

Revista Aragonesa de Teología

Año XXI - Nº 43 - 2016
Enero - Junio



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2016



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

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de redacción:
Ernesto Brotóns
José Ignacio Blanco
Luis M^a Torra
José M^a Andreu Celma

Administración:
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Telf. 976467378

Suscripciones:
Secretaría del C.R.E.T.A.

Confección y maquetación:
C.R.E.T.A.

Impresión:
CENTRO ESPECIAL DE EMPLEO
MANIPULADOS MONTEVEDADO, S.L.U.
C/. Paso, 250
50162 Villamayor de Gállego (Zaragoza)

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

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>La oración cristiana como amistad o unión con Dios</i> José M^a Andreu Celma	7
2. <i>Encuentros generativos</i> Eduardo Pérez Pueyo	31
3. <i>La conciencia moral</i> Carmen Herrando Cugoto	39
4. <i>La filosofía cristiana de María Zambrano</i> José Antonio Calvo Gracia	49
5. <i>¿Cómo dar lo que no tenemos a aquel que no lo pide?</i> <i>(Reflexiones pastorales en clave educativa)</i> Carmen Eguílaz Alsúa-Andrés García Inda	59
6. <i>La teología natural de Jenófanes de Colofón: primera purificación racional de la religión griega</i> Damián Saez Abillar	67

EDITORIAL

¡Apasionante! Así es el momento en que vivimos. Todo manifiesta cambio, incertidumbre, novedad, inestabilidad, indecisión, búsqueda. También ambigüedad, ¿miedo?, desconcierto, ¿banalización?, poca solidez, poca estructura, mucha fachada, apariencia, imagen, ¿contenido?, formas externas, transparencia a la vez que grandes o pequeños vestidos que cubran lo incorrecto. Escenario donde representar lo que interesa mostrar y, a la vez, proscenio donde negociar y pactar, resolver y ocultar lo que el gran público no debe saber.

Con una cultura líquida, donde el criterio es la capacidad de adaptarse a quien recibe el mensaje y donde el lenguaje se confía a la imagen, más evocadora, menos racional que la palabra, más abierta a interpretaciones y menos atada a los contenidos, todo se intenta escenificar, pero todo, en la medida que aparentado, se banaliza, se trivializa, se cambia continuamente. ¿Hay algo estable y permanente?

La sociedad se encuentra fragmentada entre quienes entran en el juego de la cambiante diversión, piden más escenografía y fomentan el cambio continuo con una exasperante sensación de levedad que condena a la obra de arte a ser destruida como expresión de una vida en la que todo es efímero, frágil y puntual. Ya no hay creación de obras clásicas destinadas a permanecer, porque todo nace para la destrucción.

Otros, recogen la necesidad psicológica de estabilidad y reclaman estructuras e instituciones de convivencia que aporten el sentido de permanencia que permite hacer previsiones y adelantarse al tiempo, cauce fundamental para promover las inversiones, las grandes decisiones de futuro que acompañan a la actividad económica y a la participación política. Sin un ambiente estable el ser humano se encuentra desorientado y desconcertado. No sabe, pero siente inseguridad y nostalgia.

Consciente de los problemas sociales, más que de los culturales, hay una reclamación nostálgica de justicia social. Porque no hay proyectos sociales innovadores, se echa la vista atrás reclamando caminos trasnochados y negativos, pero eso sí, bien envueltos en papel decorado de derechos individuales más propios del liberalismo decimonónico, con formas y lenguajes del siglo XXI. La permanente sed de justicia social se envuelve en ropas viejas sacadas del armario de la historia, pasada pero no digerida, como si hubiera fórmulas mágicas para la tarea humana de la historia. Como si la solidaridad fuera una forma político-química de efectos abracadabrantes.

Todo parece instalado en la transitoriedad y programado para la obsolescencia. Nada perdura ni debe permanecer. ¿Menos la Iglesia?

Efectivamente, la Iglesia tenemos la convicción de tener vocación de permanencia en lo que constituye el núcleo de su misión: Hacer presente a Jesús, compañero de la Historia, con su evangelio de perdón y de esperanza, con su invitación al amor agradecido porque Dios, Padre de todos, nos ha predestinado con Él a entrar en su casa por la puerta grande de los hijos y a ser, en este tiempo de espera impaciente, signos de esperanza y compañía cercana de los que más sufren.

Pero en la forma de hacer realidad este mensaje podríamos aprender un poco más de este mundo cambiante, al menos en lo que a flexibilidad se refiere.

Nuestro clericalismo permanece inalterable. Cambian las cabezas jerárquicas de la comunidad, pero todo lo demás sigue exactamente igual. La muerte, con el goteo continuo de defunciones de curas ancianos y menos ancianos, va cambiando los rostros de quienes dirigen, orientan y presiden las comunidades parroquiales, pero no se hace una reflexión profunda sobre la posibilidad de un cambio en la distribución de funciones pastorales y el reconocimiento de los seglares, algunos muy bien preparados teológicamente, para su incorporación seria a las tareas de la acción pastoral. Nuestras formas tienen que contagiarse, un poco, de la transitoriedad histórica para someterse al sentido instrumental de la funcionalidad y la significación. Algunos cambios serían muy ventajosos, muy eficientes y muy significativos. Serían señales importantes de integración y participación de todos en lo que atañe a toda la comunidad y no es patrimonio de unos pocos. Muchos lo están esperando, pero los nostálgicos de formas pasadas siguen instalados en el dilema: ¿Cambio o estabilidad? ¿Seguridad o incertidumbre? ¿Búsqueda o permanencia? ¿Más de lo mismo y con los mismos o algo nuevo y con personas nuevas? Somos la Iglesia del camino de la vida.

La oración cristiana como amistad o unión con Dios

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

José M^a Andreu Celma

"Alegraos conmigo. He encontrado la moneda que buscaba" (Lc 15, 9). Rezando y estudiando he encontrado mi verdad en Dios. Mi sed de verdad era mi oración. Quien busca la verdad, "escuchando su voz" (Jn 18, 37), la encuentra. Amándola, entra en ella. "He entendido qué cosa es andar mi alma en verdad delante de la misma Verdad"¹. Esta es la verdad pequeña y sencilla que empiezo a ver después de una vida entera de investigación y meditación ardiente: "un nuevo entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos quereres y gustos de hombre"², algo que se inmerge profundamente en las invisibilidades de Dios. Esta Verdad de Dios nos hace libres (Jn 8, 32), también en nuestra relación con Él.

La experiencia que quiero compartir es la experiencia de Dios. "Con este término entendemos la percepción de la realidad de Dios tal como viene a nosotros, actúa en nosotros y por medio de nosotros, arrastrándonos hacia Él en una comunión, una amistad, en un ser el uno para el otro. Nos captamos en relación con Dios. En esto consiste la experiencia religiosa"³. Un mundo infinito se abre como algo absolutamente nuevo cuando uno comienza a vivir hacia dentro.

La oración es la expresión inmediata y primaria de esta experiencia. Somos como oramos. La oración es el espejo del alma. Las formas de oración nos revelan la imagen de Dios, la calidad de la relación religiosa, los componentes emocionales que la acompañan, las formas de acción ética que se derivan de ella e incluso los tipos de organización social en que cristaliza. Crecer en vida cristiana es mejorar en la oración: "quien quiera ir adelante aprovechando en el camino espiritual ha de mudar estilo y modo de oración y ha de tener necesidad de otra doctrina ya más alta que la suya y otro espíritu"⁴.

Estas sencillas reflexiones, secreta y entrañablemente regadas por la vida, se nutren y enriquecen también de las experiencias de Dios que embargaban a los Santos Maestros de la vida espiritual, tal como aparece en sus escritos que nos invitan a poner los

1 Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida, 40", en *Obras completas*, 184.

2 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo, L. 1, t5r, 7", en *Obras completas*, 269.

3 Congar, Y., *El Espíritu Santo*, 25.

4 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva, 3, 57", en *Obras completas*, 1007.

ojos en el ábismo de la fe, abismo donde todo lo demás se absorbe. Ellos son la imagen concreta de auténtica vida cristiana en testigos elocuentes. En sus experiencias reconocemos la verdad de la nuestra. "Me agrada usar de las palabras de los santos siempre que oportunamente se puedan adaptar a los asuntos que trato, para que así se hagan más gratas, a lo menos por la belleza de los vasos, las cosas que presento al lector"⁵.

Entre los grandes maestros y testigos de la fe mis preferencias van por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, "los santos más impresionantes como maestros en el camino de fe hacia Dios," decía E. Stein. Los dos, "a pesar de la diferencia de sus caracteres, de su estilo literario y aun del tipo de santidad y de la diversa valoración de las gracias místicas extraordinarias, son de una misma opinión en cuanto a la concepción fundamental de la vida interior. El "Castillo interior" lo mismo que los escritos del Santo Padre Juan, han sido compuestos después de haber vivido ambos durante algunos años en Ávila en un intercambio íntimo de ideas. La santa Madre llamó desde entonces a su joven colaborador "Padre de su alma", y Juan aludió ocasionalmente a los escritos de la Santa para ahorrarse mayores explicaciones, que en aquéllos podían encontrarse"⁶.

Santa Teresa de Jesús, maestra de oración, nos enseña a vivir la oración como amistad con Dios, amistad que sólo podemos experimentar siendo de alguna manera iguales a Él y conviviendo con Él: tendré que "estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya"⁷. San Juan de la Cruz, doctor de la fe, nos aclara cómo podemos llegar a ser "Dios por participación": "El amor hace igualdad y semejanza entre lo que ama y es amado"⁸; "el alma que ama desea hacerse semejante al Amado"⁹. Y nos anima a no tener miedo de entrar en la noche oscura que, por necesidad, viviremos al dejar los primeros modos, infantiles, de oración para alcanzar una relación más profunda y adulta con el Señor. A todos llama a vivir en este maravilloso recogimiento pero "el camino es estrecho, abrupto y difícil. La mayor parte se quedan en el camino. Muy pocos logran pasar de los primeros comienzos, siendo un pequeño número el que llega hasta a la meta"¹⁰.

A los que quieren ir por este camino Santa Teresa les recuerda que "importa mucho y el todo una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, travájese lo que se travajare, mormure quien mormurare, siquiera llegue allá, siquiera muera en el camino u no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo"¹¹. Si nos guiamos por ese principio todo lo que ahora se nos antoja extrañísimo se tornará familiar y entrañable.

Para entender una doctrina cargada de experiencia y vida es necesario partir de otra experiencia similar. "Sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa ya que, en otro caso, no dispondría de datos genuinos. Sobre todo comprensibilidad no

5 S. Bernardo, "Homilías sobre la Virgen Madre 3", en *Obras completas I*, 206.

6 Stein, E., "Ciencia de la Cruz" en *Obras completas, V. Escritos espirituales*, 355. "La bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz", "Cántico A, 12, 6", en *Obras completas*, 642.

7 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección 22, 7", en *Obras completas*, 267.

8 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo, L. 1, 4, 3. 4", en *Obras completas*, 261-262.

9 S. Juan de la Cruz, "Cántico A. Canc. 35" en *Obras completas*, 715.

10 Stein, E., "Ciencia de la cruz", en *Obras completas, V. Escritos espirituales*, 232.

11 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección, 21, 2", en *Obras completas*, 260.

quiere decir racionalización, disolución de una vivencia en sus componentes lógicos”¹². “¿Acaso es posible que se conozcan estas cosas a través de unos escritos de tinta? ¿O puede acaso el gusto de la miel pasar de los escritos al paladar del lector? Si no buscas con insistencia, no encontrarás; si no llamas con perseverancia y no vigilas a la puerta con paciencia, no obtendrás respuesta”¹³.

Cada cual tenemos nuestra experiencia de oración; cada cual entiende la oración según la experiencia que tiene. “¿Te imaginas que solamente con palabras precisas, verdaderas, adecuadas, claras, sinceras, será posible describir el amor del Señor, humildad, santa pureza, iluminación divina, temor de Dios y confianza del corazón? ¿Crees que palabras de tal naturaleza las va a entender alguien que no haya experimentado lo que significan? Si lo piensas de este modo eres semejante al que con palabras y ejemplos se esfuerza por hacer entender la dulzura de la miel a quienes nunca la hayan probado”¹⁴.

S. Juan de la Cruz declara que muchos, por falta de experiencia, no pueden imaginar lo que son las cosas de Dios: “Y porque las cosas raras y de que hay poca experiencia son más maravillosas y menos creíbles...no dudo sino que algunas personas, no lo entendiendo por ciencia ni sabiéndolo por experiencia, o no lo creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán que no es tanto como ello es en sí. Pero a todos éstos yo respondo que el Padre de las lumbres, cuya mano no es abreviada, y con abundancia se difunde, sin aceptación de personas doquiera que haya lugar, mostrándose siempre también a ellos en los caminos y vías alegremente, no duda ni tiene en poco tener sus deleites con los hijos de los hombres de mancomún en la redondez de la tierra”¹⁵.

1. Envueltos en la tiniebla divina

No hay verdadera relación con Dios al margen del misterio. Dios viene a nuestro encuentro como un “Dios cercano”, que no sería Dios si no fuese a la vez un “Dios lejano” (Jr 23,23); “verdaderamente Tú eres un Dios escondido: el Dios de Israel, el Salvador” (Is 45, 15). Santa Teresa es consciente de que “para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones. Él no es de nuestra condición; mas viendo lo mucho que os va en tener su amistad, y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos”¹⁶.

Te invito a pensar sobre algo que merece una profunda reflexión; mediante una reflexión orante, buscamos, en diálogo con Dios, comprender cómo podemos relacionarnos con Aquél que está siempre presente, pues *en Él nos movemos, existimos y somos* (Hch 17, 28), siendo “el verdadero Infinito”, el Infinito de otra manera, el que tiene, en expresión de S. Anselmo, un modo de ser que supera toda capacidad de nuestro pensar.

12 Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, 215-216.

13 Isaac de Nínive, “La oración”, en *El don de la humildad*, 133.

14 S. Juan Clímaco, “Escalón 25”, en *La escala espiritual*, 181. “Cuando los sentidos del hombre están perfectamente unidos con Dios, lo que Él ha dicho misteriosamente se esclarece. Pero cuando falta esa unión es muy dificultoso hablar de Dios”, “Escalón 30”, en *op. cit.*, 257.

15 S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva, Canc. 1, 15”, en *Obras completas*, 925.

16 Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida, 8, 5”, en *Obras completas*, 53.

Dios es la realidad primera y más inmediata en la que estamos; por su absoluta proximidad es la menos conocida y la más difícil de conocer; nos cuesta percibirla porque no tenemos distancia suficiente para captarla. Habitamos desde siempre en ella; porque inunda por dentro y por fuera toda nuestra realidad nos resulta endiabladamente difícil reconocerla en su ser de puro don. Sentimos la presencia de Dios en todas partes aunque envuelta en un misterio inmenso, sublime, rudo. La barruntamos más que la comprendemos. “Esto significa seguramente una percepción muy oscura que apenas es posible llamar conocimiento. San Agustín, quien buscó el camino de Dios sobre todo a partir del ser interior y quien indicó en frases siempre nuevas el empuje de nuestro ser más allá de sí mismo hacia el ser verdadero, expresa, al mismo tiempo y de muchas maneras, nuestra impotencia para captar lo inasible”¹⁷.

Adentrándonos en lo profundo de su Misterio Santo vamos descubriendo un Absoluto no contrapuesto a lo que no es Él, sino posibilitando y favoreciendo la alteridad no divina que Él mismo crea y mantiene en el ser. Nuestra vida consiste en aprender a escuchar la voz de Dios para orientarla hacia Él. Para ello debemos superar el concepto de infinito como prolongación indeterminada de una magnitud sin fin, sea espacial o temporal. Necesitamos también tener una agilidad mental que atienda a la trascendencia de Dios sin caer en el alejamiento, y a la inmanencia sin caer en la identidad, y al equilibrio entre ambas sin caer en la yuxtaposición.

Dios como misterio nos envuelve y está muy lejos. Es simultáneamente inmanente y trascendente, próximo y lejano, comprensible e incomprensible. Su presencia es discretamente una ausencia, permanece como lo más lejano en la más próxima proximidad, como la lejanía de la proximidad. Hay en la revelación una especie de dialéctica de luz y oscuridad, revelación y misterio. Luz y oscuridad, sí, mucha oscuridad y de nuevo luz. Hay dos movimientos que se buscan sin cesar, se encuentran, después vuelven nuevamente a buscarse. Luz y tinieblas, muchas tinieblas y nuevamente la luz. Compartiendo con el lector este mi “entender no entendiendo”, solo quiero colocarlo ante el inaprensible misterio divino, ante el Dios “envuelto en tinieblas”, invisible y trascendente, innominado e inefable, para forzarle así realmente a salir fuera de sí y por encima de sí mismo introducirlo en ese acto que se llama fe, entrega, amor, adoración callada y postrada con todo el ser ante el misterio divino, donde ya no se discurre sino que se adora, donde uno ya no domina sino que es subyugado.

Ese infinito absoluto, luz y fuente de toda luz, amor incondicional y origen de todo amor, verdad plena de todo ser y manantial puro de todo cuanto existe se hace presente en nuestro inefable anhelo de vida eterna.

La búsqueda de Dios es ardua y difícil. La vida humana resulta, entre otras cosas, tan enigmática porque se sustenta en un centro tan inasible, de tan difícil logro, ya que “el supremo conocimiento que tenemos de Dios es saber que no lo conocemos, en cuanto conocemos que lo que Dios es excede todo lo que de Él conocemos”¹⁸. “Nadie conoce las huellas de tus pasos” (Sal 76, 20). Tras esas huellas, cuyo rastro está infinitamente

¹⁷ Stein, E., *Ser finito y ser eterno*, 43.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, “De Potentia, q. 7, a. 5, ad 14” en *Quaestiones disputatae II*, Marietti, Taurini-Romae 1965, 200.

presente e infinitamente borrado, sale desde el gemido y el clamor el que busca a Dios. “Muy bien haces, ¡oh alma!, en buscarle siempre escondido, porque mucho ensalzas a Dios y mucho te llegas a Él, teniéndole por más alto y profundo que todo cuanto puedes alcanzar. Quiero decir que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de Él; y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deleítate en lo que no puedes entender y sentir de Él; que eso es buscarle en la fe. Que pues es Dios inaccesible y escondido aunque más te parezca que le hallas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido”¹⁹.

Con S. Anselmo nos dirigimos en silencio y soledad a Dios pidiéndole que nos muestre su rostro: “¡Oh, Señor, Dios mío!, enseña a mi corazón dónde y cómo te encontrará, dónde y cómo tiene que buscarte. Si no estás en mí, ¡oh, Señor!, si estás ausente ¿dónde te encontrará? Desde luego habitas una luz inaccesible. Pero ¿dónde se halla esa luz inaccesible? ¿Cómo me aproximaré a ella? ¿Quién me guiará, quién me introducirá en esa morada de luz? ¿Quién hará que allí te contemple? ¿Por qué signos, bajo qué forma te buscaré? Nunca te he visto, Señor, Dios mío; no conozco tu rostro. ¿Qué hará, Señor omnipotente, este tu desterrado tan lejos de Ti? ¿Qué hará tu servidor, atormentado con el amor de tus perfecciones y arrojado lejos de tu presencia? Fatígase intentando verte, y tu rostro está muy lejos de él. Desea acercarse a Ti y tu morada es inaccesible. Arde en el deseo de encontrarte e ignora dónde vives. No suspira más que por Ti y jamás ha visto tu rostro. Señor, Tú eres mi Dios, Tú eres mi maestro y nunca te he visto. Tú me has creado y rescatado. Tú me has concedido todos los bienes que poseo, y aún no te conozco. Finalmente, he sido creado para verte, y todavía no he alcanzado este fin de mi nacimiento”²⁰.

“Busquémosle de tal modo que estemos siempre buscándole, y cuando Él venga a buscarnos diga de nosotros: *Esta es la raza que busca al Señor, la que busca la presencia del Dios de Jacob*”²¹. Dios conoce los vericuetos del amor: unas veces se oculta para que sigamos buscándole, y otras se manifiesta, para que no nos cansemos de buscarle. “Dios se deja buscar, dice S. Agustín, para dejarse encontrar. Él se deja encontrar para que le busquemos nuevamente”. Después de cada momento importante de gracia tenemos la impresión de que comenzamos precisamente ahora a comprender nuestra vocación”²². Cuando nos acercamos a Dios, ya somos sostenidos por Él, porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor. “Nadie te buscó debidamente sin hallarte. Y debidamente te buscó el que recibió de Ti el don de buscarte como se debe”²³.

2. Carácter procesual y personal de la experiencia religiosa

La meta de la vida cristiana es la identificación progresiva con Cristo, la gestación de la nueva criatura, la formación del hombre nuevo que será revestido de Cristo, asociado

19 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Can 1, 12”, en *Obras completas*, 746.

20 S. Anselmo, “Proslogion”, *Obras completas I*, 363.

21 S. Bernardo “Sermones varios. Sermón 3”, en *Obras completas VI*, 79.

22 Stein, E., “Vida escondida y epifanía”, en *Obras completas V. Escritos espirituales*, 638.

23 S. Agustín, “Soliloquios, I, I, 6”, en *Obras completas I*, 441.

a su muerte y a su vida; quedará arraigado y edificado en Él para vivir en la libertad, en la gratitud y en la comunión la plenitud de su don. “Un discípulo no es más que su maestro, aunque, terminado el aprendizaje, cada uno le llegará a su maestro” (Lc 6, 40). Partimos de la convicción, casi instintiva y directa, de que el cristiano debe llegar a ser santo, de que llega a serlo despacio, de que siempre puede hacerse más perfecto, de que puede crecer en santidad y amor a Dios, de que su vida se mueve hacia una meta de la cual no se puede decir que ya la ha alcanzado, sino que a ella se acerca progresivamente. El Cántico espiritual describe “el orden desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega a el último estado de perfección, que es matrimonio espiritual; y así se tocan los tres estados o vías de ejercicio espiritual por las cuales pasa el alma hasta llegar al dicho estado, que son purgativa, iluminativa y unitiva. Hay, por lo tanto, principiantes, aprovechados y perfectos”²⁴.

El amor a Dios es un proceso que siempre está en camino: nunca se da por concluido y completado²⁵. Nadie “ha de pensar que él lo tiene todo ni que Dios querrá dejar de llevar al alma más adelante.” La obra de arte necesita muchos retoques para llegar a la perfección: “no cualquiera que sabe desbastar el madero sabe entallar la imagen, ni cualquiera que sabe entallar sabe perfilarla y pulirla; y no cualquiera que sabe pulirla sabrá pintarla ni cualquiera que sabe pintarla sabrá poner la última mano y perfección. ¿Cómo llegará el alma hasta la última perfección de delicada pintura, que ya ni consiste en desbastar, ni entallar, ni aun en perfilar, sino en la obra que Dios en ella ha de ir haciendo? Porque ¿en qué parará la imagen si siempre se ejercita en ella no más que el martillar y desbastar? ¿Cuándo se ha de acabar esta imagen? ¿Cómo o cuándo se ha de dejar a que la pinte Dios?”²⁶

En la vida cristiana hay un crecer y un madurar. Los maestros espirituales recomiendan la pedagogía de los pequeños pasos. “Avisoos que no se hace este negocio en breve tiempo y que aunque dijo San Pablo en pocas palabras que los que son de Cristo han crucificado su propia carne con sus vicios y deseos (Ga 5, 24), los que quieren alcanzar perfecta victoria de sí mismos venciendo las siete generaciones de enemigos que ocupan la tierra de promisión (Jos 3, 10) hallan por experiencia que lo que en una palabra se dice en muchos años se cumple”²⁷.

24 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Argumento”, en *Obras completas*, 740. Esta división en incipientes, proficientes y perfectos la encontramos en autores de la Edad Media, como Santo Tomás y San Buenaventura. Desde el siglo XIII estos tres grados fueron confrontados con la tríada del Aeropagita que distinguía tres vías: vía purgativa, iluminativa y unitiva. S. Agustín orienta la ascensión hacia el amor y distingue amor incipiente, amor proficiente, gran amor y amor perfecto. Ideas que recoge su discípulo Gregorio Magno. Ver K. Rahner, “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana”, en *Escritos de Teología III*, 13-33.

