sentía París! El pensamiento cristiano estaba estigmatizado en La Sorbona, donde Emmanuel halló un clima cultural del todo extraño para alguien cuyo libro de cabecera eran los *Pensamientos* de Pascal. Estaba entonces muy en boga el pensamiento idealista de Léon Brunschvicg, para quien, en la estela kantiana, la filosofía no suponía tanto aumentar la cantidad del saber como reflexionar sobre el saber existente. Pero Chevalier le había transmitido precisamente cierta aversión hacia el idealismo. Y Mounier veía a su profesor de la École Normale —Brunschvicg— como alguien «muy burgués, muy apoltronado». Sin embargo, en París encontró a Jean Guitton, quien trabajaba entonces en su tesis sobre el tiempo y la eternidad en Plotino y san Agustín, al tiempo que estudiaba el pensamiento del cardenal Newman (el desarrollo del dogma en él, concretamente). Fue Chevalier quien facilitó a Mounier el encuentro con Guitton, con quien ya correspondía epistolarmente. Jean Guitton es quien diría a un Emmanuel Mounier que dudaba mucho de sus propias posibilidades, que muchos le iban a seguir; veía su fuerza precisamente en una pluma que ya trazaba «batallones de minúsculos signos sin interrupción». Cuando Mounier presenta a Guitton el proyecto de *Esprit*, el gran pensador francés vio en ello un «signo de los tiempos».

Además de la amistad con Guitton, encontrará Mounier la dirección espiritual del padre Pouget, que no se limitaría a cuestiones interiores, sino que tendría además un carácter profundamente cultural. Jean Guitton consideró esta relación como paralela a la que vivieron décadas atrás nada menos que Charles de Foucauld y el padre Huvelin, párroco de san Agustín de París. Mounier visitaba un par de veces por semana al padre Pouget y tomaba nota atentamente de cuanto le decía. Admiraba sobre todo su alegría y su espíritu de pobreza; era uno de esos padres espirituales que santa Teresa habría recomendado a sus monjas, por tener mucha sabiduría en todo. Fue la persona que más ayudó a Emmanuel Mounier a caminar hacia una fe adulta y comprometida, y gracias a él se tomaría aún más en serio su fe cristiana, por más que no dejase de conocer momentos de titubeo, propios de quien quiere vivir su cristianismo con hondura. Murió en 1933.

Pero, antes que la del padre Pouget, Emmanuel Mounier había conocido otra muerte trágica: la de Georges Barthélemy, el único colega de estudios al que consideró su verdadero amigo; fue en 1928 y era la primera vez que el misterio de la muerte le tocaba de cerca. Esto escribía en aquellas circunstancias, un 8 de enero de 1928, a su hermana Madeleine: «No te puedes imaginar lo que se ha hundido en mi con esta amistad tan espontánea que desaparece... Habíamos llegado a ser amigos sin declararlo, por el descubrimiento inmediato de la correspondencia entre nuestras almas. Era también el amigo de los dieciséis años, nacido con la vida, insustituible para siempre. Siento el estruendo sordo de todas las zonas de mi pasado que se hunde, este aislamiento súbito, este aturdimiento de algunos sueños con los que se quiere atrapar en vano lo que se nos escapa...». Un poco como san Agustín, ante la muerte de su amigo. Con todo, el joven Mounier fue capaz de vivir cierta comprensión de la alegría que arraiga en lo hondo del sufrimiento. Bernanos escribió que en el ánimo humano la alegría tiene raíces tan profundas, que llega a identificarse con la tristeza. La muerte de Georges le hizo sentirse completamente ajeno a las banalidades, e influyó en él para llegar a sentir que debía hacer algo bueno en su vida, «no lo que los otros ven y admiran, sino el *tour de force* que consiste en imprimir el infinito en ella». Fue un verdadero acontecimiento para descubrir su vocación personal. Con ésta y otras circunstancias, Mounier llega a ver en el sufrimiento la

matriz de una vida auténtica. Esta experiencia de la alegría vivida en las profundidades del dolor será una constante en su vida interior, en sus adentros.

En 1928 se presenta al examen de la *agrégation*, junto a Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Jean Daniélou y Raymond Aron, que obtendría el primer puesto. Mounier quedó segundo (Sartre volvería a presentarse al año siguiente y, bien instruido sobre los procedimientos, lograría esta vez el número uno). El brillante resultado no reconcilió, sin embargo, a Mounier con la Sorbona. Aun así, pensó en una beca para emprender el doctorado, mas los acontecimientos le trazaron una senda diferente. Y el acontecimiento era para Mounier como el maestro interior.

Jacques Maritain, Marcel...

Durante aquel otoño de 1928, Mounier se alojó en la *Maison de la Jeunesse*, que dirigía Jean Daniélou. Allí conoció a Georges Izard (junto a quien fundaría *Esprit*), y gracias a Daniélou hijo y a Jean Guitton fue introducido en el círculo de amistad de Jacques y Raïssa Maritain, que fueron dos grandes conversos. El Maritain que Mounier conoce es alguien que se había cuestionado varias veces sus propias convicciones, y al que Mounier veía como modelo de rigor y honestidad intelectual; rondaba entonces la cincuentena. Maritain apreciaba en el joven Mounier la nobleza de corazón, la fe sobrenatural y el celo por la pureza en cuestiones intelectuales. Aquellas reuniones de las tardes de los domingos en casa de los Maritain se conocían como *conversaciones de Meudon*, y lo abarcaban casi todo: desde la literatura hasta la música —Mounier tocaba el piano y le encantaban los conciertos—, pasando por la teoría política o por la mística. A Meudon acudían regularmente Marcel Arland, crítico literario de la *Nouvelle Revue Française*, el escritor Jean Cocteau, los teólogos Charles Journet y R. Garrigou-Lagrange, el orientalista Louis Massignon, amigo del padre De Foucauld, o los filósofos Nicolás Berdiaev y Gabriel Marcel.

Gabriel Marcel se ocupaba entonces de hacer una indagación filosófica seria centrada en el estudio de la experiencia interior, enfocado

desde el existencialismo cristiano. Para Marcel, el intelecto no es capaz de entender el misterio de la existencia, que es «tensión hacia el ser». La influencia de Marcel es clara en Mounier, quien verá a la persona como «movimiento hacia el ser»... Por otra parte, la relación entre el ser y el tener, en la que Marcel profundizaría con gran tino, también habría de influir en Mounier, sobre todo en su análisis de la mentalidad burguesa, cuando considera que la esfera del ser es la de la relación auténtica, mientras que la del tener se relaciona con algo externo que se cree dominar, pero que no se domina en absoluto.

El grupo de Meudon veía llegar la gran crisis que se avecinaba. Entre ellos, Berdiaev, el más representativo de los rusos post-revolucionarios que vivían en París, conjugaba en su pensamiento las riquezas de una tradición como la socialista, que vela por la justicia, y la necesidad de un renacimiento espiritual, como también plantearía Mounier en *Rehacer el Renacimiento*. Mounier tomará de Berdiaev alguna de sus ideas sobre el trabajo, que es la manera que tiene el hombre de dejar su sello en la creación. También caminó con Mounier en *Esprit*.

Las *conversaciones de Meudon* supusieron, así, para Mounier, el arranque de una reflexión profunda entre fe y cultura, uno de los problemas que más inquietaban entonces a Maritain, quien publica *Religion et culture* en 1930; pero también el despertar de su conciencia ecuménica, alimentada por la presencia en Meudon de católicos y ortodoxos, así como la importante consideración del diálogo interconfesional, por el que tanto se interesará después. Además, nacía entonces la conocida como *Nouvelle Théologie*, con autores que estarán muy presentes en los círculos de Mounier y participaron con asiduidad en *Esprit*: de Lubac, Chenu, Congar o Daniélou.

Maritain invitó a Mounier a leer a santo Tomás, pero Mounier no se embarcó en tal empresa. La noción de persona que fructifica en su pensamiento está más relacionada con san Agustín. Podría simplificarse la cuestión diciendo que Maritain, fiel a la perspectiva tomista, se adhiere a una noción sustancialista de persona, mientras que Mounier tenderá a valorar más los aspectos personales de la relación y la comunicabilidad, llegando a definir la comunidad personal como *persona de personas* donde cada cual realiza su propia vocación personal,

y la comunión del conjunto es la resultante de las metas de cada uno, como consta en el *Manifiesto al servicio del personalismo*.

Meudon contribuyó asimismo a madurar la sensibilidad política del futuro director de *Esprit*, un «distinguir para unir», como quería Maritain, entre lo espiritual y lo temporal, considerando que lo temporal es diferente, pero sin tratarse de campos separados. También interiorizará Mounier el principio de *pluralismo* que contiene la reflexión mariteniana, fundamental en una sociedad donde conviven valores tan diversos. En la explicitación, tan importante para los cristianos, de la mediación entre fe, cultura y política, Mounier va más allá que Maritain, y atribuirá a los laicos la responsabilidad principal.