25 Los grandes místicos insisten en que la vida cristiana es un continuo avanzar, un sobrepasar continuamente cada meta. Ver la *Escala del Paraíso*, de san Juan Climaco; la *Vida de Moisés* de san Gregorio de Nisa; los *Grados de la humildad y de la soberbia*, de san Bernardo; la *Subida al Monte Carmelo*, de san Juan de la Cruz; el *Camino de Perfección* de santa Teresa de Jesús.

26 S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva, 3, 57.58”, en *Obras completas*, 1007-1008.

27 S. Juan de Ávila, *Audi, filia*, 240.

Debemos respetar las etapas del proceso: “Los que comienzan, los cuales ordinariamente han menester, conforme a su edad, leche de niños (1Co 3, 1); y quien los quisiere criar con manjar de grandes, y en un día hacerlos perfectos, errarlo ha mucho, y en lugar de aprovechar dañará. Tiene cada edad su condición y su fuerza, conforme a lo cual se le ha de dar su mantenimiento; y como dice el experimentado y santo Bernardo “el camino de la perfección no se ha de volar sino pasear”. Ni piense nadie que es todo uno entenderla y tenerla”²⁸.

Pero también debemos vivir nuestra vida cristiana avanzando siempre poco a poco. La carta a los Hebreos amonesta a los que se aferran “a los primeros rudimentos de los oráculos divinos” cuando deberían ser “maestros”; y los urge a abandonar la “leche” de los principiantes y a desear “el manjar sólido” de los perfectos que es la contemplación de Cristo en el gran misterio del sacrificio redentor que renueva toda la tierra: “Pues todo el que se alimenta de leche no es capaz de entender la doctrina de la justicia, porque es aún niño. Mas el manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienden los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo” (Hb 5, 13-14). S. Bernardo recuerda: “No yo, sino el mismo Príncipe y Pastor de la Iglesia os advierte: Como niños recién nacidos, ansiad la leche auténtica, no adulterada; pero no os quedéis en ella, sino creced con ella en la salvación. Otro texto sagrado lo dice con más claridad: Rebosad de gozo todos los que os lamentabais de ella —de Jerusalén, según el contexto— para que bebáis leche y os saciéis de la abundancia de sus consuelos. Y así, cuando se os quite la leche, banqueteeis participando en su gloria. Este es el estado del hijo robusto que vive bajo el Padre. Ya no toma leche, sino alimento sólido”²⁹.

Hay que pasar del “entender de Dios como pequeñuelos, y hablar de Dios como pequeñuelos, y saber y sentir de Dios como pequeñuelos, por no haber llegado a la perfección, a la unión del alma con Dios; por la cual unión ya como grandes obran grandezas en su espíritu, siendo ya sus obras y potencias más divinas que humanas”³⁰.

“No hay término en el camino de subida hacia Dios. La meta que te habías fijado es principio de un nuevo ascenso. No por haber conseguido lo que esperábamos hay que dejar de seguir subiendo... Lo que todavía desconoce es infinitamente mayor de lo que hasta ahora conoce... Así el que mira aquella divina e invisible hermosura, aunque ya la hubiere hallado, la encuentra cada vez más nueva y admirable, pues cada vez la halla más divina y magnífica. La esposa, admirada y sobrecogida por lo que va conociendo, sigue aumentando el deseo de ver lo que es dado en la contemplación”³¹. “Levántate y ven. Al que se levanta le queda siempre la posibilidad de subir más. El que corre tras el Señor descubre siempre nuevos campos espaciosos hasta llegar al fin de su carrera por Dios. Es necesario levantarse siempre y ponerse en movimiento hacia la meta sin dejar de correr”³². S. Pablo nos da ejemplo: “No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús” (Flp 3, 12).

28 S. Juan de Ávila, *Audi, filia*, 82.

29 S. Bernardo, “Sermones varios. Sermón 8”, en *Obras completas* VI, 103.

30 S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2. C. 3, 3”, en *Obras completas*, 525.

31 S. Gregorio de Nisa, “Homilía 11”, en *Comentario al Cantar de los Cantares*, 171-172.

32 S. Gregorio de Nisa, “Homilía 5”, en *Comentario al Cantar de los Cantares*, 93.

Ciertamente “Dios quiere que todos los hombres se salven... porque Jesucristo se entregó a sí mismo en rescate por todos” (1Tm 2, 1- 6; Hb 9, 28). “Salvador de todos los hombres” (1Tm 4, 10), con Él “apareció la gracia de Dios que trae la salvación a todos” (Tt 2, 11), por lo que la Iglesia “es pensada para el beneficio de todos, para que ellos sean salvados” (1Co 10, 33). El pecado de todos ha provocado-traído sobre todos una absolución inconcebiblemente más rica y abundante. Así, “Dios ha encerrado a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos” (Rm 11, 32). “Mirad que convida el Señor a todos; pues es la Verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite no los llamara Dios a todos, y aunque los llamara no dijera: Yo os daré de beber. Pudiera decir: venid todos; que, en fin, no perderéis nada, y los que a mí pareciere yo les daré a beber. Mas como dijo, sin esta condición, a todos, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará este agua viva”³³ Jesús, divinamente comunicativo, “no está deseando otra cosa sino tener a quién dar”³⁴; “tan grande es su misericordia que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber”³⁵.

Todos los hombres nacemos bajo el arco iris de la Alianza. La Alianza es única para todos, pero su texto va acompañado de un acuse de recibo enviado a cada uno. La Palabra se deposita en el núcleo de nuestro ser. Dios nos ama tanto que ha querido que cada uno de nosotros fuera entretejido por su Palabra antes incluso de ser concebido. Antes de que existiera estaba en el corazón silencioso del Padre. Mi preexistencia estaba llena de su amoroso conocimiento: “Antes que te formara en el vientre te conocí” (Jr 1, 5). “Tú has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno... conoces perfectamente mi aliento, no se te oculta mi osamenta. Cuando me iba formando en lo oculto y entretejiendo en lo profundo de la tierra, tus ojos veían mi embrión. Se escribían en tu libro, se definían todos mis días antes de llegar el primero” (Sal 139, 13-16). Antes incluso de nuestro nacimiento, Dios nos conoce hasta la médula de nuestros huesos, hasta nuestros pensamientos y deseos (Is 49, 1-5; Ef 1, 4-10).

Dios, “portador sin nombre de todos los nombres” como lo llama Dionisio Areopagita, me da mi verdadero nombre, el que corresponde a mi esencia y a su proyecto inicial, un nombre secreto y único: “Al vencedor le daré a comer del maná escondido y le daré una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe” (Ap 2, 17). La piedra blanca hace referencia a una costumbre de Asia Menor, según la cual las invitaciones al banquete real se grababan en piedras. Este nombre secreto expresa una prerrogativa personal. Porque el nombre nuevo significa la transfiguración de la persona, que Dios considera como un verdadero invitado.

La distinción nominativa es el instrumento mismo de nuestra comunicación con Dios. “Te conozco por tu nombre”, le dice el Señor a Moisés (Ex 33, 7). También Jesús va llamando por su nombre a sus ovejas mientras las va sacando del recinto. Las ovejas lo siguen porque conocen su voz (Jn 10, 3-4).

33 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 32, 7”, en *Obras completas*, 257.

34 Santa Teresa de Jesús, “Moradas sextas, cap. 4, 12”, en *Obras completas*, 416.

35 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 33, 1”, en *Obras completas*, 257.

El nombre con el que me conoce el Amor divino me descubre la interpretación original y particular del Ser divino que debo ser yo. La verdad de nuestra vida está dada ya de antemano, pero es preciso que seamos capaces de captarla en la Palabra que nos precede, nos acompaña y nos guía. Mi personalidad original, la verdad de mis raíces divinas, la voy descubriendo en la oración para realizarla después.

Debemos respetar el itinerario espiritual de cada uno: "lleva el Señor a cada uno como ve que es menester"³⁶. No hay solamente un camino; para el hombre hay tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón. "De mil modos diferentes puede el Señor comunicar al hombre sus luces, para que le conozca sobrenaturalmente. El Espíritu Santo no está sujeto a fórmulas fijas"³⁷. Los caminos de Dios son caminos diversos de amistad, siempre única y diversa por personal, tanto desde Dios que llama como del destinatario. Dios abre a cada uno su personal camino.

No puede haber modelos rígidos, válidos para todos en la vida espiritual, sino que, por el contrario, se deben respetar las opciones de cada uno y sus itinerarios hacia Dios. S. Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús hablan de la pedagogía de Dios, de "la mano tan delicada del Espíritu Santo con la que Dios va ungiendo al alma contemplativa con alguna unción muy delgada de noticia amorosa, serena, pacífica, solitaria, muy ajena del sentido y de lo que se puede pensar"³⁸. "A cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro... Deben, pues, los maestros espirituales dar libertad a las almas, y están obligados a mostrarles buen rostro cuando ellas quisieran buscar mejoría"³⁹. San Juan de la Cruz huye "de las falsas generalizaciones; tiene siempre en cuenta la gran variedad de caminos posibles, y la suave y tierna adaptación de la dirección de la gracia a las necesidades particulares de cada alma"⁴⁰. Denuncia a "los maestros espirituales que, no entendiendo de oración ni vías del espíritu, no saben sino martillar y macerar las potencias como herrero y, porque él no enseña más que aquello y no sabe más que meditar"⁴¹. En el *Libro de las Fundaciones* Santa Teresa de Jesús declara que "no es mi intención ni pensamiento que será tan acertado lo que yo dijere aquí que se tenga por regla infalible, que sería desatino en cosas tan dificultosas. Como hay muchos caminos en este camino del espíritu, podrá ser acierto a decir de algunos de ellos algún punto. Si los que no van por él no lo entendieren, será que van por otro, y si no aprovechar a ninguno, tomará el Señor mi voluntad, pues entiende que, aunque no todo he experimentado, en otras almas sí lo he visto"⁴². Por eso el castillo interior tiene muchas moradas: "no consideren pocas piezas sino un millón, porque de muchas maneras entran almas aquí, unas y otras con buena intención"⁴³.

36 Santa Teresa de Jesús, "Moradas sextas, 8, 10", en *Obras completas*, 429.

37 Herp, E., *Directorio de contemplativos*, 160.

38 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 43", en *Obras completas*, 997.

39 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 59. 60", en *Obras completas*, 1008. 1009.

40 Stein, E., "Ciencia de la cruz", en *Obras completas, V. Escritos espirituales*, 231.

41 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 43. 44", en *Obras completas*, 997-998.

42 Santa Teresa de Jesús, "Libro de las Fundaciones. Cap. V", en *Obras completas*, 531.

43 Santa Teresa de Jesús, "Moradas primeras, cap. 2", en *Obras completas*, 370.

El cristiano sabe que para un encuentro verdadero con Dios existe un solo Camino: el Camino Viviente que tiene por nombre Jesucristo, Camino que todos sin excepción debemos recorrer “hasta que alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, la edad adulta, el desarrollo que corresponde al complemento del Mesías” (Ef 4, 13). Cristo nos da “la llave para entrar en la casa del tesoro espiritual que se abre por la gracia del Espíritu Santo”⁴⁴.

3. La oración como amistad con Dios

“La oración es donde se halla Dios”⁴⁵, adentrarse en el misterio divino. Ciertamente Dios está en todas partes, comprendiéndolo todo. “Pero lo que es ser dentro de Dios no es lo mismo que el ser fuera de Él”⁴⁶. La oración no es tanto hablar a Dios cuanto escucharle y estar con Él. Orar es mirar al Padre, sentir el gozo de su presencia y entregarse a su voluntad. Cuando nuestra vida se convierte en un “hágase” gozoso y total al Padre, nuestra vida es oración, “un espejo magnífico en el que brilla el resplandor eterno de Dios”⁴⁷, una transparencia de Dios que vive en nosotros.

Se trata de una experiencia personal, de una vivencia permanente y amorosa de Dios secretamente, sin medio alguno entre Dios y el alma, de una “comunicación esencial de la Divinidad sin algún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad, lo cual es toque de sustancias desnudas, es a saber, de el alma y la Divinidad”⁴⁸.

En la vida del creyente la oración es más una actitud que un conjunto de actos, es derramar el alma en la infinitud del Padre, acariciar con infinito respeto la Palabra de Dios, cerrar los ojos y escuchar. “Para mí la oración es un impulso del corazón, una simple mirada lanzada hacia el cielo, un grito de gratitud y de amor, tanto en medio del sufrimiento como en medio de la alegría. Es algo grande, algo sobrenatural que me dilata el alma y me une a Jesús”⁴⁹. ¿Cómo es esto posible? Sencillamente porque “lo primero que da Dios en cualquier momento es Él mismo”⁵⁰.

Tenemos experiencia de Dios porque el Señor mora dentro del alma y, por ello, puede realizar “toques sustanciales” en ella. La transformación es tal que, al final del proceso, “aunque en sustancia son diferentes el alma parece Dios, y Dios el alma”⁵¹. Se trata de una experiencia en la fe, pues se siente al mismo Dios, aunque escondido: “lo más alto que se puede sentir y gustar de Dios dista en infinita manera de Dios y del poseerle puramente”⁵². Vivimos la unión con Dios “a oscuras, fundando nuestro amor y gozo en lo que no vemos ni sentimos ni podemos ver ni sentir en esta vida”⁵³. Por eso si uno “sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de persuadir a

44 Isaac de Nínive, “La oración”, en *El don de la humildad*, 131.

45 Santa Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 174.

46 Santa Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 117.

47 Ruysbroeck, *Elevaciones espirituales*, 147.

48 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 19, 4”, en *Obras completas*, 816.

49 Santa Teresa de Lisieux, “Manuscrito C-XI”, en *Obras completas*, 308.

50 Maestro Eckhart, *Tratados y sermones*, 488.

51 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 31, 1”, en *Obras completas*, 863.

52 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo 2, 4, 4”, en *Obras completas*, 299.

53 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo, 2, 24, 9”, en *Obras completas*, 379.

que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea"⁵⁴.

Orar es, "según el parecer" de Santa Teresa, "tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama"⁵⁵. La oración queda configurada como un acto en el que el hombre "trata con" Dios; relegando a la penumbra el contenido objetivo del acto: "de qué tratar". "Tratar de amistad" no es complemento objetivo sino modal. Se prescinde también de su ulterior finalidad: "para qué tratar de amistad con Él". La quintaesencia de la oración reside en la actuación misma de la relación de amistad entre las dos personas que logran entablarla; es, por tanto, "hacer amistad", "tratarse" dentro de la amistad.

Dos veces usa el verbo "tratar" al definir la oración. Con la expresión "tratar de amistad" podemos pensar en una actitud de base, un "ser amigos", mientras que "estando tratando" sería una concretización y un ejercicio de la amistad, un "hablar como amigos"; la primera expresión indica un estado, una continuidad: "somos amigos de Dios"; la segunda pone de relieve la forma concreta de vivir la amistad en el diálogo recíproco: manifestamos esta amistad hablando como amigos.

Tratar con Dios es tener conocimiento de Él y conversación. Hay que compaginar cercanía con sentido de la trascendencia. Nos dice: "tratar con Él como con padre y como con hermano, y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra"⁵⁶. Pero también tratarse en la amistad impone el respeto a la persona que tiene delante: "Si comienza a rezar las horas u el rosario, comience a pensar con quién habla y quién es el que habla para ver cómo le ha de tratar. Sí, que no hemos de llegar a hablar con un príncipe como con un labradorcito u como con una pobre como nosotras, que no va más que nos llamen tú que vos. Razón es que ya que, por la humildad de este Rey, si como grosera no sé hablar con Él, y no por eso me tiene en menos, ni deja de allegarme a sí, ni me echan fuera sus guardas (que saben los ángeles que están allí la condición de su rey, que gusta más de estas groserías de un pastorcito humilde que de las teologías muy ordenadas si no van con tanta humildad); ansí que no porque Él sea bueno hemos de ser nosotros descomedidos"⁵⁷. E insiste: "Sí, llegaos a pensar, en llegando, con quién vais a hablar u con quién estáis hablando. En mil vidas de las vuestras no acabaréis de entender cómo merece ser tratado este Señor, que tiemblan los ángeles delante de Él... No me estéis hablando con Dios y pensando en otras cosas, que esto es lo que hace no entender qué cosa es oración mental"⁵⁸.

Dios y Cristo adquieren rostro amigo. "Qué buen amigo es Dios"⁵⁹; "trata al hombre con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir"⁶⁰. "Cristo es muy buen amigo"⁶¹,

54 S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 1, 4", en *Obras completas*, 742.

55 Santa Teresa de Jesús, "Libro de la Vida, 8, 5", en *Obras completas*, 50.

56 Santa Teresa de Jesús, "Libro de la Vida, 46, 3", en *Obras completas*, 281.

57 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección, 37, 3", en *Obras completas*, 265.

58 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección, 38, 1. 2", en *Obras completas*, 266. 267.

59 Santa Teresa de Jesús, "Libro de la Vida, 8, 6", en *Obras completas*, 51.

60 Santa Teresa de Jesús, "Libro de la Vida, 27, 9", en *Obras completas*, 120.

61 Santa Teresa de Jesús, "Libro de la Vida, 22, 10", en *Obras completas*, 102.

“el amigo verdadero”⁶². “Podemos tratar con Él como amigo, aunque es Señor”⁶³. Esa relación de amistad sólo pueden entenderla los que la experimentan. Insiste en que “muchos no conocen del todo la bondad del Señor por experiencia, aunque le conocen por fe; mas es gran cosa saber por experiencia con el amistad y regalo que trata a los que van por este camino”⁶⁴.

En esta vida mortal, “podemos gozar con Dios con tal particular amistad” porque Él “comienza a tratar amistad con las almas por muy diferentes vías”. Como relación recíproca entre los dos amigos que son Dios y el hombre, Dios precede siempre, aunque misteriosamente; sigue la parte del hombre, y ésta prepara de nuevo la acción misteriosa de Dios, teniendo en cuenta que la parte que le corresponde al orante está impregnada de la presencia de la acción de Dios. Nuestra amistad con Él es respuesta a su amistad.

La oración consiste en tratar de amistad con Dios, y esto se hace “estando tratando”... Tautología sobre la cual acumulará todavía un triple complemento intensivo: estar tratando “muchas veces”. La amistad crece con ser comunicada y se enfría por falta de comunicación. Recomienda a las monjas llevar una imagen del Señor “para hablarle muchas veces —que Él os dará qué le decir— como habláis con otras personas. ¿Por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios? No lo creáis si lo usáis; porque si no, el no tratar con una persona causa extrañeza y no saber cómo nos hablar con ella, que parece no la conocemos, y aun aunque sea deudo, porque deudo y amistad se pierde con la falta de comunicación”⁶⁵.

Muchas veces “a solas”, con la intensidad de la intimidad y de la mutua focalización del tú a tú. En la oración se va más allá de lo general, de lo oficial y de lo reglamentario, para entrar en lo íntimo, lo personal y lo particular, a ejemplo de Abraham del que Santiago nos dice que “fue llamado el amigo de Dios” (St 2, 23), como Moisés “con quien Yahvé hablaba cara a cara, como habla un hombre a su amigo” (Ex 33, 11). “Importa muy mucho este entrarse a solas con Dios. Es mucho lo que se imprime aquí el amor de este Señor. Es llegarnos al fuego que, aunque le haya muy grande, si ascondéis las manos, mal os podéis calentar. Calor alcanza estando cerca... Aquí probará el Señor lo que le queréis. Acordaos que hay pocas almas que le acompañen ni le siguen en sus trabajos”⁶⁶. “Hemos de procurar estar a solas, y aun plega a Dios entendamos con quién estamos y lo que nos responde el Señor a nuestras peticiones. ¿Pensáis que se está callando aunque no lo oímos? Bien habla al corazón cuando le pedimos de corazón. Prosupuesto esto que ha de ser a solas, bien es consideremos somos cada una de nosotras a quien enseñó esta oración el Señor y que nos la está mostrando, pues nunca el maestro está tan lejos del discípulo que sea menester dar voces, sino muy junto”⁶⁷. “Estando sola hay que procurar tener compañía. Pues ¿qué mejor que el mismo Maestro que enseñó la oración que vais a rezar? Representad al Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando. Y creedme, cuanto pudierdes, no andéis sin tan buen amigo. Si os acostumbraís a traerle cabe vos, y Él ve que lo hacéis con amor y

62 Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida, 25, 17”, en *Obras completas*, 114.

63 Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida, 37, 5”, en *Obras completas*, 169.

64 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 23, 5”, en *Obras completas*, 269.

65 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 26, 9”, en *Obras completas*, 276.

66 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 62, 1. 2”, en *Obras completas*, 302.

67 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 40, 4”, en *Obras completas*, 271.

que andáis procurando contentarle, no le podréis echar de vos, no os faltará para siempre, ayudaros ha en todos vuestros trabajos, tenerle heis en todas partes: ¿pensáis que es poco un tal amigo al lado?”⁶⁸.

Por fin, tratar “con quien sabemos nos ama”. En el amor se da el primado al amor de Dios, único que no falla. La expresión teresiana “con quien sabemos nos ama” tiene claras resonancias bíblicas: “Dios es Amor... Él nos amó primero... Hemos creído en el amor que Dios nos tiene” (1Jn 4, 8. 19. 16). Nuestro Dios es el Dios de los corazones, el Dios Amor, Aquel cuyas intenciones y obras están inspiradas por el amor. Dios no ha creado otra cosa que el amor y los medios del amor. Nuestro ser tiene perpetuamente por substancia el amor que Dios nos profesa. Jesús es “la manifestación de la bondad y del amor de Dios hacia los hombres” (Tt 3, 4).

“Lo que debe dominar en las oraciones, por diversas que ellas sean, lo que les da valor, es el amor con que son hechas; para todas las oraciones posibles es eternamente verdadero que la mejor oración es aquella donde hay mayor amor, y que la oración es tanto mejor cuanto es más amorosa. Orar es, sobre todo, pensar en Mí, amándome... Cuanto más se me ama, mejor se ora. La oración es atención del alma amorosamente clavada en Mí: cuanto más amorosa es la atención, tanto mejor es la oración”⁶⁹. Santa Teresa de Jesús insiste en que el amor es lo más importante: “no tiene precio la cosa más pequeña que se hace si va por amor de Dios”⁷⁰. “Gran cosa fue haberme hecho la merced en la oración que me había hecho, que ésta me hacía entender qué cosa era amarle; porque de aquel poco tiempo vi nuevas en mí estas virtudes... Todas estas señales de temer a Dios me vinieron con la oración, y la mayor era ir envuelto en amor, porque no se me ponía delante el castigo”⁷¹. Por eso, “para provechar mucho en este camino no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y ansí lo que más os despertare a amar eso haced”⁷²; “para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho”⁷³; concluye las *Moradas del castillo interior* enseñando a sus monjas “a no hacer torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen, y como hagamos lo que pudiéremos, hará Su Majestad que vamos pudiendo cada día más y más”⁷⁴.

4. La oración como unión con Dios

La oración pone en marcha una circularidad dinámica entre el orante y Dios, una fusión misteriosa entre lo humano y lo divino. Dios y el hombre entrelazados: “como tú estás en mí yo estoy en ti”⁷⁵. Se trata de la lógica de la inhabitación mutua de la que habla Jesús: “Permaneced unidos a Mí, como yo lo estoy a vosotros” (Jn 15, 4). “De ninguna manera hay que entender la oración en primer lugar como una fuente de poder

68 Santa Teresa de Jesús, “Camino de perfección, 42, 1”, en *Obras completas*, 273.

69 Carlos de Foucauld, *Escritos espirituales*, 162.

70 Santa Teresa de Jesús, “Fundaciones 12. 7”, en *Obras completas*, 553.

71 Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida, 6, 3”, en *Obras completas*, 41.