Charles Péguy

...La Encarnación. Toda realidad es una imagen de esta 'pieza capital' del cristianismo. Cristo tomó la Encarnación en su exactitud y en su plenitud, sin reservas, sin fraude. Fue también—sin dejar de ser Dios—un hombre entre los demás, un santo entre los demás, el primero de los hombres y el primero de los santos. Como ellos, ligado a un lugar, a un tiempo, a una raza carnal, a una historia. Hay Evangelios y relatos. Los cielos resplandecen eternamente con la gloria de Dios: a Cristo se le relata. No fue un gran santo en el trono, como san Luis, ni una gran santa bajo las armas, como Juana de Arco. Eligió un puesto. Para narrarlo se precisan cronistas, como san Luis tiene necesidad de Joinville, y Juana de Arco de los pobres clérigos que escribían en el interrogatorio las preguntas y las respuestas. Libre incluso en el último momento ante las profecías, fue un acontecimiento, y como tal quiso vivir, precario y discutido; se entregó a los exegetas y a los historiadores por la misma decisión por la que se entregó a los verdugos, porque quería que su memoria fuese también una memoria humanamente conservada, como su cuerpo era un cuerpo de hombre, que se condolía del sufrimiento humano. En este orden ratificado por Cristo, lo espiritual, que es dueño y señor, y lo eterno, que lo es todo, están perpetuamente expuestos por su encarnación a las inquietudes y a las incertidumbres de la materia.

E. MOUNIER, EL PENSAMIENTO DE CHARLES PÉGUY

Mounier disfrutó durante un año una beca doctoral, y para acceder a otra de tres años se vino a España durante tres semanas a buscar tema entre los autores místicos españoles; eligió a Juan de los Ángeles (1536-1609). Pero entretanto quedó cautivado por el poeta Charles Péguy. Daniélou organizó unas conferencias sobre Péguy e invitó a Mounier a presentar su pensamiento religioso. Péguy, como Maritain, era un converso. Se distinguió por un pensamiento independiente y por su aversión a los convencionalismos del mundo académico. Entre 1900 y 1914 fundó y dirigió *Cahiers de la Quinzaine*. Era un socialista nada convencional, que optó por un nacionalismo deudor de la grandeza del pasado de Francia (de ahí su admiración por Juana de Arco). Denunció la degradación de la *mística* socialista en política —que siempre acaba conquistando el poder—, y tras su conversión reprochó a muchos sacerdotes ser «funcionarios de lo sagrado» y encarnar una religión confabulada con las injusticias. Fue un abanderado de la sencillez de las virtudes evangélicas y el gran cantor de la esperanza (que Mounier entenderá como *optimismo trágico*). Muchos especialistas en Mounier afirman que es Péguy quien hace a Mounier ser él mismo, y que Mounier toma de Péguy la aversión al mundo del dinero, su distinción entre *mística* y *política* y la importancia para la vida cristiana del misterio de la Encarnación. De Péguy también admira Mounier su opción por la pobreza, ideal que él abraza y vive con admirable coherencia. Péguy jugaría bastante en la negativa de Mounier a seguir en el mundo académico oficial.

En la *Maison de la Jeunesse* de París, Izard y Daniélou plantean escribir una obra sobre Péguy, que acaban escribiendo Izard, Mounier y Marcel Péguy, hijo del poeta, ya que Daniélou ingresó en la Compañía de Jesús. El libro se publicó en 1931 en la colección *Le Roseau d'or*, que dirigía Maritain, en la editorial Plon. «Nadie ha captado a Péguy mejor que Mounier», llegó a escribir Bergson. «En este mundo turbado —escribe Mounier sobre Péguy—, algunos hombres llegan a nosotros lo mismo que niños con ojos cargados de milagros. Llevan sobre sí, como una sonrisa, esa pureza hacia la que los demás aspiran laboriosamente, y de ese despertar que florece en ellos irradia un mensaje [...] Péguy nos reconcilia con todo lo que proviene de la tierra. Ignora a los hombres de letras y los problemas que éstos discuten. Surgido del pueblo, no quiere salir del pueblo. [...] Voluntariamente, sin estrépito, renuncia a

la ascensión gradual que conduce al éxito y se desposa con la pobreza de todo el mundo, sin salirse de la fila»³. A la generación de Mounier, hambrienta de maestros testigos, Péguy se apareció como un hombre que «pensaba su vida y vivía su pensamiento, que se cruzaban la una sobre el otro como dos manos juntas para una misma plegaria»⁴. Aunque fue más poeta que filósofo, Mounier no le niega el estatuto de metafísico.

***Esprit* o el intento de salir del desorden establecido.**

No sabes cuán disgustado me siento por el momento de la enseñanza, tal como me la condiciona el Estado francés. Me aferro a París, esa última libertad de gestos y de pensamientos; no puedo resolverme en el último momento. Y, además, con la conciencia de que nos espera en algún lugar del camino una catástrofe social o internacional, ¿cómo aceptar las carreras de jubilación? Sólo veo mi salvación, es decir, mi vocación, en la gran apuesta. Quizás podríamos arriesgarnos juntos. No somos nada, y esto me espolea. Tenemos la pobreza total de donde nacen las obras.

CARTA A GEORGES IZARD, 26 DE DICIEMBRE DE 1930.

La beca de tres años que pide a la Fundación Thiers no funcionó. Mounier empezó a trabajar en enseñanza secundaria, en el colegio Sainte-Marie de Neuilly, de madame Daniélou, y en el instituto Saint-Omer. Pero los acontecimientos le mostraron que la enseñanza no era su vocación. Concibe así la fundación de una revista que sea órgano de renovación profunda, capaz de un auténtico ejercicio de pensamiento entre personas con diferentes visiones del mundo, pero coincidentes todas ellas en la convicción profunda de que existe un verdadero primado del espíritu, sea de origen religioso o no. «En esta época (Navidad de 1929) —escribe— se cristaliza en mí un triple sentimiento: 1) El

³ Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, vol. I, ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, vol. I, pp 27-28.

⁴ *Ibíd.* p. 36.

sentimiento [...] de que un ciclo de creación francesa se había cerrado, de que había cosas que pensar que no se podían escribir en ningún sitio; de que a nosotros, pianistas de 25 años, nos faltaba un piano. 2) El sufrimiento cada vez más vivo de ver nuestro cristianismo solidariado con lo que yo llamaría poco después 'el desorden establecido', y la voluntad de hacer una ruptura. 3) La percepción de una crisis total de civilización bajo la reciente crisis económica»⁵.

Mounier es consciente de que la cultura europea vive una crisis enorme; a tal toma de conciencia contribuyeron en Francia el *affaire Dreyfus* y el célebre *J'accuse* de Zola (1898), a los que vinieron a sumarse las durísimas consecuencias de la Primera Guerra mundial. Atribuía gran importancia a la labor de los intelectuales, en aquel contexto, reivindicando con fuerza la responsabilidad del hombre de cultura, y sobre todo la de quienes creían en la primacía del espíritu, quienes, como dice san Pablo, pueden juzgarlo todo desde ahí: *Homo spiritualis iudicat omnia* (1 Cor 2, 15).

Crisis significa «momento de decisión y de juicio». Mounier criticará a quienes reconocen en el desorden vigente únicamente una crisis de estructuras, y a quienes lo atribuyen sólo a la falta de valores morales. A su juicio, la renovación tiene que darse en dos frentes: edificando nuevas estructuras y construyendo un nuevo humanismo. En esto consiste la tarea de «rehacer el Renacimiento»: el espíritu del Renacimiento, apreciable por su afirmación de la eminente dignidad del hombre en el universo, había quedado fuertemente limitado por el individualismo, y así llegó a ignorar una dimensión esencial de la persona: su vocación comunitaria (cuestión puesta de relieve por algunas corrientes intelectuales algo marginales en la Francia del XIX). El hombre de principios del siglo XX sufría una doble alienación: la alienación idealista, que «se manifiesta, en efecto, en el plano de la reflexión, por una especie de primado decadente de la idea descarnada sobre el pensamiento comprometido y la experiencia decisiva; por el desarrollo canceroso de la rumia intelectual, de las dialécticas sin apoyo, de los pensamientos gratuitos y de los ideales ineficaces»⁶; es decir, un idealismo o espiritualismo desencarnado donde la interioridad de

5 Carta a Jérôme Martinaggi, del 1-IV-1941. *Obras Completas*, vol. IV, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 539-540.

6 E. MOUNIER, *Qué es el personalismo*, *Obras Completas*, vol. III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 230.

la vida personal equivale al egoísta repliegue sobre uno mismo, olvidando que la persona «es un dentro necesitado de un fuera». Y la alienación del activismo, que lanza a la persona al reino de las cosas, de la producción, de la manipulación y de la conversación banal; un activismo desenfrenado que despersonaliza al hombre y lo dispersa entre la cháchara y los automatismos, impidiéndole encontrarse consigo mismo en sus adentros. Tal alienación no es sólo propia del colectivismo comunista, sino que también va ligada al progreso tecnológico y al uso —y abuso— de las tecnologías. Para superar esta alienación hace falta una revolución que devuelva al hombre «esa virtud interior que da autoridad, independencia y libertad con respecto a las cosas».⁷

La crisis empuja a Mounier a buscar una respuesta muy vinculada vitalmente a su identidad cristiana. Y tiene en cuenta sobre todo a pensadores que emprendieron por aquellos años una búsqueda de lo que se llamó *Philosophie de l'Esprit*, como Le Senne y Lavelle, a quienes pedirá con frecuencia colaboraciones. En el manifiesto que anuncia la pronta aparición de *Esprit*, escribe:

¿Cómo no estar en permanente revolución contra las tiranías de esta época? Rechazamos en ella: una ciencia separada de la sabiduría con excesiva frecuencia, bloqueada en ocupaciones utilitarias; una filosofía vergonzosa, ignorante de su papel y de los problemas que nos afectan, que mendiga ante la ciencia una verdad que anuncia relativa por adelantado, y apenas capaz de demostrar que la ciencia no puede llegar a ella; unas sociedades gobernadas que funcionan como casa de comercio; unas economías que se agotan para adaptar al hombre a la máquina y no sacar más que oro del esfuerzo humano; una vida privada desgarrada por los apetitos, desquiciada, conducida a todas las formas de homicidio y de suicidio; una literatura separada de nuestra naturaleza por las complicaciones y artificios, o atascada en un tiempo que debería estar inspirado por ella; la indiferencia, que llega hasta nosotros, de aquellos que tienen entre las manos al mundo y lo envilecen, lo derrochan, o lo desprecian. No hay ninguna forma de pensamiento o de actividad que no esté esclavizada por un materialismo propio.

⁷ *Ibid.*, p. 232.

*Por todos sitios se imponen al hombre sistemas e instituciones que lo desprecian: el hombre se destruye cuando se pliega a ellos.*⁸

La respuesta a estas inquietudes da como fruto una revista y un movimiento en torno a ella: *Esprit* y el movimiento *Esprit*. Todo esto tuvo una larga gestación. En agosto de 1932 (entre el 16 y el 23) Mounier y sus amigos celebraron un congreso en Font-Romeu, en los Pirineos, donde Mounier expresa su visión y sus perspectivas, en un texto titulado «Les directions spirituelles du mouvement Esprit» (las direcciones espirituales del movimiento Esprit), que se convertirá en editorial del primer número de la revista, con el título *Refaire la Renaissance*. Unas veinte personas participaron en el congreso, que constituía una doble fundación: la revista *Esprit* y el movimiento que comenzó llamándose *Troisième Force* (Tercera fuerza, para subrayar el rechazo tanto del comunismo como de la sociedad burguesa), pero que al año se separaría de Mounier y de *Esprit*, y desaparecería en 1934.

Esprit no sería, pues, ni la revista de un partido político ni una revista católica, como al parecer hubiera querido Maritain. «Mounier construyó una revista en la que los católicos se cruzan con otros ideales espirituales, pero sobre la base de un acuerdo en torno a ciertos valores y otras convergencias en el plano espiritual»⁹, escribe Guy Coq.

* * *

8 Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 553-554.

9 Guy COQ, *Mounier. L'engagement politique*, Michalon, París, 2008, p. 15.

...No obstante, voy a pedirte una pequeña parte de tu vida. Esprit no será solamente una revista: fundar una revista es una evasión muy cómoda. Quiero que sea también un circuito de amistades activas, inclinadas según su vocación hacia una colaboración intelectual, o hacia la acción sobre la opinión. Intento crear en tantas ciudades como pueda un grupito de trabajo que recibirá el resumen de las reuniones del comité central, intercambiará con él sus sugerencias, discutirá, tomara iniciativas, dará conferencias, hablará, hará propaganda, contradirá. En fin, ya ves, muchas cosas.

CARTA A JÉROMINE MARTINAGGI, 8 ABRIL DE 1932

Y así empezaron a caminar. La cuestión financiera no era la menor, desde luego. No fue casual que en este periodo Mounier leyese a Santa Teresa, con las dificultades que encontró en sus fundaciones. En ella halló el modelo de alguien a quien nada se le pone por delante cuando tiene que pedir algo a los poderosos, y que confía infinitamente en su Señor. Además —observará Mounier—, al rechazar para sus conventos la renta fija, Teresa muestra que vivir en precariedad es una exigencia de la pobreza evangélica, de la que tendrá buen testimonio en Louis Massignon, el hijo espiritual de Charles de Foucauld, quien le invitó a no hacerse ilusiones, a ir hasta el final, y a considerar y aceptar la parte de soledad a la que tendría que hacer frente. Mounier llamó a muchas puertas para conseguir ayuda económica. Las Ediciones *Esprit* asumieron la forma jurídica de sociedad cooperativa de capital variable (tras empezar completamente en precario, se instalarían en las oficinas de Desclée de Brouwer). Comenzaron sin un franco. Mounier trabajaba en un instituto de provincias, y ganaba 26000 francos, mientras que un catedrático de instituto en París ganaba en torno a los 60000¹⁰. Los cuatro fundadores de *Esprit* fueron: Georges Izard, André Déléage, Louis-Émile Galey y Emmanuel Mounier. Muchos de los que acudieron a Font-Romeu abandonarían antes del año. Pero ahí estaban intelectuales como Marcel, Berdiaev, de Rougemont, o Lacroix, apoyando incondicionalmente la causa.

Lo que Mounier propuso en aquel primer editorial de *Esprit* era la necesidad de trabajar en un renacimiento espiritual que recuperase las

¹⁰ Carlos DÍAZ, *Emmanuel Mounier*, Sinergia serie verde, n.º 8, Fundación E. Mounier, Madrid, 2000, p. 34.

dimensiones de la experiencia humana que planteó el Renacimiento y que sólo imperfectamente realizó: la vocación a la trascendencia y los valores comunitarios. No se trataba de renegar de la antropología del Renacimiento, sino de integrarla para llevarla a plenitud, como dice Bombaci¹¹.

Uno de los imperativos del movimiento *Esprit* fue la ruptura con el mundo burgués. El número de marzo de 1933, *Ruptura del orden cristiano y del desorden establecido*, sobre las necesidades que tenían los creyentes de dejar a un lado los falsos valores burgueses, fue muy polémico. En su artículo *Confesión para nosotros, cristianos*, Mounier recuerda en estos términos la doctrina del cuerpo místico: «Hay toda una teología, poco conocida por el cristiano medio, del Cuerpo místico y de la comunión de los santos, que podría ser muy bien la teología de este tiempo. No es que confundamos, como se nos ha acusado recientemente en *Action Française*¹², comunismo y comunión. Pero el Reino de Dios no está solamente *en nosotros*, está *entre nosotros*; lo hemos olvidado con demasiada frecuencia desde el Renacimiento y la Reforma. Un estrechamiento de los lazos y de los servicios sociales podría revelarnos regiones inexploradas del hombre.»¹³.

Son éstas, pequeñas pinceladas de la dinámica que adquiriría *Esprit*, y de lo que empezó a suponer en el mundo intelectual francés.

En marzo de 1933, Emmanuel Mounier conoce a Paulette-Elsa Leclercq, con la que contraerá matrimonio en 1935. Paulette había nacido en Bruselas, y allí trabajaba en los Museos del Cincuentenario, pues había estudiado Historia del Arte. Tuvieron tres hijas. Paulette vivió hasta 1991: la frenada brusca del vagón de metro en el que viajaba en París le provocó una caída, y tuvo una embolia como consecuencia. Tras su muerte se publicaron estas palabras de su marido, encontradas entre sus papeles, donde brilla la delicadeza, la limpieza, la luminosidad, la fe, la ternura y la alegría de Emmanuel Mounier¹⁴:

11 Nuncio BOMBACI, *op. cit.*, p. 86.

12 *Action française* fue —y sigue siendo, aunque con menos vigor— un movimiento político monárquico surgido como consecuencia del caso Dreyfus a finales del s. XIX. Charles Maurras fue su dirigente en tiempos de Mounier.

13 Emmanuel MOUNIER, *Confesiones para nosotros, cristianos*, en *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, p. 424.

14 C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier*, *op. cit.*, p. 60. Estos calificativos son de Carlos Díaz.

Marzo de 1933

Gracias, Dios mío, por haberme concedido tocar la Alegría.