72 Santa Teresa de Jesús, “Cuartas moradas, 1, 7”, en *Obras completas*, 383.

73 Santa Teresa de Jesús, “Moradas cuartas 2, 10”, en *Obras completas*, 387.

74 Santa Teresa de Jesús, “Moradas séptimas, 4, 18”, en *Obras completas*, 449.

75 Santa Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 115

psicológico ("cargar las pilas" se dice ahora), sino como el acto, dado a luz en el amor, de glorificación y adoración, tratando de responder de una forma primaria y original a un amor gratuito y mostrando así que ha comprendido la manifestación divina"⁷⁶.

La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en una comunión de voluntad que crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coincidan cada vez más. Se realiza una verdadera transformación del corazón. Esa plenitud de participación en la experiencia de Cristo que Máximo el Confesor denomina con un término muy incisivo, *divinización*. Se nos pide ser santos no porque Dios es santo, como se pedía en el Antiguo Testamento (Lv 19, 2; 20, 7. 26), sino ser santos como Él lo es: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48). "Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso" (Lc 6, 36). Lejos de ser algo esotérico y peligroso la unión con Dios es el término normal de la vida cristiana: "como Tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean una sola cosa" (Jn 17, 21).

A menudo decimos a Dios: "yo me entrego a Vos, quiero unirme a Vos". Hablando de este modo somos sinceros, pero ¿no olvidamos que únicamente Él puede darse y elevar a un ser hasta un poco de unión con Él? La actitud que nos coloca plenamente en la verdad es la de la Presentación, por la cual nos exponemos humildemente a la irradiación del Ser infinito, con el ardiente deseo de que Él nos penetre y nos transforme en Sí.

La voluntad entrega en recíproco amor lo que de Dios ha recibido, o sea, el mismo Dios. Éste es el misterio de nuestra vida que nunca se deja dilucidar plenamente. Mi sed de conocerlo es, por el momento, mi forma de oración. No se trata de discutir ideas, de buscar la verdad, sino de vivirla y gozar de ese conocimiento experimental, oscuramente sentido, que es don del Espíritu Santo. Olvidándonos en el Tú de Dios, en una donación cada vez mayor, somos la manifestación de su Ser.

El amor es "medio formal y consumación de la unión": "La cosa amada se hace una sola cosa con el amante; y así hace Dios con quien le ama. De donde no se puede olvidar aquello sin olvidarse de la propia alma, y aun de la propia se olvida por la amada, porque más vive en la amada que en sí"⁷⁷. "Mediante el amor se une el alma con Dios; y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con Él... De manera que para que el alma esté en su centro basta que tenga un grado de amor... Y si llegare hasta el último grado, el alma habrá penetrado hasta su más profundo centro. Entonces será transformada de tal modo que parezca Dios"⁷⁸.

"Estar unido al Señor es ser un Espíritu con Él; todo queda transformado en cierto afecto divino; lleno ya de Dios, no se puede sentir o saborear sino a Dios y lo que Dios siente y saborea. Dios es amor, y cuanto más unido se está a Dios, tanto más lleno de Él se vive"⁷⁹. "Por el amor regresa el alma al Verbo para ser reformada y conformada a Él. Esta conformación desposa al alma con el Verbo, pues ya que es semejante a Él por

76 H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 103.

77 S. Juan de la Cruz, "Carta 11", en *Obras completas*, 210.

78 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva, 1, 12-13", en *Obras completas*, 923.

79 S. Bernardo, "Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 26", en *Obras completas V*, 373.

naturaleza procura también ser semejante a Él por el amor, amando como es amada. Y si ama perfectamente, se desposa... Se trata de un abrazo santo y espiritual. Un abrazo estricto, porque el hecho de querer y no querer al unísono hace de los dos un mismo espíritu"⁸⁰.

Comenzamos a ser cristianos por el encuentro con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva"⁸¹. Este encuentro es la oración, un momento especialmente dedicado a poner en marcha nuestra fe con el deseo de llegar a Dios a través de este conocimiento oscuro y con miras a amarle más. El amor es "la sustancia de la perfecta oración"⁸². "La ilimitada entrega de amor a Dios y la donación de Dios a nosotros, la unión completa y duradera es la suprema elevación del corazón que nos es posible alcanzar, el supremo grado de oración"⁸³. "Son el espíritu y el corazón los que deben ir a Dios sin intermediario. Únicamente esto, y nada más, es la esencia de la verdadera oración. La ascensión del espíritu a Dios por el amor, el deseo interior y la humilde sumisión a Dios, son lo único que constituye la verdadera oración"⁸⁴.

El amor brota de Dios y vuelve a Dios ya que no es otra cosa que participación de la vida divina. "De su plenitud todos nosotros hemos recibido un amor que responde a su amor" (Jn 1, 16). El amor arranca de la mirada graciosa de Dios y culmina en la igualdad de amor entre Dios y el hombre. Dios mirando al alma "con misericordia imprime e infunde en ella su amor y gracia con que la hermosea y levanta tanto que la hace consorte de la misma Divinidad"⁸⁵, "porque ya dijimos que el mirar de Dios aquí es amar"⁸⁶: su gracia en mí tus ojos imprimían. "Poner Dios en el alma su gracia es hacerla digna y capaz de su amor. Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama a el alma en sí consigo con el mismo amor que Él se ama"⁸⁷.

Cuando Dios ama al hombre no tiene otra medida al darse que la infinita plenitud de su Ser. El hombre es, en Dios, en cierta medida, Dios mismo, es Dios por participación del amor divino. El Amor no permite la distancia y logra la igualdad entre el amante y el amado. El hombre, que es deseo de Dios, no será plenamente hasta que no haya conseguido la plena semejanza con Dios. Con la creación comienza el proceso que culmina con la divinización del hombre.

La antropología cristiana parte del versículo del Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1, 26). La imagen afirmaría que el hombre es capaz de Dios, mientras que la semejanza sería un proceso de asimilación a Dios. En el concepto de semejanza está implícito todo el proceso por el que el hombre, respondiendo al amor, se transforma en el mismo amor. El hombre que recibe el amor se eleva de su nada inicial a Dios. Al final del proceso el hombre será Dios. Lograr esa meta nos es prácticamente imposible; será también gracia de Dios, que debemos pedir en la oración:

80 S. Bernardo, "Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 83" en *Obras completas* V, 1029.

81 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1.

82 Santa Teresa de Jesús, "Fundaciones, 5, 2" en *Obras completas*, 531.

83 Stein, E., "La oración de la Iglesia" en *Obras completas, V. Escritos espirituales*, 119.

84 Tauler, J., *Sermones. De Adviento a Pentecostés*, 179.

85 S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 32, 4" en *Obras completas*, 868.

86 S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 32, 3" en *Obras completas*, 868.

87 S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 32, 6" en *Obras completas*, 868.

“Reconozco, Señor, y te lo agradezco, que has creado en mí esta imagen tuya, para que, recordándote, piense en ti y te ame. Pero está de tal modo borrada por el desgaste de los vicios, está tan oscurecida por el humo de los pecados, que, si tú no la renuevas y reformas, no puede hacer aquello para lo que fue creada”⁸⁸.

Cuando hablamos de la relación entre Dios y el hombre no podemos olvidar el abismo inmenso entre Dios y nosotros: la relación no es propiamente tal. Dios para conocer y amar no sale de sí mismo. Dios se conoce y se ama a sí mismo: conoce y ama al hombre en Él. “Cuando me miré a mí mismo, me enamoré de mi criatura. Me plugo crearla a imagen y semejanza mía con gran solicitud”⁸⁹.

La verdadera relación es la relación del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre. El Padre nos conoce y nos ama en el Hijo amado en el que ha puesto sus complacencias. En Cristo, el nuevo Adán, estamos todos nosotros y subsistimos en Él, como miembros suyos. Dios entra en relación sobrenatural con el hombre por el misterio de la Encarnación: el Verbo divino tomando la naturaleza humana nos ha tomado a todos nosotros. El Amado es el Hijo; en cuanto formamos con Jesús un solo Cristo somos Dios por participación. Nuestra semejanza con Dios se realiza en nuestra unión con Cristo, la verdadera imagen del Padre.

“Dios ama y la razón de su amor es Él mismo, no otro. Por eso precisamente es tan apasionado, porque carece de todo amor que no sea su mismo amor. A los que ama los tiene por amigos, no por siervos. Era el maestro y se hace amigo; no llamaría amigos a los discípulos, si no lo fuesen... Estar unido al Señor es ser un espíritu con Él. ¿Te extraña? Él se hizo como uno de nosotros. He dicho mal: no como uno, sino uno de nosotros. Es poco ser igual que el hombre: es hombre.”⁹⁰.

“Como en otro tiempo hablaba Moisés al Señor como un amigo a otro amigo y éste le respondía, así ahora entablan un diálogo familiar el Verbo y el alma, como si se tratase de dos vecinos. No es extraño. El amor entre ambos fluye de la misma fuente y lo fomentan mutuamente. Por eso vuelan del uno al otro coloquios tan dulces como la miel, se cruzan entre sí miradas cargadas de encanto que reflejan su santo amor. Él termina llamándola amiga, reconoce su hermosura, repite esos requiebros y escucha las mismas lisonjas de labios de la esposa”⁹¹.

En todas las grandes religiones y también en la Sagrada Escritura se recurre a la clave nupcial para expresar la relación íntima y profunda que existe entre Dios y los hombres. La relación matrimonial, en la que “marido y mujer son un solo ser (Gn 2, 24) es un símbolo magnífico; yo lo estoy aplicando a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5, 31-32).

“La Escritura a través de figuras nos da a conocer a Dios para que le amemos; con imágenes conocidas y tomadas de las criaturas sensibles, como si fuese una bebida de

88 S. Anselmo, *Obras completas*, BAC, Madrid 2008, 364-366.

89 Santa Catalina de Siena, “La Providencia divina”, en *Obras de Santa Catalina de Siena*, 335. Así oraba a la Santísima Trinidad: “Tú, Dios eterno, me viste y conociste dentro de ti, y porque me viste en tu luz, enamorado de tu criatura, la sacaste de ti y la creaste a tu imagen y semejanza”, *Id.* 455.

90 S. Bernardo, “Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 59”, en *Obras completas* V, 747.

91 S. Bernardo, “Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 45”, en *Obras completas* V, 597.

composición vulgar, nos brinda al espíritu humano lo más maravilloso, lo desconocido e invisible de Dios⁹². En los profetas y en el Cantar de los Cantares el amor entre Dios y el hombre se simboliza por medio del amor conyugal (Os 2, 16-25; Jr 2, 12; Ez 16). “Los profetas Oseas y Ezequiel sobre todo han descrito la pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución”⁹³. También Jeremías emplea la imagen del amor conyugal (2, 2), cuando Israel seguía fielmente a su Señor por el desierto; mas Israel sucumbió ante otras seducciones. Yahvé espera a su amada; no se cansa de llamar a Israel a la conversión (4, 1). El tema aparece en el deuterio-Isaías: la esposa de Yahvé ha sido abandonada por Él, en un instante de cólera, para después volver a ella, compadeciéndola con un amor eterno (Is 54, 5-8). Este mismo profeta pone el amor de Dios por encima del de una madre a sus hijos: “¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de su entrañas?, pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré” (Is 49, 15).

En la literatura espiritual abundan imágenes tomadas de la vida matrimonial. S. Juan Clímaco, que recoge en su obra *Escala espiritual* una síntesis de la espiritualidad de la era patrística, piensa que “no hay inconveniente en valerse de comparaciones humanas para expresar el amor de Dios. Dichoso el que ama y suspira por Dios como el apasionado amante por la persona amada: “No estrecha una madre a su niño tanto como se une con Dios en todo tiempo el que le ama.” “El que está verdaderamente enamorado tiene ante los ojos de su mente el rostro de la persona amada y lo abraza tiernamente. Aun durante el sueño no encuentra sosiego su deseo y susurra por el amado”⁹⁴. Aunque sean unas expresiones impropias, -“grosera comparación” escribe Santa Teresa-, valen para transmitir las íntimas experiencias de Dios⁹⁵.

El alma se transforma en su Dios: “el matrimonio espiritual es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuando se puede en esta vida”⁹⁶. “Se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios. Aunque en esta vida no puede ser perfectamente... En esta alma se verifica aquello que dice san Pablo: “Vivo, ya no yo, pero vive en mí Cristo” (Ga 2, 20)”⁹⁷.

El hombre tiene que unirse a Cristo para que luego, una vez hecho uno con Él, se haga digno de vivir en la intimidad misma de Dios. Es la unidad con el Dios hecho hombre lo que le permite vivir su unión nupcial con Dios. Nuestra relación personal con Cristo obra una especie de divinización del hombre. “A quien ama a Jesús el Padre le demostrará su amor: vendremos a Él y nos quedaremos a vivir con él” (Jn 14, 23).

La doctrina del amor se identifica con la doctrina de la vida íntima de Dios, con la doctrina de la Trinidad, porque Dios es amor. El principio de la mística trinitaria es el

92 S. Bernardo, “Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 74” en *Obras completas* V, 927.

93 Benedicto XVI, *Deus caritas est* 9, 31.

94 S. Juan Clímaco, “Escalón 30. Fe, esperanza, caridad”, en *Escala espiritual*, 256.

95 Santa Teresa de Jesús, “Moradas quintas. Cap. 4, 3”, en *Obras completas*, 401.

96 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 22, 3”, en *Obras completas*, 827.

97 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 22, 6”, en *Obras completas*, 828.

amor: "Para que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros... Yo les he dado la gloria que Tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que Tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí... Yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que Tú me has amado esté en ellos y yo en ellos" (Jn 17, 21-26).

Estas palabras son las más altas del cuarto evangelio, las más elevadas y desconcertantes de toda la sagrada Escritura. El amor de Dios al hombre y del hombre a Dios se revela como misterio: es participación de la vida íntima de Dios y tiene sus leyes y sus condiciones en la relación inefable del Padre con su Hijo unigénito y del Hijo con su Padre. Antes de amar al hombre Dios ama a su Hijo y ama luego al hombre en su Hijo, y de este modo el hombre ama también a Dios en el amor mismo del Hijo a su Padre celestial. El Padre ama a Jesús y Jesús ama al Padre: en este amor eterno e infinito está su unidad. A esta unidad están llamados los hombres y son atraídos a ella por la potencia de este mismo amor.

Poseyendo la vida divina los cristianos disfrutan de los bienes espirituales que ésta implica. Ellos se ven sumergidos en ese río infinito de amor que parte del Padre para desembocar en el Hijo, comunicándole la divina naturaleza. Es cierto que los cristianos no tienen la plenitud divina; sin embargo, participan de ella en algún modo.

S. Juan de la Cruz así habla de la unión del alma con Dios: "estando ella hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación, que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es como la sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que Él hace en ella por sí mismo al modo que Él lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios"⁹⁸. "Entre Dios y el alma está formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la esencia divina, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos, diciendo el uno al otro lo que el Hijo de Dios dijo al Padre por san Juan, es a saber: Todos mis bienes son tuyos, y tus bienes míos, y clarificado soy en ellos"⁹⁹.

El amor cristiano está basado en una transformación total del hombre, fruto de la unión íntima entre lo divino y lo humano, y se actúa necesariamente y se demuestra exteriormente en el cumplimiento de la voluntad de Dios, por el que el fiel obra casi de un modo divino. Observar los mandamientos es el acto de un amor divino. No ya una obediencia a un mandato externo, sino una sumisión plena de la voluntad humana, un don total de sí mismo a Dios, mediante el cual Dios nos posee y hace de nosotros el instrumento con el que Él mismo obra.

⁹⁸ S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 3, 78", en *Obras completas*, 1023.

⁹⁹ S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 3, 79", en *Obras completas*, 1024.

5. Conclusión

La oración de Jesús es la clave para entender la oración de la Iglesia. Jesús no es sólo maestro y modelo de oración. Jesús es nuestra oración.

Adiós, pues, a una visión funcionalista de la oración. El misterio divino revelado por Jesús no es un “Dios tapa-agujeros” sino el Padre providente que en Cristo nos lo ha dado todo. Ya no más pedir favores a Dios, sino pedir su Espíritu para poder vivir mejor cada día la vida divina. Así lo enseñan los maestros de la vida espiritual: “Los dones de Dios no son Dios mismo. No hay que complacerse sino en Dios, y no en sus dones”¹⁰⁰. “Grande mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios.”¹⁰¹. “A solo Él debemos buscar y a solo Él pretender. Quien alguna cosa criada en Dios mira a Dios no mira. Porque en Él no se ha de buscar ni sus dones, ni su gracia, ni otras cosas deseables de principal intento, mas Él solo en quien están todas las cosas, su gracia y sus dones, y cualquier otro bien que pensar se pueda”¹⁰². Orígenes insistía en que “no se han de pedir cosas superfluas ni terrenas... Buscad lo grande; las cosas pequeñas os vendrán por añadidura. Buscad las cosas del cielo, las de la tierra os vendrán por añadidura. Vosotros que deseáis ser espirituales, buscad por vuestras oraciones las cosas celestiales y grandes, para que obteniéndolas como celestiales heredéis el reino de los cielos y siendo grandes disfrutéis grandemente de las cosas buenas. En cuanto a las cosas que necesita vuestra vida corporal, el Padre os las concederá a medida que las necesitéis”¹⁰³. Explica largamente la petición del Padrenuestro “Danos hoy nuestro pan de cada día” insistiendo en que se trata de la Eucaristía: “¿cómo aquél que nos manda pedir cosas grandes y celestiales puede mandarnos pedir pan para el cuerpo, lo cual no es ni grande ni celestial? Parece como si se hubiese olvidado de sus enseñanzas y nos mandase presentar súplicas al Padre por algo terreno y sin importancia”¹⁰⁴.

S. Bernardo, reflexionando sobre los sentimientos del alma hacia Dios, nos dice que algunos actúan considerando a Dios como Patrón, otros como Señor o Maestro, otros como Padre y algunos como Esposo. Hay distintos grados de oración desde la etapa infantil hasta la madurez del adulto. “Cuando el corazón está totalmente purificado, el alma no desea ni pide otra cosa a Dios que el mismo Dios. Tras múltiples experiencias ha comprendido que *el Señor es bueno con los que esperan en Él y con el alma que le busca*. Por eso proclama con todo el afecto de su corazón y plenamente convencida aquello del salmista: *¿Qué otra cosa existe para mí en el cielo, y fuera de ti qué me importa la tierra? Se consumen mi corazón y mi carne por Dios, mi lote perpetuo*. Esta alma no busca su interés, ni su felicidad, ni su gloria o cosa semejante, ni se guía por un amor centrado en sí misma. Se lanza sin reserva hacia Dios, que absorbe todo su deseo, para que el Rey la introduzca en su tálamo y pueda abrazarla y gozar de Él”¹⁰⁵. E insiste: “Orar es lo mismo que buscar al Verbo. No orarás rectamente si en la oración buscas algo más que al Verbo o no lo buscas por el Verbo, porque en Él se en cierra

100 Tauler, J., *Sermones. De Adviento a Pentecostés*, 169-170.

101 S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 137” en *Obras completas*, 169.

102 Tauler, J., *Instituciones. Temas de oración*, 185.

103 Orígenes, *Sobre la oración*, 88. 98.

104 Orígenes, *Sobre la oración*, 124-133.

105 S. Bernardo, “Sermones varios. Sermón 9”, en *Obras completas VI*, 107.

todo: el remedio de las heridas, la ayuda en las necesidades, la compensación de los defectos, la facilidad para avanzar y finalmente cuanto el hombre puede recibir y tener, cuando le conviene y necesita. Por tanto, es inútil pedir algo distinto del Verbo, porque Él es todo. Si pedimos las cosas temporales necesarias, las pedimos si al Verbo así le place, como debe ser; no las buscamos por sí mismas, sino más bien por la causa que nos mueve a pedir las. Esto lo saben los que suelen encauzarlo todo para alcanzar el Verbo"¹⁰⁶.

Santa Teresa de Jesús prohíbe a sus monjas llevar a la oración del Padre nuestro el pan material, tal como los más lo entienden: "Ese otro pan de los mantenimientos y necesidades corporales no quiero yo pensar se le acordó al Señor de esto ni querría se os acordase a vosotras. Estános enseñando a poner nuestras voluntades en las cosas del cielo y a pedir le comencemos a gozar desde acá, ¿y nos había de meter en cosa tan baja como pedir de comer?"¹⁰⁷ Y le dice al Señor: "Cuando os pidiéramos honras, no nos oyáis, Señor mío, u rentas, u dineros u cosa que sepa a mundo"¹⁰⁸.

S. Juan de la Cruz enseña que "acerca del rezar no quieran arrimar la voluntad a otros modos de oraciones de las que nos enseñó Cristo; sólo nos enseñó aquellas siete peticiones del *Pater noster* y no les dijo otras muchas maneras de palabras y ceremonias...; no nos enseñó variedades de peticiones, sino que éstas se repitiesen muchas veces y con fervor y con cuidado, porque en éstas se encierra todo lo que es voluntad de Dios y todo lo que nos conviene"¹⁰⁹.

En la oración buscamos a Dios, se nos da Dios para hacernos semejantes a Él, "Dios por participación." No podemos "entremeter la afición de otras cosas...el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de Dios...mucho agravio hace a Dios el alma que con él ama otra cosa o se ase a ella... En la oración sólo Dios en el alma está: ni ha de faltar amor de Dios ni tampoco otro amor ajeno se ha de mezclar"¹¹⁰. En esta donación de Dios "es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada... Su negocio es ya solo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma hacer obrar y mover al alma en ella y así todos los movimientos del alma son divinos; y aunque son suyos, de ella lo son, porque los hace Dios en ella con ella que da su voluntad y consentimiento"¹¹¹.

Nada más y nada menos. Si estas ideas te parecen extrañas no la tomes conmigo, sino con esos grandes santos que tanto, decimos, admiramos. Mi único trabajo ha consistido en entresacar algunas ideas de sus obras, que encarecidamente te recomiendo. Mías son tan sólo estas preguntas que no me dejan tranquilo: ¿cómo rezamos para que en nosotros no se realice la palabra de Jesús que nos dice que Dios nos concede todo lo que le pidamos en su nombre? O ¿es que no pedimos en el nombre de Jesús? ¿Por qué de los encuentros con el Señor no salimos transformados?

106 S. Bernardo, "Sermones al Cantar de los cantares. Sermón 86," en *Obras completas* V, 1065.

107 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección, 60, 2," en *Obras completas*, 303.

108 Santa Teresa de Jesús, "Camino de perfección 4, 1," en *Obras completas*, 205.

109 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3. C. 44, 4," en *Obras completas*, 479.

110 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo, L. 1, 5, 4. 5. 7," en *Obras completas*, 268. 270.

111 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva, 1, 9," en *Obras completas*, 921.

La oración cristiana es la que en Cristo tiene su origen y eficacia, en Cristo halla plena expresión y por medio de Cristo conduce en el Espíritu al Padre.

Jesús Amigo, mi Vida, mi Verdad y mi Camino. Enséñame a orar; concédeme la oración que Tú quieres que haga. Cuando no pienso en Ti rezo como los paganos (Mt 6, 7) buscando mis cosas y no la voluntad del Padre.

Ora en mí, sé Tú mismo mi oración.

6. Bibliografía

AGUSTÍN San, *Obras completas*, edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniiana Española, BAC, Madrid 1957-2004. *Confesiones*, BAC (minor), Madrid 1988.

ANGELA DE FOLIGNO, Santa, *Libro de la vida*, Sígueme, Salamanca 1991.

ANSELMO San, *Obras completas I y II*, BAC, Madrid 1952.

BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007. Encíclica *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid 2006. *Carta apostólica Porta fidei*, San Pablo, Madrid 2011. *Estrella de la esperanza*, San Pablo, Madrid 2013.

BENITO DE NURSIA San, *Regla de los monjes*, Sígueme, Salamanca 2006.

BERNARDO, San, *Obras completas*, edición bilingüe promovida por la Conferencia Regional de Abades Cistercienses, BAC (11 tomos), Madrid 1953-1993.

CASIANO, J., *Conversaciones sobre la oración*, Sígueme, Salamanca 2013.