No puedo pensar en estos días llenos de Alegría y de Esperanza. Todavía los soy, camino en su luz y toco su presencia. Me gustaría no poner mi mano en ellos para dejarme envolver por ellos. Sin embargo, como esta mañana en el tren, es preciso que les dé vueltas en mi interior. Necesidad irresistible de soñarlos una vez, dos veces, de contármelos, de no dejar escapar su frescura a lo largo de los días en que aún me quede algo para recordar. Este mes transcurrido, este camino. Que no va en absoluto hacia donde quiero ir ni hacia donde no quiero, un camino que no está en nosotros...

La amistad entre Paulette y Emmanuel se forjó en la vida interior de ambos, desde que eran novios. Las cartas de Mounier contienen muchas referencias al amor espiritual «que no conoce ni hombre, ni mujer, ni medida, sino las personas unidas en la caridad de Dios» (2-3-1933, IV, 590), y que consiste en «echar toda la vida en brazos del otro, incluso hasta la carne del alma y la carne de los días que no tienen precio para sí, fuera de la transfiguración que el Otro realiza» (7-3-1933, IV, 591). Para quien vive esta experiencia, «la voluntad de Dios pasa en adelante por aquel a quien se ama» (8-3-1933, IV, 591). El amor en el Amor será su nueva pedagogía.

Esprit estaba en el punto de mira de muchos intelectuales, y también en el de la curia, que no acababa de ver con buenos ojos a aquellos *cristianos rojos*. En julio de 1933 se consumó la ruptura con *Troisième Force*, y al mismo tiempo se constituyeron los grupos de Amigos de *Esprit*: se trataba de promover una suerte de *hogares* (*foyers*) de reflexión. «Hogares de amistad, estudio, testimonio y centro de convergencia» de varios movimientos de inspiración personalista: así definía Mounier su proyecto: una red de grupos dispersos por las principales ciudades francesas, con algunos fuera de Francia, donde verdaderamente se viviese este espíritu personalista y comunitario, gracias a una relación auténtica «de persona a persona».

El personalismo como anti-ideología

La defensa de la persona... encuentra opositores, ya sea en el materialismo capitalista, o en el estatalismo. Nosotros los cristianos ponemos en el centro la persona del Cristo encarnado... Todo nuestro esfuerzo doctrinal ha buscado salvaguardar el significado de la persona de los errores individualistas y de los colectivistas.

DEL INFORME PRIVADO SOBRE *ESPRIT* PARA LA DIÓCESIS DE PARÍS. 1936

Emmanuel Mounier sitúa la filosofía personalista entre las corrientes de pensamiento más importantes del siglo XX. En un libro de 1947, *Introducción a los existencialismos*, el propio Mounier considera el personalismo como una pequeña rama de las dos grandes ramas del existencialismo. Así lo describe Carlos Díaz: «El árbol que Mounier dibuja hunde sus raíces en el mundo greco-cristiano; la base de su tronco la forman Pascal, Maine de Biran y Kierkegaard, y la altura del mismo la fenomenología, de cuyas ramas surgen autores dispares, desde Nietzsche y Sartre hasta Jaspers, incluido el propio personalismo, la rama más corta»¹⁵. Esas raíces greco-cristianas las constituyen Sócrates, los estoicos, san Agustín y San Bernardo. Y las dos grandes ramas que parten del tronco vienen a representar las dos clases contrapuestas del existencialismo: la primera, a través de Nietzsche y de su «muerte de Dios», va de Heidegger a Sartre; la segunda enraíza en el tronco cristiano, que Mounier describe así: «Eminente dignidad, frente a la naturaleza, de la imagen de Dios, rescatada y evocada por el Cristo encarnado; primado de los problemas de salvación sobre las actividades de saber y utilidad»¹⁶. Para Mounier es éste el terreno abonado para recibir la exigencia existencialista que él mismo formula «como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas»¹⁷, esto es, contra idealismos de corte racionalista y contra positivismos materialistas. Y hay que subrayar que, para Emmanuel Mounier, ese existencialismo

¹⁵ C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fund. E. Mounier, colección Persona nº 1, Madrid, 2002, p. 31.

¹⁶ E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, en *Obras completas*, vol. III, p. 90. La obra se publicó en 1947.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

inertado en la tradición judeo-cristiana, que es preciso recuperar, es el que viene a coincidir con el personalismo.

¿Podemos, entonces, afirmar que Mounier identifica existencialismo cristiano y personalismo? La primera misión del existencialismo es la de recuperar la vida y la existencia del hombre como principal problema de la filosofía, es decir, poner de nuevo en el centro la pregunta por el hombre, frente a la proliferación de las cosas, del mismo mundo de las ideas o incluso del espíritu. Pero la cuestión sobre el hombre puede plantearse de manera individual o comunitaria; y sólo desde la matriz judeo-cristiana es capaz de superar las tendencias individualistas el existencialismo que se pregunta por el hombre, sin caer en una concepción colectivista que tenga a lo social por centro. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa: podemos decir que el personalismo es esa ramita del existencialismo que evita las tentaciones individualistas y colectivistas de la existencia, es decir, que se trata de un existencialismo de base judeo-cristiana.

En 1949, en su libro *El personalismo*, presenta Mounier una breve historia de la noción de persona y de la condición personal. Y escribe: «Simétricamente a Kierkegaard, Marx acusaba a Hegel de hacer del espíritu abstracto, y no del hombre concreto, el sujeto de la historia, de reducir a la idea la realidad viviente de los hombres»¹⁸. Más adelante, apunta: «Parece que lo que se podría llamar revolución socrática del siglo XIX, el asalto a todas las fuerzas modernas de despersonalización del hombre, se hubiese dividido en dos ramas: una, por Kierkegaard, llama al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo, a la conciencia de su subjetividad y de su libertad; la otra, por Marx, denuncia las mistificaciones a las que lo arrastran las estructuras sociales inertadas en su condición material, y le recuerda que su destino no está solamente en su corazón, sino también en sus manos. ¡Funesta división!»¹⁹. Mounier estaba convencido de que las dos líneas no habían hecho más que separarse, y ante tal drama, la tarea encomendada al siglo XX no podía ser otra que remontar más allá de tal divergencia, tratando de recuperar la perdida unidad de origen. De ahí que considerase

¹⁸ E. MOUNIER, *El personalismo*, en *Obras completas*, vol. III, pp. 454-460.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 458.

que el personalismo, cultivado por el movimiento *Esprit*, sufría dos fuertes presiones: la de la renovación existencialista (que contribuía a revivir problemas esencialmente personalistas como la libertad, la interioridad, la comunicación o el sentido de la vida y de la historia), y la provocada por la renovación marxista, que instaba a liberarse de las mistificaciones idealistas, a afirmarse sobre la condición común de los hombres, y a vincular la filosofía con los problemas reales de la ciudad y de las personas. Y como resultado de este doble forcejeo, Mounier detectará tres tendencias en el personalismo francés de entonces: la tangente existencialista del personalismo, a la que se acercan Berdiaev, Landsberg, Ricoeur y Nédoncelle; la tangente marxista, rival de la anterior en no pocas ocasiones; y la tangente más clásica insertada en la tradición reflexiva francesa, con figuras como Lachière-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier y Lacroix.²⁰

Según lo anterior, pues, el personalismo viene a situarse entre el existencialismo y el marxismo. Comparte con el primero el interés por la existencia del hombre concreto, pero subrayando la diferencia entre individuo y persona, y recalcando que la existencia individual no es propiamente existencia personal, al caracterizarse la persona por una actitud de presencia y apertura hacia los demás, a todas luces lejana del individualismo; y con el marxismo vendría a compartir el rechazo de las concepciones desencarnadas del idealismo, así como la lucha a favor de la justicia social, en una organización política básicamente igualitaria. El personalismo considera, sin embargo, que la existencia colectiva no es lo mismo que la comunión interpersonal, ya que lo social y sus estructuras (racionalidad, ciencia, Derecho o Estado...) son necesarios como soporte de la intersubjetividad, pero insuficientes para fundar una verdadera comunidad de personas.

En ambos casos, el elemento diferenciador es clave y apunta a la dimensión comunitaria del personalismo. El individuo no es —todavía— la persona, porque ésta es esencialmente comunitaria. La colectividad no equivale tampoco a la comunión interpersonal, porque sólo esta última realiza en plenitud la existencia propia de la persona. Mounier llega así a la conclusión de que «constituye un pleonismo designar a la civilización que [el personalismo] persigue,

20 *Ibid.*, p.460.

como personalista y comunitaria»²¹, porque el personalismo es esencialmente comunitario, y es esta característica la que lo distingue de las formas individualistas del existencialismo o de las interpretaciones colectivistas del marxismo, pero también de las filosofías clásicas de la persona, que no llegan a dar con una formulación lo bastante radical de su dimensión comunitaria.