CATALINA DE SIENA Santa, *Obras*, BAC, Madrid 2011.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.

DE FOUCAULD, C., *Écrits spirituels*, J. de Gigord, Paris 1964. Directorio, Herder, Barcelona 1963.

ECKART MAESTRO, *Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona 1983.

FRANCISCO Papa, *Lumen fidei*, San Pablo, Madrid 2013.

GRACIÁN, B., *Obras completas*, Espasa Calpe, Madrid 2001.

GREGORIO DE NISA San, *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva. Madrid 1993. *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 1993.

HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 1997.

HERMANO SAN RAFAEL, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

HERP, E., *Directorio de contemplativos*. Sígueme, Salamanca 1991.

ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, Sígueme, Salamanca 2007.

JUAN CLÍMACO San, *Escala espiritual*, Sígueme, Salamanca 1998.

JUAN DE ÁVILA San, *Audi, filia*, BAC, Madrid 1999.

JUAN DE LA CRUZ San, *Obras completas*, BAC, Madrid 2002.

MARION, J. L., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid 1993. *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999.

MERTON, T., *Pensamientos de la soledad y la paz monástica*, Sudamericana, Buenos Aires 1960. *El ascenso a la verdad*, Sudamericana, Buenos Aires 1958. *Nuevas semillas de contemplación*, Sudamericana, Buenos Aires 1963. *La senda de la contemplación*, Rialp, Madrid 1995. *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2006. *Querido lector... (Reflexiones sobre mi obra)*, Centro Internacional de Estudios místicos, Ávila, 1997.

NEWMAN, J. H., *Apología "pro vita sua"*, BAC, Madrid 1977.

ORÍGENES, *Exhortación al martirio. Sobre la oración*, Sígueme, Salamanca 1991. *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 1986. *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 2000.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1990.

RAHNER, K., *Escritos de Teología I-VII*, Taurus, Madrid 1967-1969. *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963. *Homiliario bíblico*, Herder, Barcelona 1967. *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid 1978. *Palabras al silencio*, Verbo Divino, Estella 1984.

RUYSBROECK, J., *Bodas del alma. La Piedra brillante*, Sígueme, Salamanca, 1989.

SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Plegarias de Luz y Resurrección*, Sígueme, Salamanca 2004.

STEIN, E., *Escritos espirituales. Obras completas V*, El Carmen, Burgos 2004.

TAULER, J., *Instituciones. Temas de oración*, Sígueme, Salamanca 1990. *Sermones. De Adviento a Pentecostés*, Sígueme, Salamanca 2010.

TERESA DE CALCUTA Beata, *Ven, sé mi luz*, Planeta, Barcelona 2008. *Seremos juzgados sobre el amor*, Paulinas, Madrid 1984. *Orar*, Planeta, Barcelona 1997. *Camino de sencillez*, Planeta 1997.

TERESA DE JESÚS Santa, *Obras completas*, BAC, Madrid 1979.

TERESA DE LISIEUX Santa, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2006.

TOMÁS DE AQUINO San, *Suma de Teología*, 5 vols, BAC, Madrid 1988-1994.

VON BALTHASAR, H. U., *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1988. *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985. *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona 1957.

WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1988. *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993. *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid 1995. *Echar raíces*, Trotta, Madrid 1996.

Encuentros generativos

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Eduardo Pérez Pueyo

Hay encuentros que cambian una vida y la hacen existir de un modo nuevo.

Con esta frase comienza y concluye el estudio acerca de *La intencionalidad de la experiencia humana en la filosofía de Joseph de Finance*, con el que realizo una reformulación del concepto de intencionalidad a partir de una perspectiva existencial¹. En este artículo presento un resumen de mi investigación y trataré de descubrirle al lector cómo una cuestión que puede parecer muy teórica, en realidad tiene unas grandes consecuencias metafísicas y antropológicas.

En primer lugar, se presentará la noción de intencionalidad y su importancia para la filosofía (n. 1). Después, se descubre la figura de Joseph de Finance (n. 2), junto con el ambiente cultural en el que se formó (n. 3). Por último, se señalan las tres dimensiones que implica la intencionalidad a partir del pensamiento de Joseph de Finance: existencial (n. 4), performativa o activa (n. 5) e interpersonal (n. 6).

Palabras clave: intencionalidad, existencia intencional, creatividad, generatividad, interpersonalidad.

1. La noción de intencionalidad

La noción de intencionalidad es un lugar común en las distintas escuelas filosóficas que han ido sucediéndose desde el último cuarto del siglo XIX hasta hoy². Con sus muchas diferencias de matices, sin embargo, todas parecen coincidir en que la intencionalidad lleva aparejada la superación de la ruptura entre el idealismo y el realismo, y lo que es más fundamental, el descubrimiento del vínculo entre la subjetividad y la existencia.

1 E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana en la filosofía de Joseph de Finance* (Dissertationes – Series philosophica 45), Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2015, 388 pp.

2 Sobre la importancia que tiene la intencionalidad para la escuela fenomenológica: Cf. R. Sokolowski, *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia (México) 2012, cap. I. Para la escuela analítica: Cf. E. Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, Gedisa, Barcelona 2003, 144 pp. Para el tomismo del s. XX: Cf. S.L. Brock, *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*, San Pablo, Bogotá 2014, cap. IV.

La intencionalidad se ha convertido, de esta manera, en un concepto omnicomprensivo, que abarca los distintos ámbitos de la filosofía. Y así ha sucedido en nuestra investigación, la cual comenzó con un interés netamente epistemológico, y ha acabado hablando de metafísica y de mucha antropología. Esta ampliación de la perspectiva también ha sido favorecida por la propia figura de Joseph de Finance.

2. Joseph de Finance y esta investigación

Joseph de Finance nació en 1904 y murió en 2000, y a través de sus obras es capaz de penetrar en los aspectos más metafísicos de lo humano, haciendo brillar la persona en su relación con el mundo en el que vive.

En nuestro estudio no se ha tratado de la misma manera todas las obras de Joseph de Finance (10 ensayos, 3 colecciones de artículos y unos 200 artículos sueltos) sino que nos hemos centrado en su producción más temprana: sus tesis de doctorado, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* y *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, defendidas en 1943 y publicadas en 1945 y 1946, respectivamente³. Y hemos visto cómo, sin ser uno de los temas que haya abordado directamente, la intencionalidad es una cuestión que aparece ya en estas tesis, y revela una metafísica, una epistemología y una antropología de tipo personalista que nuestro autor mantendrá y profundizará a lo largo de su carrera.

Aquí hay que recordar que hasta la Segunda Guerra Mundial, era costumbre en Francia presentar dos tesis para la obtención del grado de doctor en Filosofía. Estas tesis solían contener ciertas semejanzas, ya que habían sido trabajadas al mismo tiempo. Es por eso que nos decidimos a hacer la comparación entre los estudios que preparó de Finance, pero tuvimos que comprobar con estupor que nadie lo había hecho hasta ahora. En todos los estudios que se han realizado sobre Joseph de Finance (unos 14 hasta hoy) se tratan los temas que aparecen en *Être et agir* y en *Cogito cartésien*, pero no nos consta que hasta el momento alguien haya estudiado su interrelación. Esta es la primera vez.

Nuestro estudio se ha estructurado en cuatro capítulos que giran en torno a dos temas fundamentales: la generación de la existencia intencional del concepto y las relaciones interpersonales. ¿Hay alguna relación entre ellos?

3. Heredero de un espiritualismo integral

El primer capítulo de nuestra investigación enmarca históricamente la propuesta filosófica de Joseph de Finance, la cual recoge la tradición espiritualista francesa que va desde la primera mitad del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. El espiritualismo valoraba los aspectos más subjetivos del ser humano sin reducirlos a la conciencia y, de esta manera, proponía una salida integradora al sistema de René Descartes.

3 J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1945; Librairie Editrice de l'Université Grégorienne, Roma 1960 (2 ed.), 1965 (3 ed.), 381 pp. Id., *Cogito cartésien et réflexion thomiste* (Archives de Philosophie 16/2), Beauchesne, Paris 1946, 185 pp.

Así, detrás de la concepción de la intencionalidad y de la existencia de nuestro autor se pueden rastrear aquellas aportaciones que proponían un fundamento dinámico de la acción, como el *effort* de François-Pierre Maine de Biran, el *élan vital* de Henri Bergson, o la propia voluntad en el caso de Maurice Blondel⁴. En éste último, además, se ha visto una concepción de la acción muy cercana a de Finance, ya que para Blondel la acción humana constituía el vínculo de unión entre el pensamiento y el ser, y servía de plataforma desde la cual comprender las relaciones interpersonales.

Junto al espiritualismo francés, hemos sumado el interés que se despertó en toda Europa durante el s. XIX por los clásicos griegos y medievales. Es aquí donde se inscribe la aportación de Franz Brentano, quien redescubrió la noción de intencionalidad, como eje que une la subjetividad y la realidad extra-mental. Ciertamente, para Brentano se trataba de una intencionalidad todavía restringida a la conciencia, pero esta noción se irá abriendo progresivamente a otros desarrollos más realistas e interpersonales⁵.

Estas investigaciones desembocaron en una revalorización de santo Tomás entre los predecesores y contemporáneos de Joseph de Finance. Por eso Étienne Gilson encontró una concepción dinámica de la existencia (el ser en cuanto *actus essendi*) que le permitía entender la experiencia humana de una manera más integral. Por eso Aimé Forest descubrió que el ser humano da su consentimiento al ser a través de un acto subjetivo constituido a partir del ejercicio de la voluntad. Por eso Joseph Maréchal comprendió el conocimiento como un proceso unitario y dinámico. Y por eso Pierre Roussetot entendió que el Aquinate tenía una concepción del amor (el *amor físico o natural*) que no violentaba la naturaleza humana sino que la llevaba a plenitud⁶.

A partir de esta herencia, de Finance elaborará una concepción integral de la subjetividad en la que brilla la centralidad del alma (o espíritu), cuya apertura se expresa en la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad y los afectos. Esta visión le permite abrirse a las relaciones interpersonales.

4. Intencionalidad existencial

En el segundo capítulo se han comparado las tesis de Joseph de Finance, teniendo como eje una visión existencial de la intencionalidad, que parte de la comprensión tomasiana del ser como actualidad y perfección suprema. El punto nuclear de nuestra investigación se encuentra en la sección 5ª, donde, al hablar del proceso de reflexión cognoscitiva, en los párrafos 34 y 35 de *Cogito cartésien*, nuestro autor distinguía dos momentos.

4 Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 2000, 4 ed., vol. IX, caps. II.IX-XI.

5 Cf. R. Kamitz, "Franz Brentano (1838-1917)", en: E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1993, vol. I, 374-396; S. Sánchez-Migallón Granados, "Franz Brentano", en: F. Fernández Labastida – J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>

6 Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 2000, 4 ed., vol. IX, cap. XII.

El primer momento se da ya en todo acto directo de conocimiento, puesto que, cuando el sujeto se abre a otros seres, en el mismo acto el objeto está entrando en el interior del sujeto. Se trata ciertamente de una reflexión impropia, en cuanto que el sujeto aún no vuelve conscientemente sobre su proceso, pero es ya una reflexión incipiente, puesto que el objeto entra en el sujeto a través del acto de éste. De este modo, el sujeto ya se está pensando, eso sí, en relación al objeto y asimilando sus caracteres inteligibles.

Nuestro autor apoya su argumentación en *Contra gentiles*, IV, cap. 11⁷. En este texto el Aquinate trata la procesión del verbo en un contexto de teología trinitaria, pero de Finance extrae su aspecto epistemológico a partir de la afirmación «*esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit*» (nn. 6.11). En ésta, el pasivo *intelligi* nos indica que la formación de los conceptos incluye la presencia activa del objeto en el propio acto subjetivo («el ser de la intención entendida [o concepto] consiste en el mismo ser entendida»). Es decir, cuando el sujeto entiende, entiende en compañía de otro ser, ya que en el propio acto directo de conocimiento, la inteligencia se repliega para darle una nueva existencia a aquello que está pensando, y donde están presentes el sujeto y el objeto. Todo acto de conocimiento es, pues, una acogida del ser. El objeto nace así a una existencia distinta, adquiere un *ser intencional* que ha sido engendrado a partir del acto del objeto y del acto del sujeto.

Este primer momento del proceso cognoscitivo permanece implícito, pero es fundamental, ya que implica que en el origen de todo acto humano está la compañía de otros seres: la persona nunca se encuentra sola. Después, esta fase se completa con otra en la que ya hay una reflexión propiamente dicha, y que de Finance ilustra tomando *De veritate*, q. 1, a. 9, co⁸. Ahora, el sujeto no se conforma con engendrar, sino que busca entender esa generación. El entendimiento reflexiona sobre su propio acto (el cual, a la luz de *Contra gentiles*, IV, cap. 11, sabemos que es ya un acto acompañado), y busca conocer la verdad de la relación que ha establecido. No se trata, pues, de un acto subjetivo, sino más bien intersubjetivo, ya que intervienen dos sujetos en relación: el sujeto, y el otro ser, que también puede ser llamado «sujeto» en cuanto que subsiste en el ser.

De esta manera, hemos descubierto cómo todo acto de conocimiento, además de tener un aspecto formal (en el que se afronta el proceso de abstracción de las formas), incluye también un aspecto existencial, según el cual la experiencia cognoscitiva es un acto compartido de generación intencional (a la luz de *Contra gentiles*, IV, cap. 11) que incluye la comprensión del propio acto (a la luz de *De veritate*, q. 1, a. 9, co.).

Si el sujeto y el objeto se pueden unir en un acto es porque entre ellos hay una mutua comprensión, es decir, una mutua inteligibilidad. Esta inteligibilidad es posible por la comunión en el ser que se da entre los sujetos, la cual se fundamenta, a su vez, en la

7 Cf. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, en: E. Alarcón (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona, <http://www.corpusthomisticum.org>. Traducción española: *Suma contra los gentiles* (BAC Normal 94.102), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967 (vol. I), 1968 (vol. II), 2 ed.

8 Cf. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, en: *Corpus Thomisticum*. Desafortunadamente, aún no existe en español una edición completa del *De veritate*, pero se puede encontrar una traducción de la q. 1, que es la que nos interesa aquí: Cf. *Opúsculos y cuestiones selectas* (BAC Maior 68), edn. bilingüe de Antonio Osuna Fernández-Largo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, vol. I, 265.

teoría tomista de la participación en el ser. Esta participación sostiene la comprensión existencial del proceso de reflexión, y es por ello que de Finance es capaz de realizar la analogía por la que el obrar creador divino y el acto reflexivo humano se iluminan mutuamente.

La existencia intencional del verbo tiene un carácter atemporal, de manera que cuando el sujeto busca comprender la verdad de su relación, pronuncia un juicio que tiene dos vertientes. Por un lado, el juicio es enunciativo e informativo acerca de las realidades presentes, es decir, afirma lo que las cosas son. Pero además, por otro lado, el juicio es valorativo y performativo acerca de las realidades futuras, en el que afirma lo que las cosas pueden llegar a ser. De esta manera, el juicio humano siempre se refiere a la existencia (es decir, tiene una *intención existencial*), ya que el sujeto expresa lo que él y los demás son, y también lo que él y los demás pueden ser: el verbo re-mite y pro-mete.

5. Intencionalidad performativa

Esta dimensión valorativo-performativa hace que el juicio sea práctico. El sujeto no se conforma con hacer existir intencionalmente una realidad, sino que apunta directamente a ella y a su perfección.

De esta manera, nuestra perspectiva se ha ampliado. La existencia del objeto en la mente del sujeto nos ha llevado a preguntarnos por la presencia del otro en el sujeto, globalmente entendido, es decir, abarcando también lo que no es todavía pero puede llegar a ser. Así, hemos comprendido que la dimensión cognoscitiva del ser humano queda enmarcada en otra más grande, que es el dinamismo actualizante del sujeto: el sujeto cognoscente se entiende, pues, desde el sujeto agente.

De ahí que en el capítulo III hayamos tratado la relación entre el amor, el deseo y la acción. Para nuestro autor, la acción humana va precedida de un deseo de plenitud en el cual el sujeto anticipa su futuro, que es la posesión del objeto, bajo la cual está apuntando a la plenitud de la relación entre el sujeto y el objeto. En esta anticipación, el sujeto se hace presente a sí mismo pero ya perfeccionado en su relación con el otro ser, el cual también aparece plenificado por su relación con el sujeto. El sujeto anticipa de esta manera su plenitud ya actualizada, donde ya no hay deseo de una plenitud, sino la complacencia en una plenitud ya actual. Por eso el deseo se fundamenta en el amor, que en este nivel es la presencia intencional de una plenitud aún por realizar, y el amor mueve a la acción a través del deseo.

Este dinamismo valorativo y anticipatorio se realiza normalmente a través de un juicio por connaturalidad (o *per viam inclinationis*). En éste juega un papel fundamental la afectividad, ya que los afectos forman aquí parte intrínseca del proceso judicativo, como elemento pre-conciencial que ayuda a discernir la realidad. Los afectos tienen, además, un fuerte componente relacional, en cuanto que en ellos están intencionalmente presentes tanto el sujeto como el otro ser que afecta al sujeto.

Esta presencia intencional nos ayuda a comprender mejor la existencia intencional compartida por los seres en el *esse intentionis intellectae*. Los afectos nos descubren

que la relación que ha engendrado esa existencia no es estática sino dinámica: no es una relación ya dada del todo y no está fijada; bien al contrario, los afectos suponen para la inteligencia un foco de atención constante a la realidad. Por otro lado, y yendo más allá de la aportación de nuestro autor, nos parece que su estudio de los afectos tendría que haber ido acompañado de una profundización en las virtudes. Gracias a las virtudes se refuerza la racionalidad del juicio afectivo en cuanto que suponen un moldeado del carácter de la persona que tiene lugar en el proceso interpersonal de la educación.

En este capítulo también descubrimos el papel central que ocupa el alma en la antropología de Joseph de Finance. Comparándolo con otros contemporáneos suyos (Joseph Lebacqz, Cornelio Fabro o André Hayen), que se interesan por la interrelación de las potencias, hemos concluido que a nuestro autor le interesa más el alma en cuanto tal, la cual tiene una *intencionalidad fundamental* por la que se abre a los seres y puede engendrar con ellos nuevas realidades. Y por eso creemos que en nuestro autor la intencionalidad tiene un carácter más intersubjetivo que interfacultativo, puesto que señala la apertura acogedora que el sujeto espiritual realiza con otros sujetos.

Desde esta intencionalidad intersubjetiva hemos afrontado el sentido que tiene para de Finance la interioridad del sujeto, su subjetividad. En sus escritos, la intencionalidad no es una característica de la conciencia, sino la nota distintiva de la nueva existencia (fruto de una acción compartida) que el sujeto concede al objeto, ya sea en la mente o en la acción. Pues bien, así las cosas, hemos llegado a la conclusión de que, *a partir del pensamiento de Joseph de Finance, la intencionalidad significa «existencialización», realización de la existencia, que incluye por parte del sujeto la capacidad de unirse a otros seres para perfeccionar la realidad y actualizarla radicalmente hasta el punto de crear algo nuevo.*

La subjetividad adquiere un sentido positivo cuando es fundamentada en el propio *actus essendi* humano, un *esse* participado, recibido del Ser por excelencia. La intencionalidad, en cuanto capacidad creadora, es la semejanza de la subjetividad humana con la divina. Por eso el signo distintivo de la interioridad del sujeto no es para de Finance la conciencia de sí, sino su capacidad creadora. La conciencia es, en todo caso, una consecuencia de la interioridad personal.

Además, esta interioridad incluye dimensiones como el amor y los afectos que hacen que sea la expresión más genuina del *esse* dinámico del sujeto. Y de ahí que la generación de una nueva realidad no sea explicable acudiendo sólo a coordenadas epistemológicas: quien ama crea un mundo nuevo, aunque sus capacidades intelectivas estén disminuidas.

Es por esta comprensión intencional-existencial de la subjetividad que emerge una noción de libertad que no se explica como ausencia de limitaciones. La libertad será, más bien, una característica del sujeto espiritual, quien, por la apertura y la creatividad de su ser, puede dar una existencia nueva a otros seres. En esa nueva realidad el sujeto agente también se engendra a sí mismo. Así surge una comprensión de la libertad marcadamente personalista y experiencial, ya que el ser humano aparece profundamente vinculado a las elecciones que toma.

6. Intencionalidad interpersonal

Por todo esto resultaba normal que Joseph de Finance se acercase al tema de la alteridad en su obra *De l'un et de l'autre*⁹, cuestión que nosotros hemos enfocado desde las relaciones interpersonales en el capítulo IV.

El interés por la interpersonalidad está muy presente en otros filósofos del siglo XX, como Martin Buber¹⁰ y Emmanuel Levinas¹¹, cuyas aportaciones fueron apreciadas por Joseph de Finance. Sin embargo, la posición de nuestro autor destaca por colocar en el centro a la persona, entendida como sujeto espiritual y agente.

Nos ha parecido que ésta era la perspectiva que surgía a partir de la obra de Joseph de Finance. Si nuestro autor le daba un lugar central al alma en cuanto tal, esa toma de postura conllevaba un cambio de perspectiva en lo que se refiere a la comprensión de la intencionalidad. Desde la centralidad del alma y su apertura intencional, lo fundamental está en saber cómo yo puedo llevar a otra persona en mi interior, dejándola ser ella misma a la vez que ambos crecemos y nos perfeccionamos. Así la existencia es transformada a partir de una acción que ya en su origen es compartida, sinérgica.

De esta manera, la intencionalidad nos ayuda comprender que no todas las experiencias son iguales. Las experiencias que más hacen salir a la luz la humanidad del sujeto espiritual son aquellas en las que la relación interpersonal se caracteriza por una comunión en la intención que hace obrar a cada uno de los miembros de la relación. La experiencia de la comunión interpersonal se da cuando las personas están activamente presentes en el origen de la acción de cada una de ellas, de tal modo que la acción de cada persona ya no es sólo individual, sino acompañada, puesto que ha crecido asimilando los caracteres de la otra persona.

Sin embargo, no conviene olvidar que esta investigación se iniciaba con la consideración por parte de Joseph de Finance de *Contra gentiles*, IV, cap. 11. Al final de todo, creemos que el pensamiento de nuestro autor tiene como núcleo germinal el descubrimiento del valor interpersonal del proceso por el que nace el *esse intentionis intellectae*. Que el origen de su obra esté precisamente en una cuestión epistemológica, nos lleva a sacar una preciosa conclusión antropológica, y es que las relaciones interpersonales no violentan lo que la persona es, no le obligan a ser lo que no es, y si fuera así no sería una verdadera comunión interpersonal, sino el dominio de un individuo sobre otro. La comunión interpersonal es la plenitud de la naturaleza racional del ser humano.

Finalmente, la intencionalidad de la experiencia humana sirve de vínculo entre el pensamiento y la existencia, entre la subjetividad y la actividad, entre la interioridad y la expresividad, entre lo presente y lo ausente, entre la afectividad y el discernimiento, entre la espiritualidad y la creatividad, entre el «Yo» y el «Tú» que engendran el «Nosotros».

9 J. de Finance, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, VIII+370 pp. A nosotros nos interesa fundamentalmente el cap. IV, pp. 151-190.

10 Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1998, 3 ed., 9-37.111-123.

11 Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, 6 ed., 47-76; Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, 4 ed., 55-59.

Gracias a Joseph de Finance, hemos descubierto que *la intencionalidad puede ser propuesta como generatividad* que hace crecer al ser humano. Y es que hay encuentros que cambian una vida y la hacen existir de un modo nuevo.

7. Bibliografía recomendada para ampliar:

A. Para conocer el espiritualismo francés y su influencia en el pensamiento católico:

F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 2000, 4 ed., vol. IX, caps. II.VIII-XII.

G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1988, vol. III, caps. VI.XXVI.XXIX.

B. Para conocer a santo Tomás:

J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 439 pp.

C. Sobre intencionalidad e interpersonalidad:

M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Caparrós Editores, 1996, 316 pp.

P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004, 190 pp.