Todas estas ideas las iba exponiendo Mounier en *Esprit* y en la colección de libros que llevaba el mismo nombre. Ahí publicará en 1935 *Revolución personalista y comunitaria*, y en 1936 *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, así como el *Manifiesto al servicio del personalismo*. En el ensayo sobre la propiedad pergeña el estatuto que debería asumir la propiedad en una sociedad donde quedasen superadas las contradicciones del capitalismo y del comunismo (cita a Santo Tomás de Aquino, considerando las enseñanzas de Maritain). Se trata de una reflexión fundamental sobre los límites del derecho a la propiedad, un debate muy vivo entre los pensadores católicos de entonces. El tema del trabajo también es capital, porque para Mounier una economía humana es aquella que considera el trabajo como título de adquisición de la propiedad, de acuerdo con el principio de la primacía del trabajo sobre el capital, y conforme con la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pío XI, que defendía el carácter evolutivo del régimen de propiedad y reconocía en el derecho a la propiedad una doble finalidad, individual y social. Y es que, en la visión cristiana, la propiedad se configura como un derecho relativo, frente al carácter absoluto que le confirió la tradición romana (recogido en el Código napoleónico). Mounier rechaza la interpretación burguesa de la propiedad, y muestra cómo un pensamiento de inspiración cristiana ha de velar para que no se cometan abusos en este campo, considerando que los obreros tienen derecho a participar del fruto de su trabajo, de manera que cuando un régimen capitalista —o el que fuera— llegase a impedirlo, entiendan que es legítima la intervención pública.

Entre 1934 y 1936, un nuevo grupo de intelectuales ingresaba en la redacción de *Esprit*: Pierre-Henri Simon, desde Lille, Jacques Lefranc desde Bruselas y Jean Lacroix desde Dijon. Hay que mencionar también las contribuciones de Paul-Louis Landsberg, filósofo alemán de origen

21 *Ibíd.*, p. 475.

judío y convertido al cristianismo, que moriría durante la guerra en un campo de concentración, y de quien Mounier destaca su estudio sobre el compromiso. Precisamente esta cuestión del *compromiso* afectó directamente a *Esprit* con ocasión de la guerra civil española y los acuerdos de Munich (firmados la noche del 29 al 30 de septiembre de 1938 por representantes de Alemania, Francia, Italia e Inglaterra). Hitler se vio con campo libre para conquistar la región de los Sudetes, y emprendió después la invasión de Checoslovaquia. El 3 de octubre Italia invadía Etiopía. En los meses que siguieron, *Esprit* planteó abiertamente la necesidad de oponer firme resistencia al fascismo. Se puede afirmar con rigor que en Mounier se da una auténtica *Filosofía del compromiso* (*engagement*), muy ligada a un pensamiento de la acción. «Una persona se prueba por sus compromisos», escribe en *Rehacer el Renacimiento*; y subrayará «la importancia de la fidelidad y de la presencia en el mundo a través del compromiso», centrando la acción en el testimonio y no en el éxito. Pero sin menoscabo para esta centralidad del compromiso, Mounier reconoce que lo principal es ser persona: «el primer recurso espiritual no es una toma de conciencia revolucionaria sistemática, sino aprender a ser una persona».

En otro orden de cosas, pero en relación con lo anterior, Mounier destaca cuatro dimensiones fundamentales de la acción: el hacer (*faire*) –enfocado hacia la eficacia–, el actuar (*agir*) –que comprende la autenticidad ética–, la acción contemplativa –o perfección al servicio de los valores, que tiene carácter universal–, y el aspecto colectivo de la acción, que implica a los demás. Estas dimensiones le permiten diferenciar los distintos tipos de acción, según la dimensión que domine: si a la acción política corresponde una mayor eficacia, no por ello queda exenta de las demás dimensiones; en la acción profética prevalece la preocupación por los valores y su proyección universal. Pero hay que considerar la tensión que se da entre lo político y lo profético, que remite a un nivel más hondo del compromiso donde juega la atención a la trascendencia²². Sin esta presencia de la trascendencia, vinculada a la creencia en un Ser Supremo o a una superación del propio hombre por su elevación hacia algo/Alguien que está más allá de sí mismo, para Mounier, el compromiso queda en nada. La trascendencia está en el corazón mismo del compromiso,

22 Guy COQ, *op. cit.*, pp. 73-74.

pues es la que sostiene la relación entre compromiso y libertad, al permitir a la libertad comprometerse. Cuando queda iluminado por la trascendencia, el compromiso no puede asfixiar la libertad, porque es la libertad la que se compromete merced a la presencia de esta luz profunda.

Una política de *voltigeurs*

Si en los primeros tiempos *Esprit* despertó algún recelo en una jerarquía católica vigilante, en los años que preceden la publicación de la encíclica de Pío XI *Divini Redemptoris*—que condena el comunismo—el clima de sospecha se agudiza. También por la adhesión crítica de *Esprit* al *Front populaire* en 1936, o por el posicionamiento ante la guerra civil española. Mounier tuvo que redactar un informe donde quedaba patente la fidelidad a la Iglesia por parte de los católicos de *Esprit*; la jerarquía católica se tranquilizó y le tranquilizó a él.

Pero la II Guerra mundial estaba en puertas. Ante los acontecimientos que la desencadenaron, Mounier propuso una acción de *voltigeurs*, esto es, de volatineros, como aquellos soldados que formaban el cuerpo de élite así llamado. Se trataba de organizar pequeñas células a las que se encomendarían tareas muy concretas como campañas de sensibilización u otras, fruto de un análisis riguroso de los hechos y las situaciones locales; y cuando fuera preciso implicarían al grupo *Esprit* de referencia. El objetivo de esta nueva publicación quincenal era comentar con cierta inmediatez los acontecimientos que sobrevenían. El primer número de *Esprit* durante la guerra incluía el nuevo impreso, que saldría hasta junio de 1940. El editorial del 19 de octubre de 1939 reprochaba a los franceses no haber sabido ver las consecuencias de los acuerdos de Munich. *Esprit* y *Voltigeurs* insistían en la urgencia de un *renacimiento espiritual*, y llamaron a los franceses a despertar frente al totalitarismo que se veía llegar (sin embargo, pese al marcado acento *antimuniqués* de *Esprit*, algunos aceptaron el pacto de Munich, confusos, como tantos franceses que querían la paz). Pero la posterior anexión de Austria desencantó a todos y les puso más en alerta. Mounier no dudó en criticar la acogida que el arzobispo de

Viena dio a las tropas alemanas. La postura de *Esprit* fue elogiada por Bernanos en un conocido texto que escribió por aquel entonces²³.

Todas estas deliberaciones en torno a la guerra abrieron en *Esprit* una reflexión sobre la posibilidad de una democracia «personalista» basada en un verdadero «estatuto de la persona». Mounier no dejaba de preguntarse cómo promover la paz en medio de aquella realidad histórica. Reflexionaba así: «en vez de imaginar las relaciones de los hombres bajo el aspecto de un sueño bienaventurado y de una dulzura indiferente, *yo reconoceré en un aspecto esencial de la paz cristiana una transfiguración de la fuerza; no ya violencia agresiva, sino vigor tenso, ofensivo, aventurero, generoso. [...] La paz no es un estado débil, es el estado fuerte que requiere de nosotros el máximo de desprendimiento, de esfuerzo y de riesgo para mantener en ella el heroísmo de nuestra vocación cristiana*»²⁴. En *Los cristianos ante el problema de la paz* explicaba qué no era la paz, al tiempo que criticaba la superficialidad de quienes pensaban que Munich había salvado la paz porque había evitado —momentáneamente— la guerra. También pensó mucho sobre el discurso católico de la *guerra justa*, concluyendo que la guerra moderna es una catástrofe espiritual desproporcionada. Estaba convencido de que los cristianos no pueden salvar la paz renunciando a luchar contra las potencias oscuras que amenazan la civilización y al mismo cristianismo.

La experiencia que Mounier y su familia vivían en Bélgica con la familia Lefrancq llevó a Mounier a iniciar un grupo *Esprit* cerca de París, una comunidad de familias que diese testimonio de los valores personalistas, y que contara también con una escuela. Así nació la comunidad de *Les Murs Blancs* (los Muros blancos) en Châtenay-sur-Malabry, a unos veinte kilómetros de París. Pero la guerra lo truncó todo, y hasta que no acabó no pudieron trasladarse. *Les Murs Blancs* sería lugar de confrontación e indagación sobre los principales temas de interés en el mundo católico de los años cuarenta: la relación entre fe y cultura, y entre fe y ciencia, el compromiso temporal del cristiano, las perspectivas de renovación en la Iglesia... Allí acudieron

23 Se trata del escrito *Nous autres Français*, de 1939.

24 E. MOUNIER; *Los cristianos ante el problema de la paz*, en *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pp. 926-927. Los textos en cursiva están así en el original.

científicos como Teilhard de Chardin, profesores como Bachelard, y los más eminentes teólogos de Lyon-Fourvière y de Le Saulchoir, como de Lubac, Congar o Chenu.

Mounier fue llamado a filas, y Paulette y la pequeña Françoise – que había nacido en 1938— se trasladan a Dreux, con la familia de Touchard, quien al estar exento de alistarse se encargó de las publicaciones. Por su visión limitada en un ojo, Monier fue destinado a un puesto auxiliar en un escuadrón de Cazadores de los Alpes, cerca de Grenoble. Convivió así con compañeros de extracción humilde, y escribía a Paulette sobre la desazón que le producía todo lo que le distanciaba de aquellos soldados. Leía entonces a Scheler y a Marcel, y seguía preguntándose por tantas cosas²⁵... El 17 de septiembre de 1939 escribe a su esposa:

«La guerra mostraba al fin su rostro en nuestra estancia campestre cuando fueron alineados contra el muro del castillo doscientos o trescientos fusiles, y después pasaron a las manos y uniformaron a estos muchachos hasta hace poco todavía campesinos, obreros y vendedores ambulantes. Yo buscaba en su rostro la sombra de la muerte, la mueca que harían cuando los mataran. Veía de lejos al cura con sotana y armado. Pensaba en el cuerpo de Cristo y en lo que se hacía con él en este instante».

Las cartas de este periodo hablan mucho de su hijita Françoise, que tenía una discapacidad muy severa como consecuencia de la encefalitis que le provocó una vacuna. Estas son algunas muestras:

«Hay desgarros y tristezas, pero nada que pueda producirnos angustia, impotencia o abandono total. Y además sabemos que cada prueba no es algo negativo, sino un anticipo de Cristo que nos pregunta con dulzura ‘¿quieres llegar a ser un poco más, quieres aprender un poco más lo que es el amor, al que la felicidad aparta?’ Con todo mi corazón, con todo nuestro corazón, espero que Françoise sea lo que nos gustaría que fuera, pero si

25 Proyecta, por ejemplo, estudios sobre el sentido cristiano de la comunidad, o redacta un ensayo sobre los valores judeocristianos y el personalismo católico, que verá la luz más tarde.

Dios quisiera otra cosa, no estoy seguro de que no fuésemos a encontrar una alegría espiritual mayor haciéndola caminar por caminos oscuros que haciendo de ella una mujercita corriente.»

«... Sentía acercarme a esta cuna sin voz como a un altar, como a algún lugar sagrado donde Dios hablaba como por un signo. Una tristeza penetrante y profunda; profunda, pero ligera y transfigurada. Y alrededor de ella, una adoración, no tengo otra palabra. Con toda seguridad, nunca he conocido de forma tan intensa la oración, como cuando mi mano le decía cosas a esta frente que no respondía nada, cuando mis ojos se arriesgaban hacia esta mirada distraída, que llevaba lejos, lejos por detrás de mí, no sé qué acto emparentado con la mirada, un acto que miraba mejor que la mirada. Misterio que sólo puede ser de bondad; me atreveré a decir: una gracia demasiado grave, una hostia viva entre nosotros, muda como la hostia, resplandeciente como ella. Estos días leía a Bremond. Si toda plegaria verdadera se fundamenta en la muerte de las potencias, sensibles, intelectuales y voluntarias, si la fina punta del alma del niño bautizado, como escribe no sé qué autor espiritual, es puesta en el instante del bautismo en contacto directo con la vida divina, ¿qué esplendores se ocultan en este pequeño ser que no sabe expresar nada a los hombres? Le hemos deseado durante muchos meses que se marchara si tuviera que quedarse así. ¿No es esto sentimentalismo burgués? ¿Qué quiere decir para ella “ser infeliz”? ¿Quién puede decir que ella lo es? ¿Quién sabe si no se nos ha pedido que guardemos y adoremos una hostia entre nosotros, sin olvidar la presencia divina bajo una pobre materia ciega? Mi pequeña Françoise, tú eres para mí la imagen de la fe. Aquí abajo, la conoceréis en enigma y como en un espejo...»²⁶

En julio de 1940, la compañía de Mounier pasó a zona libre y fue desmovilizada. Él vivió casi un año en Lyon, junto a Paulette, en condiciones muy precarias, pero enriquecido por tantos encuentros: Henri de Lubac, el hermano Roger y Max Turian —a punto de fundar la comunidad ecuménica de Taizé—... En agosto del 41 nació su segunda hija (la tercera nacería en París en 1947). En el curso escolar 1940-

26 Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, vol. IV, pp. 730 y 763-764, respectivamente.

41, Mounier volvió a la enseñanza, impartiendo cursos de filosofía, psicología y caracterología en la Institución Robin de Vienne. Como tantos otros intelectuales, llegó a pensar que sólo desde dentro del régimen de Vichy podría hacer algo para contrarrestar la amenaza nazi. La jerarquía católica y los miembros más relevantes de la *Académie Française* (a excepción de Mauriac) reconocieron al gobierno de Vichy. Pero frente a lo que llegaron a creer algunos, Mounier no tuvo intención alguna de tolerar el nazismo; no quería compromisos con aquel régimen de horror y de muerte. Hay que denunciar la utilización que ciertos intelectuales, deseosos quizás —como suele ocurrir— de volver a escribir su pasado, han hecho de Mounier, presentándolo como una suerte de chivo expiatorio; por fortuna, otros estudiosos le han apoyado frente a aquellos detractores interesados.

Esprit volvió a salir al ritmo habitual durante la etapa que Mounier pasó en Lyon. Chevalier, su maestro de Grenoble, fue nombrado Secretario de Estado de Educación Nacional, y aconsejó a Mounier que cambiase el nombre de la revista; pero no lo hizo, y siguió con la que denominaba estrategia del entrismo (de 'entrar'), entrando en el terreno del adversario, como expresaba en Manifiesto al servicio del personalismo. Jean Lacroix introdujo en el movimiento a alumnos prometedores como Jean Marie Domenach o Gilbert Dru, una de las figuras más emblemáticas de la resistencia.

En su empeño por combatir el régimen desde dentro, Emmanuel Mounier colaboró con organizaciones juveniles de Vichy, como *Chantiers de la Jeunesse*, *Jeune France* y *Compagnons de France*, pero halló corrupción entre los dirigentes de la última asociación y le retiraron la colaboración con la revista. En Lyon volvió a encontrar al padre Guerry (de Grenoble), que era ahora secretario de la conferencia de obispos de Francia. También participó en la École nationale de cadres en Uriage²⁷, donde participaron también el dominico Chenu o el jesuita de Lubac.

El primer número de *Esprit* en esta fase lionesa trató sobre el complejo de culpa que oprimía a los franceses tras el armisticio. Gabriel Marcel invitaba a vencer aquel estado de ánimo en *Note sur la condamnation de soi* (Nota sobre la condenación de uno mismo), donde escribió: «desde el momento en que estamos sensiblemente batidos y abatidos, debemos ponernos en guardia

27 Esta Escuela la fundó Pierre Dunoyer de Segonzac, capitán de Saint-Cyr, un hombre íntegro que seguía viendo en Pétain al «vencedor de Verdun» y estimaba que en su gobierno cabía la oposición al nazismo. Muchos de los componentes de esta institución ayudaron a la Resistencia.

con más rigor contra las tentaciones de autocondena». La revista tomó partido contra Chevalier, que volvió a introducir la enseñanza religiosa en las escuelas y se negó a readmitir a un profesor judío en la universidad de Grenoble. Mounier rompió con el que fuera su maestro. Esprit, cada vez peor vista por el gobierno de Vichy, fue suprimida en agosto de 1941.

La cárcel

El cristiano había llegado a ser un hombre que no iba ya a prisión. La contraseña de los hombres que vinieron a hacer pesquisas era: «Seguridad general». Seguridad sobre los egoísmos y los miedos; sobre los beneficios y los apaños, sobre la envidia y la pálida avaricia, seguridad general, sofocamiento de todas las inquietudes personales. El cristiano se había instalado en la seguridad general. Era bueno lo que no perturbaba los ritos, malo lo que introducía una pizca de inquietud, fuera para mal o para bien. Cuando se han pasado diez años de la juventud corriendo sin gran riesgo por los caminos de la virtud de la inseguridad, ¿por qué habría que quejarse uno de recibir una visita un poco intempestiva de la seguridad general?