La conciencia moral

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Carmen Herrando Cugoto

La corriente idólatra del totalitarismo sólo encuentra obstáculos en una vida espiritual auténtica. (Simone Weil)

1. Conciencia

Al hablar de conciencia, se puede hacer referencia al menos a dos sentidos: 1) percatación o reconocimiento de algo, sea algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., o de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; 2) conocimiento del bien y del mal¹. Este segundo sentido apunta directamente a la conciencia como conciencia moral, aquella que para Sócrates venía a ser como el «demonio» que interviene en momentos decisivos de la existencia humana (y aparece, conviene notarlo, no indicando lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir)²; la misma que según Aristóteles procedía del sentido moral, porque el estagirita estaba convencido de la existencia de una suerte de sentido moral en las personas; o la que para los estoicos correspondería a una especie de eco en el hondón del hombre de la voz racional de la naturaleza. Es esta segunda acepción, la de conciencia moral, la que vamos a tratar principalmente en estas consideraciones para la reflexión, aunque sin dejar de tener en cuenta que, en su primera acepción –conciencia como percatación de algo–, la conciencia está estrechamente ligada a la conciencia moral, ya que partiendo de la intrínseca moralidad del ser humano (el hombre es siempre un ser moral, tiene una estructura moral como persona que es, basada en el ejercicio de su libertad), cualquier conocimiento o reconocimiento de hechos o acontecimientos compromete nuestro ser entero con aquello de lo que somos conocedores, sobre todo si en ello hay implicadas personas, pues nada puede dejar indiferente a un ser moral, si «ejerce» como tal, si es consciente de sus compromisos y de sus responsabilidades.

La palabra *conciencia* no es una voz muy antigua en nuestra tradición. Dicen los estudiosos que en el Antiguo Testamento no existía un término equivalente, aunque no hay duda de que los hombres que vivían entonces ya tenían una idea clara de esa identidad que constituye los adentros de la persona –y por tanto a la persona misma en su núcleo más íntimo, más «suyo»–; esta identidad, este centro profundo, venían a comprenderlo como el lugar recóndito más íntimo donde la Palabra de Dios resuena como un susurro,

¹ José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 4 vol. Ed. Ariel, Barcelona 1994, tomo 1, p. 620.

² *Ibid.*, p. 625.

y sin embargo con eco hondo y vivificante. Algo así como la noción de corazón, sentida y vivida como interioridad, como aquello que configura lo más central del ser humano, y que hallamos tan hermosamente reflejada en muchos relatos de quienes escribieron con sus vidas la Historia de Israel.

Por su parte, las viejas filosofías morales de Grecia -estoica y epicúrea- dan cuenta de una suerte de *synéidesis*, que ya encontramos presente mucho antes entre los pitagóricos, pues parece que estos practicaban el examen de conciencia como un análisis de su manera de actuar en la vida; y lo destacado es que esta práctica interior era mucho más intensa cuando en su fuero interno se avergonzaban de ciertos hechos, que cuando lo hacían expuestos al juicio de los demás, porque la severidad con uno mismo, cuando es seria, siempre resulta mayor. Y también hallamos el contenido de esta misma *synéidesis* en las antiguas tragedias, como *Antígona* de Sófocles, donde la protagonista apela al interior de su corazón cuando se trata de obedecer el dictado de los dioses, que ahí está grabado, antes que a las leyes exteriores impuestas por hombres; a Antígona, cuando se le presenta el dilema de cumplir con el deber moral de dar sepultura al cadáver de su hermano o acatar la prohibición expresa del rey de no enterrar este cadáver, le surge la rebeldía y reconoce que tiene que obedecer a la ley que alberga en su interior mucho antes que a leyes exteriores decididas por hombres, a pesar de que tal decisión puede tener como consecuencia su propia muerte.

Más adelante, San Pablo llamará *synéidesis* al equivalente de la noción bíblica de corazón, y así, a partir de él, se irán gestando la palabra y la idea, que habrán de evolucionar hasta dar con el término que contiene ya un fondo equivalente al de la conciencia moral, tal como la comprendemos hoy. Es, pues, en contexto cristiano, y merced a la doctrina paulina, donde por vez primera van de la mano la idea y la palabra que la representa, recogiendo esa apelación al centro de la persona y señalando ya la propia conciencia moral, como sucede cuando Pablo insta a los hermanos a seguir las vías de la propia conciencia, y a respetar la ajena, al tratar la espinosa cuestión de la comida de los sacrificios ofrecidos a los ídolos, en el capítulo octavo de la primera Carta a los corintios.

Esta noción de conciencia moral irá configurándose a lo largo de la Edad Media en torno a la idea de callada pero firme manifestación de la voz de Dios en el hondón del hombre, y también como el verdadero centro unificador de la persona. Santo Tomás se referirá a ella como un *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*, que indica si son justos o no los actos. Cierta tendencia hacia lo jurídico en cuestiones de moral sería la dominante durante la Edad Media, pero andando el tiempo surgirían las grandes controversias en torno a la gracia, y el planteamiento de la conciencia moral oscilaría entre el marco de una concepción más jurídica de la religión y una orientación que pusiera más el acento en la petición y la concesión divina de la gracia.

En el siglo XVI, las reivindicaciones de Martín Lutero sobre el primado de la conciencia individual por delante de cualquier otra autoridad humana darían un intenso protagonismo a la conciencia, entendida aquí aún más desde dentro, como «participación» a veces dolorosa y lacerante, como vivencia casi siempre trágica de la propia limitación, pero dando paso también a cierta autonomía, que habría de culminar después en la Ilustración alemana, con la obra del filósofo Immanuel Kant. Tras Lutero, Descartes se

referirá al «remordimientos de conciencia», como «una especie de tristeza que procede de la duda que se tiene de que una cosa que se hace o se ha hecho sea buena; pues si se estuviera completamente seguro de que lo que se hace es malo, uno se abstendría de hacerlo, tanto cuanto la voluntad sólo se vuelca hacia las cosas que tienen alguna apariencia de bondad; y si se estuviera seguro de que lo que se ha hecho ya es malo, uno tendría arrepentimiento (*repentir*), no sólo remordimiento»³. En esta misma óptica hablará su contemporáneo Baruch Spinoza de *conscientiae morsus* (mordisco de conciencia), apelando a esa base del hondón del hombre donde surge el remordimiento, noción que apunta directamente al «re-mordimiento», esto es, a la acción y al efecto de morder, y que el filósofo define como «la tristeza que se opone a la delicia», o a la alegría o como cosa que sucede, a pesar de que habíamos dudado de que así pudiera ser...

Después de Descartes y su cogito ya no haría más que reforzarse aquel sentir individual transmitido por Martín Lutero. La Ética -o Filosofía moral- iría así caminando derecho hacia la noción kantiana de autonomía, pero no ya en el espacio de la relación fundante del hombre con Dios, tan presente todavía en Lutero, sino sobre todo en el terreno cada vez más exterior de una ética que iría desvinculándose progresivamente del hilo directo que liga de raíz al hombre con su Creador.

De todo este proceso da buena cuenta José Luis López Aranguren en su Ética de 1958. Aranguren muestra cómo a partir del Renacimiento se van desligando cada vez más la ley natural -en la que hunde sus raíces la conciencia moral, al tener su fuente en la ley eterna (así lo enseñan santo Tomás y la Escolástica)- y esta misma ley eterna o divina, entendida hasta aquí como principio originario de aquella. Y es en Kant donde habrá de empezar el desgarrar, por más que la noción de conciencia moral siga teniendo un gran peso en su pensamiento, entendida como una suerte de inteligencia para lo moral, del mismo modo que tiene el hombre inteligencia para las matemáticas, para el lenguaje o para la estética; porque la conciencia se convierte ahora en facultad de juicio, dirigida ante todo al sujeto que juzga, esto es, viene a ser como un «tribunal interno al hombre», ante el cual «sus pensamientos se acusan y se disculpan entre sí»⁴. Como explica Aranguren, Kant «ha sometido la fe a la crítica de la conciencia moral y, en su virtud, rechazó el curso externo como supersticioso, y no admitió otro modo de adoración que el cumplimiento del deber»⁵.

La conciencia moral se fue desligando así de su fuente divina; y sufrirá tal disgregación, que más adelante se llegará incluso a poner en duda su existencia como instancia interior del hombre, como elemento real y configurador de su persona, que desde antiguo venía siendo tenida en cuenta por todas las grandes tradiciones culturales y espirituales que han brotado en el seno de la humanidad. Esta tendencia desgarradora culminaría en el siglo XX, que fue funesto para la conciencia moral, porque los dos grandes totalitarismos quisieron acabar con ella; algo lógico, por otra parte, por la simple razón de que el poder a nada teme más que a la libertad interior de un yo personal. Esto es lo que ha sucedido en la historia cada vez que alguien ha levantado la bandera de la

3 José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, op. cit., p. 625

4 I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 303.

5 José Luis L. ARANGUREN, *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, 1994, p. 89 ss.

libertad frente a un «caso de conciencia», como ocurrió en la Francia del Rey Sol cuando el poder establecido tembló ante la libertad que frente él manifestaban unas gentes que trataban de fortalecer su espíritu nutriendolo con la espiritualidad de un monasterio cisterciense cercano a París -Port-Royal des Champs-, en el que, siguiendo a San Agustín, se prestaba gran atención a los adentros de cada persona y se aprendía a considerar la propia conciencia como elemento verdaderamente central de la seriedad del cristianismo que trataban de vivir⁶.

Hoy podemos afirmar que debido a esta separación entre la conciencia y el lazo profundo que liga al hombre con su creador, y porque socialmente se favorece tal acción demoledora, se llega a poner en duda la centralidad de la conciencia moral en el hombre, hasta entrar, incluso, en el cuestionamiento por ella y hasta llegar a preguntarse si la conciencia moral no será una cárcel para el ser humano; se duda de su existencia, como si muchos hombres y mujeres contemporáneos se negasen a ver la realidad y la profundidad de su propio ser, y fuesen incapaces de ver que la conciencia, lejos de ensimismar los seres humanos y hacerlos más individualistas, lo que hace es lanzarlos hacia los demás, abrirlos al mundo, precisamente porque es el suelo firme desde el que cada persona atenta y despierta puede actuar con libertad verdadera.

2. Después de Nietzsche

La presencia de Friedrich Nietzsche en los albores del siglo XX (recuérdese que muere precisamente en 1900) no pudo ser más devastadora para la conciencia moral. Quien con un desconcierto grande y no sin amargura anunció la «muerte de Dios», trataba de desenmascarar los valores de siempre, de raigambre griega (Socrática, dirá él) y cristiana, y a la conciencia moral con ellos, mostrando a esta última como una suerte de traición a la vida. Conviene recordar, aunque sea someramente, algunas corrientes culturales y de pensamiento, impensables sin Nietzsche, que han herido y buscado destrozarse la noción de conciencia moral, y de las que hoy somos herederos, mal que nos pese, trágicamente además, hasta el punto de tener que reconocer la lucidez y la clarividencia de un pequeño libro de mediados del siglo pasado donde se anuncia la abolición del hombre (su título es precisamente este mismo: *La abolición del hombre*). Su autor, el escritor Clive Staples Lewis, reconoce con gran inquietud que, si las cosas no se remedian, estamos asistiendo a la negación de lo que él denomina *Tao*, un compendio de ley natural, moral tradicional, principios básicos de la razón práctica y fundamentos últimos, que podrían resumirse con la palabra tradición, todo ese arsenal de sentires y normas por el que las personas somos lo que somos. «¿Por qué se debe quedar corta nuestra conquista de la naturaleza -escribe Lewis, poniéndose en el sitio de quienes pretenden manipular estas cuestiones y atacar la conciencia-, en estúpida reverencia, ante este elemento último y resistente de la 'naturaleza' que hasta ahora se ha llamado conciencia del hombre?»⁷. Lewis explica que tal carrera de fondo hacia una conquista

6 El cardenal Richelieu había dicho del abate de Saint-Cyran «que la mezcla en su persona del espíritu de la fe y del espíritu de libertad le hacía más temible que seis ejércitos; y, para Luis XIV, que veía allí, en aquella Casa de Port-Royal, unas monjas obstinadas y en torno suyo a la burguesía parlamentaria y a bastantes nobles no maleables, se trataba de un nido de republicanos». En José JIMÉNEZ LOZANO, *Retratos y naturalezas muertas*, Trotta, Madrid 2000, p. 168.

7 C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1990, p. 53.

sin límites de la naturaleza no puede llevar sino al rechazo total del concepto de valor. Y constata que a lo que en definitiva ha llevado y sigue llevando, como han demostrado con tanta claridad lo acaecido con los totalitarismos del siglo pasado, es al dominio de unos pocos sobre la gran mayoría de seres humanos: «el poder del Hombre para hacer de sí mismo lo que le plazca significa (...) el poder de algunos hombres para hacer de otros lo que les place»⁸, escribe Lewis.

Cuando en 1943 se publicaba este texto de C. S. Lewis, la filósofa francesa Simone Weil, desgarrada por la situación de Europa y por el desastre de la guerra, escribía en Londres unas reflexiones esenciales sobre la Francia que habría que reconstruir cuando terminase aquella tragedia; dichos pensamientos constituyen *L'Enracinement*, un texto que Simone Weil dejaría sin acabar (murió a finales de agosto de aquel año), y que se ha traducido en español bajo el título *Echar raíces*. Todo un tratado de civilización, al decir del escritor Albert Camus, que quedó fascinado con el pensamiento de Simone Weil. La pensadora francesa subraya una y otra vez la necesidad de reconocer el destino eterno del hombre como pilar fundamental sin el que no es posible edificar nada, y mucho menos una civilización como la que entonces se desmoronaba.

Entre las corrientes que cuestionan fuertemente y hasta niegan la conciencia moral figuran teorías que giran en torno al psicoanálisis, el conductismo o los estructuralismos, claros herederos -sobre todo estos últimos- de planteamientos procedentes de la nietzscheana muerte de Dios, y que desembocan, como no podía ser de otro modo, en esta suerte de muerte del hombre presentida con espanto por Lewis, pero aplaudida por muchos de los que vendrían después (Michel Foucault fue su anunciador más convencido). Todas ellas se caracterizan por negar, en última instancia, la libertad, que es la verdadera sustancia de la moralidad, la que configura la estructura moral del ser humano.

A tres modelos antropológicos se refiere, en este sentido, Juan Luis Ruiz de la Peña en su *Antropología teológica*: al conductismo y la ingeniería social, a la sociobiología y la ingeniería genética, y a ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores, donde también incluye la inteligencia artificial⁹. Al negar la libertad, estos enfoques antihumanistas, en el fondo, no pretenden otra cosa que acabar con la concepción del hombre como sujeto, y no tanto como sujeto de obligaciones y derechos, sino como sujeto libre, poseedor de un yo. Pocos lustros después de que Ruiz de la Peña denunciase estas corrientes, podemos constatar hasta qué punto su análisis era certero, porque asistimos a verdaderos proyectos -ya ni siquiera enmascarados- de ingeniería social, al amparo de un darwinismo social deshumanizador y tramposo, que lo que hace es negar arteramente el carácter sagrado de la persona, denunciando, por ejemplo, la centralidad del hombre en el cosmos; o convertir a los seres humanos en medios para «buenos» fines, y ampararse en consideraciones supuestamente humanitarias como la del sufrimiento animal. Los resultados están a la vista, y no sólo en los proyectos reales y de investigación en los campos de la ingeniería genética o social, sino también en el discurso falaz de los derechos de los animales, que tanto está calando entre los

⁸ Ibid., p. 60.

⁹ Juan Luis RUIZ de la PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 194.

jóvenes y tanta confusión provoca en nuestros días. ¿Acaso la ética de siempre, la de nuestra más clásica tradición, no exige un respeto serio hacia todos los miembros de la naturaleza, y hacia los animales en especial? ¿Qué necesidad hay, entonces, de considerar a los simios superiores como sujetos de derechos -cuando jamás podrán serlo de obligaciones-, si no es la de equiparar al ser humano con ellos y proclamar así que el hombre sólo es un mono más inteligente que los demás, pero nada más que un mono? Nuestro drama presente es que estos modelos antropológicos que acaban negando la libertad siguen promoviéndose (y muchas veces ante la inconsciencia o el «no querer ver» de quienes los pueden constatar), con el objetivo de considerar al hombre el resultado de ciertos programas, ya sean de índole social, genético, maquinista o cibernético, como si fuera una suerte de máquina programada por el mero encadenamiento de sus genes, o -lo que viene a ser similar- por el designio que sobre él tienen algunos de sus congéneres con poder. Da la impresión de que ciertas novelas de ciencia ficción que todos recordamos empiezan a tener cabida real, o lo que es peor: que una vez más la realidad supera a la ficción...

Estas concepciones del hombre están bastante arraigadas socialmente, sólo hay que abrir los ojos. Y pese a la apariencia de progreso con que se las desfigura, encierran la negación del ser humano como sujeto personal, como un ser que piensa y obra en primera persona, que se entusiasma con su vida -una vida que reconoce, además, como maravilloso regalo-, y que es capaz de entregarse a sus semejantes o de rebelarse frente a aquello o aquellos que siente y sabe que le tiranizan, le explotan, o tiranizan y explotan a los demás. Negando el sujeto personal, se rehúsa, con una fuerza destructiva como pocas, la propia libertad, y por ende, la esencia misma del hombre.

3. Algunas conclusiones

La primera consecuencia que se puede extraer de la existencia de la conciencia moral es la equiparación entre conciencia moral y libertad; una no va sin la otra, y por eso acabar con la conciencia equivale a acabar con la libertad. Atacar la conciencia y negarla acarrea una abolición real de la persona, pues supone la negación de ese centro interior donde el ser humano recibe el eco de su propia tradición y la voz callada de su Creador, esa fuerza que hizo que Antígona, la heroína de Sófocles, y tantas otras personas a lo largo de la historia cuya libertad ha brillado precisamente en su rebeldía, no se sometieran a las leyes de reyes o tiranos, porque antes estaban las leyes que sabían grabadas en sus propios adentros, en el hondón que llamamos conciencia. Libertad y conciencia no pueden ir sino de la mano, al participar de una misma raíz ontológica, como hace ver Jan Hendrik Walgrave, cuando escribe que «Libertad, conciencia moral y razón no son distintas en su raíz ontológica, y cada una de ellas implica, así, a las otras dos»¹⁰.

Y es que en la persona conviven estrechamente ligados el orden ontológico y el orden moral, lo que viene a recordarnos que en el ser humano hay un fundamento moral, una estructura moral, como afirma José Luis Aranguren siguiendo la doctrina de Xavier

10 J. H. WALGRAVE, «*Personnalisme et anthropologie chrétienne*», en *Gregorianum*, nº 65/ 2-3 (1984), p. 445.

Zubiri: «La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un 'ideal', sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas»¹¹. El hombre es, así, *forzosamente*, moral. Y es moral porque es libre. La libertad es el fundamento de esta moralidad, y a la inversa: si se desmorona el fundamento, se desmorona la libertad. Pero si la libertad radica en la moralidad, y ésta en aquella, ¿cómo deshacemos ese círculo, para asomarnos a su verdadero núcleo y que no se convierta así en círculo vicioso? En este punto, Aranguren destaca el concepto zubiriano de religación: gracias a la inteligencia, el hombre está inmerso en la realidad, volcado como realidad en lo real; es decir: hay un vínculo esencial entre el ser humano y esa realidad vital en la que está inmerso. Y la Realidad es bondadosa -dirá Zubiri- porque está configurada, «sobredeterminada», por el Bien¹². No es otro el verdadero fundamento moral del hombre: porque se sabe ser real en medio de la realidad, el ser humano es capaz de escoger entre las posibilidades que la realidad le brinda, reconociendo que en esa realidad de su propia vida es donde halla su verdadero porqué, es decir, su propia vocación.

La idea de vocación es clave. Ortega y Gasset, de quien son discípulos Zubiri y Aranguren, apunta hacia ella, aun desde su agnosticismo, cuando percibe la importancia de recuperar el término «vocación», que había quedado prácticamente confinado al mundo religioso; y hace consideraciones de este tenor sobre la moral: «la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia»¹³. En una polémica que fue sonada a finales de los años cincuenta, y también con intenciones de defender a un Ortega cuyas Obras estuvieron a punto de ser llevadas al Índice de Libros Prohibidos, Aranguren escribió una obrita titulada *La ética de Ortega*, en la que venía a mostrar cómo hay una ética en el autor de *La rebelión de las masas*, y una ética que puede ser considerada precisamente ética de la vocación.

4. Desde la idea de vocación personal

Mi propia moralidad es, pues, la que posibilita mi vocación, y la que me abre a ella, justamente porque esta libertad que radica en la moralidad del ser humano no es una libertad sin objeto, como era la que proponían Sartre y algunos contemporáneos suyos. La versión a lo real y su fundamental anclaje en la religación será lo que le dé un rostro concreto, que brotará a través de la particular vocación de cada persona. Y de ahí que la misma conciencia moral que está a la obra en el centro más íntimo del hombre, lejos de coartarle y de estrechar sus posibilidades, lo que hace es abrirle a la realidad, y muy especialmente a la realidad que son los otros, favoreciendo además que sea él mismo, alguien único e irremplazable, con una misión concreta y particular en la vida, que nadie va a poder llevar a cabo en su lugar. «La persona es lo que no puede repetirse

11 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, en vol. 2 de las Obras Completas, op. cit., p. 206.

12 «Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en el que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte, y, de otro lado, es el "en" o el "en el cual" de todo bien concreto. El bien todo lo penetra, y por eso mismo, en cuanto tal, es inaprehensible. El bien está sobre toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión "sobredeterminación" a la palabra "indeterminación". *Ibíd.*, p. 330.

13 José ORTEGA Y GASSET, «¿Por qué he escrito *El hombre a la defensiva?*», en *O. Completas*, IV, p. 72.

dos veces»¹⁴, afirma Emmanuel Mounier, subrayando la singularidad de cada persona y apuntando así hacia su carácter sagrado, que es el que le otorga una fuerza que es fuerza moral por excelencia.

Aquí es donde se adivina la relación entre la conciencia como reconocimiento o percatación, y la conciencia moral, pues si el hombre está moralmente estructurado, si su vida consciente es siempre vida moral (por inmorales que, en muchas ocasiones, puedan ser sus actos), el descubrimiento de su vocación ha de ser su principal quehacer ético. Es por lo que Aranguren afirmará que «éticamente soy, en principio, mi vocación, el yo radical que no elijo, pero al que puedo ser fiel o infiel»¹⁵.

La presencia de la conciencia moral en lo más íntimo de la persona equivale al reconocimiento del propio yo, que aquí no es el odioso yo/ego (*moi haïssable*) que, con razón, tanto detestaba Pascal, sino el yo que vuelve a poner de relieve Søren Kierkegaard, al que se le reconoce su valor y su singular presencia tanto ante los demás como ante Dios. La conciencia moral reside en ese centro escondido de la persona, y equivale a percatarnos de que tenemos un yo. «No empiezo a ser una persona –dirá Emmanuel Mounier– sino desde el día en que se revela a mis ojos la presión interior, y después el rostro de un principio de unidad, en el que comienzo a poseerme y a actuar como un yo»¹⁶. Y es a este yo, verdadero núcleo personal, al que más le teme cualquier poder, porque quien se apercibe de su presencia es sabedor de que alberga en sí mismo un fondo blindado al que –gracias a la religación con lo real– sólo puede tener acceso la Presencia de una realidad forjadora de todas las realidades, y el eco de una tradición que se remonta a los inicios, y que por eso constituye buena parte de los cimientos de la propia personalidad.

El poder tiene pánico de la conciencia moral, pues confrontarse con ella equivale a enfrentarse a un yo que es sabedor de su dignidad o valor absoluto. Por eso, la conciencia moral da fuerzas para vivir y morir, y su reconocimiento es lo que permite escribir a Tomás Moro, poco antes de ser decapitado, una carta a su hija Margaret donde le dice que lo que él vivía era «de ese tipo de situaciones en las que el hombre puede perder su cabeza y aun así no ser dañado»¹⁷.