«CUADERNO DE LA PRISIÓN», 27-1-1942. O. C. IV, 826

Tras todas estas exclusiones, Mounier quiso dedicarse al estudio. Proyectó un trabajo sobre caracterología, para el que pidió orientación bibliográfica a Henri de Lubac, en diciembre de 1941. En su carta le decía que quería delinear «el rostro del hombre que se esfuerza por vivir en lo eterno». También concibió, junto a Lacroix, Marroux y Fumet, elaborar una Declaración de los derechos de la persona, que tendría su importancia en el debate que se generaría tras la guerra sobre los principios inspiradores de la nueva constitución de Francia. Tal Declaración fue uno de los cargos aducidos en el proceso que se abrió a Mounier por actividades antigubernamentales, y especialmente por sospechar que participaba en el movimiento resistente *Combat*. Por ello le arrestaron el 15 de enero de 1942 y le llevaron a la cárcel de Lyon; salió a las seis semanas, pero pasó al régimen de arresto domiciliario en

Clermont-Ferrand; después fue transferido a Val-les-Bains, en régimen de internamiento administrativo. En junio inició una huelga de hambre con otros compañeros. De julio a octubre del 42, Mounier volvía a Lyon como preso político en la prisión de Saint Paul, donde redactó su Tratado del carácter. El 30 de octubre era puesto en libertad, pero los alemanes invadieron la región en noviembre y le vino justo para escapar a la región de Drôme, donde residió con nombre falso hasta que terminó la guerra, en un pueblecito de nombre curioso: Dieulefit (Dios lo hizo). Allí lo esperaban Pierre Emmanuel y otros amigos, que le ayudaron económicamente. Se dedicó a leer, a escribir y a ejercer de padre; también preparó dos congresos *Esprit*, que se celebraron en 1943 y 1944, para pensar en la revista tras la guerra, y a los que acudieron Lacroix, Marroux, Emmanuel, Dru y Beuve-Méry, entre otros. Mounier seguía escribiendo; también se entrevistó con miembros de la Resistencia de la zona sur. Y tuvo unas «conversaciones» con Nietzsche, a quien volvió a leer; hubo de acudir a las fuentes cristianas para rebatirle, y se dio cuenta de que, frente a la osadía de los «hijos de la tierra», los cristianos se quedaban cortos en el combate. Por eso escribe *El afrontamiento cristiano*, donde recalca la importancia de la respuesta que ha de dar el cristiano a los desafíos del filósofo de la muerte de Dios: una respuesta que «envuelve, disuelve y transfigura en la fe vivida la angustia depositada por Zaratustra en el corazón de la conciencia contemporánea»²⁸. Denunció un espiritualismo desencarnado cuyo interés principal es salvar la propia alma, y un individualismo que torna el alma religiosa en mero espectador...

El 25 de agosto de 1944 se liberaba París. Los Mounier regresan. *Esprit* sale el 14 de diciembre, y establece su sede en los locales de las Ediciones du Seuil. A finales del 44 la comunidad formada por las familias Mounier, Fraisse y Marrou se traslada por fin a Les Murs Blancs. A ellos se sumarán los Domenach en 1946, los Baboulène, en el 47, y poco después Paul Ricoeur y su familia. Un domingo al mes, la comunidad acoge a los amigos de *Esprit*. Y organizan jornadas y seminarios a los que acuden filósofos, teólogos y científicos. *Esprit* se convierte en una gran revista donde escriben los más prestigiosos autores del momento, siempre con esa intención —que vuelve a recordar Mounier— de lograr una irreductible fidelidad al hombre, en un mundo cada vez más deshumanizado.

28 Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, tomo III, p. 28.

El diálogo con el marxismo será un tema central en los años venideros; llevará a Mounier a una gran polémica con Roger Garaudy, entonces en plena efervescencia marxista:

«Mi evangelio me enseña que nadie es más astuto que Dios, porque busca siempre un camino hacia el corazón del más desesperado de los hombres. Mi evangelio, además, es el evangelio de los pobres. Nunca me dejaré satisfecho ante un solo malentendido con aquellos que tienen la confianza de los pobres. Nunca me llevará a alegrarme de aquello que puede dividir el mundo y la esperanza de los pobres. Esto no es una política, ya lo sé. Pero es un cuadro previo a toda política y una razón suficiente para rechazar ciertas políticas».

DE «EL ENVILECIMIENTO NO ES RENTABLE». RESPUESTA A GARAUDY,
MARZO DE 1950, O. C. IV, 209.

El diálogo del cristianismo con el mundo moderno fue otro tema capital. Y estaba, además, el propio personalismo, el tema central que tenía que impregnarlo todo. En 1949 aparece *El personalismo*, un compendio de la doctrina principal de Mounier: el personalismo comunitario. Maritain se referirá al fundador de *Esprit* como uno de los promotores de la comunidad, tanto en la Iglesia como en la sociedad entera.

Emmanuel Mounier sufrió tres crisis cardíacas. Con la tercera no pudo. El 22 de marzo de 1950, a las tres de la madrugada, moría fulminantemente de un ataque al corazón; le llegó cuando dormía.

UNA MESA BIEN DISPUESTA

LA MESA EUCARÍSTICA DE

PEDRO APAOLAZA RAMÍREZ (1567-1643)

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

JAVIER DE LA VICTORIA GODOY

En el mes de Febrero de 1641 salía de la imprenta del Hospital Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza la primera parte de la obra escrita en latín por el entonces arzobispo de Zaragoza D. Pedro Apaolaza Ramírez titulada "Mensa Eucharistica". La segunda parte de dicha obra vería la luz dos años más tarde. Entre las dos, más de mil quinientas páginas de reflexiones, referencias a la Sgda. Escritura, a los Santos Padres y a otros escritores y teólogos, con consideraciones piadosas y exhortaciones a la devoción y participación en el sacramento de la eucaristía.

1.- El autor

D. Pedro Apaolaza Ramírez era natural de Moyuela (Zaragoza), llegó a la sede arzobispal de Zaragoza desde un origen humilde, ni era noble, ni pertenecía su familia a la nobleza aragonesa, era del clero diocesano. Adquirió justa fama de predicador brillante, de honda religiosidad y espíritu caritativo. Obtuvo la licenciatura en Artes en la Universidad de Zaragoza y se doctoró en Teología en 1606. Ese mismo año ocupó un beneficio eclesiástico en la parroquia de la Santa Cruz de Zaragoza. En 1608 ya figuraba entre los miembros del claustro de la Universidad. Fue nombrado Abad del monasterio benedictino de San Victorián. Participó como Abad en el Concilio provincial de Zaragoza de 1615 y fue escogido como predicador cuaresmal en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia. Su primer destino episcopal fue la diócesis de Barbastro, luego la de Albarracín, en la que permaneció ocho años. Al ser creada la diócesis de Teruel tomó posesión de ella en 1633. Un año más tarde, al fallecer el Arzobispo de Zaragoza, fue presentado para ocupar la sede cesaraugustana de la que tomó posesión en el mes de Marzo de 1634. Los años de su pontificado coincidieron con años de crisis total en la

península. Guerras, inflación económica, epidemias y revueltas sociales. En 1642 concedió la licencia de fundación a la Santa y Real Hermandad del Refugio que tenía fines de asistencia y caridad a los más pobres. Murió en 1643 y sus restos fueron trasladados a un panteón en el interior de la iglesia de Moyuela, allí reposaron hasta Agosto de 1936 en que fueron exhumados y quemados por grupos anarquistas.¹

2.- Contenido

La **Mesa Eucarística** está distribuida en dos partes. La primera, editada en 1640, consta de doce discursos más un glosario alfabético y una relación de pasajes de la Escritura y autores citados:

Ier. Discurso: El triunfo del amor

II “ : El cáliz eucarístico refugio de amor y ternura

III “ : Los juegos eucarísticos

IV “ : Ávido del manjar servido en la mesa

V.....” : La comida aprovecha a unos, perjudica a otros

VI “ : La era eucarística es una verdadera edad de oro

VII “ : La Eucaristía es superior a todas las otras obras

VIII “ : En la Eucaristía el alma se transforma en Cristo

IX “ : Cristo acoge a los pecadores y come con ellos

X “ : De la comunión bajo una sola especie

XI “ : De los múltiples efectos de la Eucaristía

XII “ : En la Eucaristía los accidentes están latentes

La segunda parte de la obra fue editada en 1643 y consta de siete discursos y un índice de concordancias entre la I^a y la II^a parte para utilidad de los predicadores en tiempo de cuaresma. También posee un índice de lugares de la Sgda. Escritura y de autores citados.

¹ Domingo Perez, T. y Gonzalo Hernández V., Pedro de Apaolaza, Zaragoza 1992.
Royo García J. R., Introducción a la Mesa Eucarística, Zaragoza 2012.

Ier. Discurso: La preparación a la Eucaristía

II “ : Que las virtudes precedan a la comunión

III “ : Sobre el ayuno previo a la comunión

IV “ : La Eucaristía es la armadura de la Iglesia

V “ : Frutos y efectos de la Eucaristía

VI “ : El velo eucarístico

VII “ : La generosidad eucarística

Según lo que conocemos por las advertencias y censuras previas al texto no fue intención del Arzobispo publicar las notas que tenía escritas. Fue su secretario D. Roque de Unzurrunzaga el que las envió a la imprenta para su publicación y firmó el “imprimatur” en 1640. La obra está redactada en un latín culto, como correspondía a un humanista, destinada a lectores cultos y piadosos y con el aire de la retórica del púlpito vinculada a la teatralidad propia de nuestro barroco.