En 1984, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en su libro *Iglesia, ecumenismo y política*, comentaba unas palabras de Hitler dirigidas a Hermann Rauschning cuando éste era jefe nacional-socialista del gobierno de Danzig (actual Gdansk), y que Rauschning recogería después en un libro que se publicó en 1940 en Nueva York, tras emigrar a los Estados Unidos de América; se trata de *Hitler me dijo*, una obra que vio la luz en España en 1946. En estas conversaciones, Hitler aseveraba ante Rauschning que no reconocía ninguna ley moral en política: «La Providencia me ha designado para ser el gran liberador de la humanidad. Libertaré al hombre... Lo libertaré de una vil quimera

14 Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France (*Que sais-je?*). París, 2007, p. 42 (La primera edición es de 1949).

15 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, en vol. 2 de las *Obras Completas*, op. cit., p. 331.

16 Emmanuel MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, Editions du Seuil (Points essais), 2000, p. 99. El subrayado es mío, pues Mounier hace clara alusión aquí a la conciencia moral.

17 Citado en José Ramón AYLLÓN, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid, 2006, p. 138.

que llaman conciencia o moral». Esta afirmación de Hitler es bastante representativa de lo que estamos tratando en esta reflexión: que a nada teme más el poder que a una persona libre, es decir, a un yo, a una conciencia. Y J. Ratzinger comentaba así esta afirmación de Hitler, destacando cómo los poderes totalitarios no toleran ni la sombra de la conciencia moral: «La destrucción de la conciencia es condición necesaria de una sujeción y de un dominio totalitario. Donde la conciencia vive, se le pone una barrera a la dominación del hombre por el hombre y a la arbitrariedad humana, porque algo sagrado permanece inatacable, sustrayéndose a cualquier capricho o despotismo propio o ajeno. Lo absoluto de la conciencia se opone a lo absoluto de la tiranía, y sólo el reconocimiento de su inviolabilidad protege al hombre de los demás y de sí mismo, su acatamiento es la única garantía de libertad»¹⁸. Y es que, para Ratzinger, «Conciencia significa reconocer al hombre, a sí mismo y a los demás, como creación, y respetar en ese hombre a su creador. Esto define los límites de todo poder, al tiempo que señala su camino»¹⁹.

La experiencia histórica de la humanidad muestra que la única garantía de libertad y el último reducto de la misma que tenemos las personas es la fidelidad a nuestra propia conciencia moral, reconociendo al mismo tiempo nuestra realidad de criaturas. Parece mentira que todavía hoy, tras los terribles totalitarismos del siglo pasado, se sigan poniendo en cuestión realidades como la conciencia moral, que están en la base misma de la esencia del hombre y son, por otra parte, fuentes del verdadero humanismo. Y no es extraño toparse con personas y corrientes de pensamiento que siguen sin considerar las perversas raíces de los planteamientos de aquella barbarie, como si no hubiésemos aprendido nada de este pasado tan dramático de Europa.

La «dictadura del relativismo» sigue dominando nuestra cultura e impera muy especialmente en los campos de la antropología y de la moral. ¿Acaso no vemos que en ello quedan justificados muchos abusos de poder que acaban repercutiendo sobre todo, como suele suceder siempre, entre los más desfavorecidos?

Ante la urgencia a la que la reflexión ética nos exhorta, y especialmente la que versa sobre la vida, hemos de erigir la barrera de nuestra conciencia, y empezar por reconocer que «hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre, y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza. Tendremos que volver de nuevo sobre el alcance de una concepción de este tipo, sobre todo porque no todas las culturas reconocen hoy esta evidencia»²⁰. Estas palabras nos devuelven al *Tao* al que apelaba C. S. Lewis, aunque esta vez con expresión de Benedicto XVI, quien en conversación con Jürgen Habermas, también alertaba sobre otra forma de poder que parece a primera vista puramente benéfica y digna de toda aprobación: el poder que tiene el hombre de hacer hombres, de producirlos en probetas, de manipular sus estructuras biológicas... «El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es un producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora la tentación de construir

18 Josep RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, B. A. C., Madrid, 1987, p. 183.

19 *Ibíd.*, p. 188.

20 Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 40.

el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no son ya fantasías de moralistas hostiles al progreso»²¹.

Esta reflexión sobre el papel de la conciencia presenta un tema que ha de estar bien sentado al adentrarnos en cualquier deliberación ética o política, y sobre todo en las cuestiones que conciernen a la vida personal, aunque no se pueda reducir a ello. Y pretende mostrar la urgencia de replantear y vivir los fundamentos de la persona, danto a entender que la persona, en la medida en que tiene una estructura moral basada en la libertad, se convierte en un deber, en un profundo deber moral hacia ella misma y hacia sus semejantes.

21 *Ibíd.*, p. 43.

La filosofía cristiana¹ de María Zambrano

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

José Antonio Calvo Gracia

El título de este artículo resultará horripilante para algunas cabezas, es decir, erizará el cabello de muchos o, al menos, de algunos. Sin embargo, la propuesta filosófica de María Zambrano no se puede desligar de una concepción teológica de la experiencia vital ni de un marcado acento cristiano con el que solfear dicha experiencia. Si esto se comprende y si esto se explica, los cabellos de los biempensantes —no solo los tradicionalistas, sino también los del mal traducido *politically correct*— volverán a su lugar y posición inicial de tranquilidad.

La filósofa malagueña (Vélez Málaga, 1904-Madrid, 1991), ante su muerte, no dudaba en decir a su amigo poeta panameño que “estamos en la noche de los tiempos, Edi Simons, hay que entrar en el cuerpo glorioso”². Y, una vez realizada la salida del uno y la entrada en el otro, el primero pasó a dormir en la *casita* —así llamaba a su sepultura— que, entre un naranjo y un limonero, había querido construir en el camposanto de su pueblo natal. Una casita, identificada con un texto del Cantar de los Cantares: *Surge amica mea et veni*. Ese es su epitafio. Y si se abusa un poco del sentido de la sentencia clásica que afirma que en el principio está el fin y/o viceversa, habrá que conceder que esta inscripción sepulcral da una idea completa y aproximada de lo que es la experiencia vital de María Zambrano.

1 El término filosofía cristiana nace en medio de la discusión. Es discutible y, por tanto, discutido desde que aparece en la década de 1920. Dos medievalistas Brehier y Gilson muestran sus posturas contrarias: el primero afirma que no hay filosofía cristiana, que el pensamiento filosófico no se ha visto influido por la Revelación, que Agustín y Tomás de Aquino adoptan filosofías paganas para hacer teología; Gilson, por su parte, quiere demostrar que hay filosofía cristiana y que la Revelación ha influido decisivamente en el desarrollo de la filosofía. Esta discusión se lleva a un debate público, celebrado en La Sorbona, en 1931. Además de Brehier y Gilson, intervienen Maritain, Brunschvicq y Blondel. No se llega a un acuerdo y la discusión continúa y otros filósofos de altura, como Mandonnet, Van Steenberghe, Pieper, Heidegger, Jaspers o el español Ramírez aportan y enriquecen el debate. ¿Cuál es el estado de la cuestión? Atendiendo a la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998), no existe una filosofía cristiana oficial, pero sí existe una relación clara entre filosofía y Revelación —o entre filosofía y cristianismo—, una relación orgánica que puede ser explicada de un modo histórico (como pretendía Gilson) y de un modo existencial (como mostraba Maritain): la Revelación aporta a la filosofía nociones racionales que de otro modo no habrían sido descubiertas, como creación y persona; además aunque la razón —en el sentido de filosofía— es independiente de la Revelación, existe un modo cristiano de filosofar, en el que la fe no solo no destruye la filosofía, sino que la eleva y la salvaguarda, defendiéndola de la tentación escéptica. Para profundizar en el debate sobre la filosofía cristiana, Coreth, E., Neidl, W. M. y Pfligersdorffer, G. (2002). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX/3*. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 30-37.

2 Moreno Sanz, J. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela, p. 729.

Otros textos confirman esta afirmación y son los que van a ser presentados en estas páginas.

1. Rasgos religiosos para una biografía intelectual de María Zambrano

Aunque algunos han intentado escribir la biografía más o menos definitiva de Zambrano, nadie lo ha conseguido. El imponente intento de Juan Carlos Marset, que mereció el premio *Antonio Rodríguez Ortiz de Biografías 2004*, se quedó en una primera parte, titulada *Los años de formación*³. Por ello, y para el propósito que guía este estudio, bastará con el esbozo biográfico escrito por Juan Fernando Ortega Muñoz, que se titula, sencillamente, *María Zambrano*⁴. El profesor Ortega sabe y muestra que la intimidad religiosa de Zambrano es de una profundidad radical y sobre ella se asienta su propuesta filosófica.

María Zambrano siempre que se refiere por escrito a don Blas, su progenitor, lo hace escribiendo *Padre* con mayúscula inicial. ¿Qué significa? Ella misma lo dice: “Para mí mi Padre es un ser sagrado”⁵. No obstante, quien aportará la finura espiritual a Zambrano es su madre. Una finura espiritual que está unida a su profundo sentido de libertad. “Porque, aunque mi madre era una ferviente católica practicante, era también un ser libre, porque era inteligente”⁶. Inteligencia, libertad, religiosidad —católica, no conviene perderlo de vista— son claves en el pensamiento filosófico de María Zambrano y, como se verá más adelante, cada una de estas características constitutivas de su experiencia conllevan la universalidad e interrelación de los tres saberes de sentido que se encuentran en el núcleo de su pensamiento: Filosofía, Poesía y Religión.

Todavía se puede añadir al trasfondo familiar de Zambrano la figura de su abuelo materno, con el que pasará en su infancia alguna larga temporada. De él se puede decir que, además de exseminarista, era un “teólogo vocacional, heterodoxo recalcitrante y conversador innato”⁷ y que constituyó para María Zambrano un auténtico pedagogo y maestro en cuestiones religiosas.

Cuando en Segovia, adonde se había trasladado con su familia, decide estudiar Filosofía, lo hace por “salvar” a su padre, ya que Blas Zambrano era un hombre con un horizonte interior trágico al modo de Unamuno. De algún modo, Zambrano vislumbra que el fondo más profundo de todos y cada uno de los seres humanos es una realidad inferior —inferior en el sentido de *inferos*— que necesita de una experiencia salvadora o redentora. No una eliminación de lo trágico, sino un respiro extático que permita entender la vida como un todo en el que lo chocante, lo diferente, lo incalificable o indefinible no sea expulsado o exiliado, sino incluido como parte constitutiva del misterio de la vida y del concomitante anhelo por la eternidad. Como bien ha señalado Agustín Andreu Rodrigo,

3 Marset, J. C. (2004). *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación Manuel Lara.

4 Ortega Muñoz, J. F. (2006). *María Zambrano*. Málaga: Editorial ARGUVAL.

5 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 21.

6 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 23.

7 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 26.

poniéndolo en relación con un tema eminentemente teológico como es la economía trinitaria, Zambrano entiende la salvación del hombre como “una crecida por dentro”⁸ o una iluminación en sentido joánico e incluso agustiniano. Esta iluminación permite, siempre en clave zambraniana, descubrir un espacio infinito de libertad real. Así llega a afirmar que el teresiano vivir fuera de sí supone

Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida. Es el futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa en quien lo siente. El futuro que inspira, que consuela del presente haciendo descreer de él; que recogerá todos los sueños y las esperanzas, de donde brota la creación, lo no previsto. Es la libertad sin arbitrariedades⁹.

Estos pensamientos de profundo corte cristiano también tienen que ver con su experiencia de exilio¹⁰ y con sus deseos que constituirán una luz para transcurrir su propia noche oscura de la que se hablará posteriormente.

Otro momento importante en el itinerario vital de María Zambrano es el de su despertar a una política activa y el de su repudio a determinadas formas violentas de corte materialista. La discípula de Ortega y Gasset en la madrileña Universidad Central no es ajena a la tesis fundamental que el profesor publica en el diario *El Sol* el 15 de noviembre de 1930 titulado “*Delenda est monarchia*”. Con este escrito, Ortega rompe su compromiso con la monarquía y postula el advenimiento de la república como única forma política que puede mantener la vida y la vitalidad de la nación española¹¹. Zambrano es buena hija de su padre, militante e incluso presidente durante algún tiempo de la *Agrupación Socialista Obrera*, y eso se nota en su radicalidad; pero no hay que olvidar que también es buena hija de su madre y esto se conoce en este momento de efervescencia y violencia política en su convencimiento de que para el país no es bueno el materialismo capitalista, como tampoco lo es el marxista, sino que la misión de España está en la defensa y universalización de los valores espirituales. Estas ideas —quizá hubiese que llamarlas ideales— se encuentran expuestas y de algún modo desarrolladas en el manifiesto fundacional del *Frente Español* (FE) que aparecería publicado el 7 de marzo de 1932 en el periódico *La Luz* y que es firmado en primer lugar por María Zambrano. ¿Qué es lo que le lleva a firmar con tanto entusiasmo este manifiesto? El compromiso político de Zambrano le conduce a militar en el partido de Azaña *Acción Republicana*, durante las elecciones municipales de 1931. Su militancia será breve, pues la quema de iglesias y conventos, así como la persecución religiosa desatadas y la pasividad de las autoridades le llevarán a darse de baja de esta formación de izquierdas. Sin embargo, seguirá siendo profundamente republicana y radical en lo que se refiere a la preferencia por un régimen político determinado. Y seguirá siendo profundamente católica, ya se verá de qué manera, aunque puede adelantarse que en lo que se refiere a su visión

8 Andreu Rodrigo, A. (2007). *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, p. 63.

9 Zambrano, M. (2010). *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 255.

10 El exilio es para María Zambrano una categoría antropológica fundamental, ya que apunta a una meta nunca alcanzada, pero capaz de aportar sentido a la existencia: “Y el exiliado, a fuerza de pasmos y desvalimientos, de estar a punto de desfallecer al borde del camino por el que todos pasan, vislumbra, va vislumbrando la ciudad que busca y que le mantiene fuera,” en Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, p. 31.

11 Cfr. Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 50.

antropológica y sus derivadas sociales.

El FE es un partido político, alentado en la sombra por Ortega, al que enseguida se suman un grupo de universitarios españoles. Aunque el zambranista Jesús Moreno Sanz afirma que María Zambrano reconocerá que su participación en este partido nacional es “su más grave error político” y que “como tenía poder para ello, lo disolvió”, por “el cariz casi fascista que este movimiento adquiere”¹², no es aventurado precisar con toda razón que, si bien Zambrano repudia el FE, no es menos cierto que la crítica de los materialismos —y de las dos Españas, alentadas por programas políticos sectarios— y la defensa del patrimonio espiritual del individuo y de los pueblos permanecerán como una constante de su propuesta filosófica de racionalidad inclusiva.

Esta crítica del materialismo se la tendrá que tragar, al menos exteriormente, cuando en su exilio —largo exilio desde 1939, hasta 1984— llegue a la universidad de San Nicolás del Hidalgo de Morelia (México), donde permanecerá durante un curso. Allí el rector le hace saber que en México no existe libertad de cátedra y que la constitución prescribe la educación socialista¹³. Aunque María Zambrano le hace saber que nunca ha sido comunista ni marxista, guarda silencio sobre el resto, acepta el trabajo como profesora de filosofía y se dedica a escribir sobre lo que le interesa: *Nietzsche o la soledad enamorada*, *San Juan de la Cruz (de la noche oscura a la más clara mística)*, *Filosofía y poesía*, *Poesía y filosofía* y *Descartes y Husserl*. La Habana, Puerto Rico serán algunas otras de sus etapas en el exilio americano. Después, en 1946, la vuelta a Europa, y el deambular como se puede entre Francia e Italia.

El año 1945 es fundamental para María Zambrano, ya que es cuando comienza a concebir la que sin duda será su gran obra *El hombre y lo divino*¹⁴, publicada su primera edición en 1955, año de la muerte de su maestro Ortega, y su segunda, con algunos añadidos, en 1973, tras un viaje a Grecia que le marcaría profundamente. Durante la década que dedica a escribir la primera edición de esta obra barajará distintos títulos: *Historia de la piedad*, *Filosofía y cristianismo*, *La ausencia*. Al final, el nombre que se impone es el de *El hombre y lo divino*, un nombre que, según la misma Zambrano, puede dar título a toda su obra y a las obsesiones de su pensamiento¹⁵.

En Roma, entre 1953 y 1959, vivirá en la *Piazza del Popolo*, justo encima del café Rosati. Desde allí, participará en la misa de los artistas, en la iglesia de Santa María del Pópolo, y acudirá a los conciertos de los viernes, precedidos de lecturas de Rilke, Max Jacob, Kierkegaard y de textos de algunos Padres de la Iglesia¹⁶. En esta época

12 Moreno Sanz, J. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela, p. 678. Esta obra, además de ser una selecta y muy completa antología de los escritos de Zambrano, aporta, entre las páginas 673 y 730, una valiosa cronología de la vida de la pensadora malagueña, con valoraciones y notas interesantes —y, en algún caso, muy discutibles—.

13 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 72.

14 Albert Camus “el día de su muerte en accidente llevaba los originales del libro de María Zambrano *El hombre y lo divino*, que pensaba editar en Gallimard, pues lo consideraba la obra cumbre del siglo XX”, en Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 88.

15 Así lo declara en el “Prólogo a la segunda edición”: “No está en mi pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están en camino de ella. Mas no creo que haya otro mejor que les conviniera”, en Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. [27].

16 Cfr. Moreno Sanz, J. *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*, p. 708.

conocerá y comenzará su amistad con la poetisa mística Victoria Guerini —conocida en el universo literario como Cristina Campo—. Aunque ya había escrito sus *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, en Roma su experiencia filosófica se conformará nuevamente de acuerdo a otras formas de expresión y de sentido como son los lenguajes de las artes o lenguajes poéticos, los lenguajes de la teología y de su primera expresión sacral que se mueve entre la mística y la acción litúrgica, que conjuga humana y divinamente la actividad de Dios y la pasividad del hombre, situando al ser humano como ser de encuentro y apertura, de mezcla y enriquecimiento mutuo. Así no resulta anecdótico que, ante la reforma litúrgica emprendida por el concilio Vaticano II, viendo en peligro la sacralidad de la liturgia católica, no dude en firmar otro escrito dirigido a Pablo VI, no ya de universitarios, sino de hombres y mujeres del mundo de la cultura, de distintas opciones y creencias, llamado *Manifiesto de Agatha Christie* y firmado, entre otros, por Agatha Christie, María Zambrano, Elena Croce, Cristina Campo, Graham Green, Andrés Segovia, Colin Davis, Jacques Maritain, Jorge Luis Borges, Gabriel Marcel, en el que se afirma que el rito de la misa romana tradicional pertenece a la cultura universal y que desterrarlo de la vida ordinaria de la iglesia sería similar a la destrucción total o parcial de basílicas y catedrales.

María Zambrano también sufre una noche oscura, que coincide con la publicación de su obra *Los sueños y el tiempo* —parafraseando el título de Heidegger *El ser y el tiempo*— y sobre todo con los difíciles cuidados que requiere su hermana Araceli y con su muerte, así como con sus idas y venidas internacionales. En 1961 lo manifiesta con palabras claves a su amiga venezolana Reyna Rivas: “Mi noche oscura sigue, Reyna, o mi túnel, como más modestamente lo llamo”, “la oscuridad que yo llamo sagrada”¹⁷. Algunos amigos de María Zambrano y otros estudiosos de su obra se empeñan en dar por definitiva esta experiencia de oscuridad, pero no es así, ya que existe otra etapa posterior —y esta sí que es definitiva en el sentido de que corona su existencia— en la que Zambrano vive con confianza su ser católica. Se pueden ofrecer testimonios muy iluminadores.

En su testamento otorgado en 1989 “declara que pertenece a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en cuya fe y doctrina fue educada y en cuyo seno desea morir. Encomienda por ello a sus herederos y legatarios que conforme a su criterio, manden realizar los ritos que según la costumbre sean del caso”¹⁸. Antes, en 1964, había escrito a la poeta Reyna Rivas: “Pienso, digo, rezo; Señor mío, ya que me mandas vivir, haz que para vivir tenga y pueda así cumplir tu voluntad”¹⁹.

Estos rasgos biográficos culminan con su muerte, acaecida el 6 de febrero de 1991, y con su cristiana sepultura, amortajada con el hábito de la Venerable Orden Tercera Franciscana, con el que siempre viajaba por si acaso, en una tumba con ese epitafio que dice *Surge amica mea, et veni*²⁰. Unos rasgos incompletos, pero que al menos permiten

17 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 100.

18 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 103.

19 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 103.

20 Aunque sea a pie de página, conviene señalar que el epitafio elegido para la sepultura de su hermana Araceli fue *Ave Crux, spes unica*. El patrólogo y gran amigo de María Zambrano Agustín Andreu Rodrigo comenta que estas dos sentencias sepulcrales aunque contrapuestas, son complementarias y que así las concibió María Zambrano, para expresar brevemente la esencia del cristianismo. Cfr. Andreu Rodrigo, A. *María*

hacerse cargo del trasfondo vital de María Zambrano que, como es natural, forma uno con su pensamiento y su propuesta filosófica, como pretende mostrarse en la segunda parte de este estudio.

2. La presencia de lo cristiano en la filosofía de María Zambrano

Aunque no sea de un estilo muy depurado, puede permitirse la licencia de comenzar un epígrafe con la cita de alguien que tiene bien claro lo que pretende justificarse en este trabajo: "Cuantos, por lo que sea, quieren apartar a María Zambrano de la teología y negar el teológico carácter cristiano de su pensamiento, lo tienen difícil"²¹. Aunque tampoco es tarea fácil mostrar de un modo sistemático el carácter cristiano de la filosofía de una pensadora que huyó de cualquier sistema y, solo al final, propuso un método. Inténtese.

El primer paso de este intento debe centrarse en el interés fundamental de María Zambrano al filosofar

Núcleo inicial, y nunca perdido, a mi parecer, es Filosofía, Poesía, Religión. [...] Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, son como gajos de una naranja, no hay que mirarlo pues con criterios de primero, segundo, y tercero. Es como un árbol cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique²².

Sin duda la preocupación religiosa o mística —por lo que se ha visto, desde una experiencia católica— camina al lado del interés por la Filosofía y la Poesía. Y esto no estaba precisamente de moda entre la mayor parte de los pensadores del siglo XX, como tampoco parece estarlo entre los gurús de la emergencia cultural europea del XXI. Además este texto permite establecer un criterio importante para el acercamiento a la propuesta filosófica de María Zambrano: su pensamiento no puede reducirse a uno solo de estos tres saberes de sentido. Habitualmente, en la ciudad en la que se edita esta REVISTA ARAGONESA DE TEOLOGÍA, María Zambrano es el nombre de una importante calle en la margen izquierda del Ebro. No deja de ser un equívoco motivado por el desconocimiento, pero hay otros mayores. Como, por ejemplo, el de reducir el pensamiento de Zambrano al ámbito de la filología, de la crítica literaria, de la teoría de las artes o de la poética en sentido restrictivo. El que se conozca la propuesta de racionalidad zambraniana como *razón poética* ha generado y está generando este reduccionismo. María Zambrano no quiere reducir la Filosofía a la Mística y la Mística, a la Poesía, su interés es una mirada unitaria en la que comparezca el germen común del que nacen y, al mismo tiempo, su identidad distintiva. Ella lo expresa muy bien:

Filosofía, Poesía y Religión necesitan aclararse mutuamente, recibir su luz una de otra, reconocer sus deudas, revelar al hombre medio asfixiado por su discordia, su permanente y viva legitimidad; su unidad originaria²³.

El texto anterior debe leerse junto a otro de la misma obra *Hacia un saber sobre el*

Zambrano. *El Dios de su alma*, p. 145.

21 Andreu Rodrigo, A. *María Zambrano. El Dios de su alma*, p. 174.

22 Inédito, M 317, en Moreno Sanz, J. *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*, p. 51.

23 Zambrano, M. (1987). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, p. 57.

alma, curiosamente el texto que marcó una distancia casi definitiva entre María Zambrano y su maestro Ortega. En el texto que se presenta a continuación, Zambrano introduce la cuestión de una mirada unitaria que permita no solo el reconocimiento de la unidad de todo el saber, sino el de la unidad de todo lo real:

Religión, Filosofía y Poesía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores nacidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes²⁴.

¿Qué es lo que ha pasado para que sea necesaria una nueva mirada? María Zambrano lo expresa a través del término *racionalismo fundamental*, que consiste en una razón desconectada de la verdad y del misterio de lo humano y de lo divino, de la realidad en su misterio. Una racionalidad así, en su deseo omnímodo de controlar y de crear según sus meras capacidades, arroja a la no-existencia de la irracionalidad todo aquello que no esté absolutamente en sus manos. Este *racionalismo fundamental* gira en torno a una serie de equívocos que se suceden unos a otros y que cada vez son más exclusivistas —exclusivistas en el sentido de exclusivos y de excluidores—: la reducción de la razón a la idea; la reducción de la idea a la historia; la reducción de la historia a la vida; la reducción de la vida a las ciencias experimentales; la reducción, finalmente, de la razón a la nada. Para María Zambrano este itinerario del racionalismo ha tenido dos momentos principales. El primero de ellos es el siguiente:

Hay pues un horizonte amplio que se extiende desde Grecia —la Grecia parmenidiana— a la Europa de Hegel, bajo el cual, todo hombre ha sido racionalista con un racionalismo fundamental, que podía inclusive, escindirse en teorías o “ismos” de enunciación opuesta²⁵.

Y de aquí estos “ismos” de enunciación opuesta: realismo, idealismo, historicismo, vitalismo, científicismo, nihilismo. Esta pluralidad es en verdad desquiciamiento, fruto de la soberbia. María Zambrano lo dice muy expresivamente de dos formas: la *razón se ensoberbeció* y, como se verá más tarde, *la razón del erguido*. Para Zambrano la causa de la soberbia de la razón es la falta de conciencia de dependencia y de humildad que, junto con la audacia, son denominadas *virtudes del descubridor*²⁶. Cuando desaparecen estas virtudes, cuando se instaura la in-dependencia y la autonomía como principales valores, llega la angustia. María Zambrano afirma que esta angustia parece yacer bajo todo intento de conocimiento que se presente como exclusivo y poderoso, aunque solo lo sea en una esfera. Angustia que subyace en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo y que emerge en Heidegger, a quien denomina “heredero de toda la filosofía alemana desde Kant”²⁷. Esta angustia es el resultado de una ontología que, en su intento de afirmación absoluta del ser del hombre sobre todas las cosas, conduce paradójicamente a la deshumanización. Y también, al mismo tiempo, a la desdivinización, pues el ser humano se ha “desdivinizado a fuerza de querer divinizarse”²⁸. Autodivinizarse, “sin Dios y sin lo divino que en sí lleva”²⁹.

24 Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, p. 56.

25 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 33.

26 Cfr. Zambrano, M. (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 110.

27 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 90.

28 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 95.

29 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 241.

Si hasta ahora se ha hablado de razón, en este momento corresponde hablar de vida. El punto de partida es otro texto de María Zambrano, en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Dice así:

La vida se rebela y se revela por diversos caminos ante este ensoberbecimiento. El último periodo del pensamiento europeo se puede llamar rebelión de la vida. La vida se rebela y se manifiesta, pero inmediatamente corremos otro riesgo: la vida sigue por los mismos cauces de la razón hegeliana y la sustituye simplemente, y allí donde antes se dijera "razón" se dice después "vida," y la situación queda sustancialmente la misma. Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo³⁰.

No deja de causar asombro esta ecuanimidad de Zambrano al prevenir de un nuevo peligro o de varios. La sustitución de la razón soberbia y desconectada por la vida soberbia y desconectada provoca nuevos reduccionismos, nuevos *ismos*. Al historicismo, el vitalismo y el nihilismo se debe sumar el cientificismo, que es lo único que queda cuando no queda nada; cuando no se reconocen los propios límites, sino que se busca circunscribir con violencia la realidad a los muros de determinada práctica empírica, desechando el resto.

Este "querer tener el todo o pensar que se tiene" es lo que María Zambrano denomina *razón del erguido o razón triunfante*. Es el estilo de vivir propio de quienes son capaces de apasionarse —de hacerse cargo del padecer—, de aquel que

Ha capitalizado el trabajar y el padecer de sus entrañas; sordo a ellas, con la sordera del que convierte en piedra la claridad que se derrama en la sangre y enmuran los espacios entrañables para que a ellos no descienda el logos³¹.

Si del *racionalismo fundamental* brotaba la angustia, ¿qué provoca este, por así decirlo, *vitalismo fundamental*? Un adormecimiento. La vida vivida en suficiencia y en autosuficiencia es para Zambrano un sueño —no el *sueño creador*, que precede a la aurora o que comparece en los *claros del bosque*—, que comporta, por ejemplo, la contemporánea negación teórica y/o práctica de la realidad de Dios:

No se libera el hombre de ciertas cosas cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios³².

La soberbia de la razón y de la vida van creando espacios estancos, van cerrando parcelas en las que se pueda vivir adormilado y sobrevivir tranquilizado, aun a costa de perder la vida misma. Lo que queda fuera —exiliada y condenada— es la realidad con toda su complejidad y todas sus sombras y, con ella, se pierde lo sagrado que no es otra

30 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 98.

31 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, pp. 356 y 357.

32 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 134.

cosa que el contacto inicial y gratuito del ser humano con la realidad³³.

Todo el intento filosófico de María Zambrano converge en la búsqueda de un logos que, superando la autosuficiencia propia del sujeto moderno, permita acercarse a la realidad, vislumbrarla, saberse dentro, vivir de ella y conservar su misterio. Lo tiene claro desde 1944, al menos, cuando en una carta a su amigo poeta Rafael Dieste afirma

Algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética [...] es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes³⁴.

¿De dónde brota esta razón que es como una gota de aceite y que permite que Filosofía, Poesía y Religión se armonicen como una bella sinfonía? Para encontrar este fondo, debemos volver a la gran obra de María Zambrano *El hombre y lo divino*. La respuesta es *lo sagrado*. Lo describe así:

Esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre, aun sin saberlo³⁵.

El logos verdadero consiste en descubrir este fondo que inspira cualquier pensamiento y que, en último término, se trata de la expresión vital más profunda. En esta definición están medidas cada una de las palabras que la conforman. "Esa especie de placenta" indica el carácter materno, originario y previo a cualquier experiencia consciente que posee el ser humano. Es la primera relación vivida: la que el *nasciturus*, siendo completamente distinto a su madre, está totalmente referido a ella, de la que todo lo recibe. Es la imagen del saber frente al conocer, de lo dado frente a lo construido. La pasividad frente a la actividad en una colaboración o juego perfecto.

"Donde cada especie de alma." Por una parte, esta expresión indica la variedad de seres que componen la realidad, venciendo un monismo que destrozaría la diversidad tan visible. Por otra, muestra la unidad de todo y, por tanto, la posibilidad de saber. Aquello que alimenta a todo es lo que hace viable una propuesta de racionalidad inclusiva, aunque Zambrano rehúya hablar de ser y participación. Saber y alma denotan que no es necesario negar la materia para afirmar lo espiritual, pero tampoco lo contrario: el logos zambraniano se mueve entre lo material y lo inmaterial fecundándolos.

"Aun sin saberlo." Comprender lo *sagrado* como *logos*, como hace María Zambrano, es tan potente que sigue siendo válido, aunque se desconozca o se niegue. De hecho, Zambrano no duda en mostrar la sacralidad de *la nada*, como última manifestación de *lo sagrado*.

33 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 10.

34 Zambrano, M. (7 de noviembre de 1944). "Carta a Dieste", en *Boletín Galego de Literatura*, nº 6, 1991, p. 103. Nótese la cercanía de este texto con el de Benedicto XVI conocido como *Discurso de Ratisbona* (2006), en el que pide "ampliar nuestro concepto de razón y su uso".

35 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 89.

Este trabajo tiene que acabar y, para ello, mostrar que la filosofía de María Zambrano o, mejor dicho, su propuesta filosófica de racionalidad recibe algo de la Revelación y aporta algo a su comprensión. Para ello y sin ánimo de cerrar la cuestión, se pueden presentar dos textos nuevos. Los dos presentan expresiones y pensamientos profundamente cristianos y filosóficos. Sirvan ellos como coda final:

Solo se entiende plenamente el Dios ha muerto cuando es el Dios del amor quien muere, pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la muerte: lo demás solo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y solo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad³⁶.

Este morir/matar a Dios se halla presente en otra acción sagrada —y lógica, en el sentido de cargada de *logos*— totalmente paradójica: la comunión. No se mata a Dios, porque se quiera. No se mata a Dios, porque se pueda. Se mata a Dios porque él quiere que así sea y ese acto de muerte se hace epifanía de su absoluta trascendencia: en este proceso queda clara la capacidad del hombre para buscar, conocer y amar a Dios. Del mismo modo que resulta evidente que Dios es *semper maior*:

Si Dios creó de la nada, el hombre solo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día la claridad que no muere, para invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere*...³⁷.

36 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 143.

37 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 169.

¿Cómo dar lo que no tenemos a aquel que no lo pide? (Reflexiones pastorales en clave educativa)

Carmen Eguílaz Alsúa
Andrés García Inda

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Explicando en clase a Nietzsche: "Dios ha muerto." Pienso en el cuasi-infinito número de veces que se ha citado esta frase, en los profundos análisis y las innumerables críticas, en la exhaustiva disección de su significado y consecuencias. Sin embargo —sigo pensando— esa frase tiene una segunda parte a la que se ha prestado menos atención: "y nosotros lo hemos matado"¹. Lo hemos matado, sí, lo hemos matado. No se trata ya simplemente de la muerte de Dios sino del asesinato de Dios (tremenda idea) y nosotros somos los autores.

1. ¿Cómo lo hemos matado?

En primera instancia busco las pistas para explicármelo rastreando el contexto histórico. Nuestra época ya no da razón de sí ni en la Modernidad ni en la Postmodernidad sino en el "mundo líquido"², ese último paradigma más descriptivo que explicativo que dibuja el mundo contemporáneo con los trazos gruesos de la multiplicación, la disolución, la pérdida del individuo en la globalidad; un mundo en el que la única certeza es, por una parte, la propia muerte de Dios y, por otra, el retorno al Yo (antropocentrismo, individualismo) que busca desesperadamente su identidad y no la encuentra mientras que se ahoga en este líquido de identidades frágiles, provisionales, casi instantáneas. En la angustiada búsqueda de un fondo firme donde hacer pie los hombres lo encuentran en esa palabra que se repite hasta la saciedad sin tener una clara definición de la misma: "interioridad". Y me sigo preguntando: ¿interioridad y espiritualidad son sinónimos? ¿es la interioridad una espiritualidad immanente? ¿trascendente? Veo un mercado saturado de ofertas sincréticas hasta la contradicción que ofrecen en clases y cursos atajos en cómodos plazos para alcanzar la felicidad, pero se trata de una felicidad que queda definida teleológicamente, y no radical y fundadamente, quizá éste sea uno de los problemas del mundo líquido.

Pero el análisis contextual es una descripción, no una explicación, y lo sé. Al no satisfacerme continuo la búsqueda de razones que expliquen cómo hemos matado a Dios y hallo un filón inagotable en los escritos de temática pastoral: el lenguaje. Al fin al cabo,

¹ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 125.

² Cfr. Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos*. Barcelona. Tusquets. 2007

me digo, seguramente tienen razón pues el hombre es el animal con lenguaje. Al parecer todo el mundo está de acuerdo en que el lenguaje utilizado en la transmisión de la fe está obsoleto. Así lo dice, por ejemplo, el último Plan de Pastoral de la Diócesis³. Pero tampoco es necesario recurrir al principio de autoridad para argumentar, es suficiente pensar en el pueblo llano —ese “pueblo de Dios”— cuando oímos (o nos oímos) decir “engendrado no creado”, “Melquisedec” ¿Melquisedec?, “de la misma naturaleza que el Padre”, “designio salvífico”... Me causa curiosidad saber qué contestaría la gente a la salida de una iglesia si se le preguntara por el significado de todo esto. ¡Pero si hay que ser especialista en Historia Antigua y Filosofía Griega para comprenderlo! Hace ya bastantes —muchos— años, el escritor José Jiménez Lozano escribía a propósito del lenguaje vaticano, jurídico y faraónico, que impregna los discursos eclesásticos y pastorales: “demasiados conceptos abstractos, demasiada pureza y sequedad en las palabras, demasiado clasicismo en las metáforas, ausencia casi de palpitación de pasión humana; están quizá demasiado lejanas de las cosas comunes y de nuestros afanes, amores y sufrimientos diarios”⁴. No sé si hemos avanzado mucho desde entonces.

Y si pensamos en los ritos, que son en definitiva otro tipo de lenguaje, el panorama no mejora: canciones de aleluya que se arrastran como serpientes por nuestros templos, lecturas de la Buena Noticia que suenan a tediosos textos administrativos, moniciones, plegarias eucarísticas y oraciones que ni salen ni llegan al corazón porque ni los oídos están abiertos, ¡y esas iconografías! Y con este bagaje pretendemos dar razón de nuestra fe que —diría san Pablo— a los niños, a los jóvenes, a nuestros coetáneos cercanos o alejados de Dios y de la Iglesia.

Sí, Nietzsche tenía razón y somos los culpables de haber asesinado a Dios, porque somos nosotros los que usamos ese lenguaje. Lo hemos matado al encerrarlo en categorías metafísicas, en conceptos ininteligibles, en ritos sin significado, en símbolos extraños, en formas de otras épocas, en palabras olvidadas. Lo hemos asesinado hablando mal de Él (el Dios tapa-agujeros, el relojero, el represor, el gran científico, el moralista, el intervencionista, el Dios—allí-arriba, el Dios—allá-afuera, el Dios-aquí-dentro). Lo que en su día fue la expansión universal del mensaje evangélico —la helenización inicial del cristianismo con san Pablo— lo hemos convertido en un “nuevo judaísmo”⁵. Somos animales culturales, y sabemos que la fe no existe al margen de la cultura, no puede dejar de expresarse en un lenguaje, es lenguaje (conversación). Pero como dice Halík, si quiere ser tal, la Iglesia tiene que “«hablar todas las lenguas» y no suponer de antemano que nuestro cristianismo es un idioma en el que Dios habla a todos y que todos están obligados a entender”⁶. Quizás —pienso— la idolatría consiste precisamente en reducir a Dios a un lenguaje o a una cultura, o abandonar la necesaria dosis de escepticismo o iconoclastia para no acabar considerándolo así. Aquel espíritu de libertad

3 DIÓCESIS DE ZARAGOZA, “*Id y anunciad el evangelio*.” *Plan Diocesano de Pastoral 2015-2020*, pp. 11, 43, 46, 47.

4 J. JIMÉNEZ LOZANO, *Un cristiano en rebeldía*, Salamanca, Sígueme, 1963, pp. 19-23.

5 A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999; T. HALÍK, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Barcelona, Herder, 2014, p. 74.

6 T. HALÍK, *Paciencia con Dios*, cit., p. 74. “Si queremos hablar hoy de nuevo las cosas de Dios, tenemos que sanar y resucitar algunas palabras, porque ya están agotadas bajo el peso de los muchos significados que la gente ha ido cargando sobre ellas a lo largo de los siglos”; ibídem, p. 31. ¿O enterrarlas definitivamente —me pregunto— porque ya no significan nada?

que expresaba la Carta a Diogneto como algo característico de los cristianos: "Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña".

Pero no hemos aprendido de los errores y ahora, tan preocupados estamos por el lenguaje con el que hacemos pastoral que nos lanzamos a solucionarlo comunicando (eso mismo y de la misma manera) pero a nivel universal, lanzándonos a las redes sociales, que son lo más propio de nuestra cultura contemporánea. No sé si lo que es mayor es el bien o el mal si echamos una ojeada a las páginas web y perfiles de las redes sociales de órdenes religiosas, monasterios y grupos cristianos de todo tipo.

Sin embargo, creo intuir que el problema no está en la respuesta, mucho menos en las formas que la vehiculan, no es un problema de lenguaje (o no del lenguaje entendido como simple estrategia o técnica de "comunicación," sino si acaso, de la concepción de la relación entre palabra y mundo⁷). Recuerdo las palabras de Heidegger cuando decía que la decadencia del lenguaje es solo una consecuencia de la amenaza de la esencia del hombre. Reducir el problema a la cuestión del lenguaje de la transmisión de la fe, por una parte, y a la culpabilización al contexto, por otra, es un enmascaramiento de la propia cuestión. Es superficial, leve, suave, insustancial... líquido, por supuesto. También miedoso y cobarde. No entra en el fondo del asunto, pero ¿nos atreveremos realmente a preguntarnos cuál es ese fondo? La desnuda cuestión es que si Dios es tan esencial para nosotros tenemos que encarar la pregunta de por qué hemos hecho esto, por qué hablamos así de Dios, por qué lo matamos así. ¿No será que Dios está ya muerto también para nosotros mismos? Habrá que lanzarse a la pregunta con el mismo espíritu que Kierkegaard al abismo.

2. ... a aquel que no lo pide?

Nuestro tiempo no es ya siquiera el tiempo de Godot. En esa época anterior la frontera entre ateos y creyentes era la existencia de la propia pregunta por Dios. Aunque fuera una línea fronteriza que separaba, puesto que ambas respuestas eran diametralmente opuestas, se podía dialogar por encima de la verja, por lo menos había un supuesto a partir del cual contar la propia fe. La situación con la que nos encontramos ahora es que no hay frontera pues las posturas son o la creencia o la indiferencia de aquel que ni siquiera se cuestiona por Dios. Son esferas autoexplicativas, autoreferenciales y completamente separadas. Es imprescindible encontrar esa frontera; como mínimo hay que hallar un lugar de contacto entre ambos pero -sospecho- solo se podrá encontrar flexibilizando al máximo ambas posturas, estirando hasta la distorsión los posicionamientos vitales.

7 Y que afecta a las categorías con las que interpretamos y concebimos el mundo: subjetivo-objetivo, interior-exterior, alma-cuerpo, etc.; Nicholas LASH, *Holiness, Speech and Silence. Reflections on the Question of God*, Farnham, Ashgate, 2004, p. 58. El sociólogo Theodore Roszak, entre otros, ya advirtió hace tiempo que lo propio de la tecnocracia es precisamente reducir cualquier tipo de fricciones, conflictos o problemas a un "fallo en la comunicación"; cfr. Th. ROSZAK, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1970, pp. 24-25.

En el intento de encontrar esa línea me propongo indagar, en primer lugar, en la postura del indiferente caracterizada -a decir de sociólogos y filósofos de la religión- por la ausencia contemporánea de la pregunta por Dios. Aún admitiendo la inexistencia de esta pregunta lo único que estamos asumiendo es que esa pregunta concreta no existe pero, dado que se incluye dentro de la categoría mayor de las llamadas "preguntas radicales," me cuestiono si tampoco hay rastros de esas otras preguntas. Quizá la pregunta por Dios se haya trasmutado en otras como la pregunta por el sentido de la propia vida (en su triple despliegue de origen, fundamento y finalidad), o por el sufrimiento y el dolor, o por la justicia o la muerte o el propio Yo o la felicidad. Con Sócrates pienso que "una vida vivida y no reflexionada no es una vida plenamente humana" y constato que todas las personas tienen alguna de esas preguntas, cada uno la suya, unas más frecuentes que otras, alguna casi apartada de los intereses contemporáneos, pero siempre en cada ser humano habita una pregunta. Seguramente es que no podemos vivir sin preguntas; la cuestión es si se puede vivir sin respuestas pero éste no es el tema que me ocupa ahora. Voy concluyendo que la postura de los indiferentes se puede caracterizar por la ausencia de la pregunta por Dios pero no por la ausencia total de preguntas; es decir, la postura de la indiferencia tiene su límite en la existencia de otras preguntas radicales. Probablemente no exista la inquietud por la trascendencia, ni el deseo de Absoluto ni la nostalgia de Dios; o quizá sí existen y lo que sucede es que todo eso está enmascarado, como disfrazado por las preguntas de apariencia más inmanente. En cualquier caso, es una buena línea fronteriza que nos permite aproximarnos ¿a quien no lo pide?

Veamos ahora cuál podría ser el límite hasta donde puede estirarse la postura creyente hasta tocar la del indiferente. Enseguida se agolpan en mi mente varias ideas, retazos de lecturas de aquí y de allí: el sugerente "etsi deus non daretur" de D. Bonhoeffer: "el Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos permanentemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios"⁸. En otro sentido, Martin Buber se preguntaba si no sería el momento de callar, al menos por un tiempo, sobre la sagrada palabra "Dios", ante el indigno uso y abuso de que ha sido víctima a lo largo de la historia. Recuerdo lo escrito por Ratzinger: "la tiniebla divina de este día, de este siglo, que se convierte cada vez más en un sábado santo, habla a nuestras conciencias. Se refiere también a nosotros"⁹.

Aún sabiendo que simplifico, recojo lo anterior reformulando ideas: callar sobre Dios para acompañar la muerte de Dios, en la ausencia de Dios vivir ante Dios y con Dios sin Dios en este siglo que es un Sábado Santo. Sin embargo, no me parece suficiente. Todavía es una postura intelectual pero creo que es necesario buscar un posicionamiento radicalmente existencial que nos aproxime de manera empática a la postura vital de la indiferencia si realmente queremos comprenderla, pues será lo único que posibilitará el

8 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 207.

9 J. RATZINGER, *La angustia de una ausencia. Tres meditaciones sobre el Sábado Santo* 2006: "El Viernes Santo podíamos contemplar aún al traspasado; el Sábado Santo está vacío, la pesada piedra de la tumba oculta al muerto, todo ha terminado, la fe parece haberse revelado a última hora como un fanatismo. Ningún Dios ha salvado a este Jesús que se llamaba su hijo. Sábado Santo, día de la sepultura de Dios: ¿No es éste, de forma especialmente trágica, nuestro día? ¿No comienza a convertirse nuestro siglo en un gran Sábado Santo, en un día de la ausencia de Dios, en el que incluso a los discípulos se les produce un gélido vacío en el corazón y se disponen a volver a su casa avergonzados y angustiados, sumidos en la tristeza y la apatía por la falta de esperanza...?"

diálogo. ¿Lo más parecido pudiera ser la noche oscura? No —me digo—, mucho más, porque incluso en esa experiencia puede seguir existiendo fe por lo menos de alguna manera. Me estoy viendo avocado a una postura paradójica pues quizá haya que dudar de la existencia de Dios para tener verdadera fe en Él. La duda es una parte racional del pensamiento y sin ella —ya lo dijo Kierkegaard— la fe no tendría una sustancia real. Esa justa dosis de ateísmo necesaria...

3. ¿Cómo dar lo que no tenemos...?

“Si comprehendis non est Deus”. La conocida sentencia de Agustín de Hipona, que para algunos ha sido la piedra angular de la teología negativa —y que también recorre la obra de ese gran maestro de la espiritualidad que es Thomas Merton— es una de las claves básicas del filósofo y teólogo checo Tomás Halík¹⁰. Si podemos comprenderlo, encerrarlo en los estrechos límites de nuestra propia razón, tal vez no es Dios. Para algunos, una idea como esa es la puerta hacia la vía apofática: no es posible poseer a Dios y, por lo mismo, tampoco es posible transmitir cualquier forma de “acceso” o conocimiento espiritual: al fin y al cabo, ¿cómo dar lo que no tenemos? Con las palabras finales del Tractatus de Wittgenstein podría añadirse que de lo que no se puede hablar, es mejor callarse.

Pero ese silencio ante lo esencial puede en ocasiones esconder o disfrazar una abdicación de responsabilidad que nos aboca a la pereza¹¹. Puede que el Sábado Santo sea la condición dominante de nuestro tiempo en las sociedades desarrolladas (aunque no se me oculta que millones de personas sufren profunda y cotidianamente la experiencia del dolor del Viernes Santo), pero incluso en ese caso, la respuesta a nuestro tiempo no es el silencio de la inactividad, sino el de la paciencia, que es la forma activa de la esperanza.