No es una obra de exposición teológica sistemática, tampoco es apologetica, como podría corresponder a un período de la reforma católica postridentina. Es una obra de espiritualidad y pedagogía eucarística al servicio de la cura de almas y catequesis. Su finalidad es guiar al fiel creyente a la comprensión y participación en el banquete eucarístico.²

3.- El contexto político social

La depresión económica, las epidemias, el levantamiento de Portugal y Cataluña, la expulsión de los moriscos, las guerras exteriores unidas a una serie de malas cosechas ofrecen un panorama bastante deprimente de la situación política y social de nuestra península. Concretamente en Aragón, después de una expansión demográfica en el siglo XVI, entró en regresión en el XVII. Se calcula que en el siglo XVI Aragón poseía unos 400.000 hab. (Lacarra) mientras que en el siglo siguiente no llegaba a los 300.000. Este notable retroceso se debió a varias causas como la expulsión de los moriscos (1609) y la extensión de la epidemia

² Apaolaza, De Mensa Eucharistica, Caesaraugustae 1640
Pedro Apaolaza, La Mesa Eucarística, Zaragoza 2012. Edic. de la Institución Fernando el Católico. Traducc. de Fco. Javier de la Victoria

de peste en 1648. La sociedad era predominantemente rural (Ubieta) y el arzobispo de Zaragoza se contaba entre los mayores terratenientes. La ciudad de Zaragoza tenía en el conjunto de Aragón un peso bastante menor que en la actualidad. Su población rondaba los 20.000 hab.

4.- El contexto religioso y teológico

En 1562 habían terminado las sesiones del Concilio de Trento. Del sacramento de la Eucaristía se trató en las sesiones XIII y XIV estableciendo la doctrina de la presencia real, y de la transubstanciación. (D. 883 y ss.) Como consecuencia de esto se estimuló la adoración que se debe a Cristo y el tabernáculo pasó a tener un lugar destacado en la piedad eucarística de los fieles. La fiesta del Corpus Cristi, erigida en 1262 por el papa Urbano IV, se propagó de tal manera que se celebraba esta fiesta en todos los países de Europa. Juan XXIII añadió a la liturgia del Corpus la procesión de homenaje al Santísimo. Esta festividad arraigó tan profundamente en España y despertó tal fervor en ciudades y pueblos que se organizaban fiestas, representaciones teatrales, justas poéticas, bailes. Las representaciones dentro de la iglesia fueron prohibidas por la ordenanza de Carlos III en 1765. Donde mayor esplendor alcanzaron fue en Madrid y Toledo. La finalidad de instruir moral y religiosamente al pueblo, según el dogma católico, se mezclaba con la de entretener y festejar con manifestaciones más profanas. En los autos sacramentales brillaron con luz propia: José de Valdivieso (1560-1638), Lope de Vega (1562-1635) y D. Pedro Calderón de la Barca (1600-1682).

En el siglo XVII había en España treinta y dos Facultades de Teología. En el reino de Aragón se encontraban la de Huesca, Burgo de Osma, Zaragoza, Tarragona y Tortosa. Además las de los Estudios Generales de las órdenes religiosas. La dinámica de la enseñanza de la teología ya no consistía en la lectura y comentario del "Liber Sententiarum" de Pedro Lombardo sino en la "Summa Theologica" de Sto. Tomás de Aquino. Sin embargo se contaban varias escuelas y orientaciones teológicas. Fue una segunda época floreciente de la escolástica, aunque a finales del s. XVII entró en decadencia al abandonar la creatividad y fundarse más en la repetición de las enseñanzas anteriores. Las escuelas más importantes fueron: a) la escuela de Salamanca que se adhería

al tomismo. b) la escuela jesuítica que a partir de 1560 se estableció con una fuerte base bíblica y patrística. c) los agustinos, fieles a su tradición espiritual que a partir del capítulo de la orden en Dueñas en 1541 se orientaron hacia un tomismo abierto. d) los franciscanos siguieron a San Buenaventura y otros maestros espirituales destacando en Aragón la influencia de Ramón Llul (1235-1315).

Si la primera escuela de espiritualidad correspondió al siglo de oro (1480-1540), la segunda tuvo lugar después del Concilio de Trento. Sta Teresa de Jesús (1570), San Juan de la Cruz (1580), Miguel de Molinos (1675) se cuentan entre los más importantes. Los conventos del carmelito teresiano, los de los agustinos recoletos y los conventos franciscanos fueron centros de vida espiritual pujante.³

“Ninguna otra época ofrece una teología, una espiritualidad, una predicación y una pastoral de tal categoría”.

5.- La oratoria sagrada

En una sociedad donde el uso de los libros y de la letra impresa era muy limitado la educación y formación del pueblo se sustentaba en la palabra emitida oralmente. Ya desde la antigüedad se dio mucha importancia a la formación de los oradores e hicieron de la oratoria una forma eminente de humanismo. En la oratoria sagrada el orador expone la doctrina evangélica revelada y la doctrina de la Iglesia. Los humanistas del siglo XVI quisieron revitalizar y enriquecer todos los recursos de la oratoria. Surgieron dos tendencias, una llamada de la naturalidad o estilo llano y otra que prefería la artificiosidad y la oscuridad. A la primera pertenece la obra de un carmelita aragonés, Fray Jerónimo de San José (1587-1656), titulada “Genio de la Historia”, mientras que a la segunda pertenece la obra del también aragonés Baltasar Gracián (1601-1658). Las dos propugnan una renovación del lenguaje, mientras el primero prefiere un lenguaje afectivo, lleno de repeticiones y formas exclamativas, Gracián tiene aversión a la llaneza y a la claridad, prefiere “lo escondido”, un lenguaje lleno de metáforas y simbolismos, el juego de palabras como si quisiera implicar al lector en el sentido profundo de lo que nos quiere decir.

3 Melquíades Andrés, *Historia de la espiritualidad española*, Madrid 1960.

Nuestro Apaolaza, a pesar de escribir en latín, pertenecería a la primera orientación apuntada, sin olvidar el carácter teatral que tienen sus discursos como corresponde al espíritu y formas teatrales del barroco.

6.- El uso de la Sagrada Escritura

De una obra del franciscano Fray Tomás de Lyra, publicada en Venecia en 1580, es de donde nuestro autor toma las citas latinas de la Escritura y sus comentarios. Las citas son preferentemente de los libros sapienciales y profetas. Hay más de trescientas citas del A. T. En cuanto al N. T. se muestra claramente la preferencia por el evangelista San Juan y las Cartas de San Pablo. Hay una interpretación alegórica de los textos, viendo siempre en los pasajes del A.T. un anuncio y prefiguración de lo que sucederá en el N.T. No faltan algunos análisis de etimología hebrea o griega de algunas palabras, pero siempre al servicio de una lectura simbólica.

7.- Los Santos Padres y otros autores

Las doctrinas de los Santos Padres aparecen como interpretación y comentario a los textos de la Escritura. Los más citados son San Agustín, San Anselmo, San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Jerusalén. En menor medida San Cipriano, y San Jerónimo. No faltan los cenobitas como Nilo de Ancira, Isidoro de Pelusa y Anastasio del Sinaí

El autor más citado de los maestros medievales es el Abad Ruperto, del siglo VII, del que casi no tenemos noticias, escribió varias obras de comentario a la Sgda. Escritura publicadas en el s. XVI. En todas ellas predomina el sentido espiritual y místico, como sucede con las citas de otro Abad de nombre Pagnino, del s. VIII y las de San Bernardo (s. XI). Siete veces se cita a Sto. Tomás en la Iª Parte y seis en la IIª Parte, y tres a San Buenaventura (s. XIII) siempre en relación con el misterio eucarístico. En cuanto a los teólogos del anterior siglo destacan Cayetano, Pedro Galatino, y Oleastro, fraile jerónimo que participó en el Concilio de Trento, así como a otros teólogos de su tiempo como Goropio Becano, Juan de Pineda y Alfonso Salmerón, jesuítas.

En un autor de formación humanista no podían faltar las alusiones y citas de escritores clásicos. De los griegos se nombra a Homero, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Herodoto. De los latinos: Cicerón, Horacio, Virgilio, y Séneca, entre otros.

Conclusiones:

Es una obra de teología práctica, orientada a la predicación y exaltación de la piedad eucarística.

La base de la piedad eucarística es un humanismo cristiano que basándose en los textos de la Sgda. Escritura, y las doctrinas de los Santos Padres se instruye y forma con las enseñanzas de los teólogos, la tradición clásica y el conocimiento de la historia y las costumbres de los pueblos.

La Mesa Eucarística es la celebración del triunfo del amor de Dios, un banquete en el que somos conquistados por Cristo, y con El alcanzamos la victoria de la eternidad.