Ese es precisamente el caso de Halík cuando reivindica la paciencia —la virtud del “mientras tanto” como la llama F. Torralba¹² — como la dimensión esencial de la fe en nuestro tiempo. “El ser humano —dice Halík— no puede permitirse nunca dar el misterio por resuelto. El misterio —a diferencia del problema— no puede ser conquistado, es preciso esperar pacientemente en su umbral y permanecer en él”¹³. Quizás —sigo pensando— la ansiedad del pensamiento tecno-científico inunda también la reflexión y la actividad pastoral y lo convierte y reduce todo a un problema. Incluido Dios: el “problema” de Dios, que es necesario resolver cuanto antes.

Nos preocupa la fe o la “creencia” en Dios incluso como un elemento identitario en

10 S. AGUSTÍN, *Sermones* 117, 5. T. HALÍK, *Night of the Confessor*, New York, Image Books, 2012; *Paciencia con Dios*, cit., p. 141: “un Dios conocido —dice Halík— no es Dios en absoluto”, ¡y el mundo está lleno de dioses conocidos!. Merton afirmaba que “si lo encuentro con demasiada facilidad, tal vez Él no es mi Dios”; Th. MERTON, *Los hombres no son islas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998, p. 207.

11 “Esa insistencia en guardar silencio ante lo esencial, actualmente tan extendida en nuestra sociedad, puede vestir las máscaras de la modestia o incluso el misticismo para disfrazar nuestra abdicación de la responsabilidad. Guardamos silencio ante Dios, y la verdad, y la justicia. Nos mantenemos en paz y en este silencio, millones de personas mueren de hambre”. N. LASH, *Holiness, Speech and Silence*, cit., p. 61.

12 Francesc TORRALBA, *La paciencia*, Lleida, Ed. Milenio, 2009, p. 48.

13 T. HALÍK, *Paciencia con Dios*, cit, p. 12.

nuestras instituciones educativas, pero no sé si decimos lo mismo cuando hacemos referencia a esa fe a la que hemos convertido simplemente en una convicción o una mera "opinión" personal. ¿Qué significa creer en Dios? Antes que una convicción (sobre la existencia o no de un ser, que ya ha dejado de interesar) la fe —para Halík, como para Agustín de Hipona, o Pascal, o Kierkegaard, o tantos otros— es la paciencia que surge de una búsqueda incesante y apasionante, que no puede ni debe terminar nunca. De ahí la incertidumbre, la precariedad o la limitación de esa "fe" que es sobre todo interrogación, pregunta, antes que respuesta. De ahí la necesaria "dosis" de duda y ateísmo —dice Halík en algo que es más que una simple provocación— que precisa la fe para ser auténtica: esa dosis que nos permite romper con los dioses conocidos y abrirnos a ese "Dios desconocido" al que se refería san Pablo en el Areópago de Atenas (Hch. 17,15-18,1), al Dios evangélico de la paradoja y las sorpresas¹⁴.

Preguntamos a veces —o nos preguntamos— si "tenemos" fe cuando en realidad es algo que no se posee, sino que nos posee. ¿No es la fe —decimos habitualmente— una experiencia de amor? ¿y realmente consideramos que estar enamorado es algo que "se tiene" como quien tiene un pensamiento, una idea o una convicción? Dicho de otra forma, para respondernos a la pregunta que da título a estas reflexiones tenemos que hacernos otra pregunta, no sobre la existencia o inexistencia de Dios —porque como dice Halík, Dios existe aunque sea en el diccionario— sino el tipo de existencia o inexistencia que le asignamos o lo que eso implica vitalmente para nosotros.

En la tradición cristiana, señala N. Lash con referencias a Tomás de Aquino, la palabra Dios debería conjugarse como un verbo, antes que como un sustantivo. Retomando la distinción agustiniana, "creer" en Dios no implica sólo creer a o sobre Dios, sino incluso dentro de. Antes que el objeto de nuestra fe, Dios es la experiencia de la misma; y antes que una disposición intelectual, la fe es una relación —paciente— sobre la forma en la que estamos en el mundo, lo que nos importa realmente y lo que no, la manera en que vivimos. Por eso, insiste Nicholas Lash, la función de las iglesias y las grandes tradiciones religiosas ha sido y es precisamente ser escuelas en las que la gente aprende lo que hay que tomarse en serio y lo que no, que no hay aspecto alguno en el mundo (nación, institución, persona, idea, ambición...) que sea sagrado: "Ser un alumno en estas escuelas (y todos los profesores de estas escuelas son también alumnos) implica aprender que estamos llamados a ir más allá de la adoración de la criatura; aprender que lo que por sí solo es verdaderamente «santo» está más allá de la ubicación e imaginación"¹⁵.

14 G. W. HUGHES SJ, *El Dios de las sorpresas*, Santander, Sal terrae, 2012. Sobre la lógica paradójica de la fe y del Evangelio cfr. T. HALÍK, *Night of the Confessor*, cit., pp. 18 y ss. En el caso de la escuela católica —como pone de relieve J. Cortés— en ocasiones también hemos articulado un discurso identitario desde el límite, como una respuesta estática, al modo de un credo bien cohesionado y que se supone todos compartimos, cuando en realidad lo que debería caracterizarla es una disposición activa y continua de búsqueda: "La identidad de la Escuela Católica debe ser narrada como una fuente permanente e inagotable de nuevas posibilidades de ser en el mundo educativo" (J. CORTÉS SORIANO, *La escuela católica. De la autocomprensión a la significatividad*, Madrid, PPC, 2015, pp. 210-211). Con todos los matices que se quiera, podríamos trasladar al ámbito educativo y pastoral la distinción que a propósito de las políticas sociales se hacía entre el discurso de los chamanes y el de los exploradores (VÍCTOR LAPUENTE, *El retorno de los chamanes*, Barcelona, Península, 2015). Quizás —pienso— también en la pastoral seguimos necesitando abandonar el discurso y la prepotente actitud de los chamanes y adoptar la humilde y paciente disposición de los exploradores.

15 N. LASH, *Holiness, Speech and Silence*, cit., pp. 20-24 y 36-40.

¿Y qué es lo realmente santo o sagrado en nuestras iglesias y en nuestras escuelas? A propósito de la noción de lo sagrado, el teólogo norteamericano W. T. Cavanaugh dice, por ejemplo, lo siguiente: “Reconocemos verbalmente que la nación y la bandera no son realmente dioses. Sin embargo la prueba crucial es lo que la gente hace con sus cuerpos. Está claro que, entre aquellos que en los Estados Unidos se identifican como cristianos, hay muy pocos que estarían dispuestos a matar en nombre del Dios cristiano, mientras que la disposición, bajo ciertas circunstancias, a atar y a morir por la nación en la guerra se da generalmente por supuesta”¹⁶. Dejemos por supuesto a un lado lo de “matar” y pensémoslo en otros términos: ¿por qué estoy yo dispuesto a luchar, a dejarme la piel, a entregar mi tiempo, a consumir mi esfuerzo? ¿en que gasto mi vida? ¿qué hago realmente con mi cuerpo?

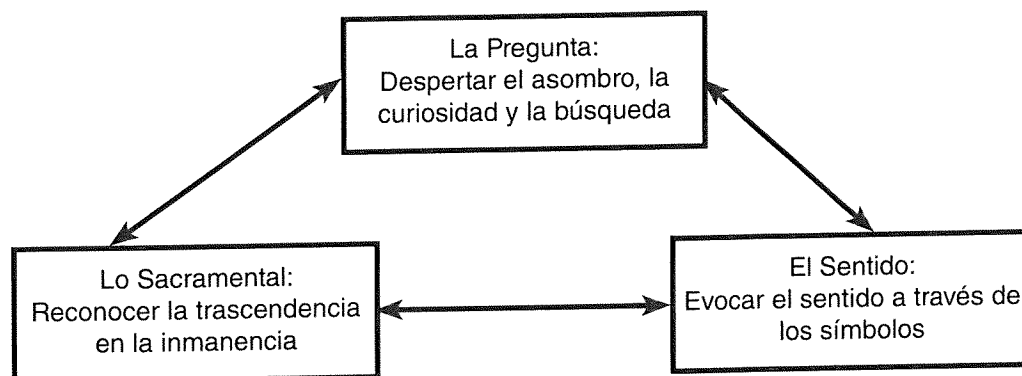
Vuelvo a la pregunta inicial para asumir su paradoja: ¿cómo dar lo que no tenemos a aquel que no lo pide? No sé si es posible dar lo que no tenemos, pero sí podemos compartir el deseo de tenerlo. Quizás por eso no se trata tanto de dar razón de nuestra fe —lo que no quiere decir que tengamos que dejar de hacerlo— sino de alimentar la imaginación. El principal obstáculo para la fe no es la razón, dice Nicholas Lash, sino la imaginación. Es algo también en lo que ha insistido en los últimos años el teólogo jesuita recientemente fallecido Michael Paul Gallagher. Normalmente, decía Gallagher, quienes abandonan la Iglesia no lo hacen tras una argumentación intelectual contra la fe: “Se han deslizado hacia fuera porque su experiencia de Iglesia no había movilizad su imaginación ni sus sueños. Abandonan no tanto llenos de rabia cuanto de desilusión, ante palabras vacías que pretenden hablar de lo sagrado”¹⁷.

De ahí la insistencia de Gallagher en el viejo concepto de “pre-evangelización”: más que una explícita proclamación y celebración de la fe, el reto de nuestra pastoral en nuestras sociedades secularizadas es la “pedagogía del deseo” que ayude a disponer y preparar el corazón. La imaginación, insiste Gallagher, es la clave fundamental de la educación religiosa y pastoral. ¿Cómo? El teólogo jesuita señalaba tres momentos y objetivos¹⁸:

16 W. T. CAVANAUGH, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Granada, Ed. Nuevo Inicio, 2010, p. 232.

17 M. P. GALLAGHER SJ, “Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe”, *Razón y Fe* núm. 2139 (2013), p. 127. Del mismo autor: *Ayuda mi poca fe*, Santander, Sal terrae, 1993; *Clashing symbols. An introduction to Faith and Culture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1997. En los últimos años, Gallagher parte del diagnóstico de la secularización realizado por el filósofo Charles Taylor (vid. sobre todo Ch. Taylor, *La era secular. Tomo II*, Barcelona, Gedisa, 2015). Al respecto: M. P. GALLAGHER SJ, “Charles Taylor y la secularización: La persistencia de la fe”, *Mensaje* vol 58/578 (2009), pp. 19-25.

18 M. P. GALLAGHER SJ, “Imagination as the battlefield of our European culture”, ponencia presentada en el Congreso del Jesuit European Committee for Primary and Secondary Education (JECSE), Estrasburgo, 7-10 octubre 2014.



Cuando a la luz de esta propuesta miro la acción pastoral me doy cuenta de que quizás en ocasiones hemos centrado demasiado nuestra preocupación pastoral y educativa en ese ámbito de lo sacramental ofreciendo un mundo imposible de percibir. Sin embargo ¡Pastoral es todo! y tiene que empezar mucho antes de lo sacramental y de la presentación y el hablar de Dios. El momento de la pregunta es el estadio antropológico del que partir, aún siendo un momento de pre-evangelización no por ser anterior deja de pertenecer a la Pastoral. Sin duda que existen las preguntas –o se puede suscitar el asombro y la búsqueda- aunque no sean preguntas que atañan directamente a Dios. En este momento la respuesta Pastoral sería hablar “ante Dios y con Dios” manteniendo el silencio sobre el mismo Dios, el silencio paciente. El momento de evocar el sentido me parece más delicado puesto que corremos el riesgo de precipitarnos. Hay muchas respuestas por el sentido y entre ellas se encuentra la respuesta religiosa, por eso la postura de la acción pastoral tendría que continuar siendo la de la paciencia, acompañar los procesos personales sin interferir en las respuestas individuales y esperar, esperar pacientemente, manteniendo un respetuoso silencio sobre Dios. Es el último momento –el que Gallagher llama de lo sacramental- donde reconozco la Pastoral entendida en sentido clásico, pero si pudiéramos respetar los estadios anteriores del proceso quizá surja el momento propicio para hablar de Dios, para ofrecer un mundo que, ahora sí, sea posible percibir dando una respuesta inteligible que no ofenda ni aleje. Me quedo con la expresión de Gallagher: “que no sean esas palabras vacías que pretenden hablar de lo sagrado”.

4. Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets, 2007

HALÍK, Tomás, *Night of the Confessor*, New York, Image Books, 2012

HALÍK, Tomás, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Barcelona, Herder, 2014

LASH, NICHOLAS, *Holiness, Speech and Silence. Reflections on the Question of God*, Farnham, Ashgate, 2004

La teología natural de Jenófanes de Colofón: primera purificación racional de la religión griega

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Damián Saez Ábillar

1. Introducción.

La producción filosófica de Jenófanes de Colofón ha llegado hasta nosotros de una manera muy reducida y fragmentada¹. Ésta es, sin embargo, suficiente para hacernos cargo de su más relevante aspecto: el de la teología natural. Gigon ha señalado que, para Jenófanes, “su más auténtica vocación era pensar sobre el todo”². Esta aserción es completamente correcta si tenemos en cuenta que, por primera vez en el conjunto de la especulación filosófica de los presocráticos, ese todo tiene ya un *incipit* en el cielo (ámbito hasta entonces patrimonio exclusivo de la actividad poética o mítica de Homero y Hesíodo), entendiendo por tal la existencia de Dios como algo extrínseco y superior al mismo mundo físico. Recordemos que, si hasta entonces, la filosofía no había caído en la cuenta de su vocación teológica, inclinándose la reflexión de los filósofos milesios preferentemente hacia el problema del cambio de las cosas y de su origen, “el espíritu de Jenófanes apuntaba más bien hacia la otra vertiente del *arché*, hacia aquello que perduraba por debajo de todo nacer y perecer, hacia la sustancia fundamental de las cosas (...). Por eso no pudo ocurrírsele la idea de buscar esta sustancia fundamental en uno de los elementos visibles. Su pensamiento filosófico tiene marcada tendencia metafísica”³. En esto radica la novedad y grandeza del autor que nos ocupa.

Es en el contexto de la recepción de tales textos (los mitos de Homero y Hesíodo antes mencionados) donde se ubica el pensamiento del autor al que ahora atendemos: Jenófanes de Colofón. Es de lamentar la muy escasa atención que la bibliografía en lengua española ha prestado al Colofonio. Tal descuido no hace justicia al mérito filosófico de Jenófanes, sobre quien Jaeger ha afirmado, muy acertadamente, que “su peculiar religiosidad es por sí sola bastante para asegurarle un lugar en la historia de las ideas”⁴. Como justificaremos más abajo, no será esa particularidad el único motivo de interés que la filosofía pueda tener en el pensamiento de este autor presocrático.

1 Se nos han conservado apenas poco más de ciento diez fragmentos que en la versión de Diels-Kranz (en adelante DK) ocupan el número 21 de esta selección, ya canónica, de los fragmentos conservados de los primeros filósofos presocráticos. La traducción castellana de los fragmentos es la de Conrado Eggers – Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1978, cuando éstos constan en tal selección. De los otros, la traducción es nuestra.

2 Olof Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, Guida Editori, Nápoles 1983, p. 32.

3 Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 2003, p. 49.

4 Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2011, p. 59.

Si atendemos a la opinión de Reale, siempre solvente en cuanto a cronologías, nuestro autor debió nacer en torno al 570 a. C., extendiéndose su larga vida algo más de un siglo⁵. Ya Guthrie había ofrecido una datación similar, poniéndola, además, en relación con otros grandes filósofos presocráticos: “Podemos, por ello, suponer aproximadamente, como las fechas más probables de su larga vida, 570-470. Habría nacido, pues, sobre la misma época que Protágoras (...), pero, probablemente, le sobrevivió veinte o treinta años. Heráclito, que lo critica nombrándolo, debió de ser unos treinta años más joven, y Parménides quizá sesenta. Puesto que no sabemos en qué época escribió sus variados poemas, su vida excepcionalmente larga impide situarlos dentro de unos límites reducidos y precisos”⁶. Como veremos a continuación al tratar sobre la influencia recibida y ejercida por Jenófanes, no será trivial el carácter coetáneo de Jenófanes con estos otros autores mencionados.

A. Influencias sobre la teología natural de Jenófanes.

Corresponde a continuación dar cuenta brevemente de las influencias filosóficas recibidas por Jenófanes en orden a un mayor esclarecimiento del tema que nos ocupa: su teología natural. De entre tales influencias se ha enfatizado su vinculación con los primeros milesios. En este sentido, sostiene Broadie: “Dada su cronología, *background* e intereses, [podemos afirmar que] Jenófanes ciertamente conoció la obra de los milesios, y es posible que la concepción del único *arché* físico que ellos tenían inspirara su doctrina sobre el Dios supremo”⁷. Admitir esta posibilidad no conlleva, necesariamente, reducir su doctrina sobre el *arché* a la de los demás milesios, pues las enseñanzas de nuestro autor a propósito del constitutivo último del mundo difieren ampliamente de las de los autores anteriores a él, hasta tal punto que no puede considerarse a Jenófanes como un fisiólogo, sino como un auténtico metafísico. Como se justificará, su doctrina del *arché* es ya propiamente teológica.

Precisando más todavía, Drozdek, siguiendo el testimonio de Diógenes Laercio⁸ ha llegado a afirmar que el influjo milesio experimentado por Jenófanes sería causado por el mismo Anaximandro: “Parece que Jenófanes fue discípulo de Anaximandro, lo cual es altamente probable, si se considera la corta distancia entre Colofón y Mileto, y el prestigio de Mileto como centro intelectual. La influencia de Anaximandro queda reflejada en el interés de Jenófanes en la búsqueda del *arché*, en su rectificación de la imagen de lo divino, y en la importancia de la noción de infinitud en sus investigaciones”⁹. En efecto, esta afirmación parece más que plausible, dado que la substancia divina, tanto en Tales como en Anaxímenes, era considerada un principio físico determinado (como es bien sabido, el agua y el aire, respectivamente). Ahora bien, si deseamos buscar una raíz milesia en el origen de la doctrina jenofaneana de Dios, a quien él concibe como inmaterial y ajeno a toda corporeidad, podemos remitirnos sólo hasta Anaximandro, quien, al despojar al *arché* de cualquier connotación física, parece preparar la nueva concepción

5 Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milan 2008, vol. I, p. 157.

6 William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1984, vol. I, pp. 342-343.

7 Sarah Broadie, *Rational theology*, en A. A. Long (ed.), *The Cambridge companion to early greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 212.

8 DK 21 A 1.

9 Adam Drozdek, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, p. 29.

teológica del filósofo de Colofón.

En efecto, y como veremos más adelante al abordar el estudio de la *pars destruens* de la teología natural de nuestro autor, Jenófanes explicita para la teodicea lo que en Anaximandro está implícito en ontología. Concedamos de nuevo la palabra a Jaeger, quien ha enfatizado —acaso excesivamente— la dependencia del pensamiento de Jenófanes respecto de la filosofía del segundo de los milesios: “La idea de lo que no tiene principio ni fin, con que había caracterizado Anaximandro a su divinidad, la idea de lo *ápeiron*, pone término a semejantes representaciones [las de los dioses olímpicos, según los mitos griegos canonizados por Homero y Hesíodo]. Jenófanes se limita a labrar en detalle algunas de las consecuencias de esta filosofía, proceso que no podrá menos de llevarle a atacar el problema del origen del antropomorfismo”¹⁰. De una manera algo más matizada, podemos afirmar, sin embargo, que Jenófanes coloca a plena luz las consecuencias de la revolución filosófica milesia para la concepción religiosa folklórica de la Grecia clásica.

Hasta ahora hemos examinado el más que probable influjo de la filosofía de la primera hora en Jenófanes. En un segundo momento puede ser conveniente justificar la distancia del pensamiento de nuestro autor respecto de la concepción eleática del ser. La interpretación de Jenófanes no sólo como vinculado al eleatismo, sino como miembro destacado de él, e incluso como fundador de esta escuela, es tradicional y está fundada sobre un texto de la *Metafísica* aristotélica. En los inicios de esta obra, al hilo de la explicación de las más destacables opiniones acerca del *arché* del mundo físico, afirma el Estagirita, quien parece sentir no mucha simpatía por nuestro autor: “En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos [Parménides y Meliso] la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada (...), sino que habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que el Uno es Dios”¹¹. El testimonio de Aristóteles, de ordinario bien fundado y documentado, parece aquí traído con una cierta inseguridad y como por fuentes no fidedignas. Sea de esto lo que se quiera, la más reciente crítica textual ha mostrado que “es improbable que Parménides fuera discípulo de Jenófanes, aunque es posible que considerara con cierto interés las opiniones del poeta mayor que él”¹². En este mismo sentido, confirma Messina: “Se ha hecho notar que Jenófanes no puede ser asociado al eleatismo, puesto que no posee una concepción “ontológica” del ser, ya que su dialéctica es de tipo “discursivo”, es decir, no proviene de un principio general; por eso su permanencia en la escuela [eleática] en calidad de maestro es sólo vagamente apuntada, declarando él mismo haber sido siempre un trotamundos”¹³. En cualquier caso, y sobre este particular valga señalar que la especulación parmenídea con su rígida concepción del ser dista mucho de la clasificación jenofónea de la multiforme realidad.

¹⁰ Werner Jaeger, op. cit., p. 59.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica* A, 5, 986 b, 21. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998, p. 40.

¹² G. S. Kirk- J. E. Raven-M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 2008, pp. 231-232.

¹³ Gaetano Messina, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*, Levante editori, Bari 2007, p. 68.

B. Breve examen de la interpretación escéptica de Jenófanes.

La siguiente cuestión a la que debemos referirnos en orden a la clarificación de la teología natural de Jenófanes es una de las grandes cuestiones que ha cautivado a la historiografía filosófica reciente sobre nuestro autor. Se trata del tema de su pretendido escepticismo. No entraremos en este asunto, sobre el que han corrido ríos de tinta a lo largo de todo el siglo pasado, sino en la medida en que, caso de que este escepticismo fuese cierto, quedaría impugnado cualquier conocimiento humano, y particularmente el que a nosotros nos incumbe, que es el teológico natural.

Retomando algunas de las opiniones más extremas de final del siglo XIX y principios del XX, han sido dos grandes personajes del ámbito de la filosofía británica quienes, en fechas más o menos recientes, han concluido que Jenófanes era un escéptico radical y poco más que un poeta ridiculizador de toda actividad filosófica. Una caracterización tal de Jenófanes resulta excesiva y necesitada de revisión. El primero de ellos fue Barnes, quien no tiene empacho en citar la opinión casi bicentenaria (y por ello superada por la crítica) de Nietzsche acerca de Jenófanes¹⁴. El segundo de estos autores es Karl Popper, el gran filósofo de la ciencia, quien ofrece una interpretación de los fundamentos teóricos de la física y la cosmología del Colofonio que debe ser críticamente atendida, puesto que en ella parece más bien atribuir a Jenófanes su propio pesimismo gnoseológico falsacionista, llegando a poner en labios de nuestro autor presocrático que toda ciencia “no es sino una maraña de sospechas”¹⁵. El tenor de la mayoría de las más recientes investigaciones sobre este particular rechazan, sin embargo, cualquier interpretación que convierta a Jenófanes en un completo escéptico. Messina ofrece un acertado balance del actual *status quaestionis*: “Sobre el terreno del acercamiento gnoseológico [de Jenófanes] se desarrolla el debate sobre el escepticismo, que divide a los estudiosos en dos formaciones opuestas. Las soluciones indicadas por la exégesis más reciente absuelven al Colofonio de un ejercicio programático de la *escepsis*. Esta última interpretación, ya asumida, tiene el valor de permitir una mejor lectura de los fragmentos dialécticos y teológicos, que adquieren, por tal vía, una mayor impronta de racionalidad y una posición más orgánica con las otras partes del sistema”¹⁶. En efecto, una lectura sin prejuicios del conjunto de los fragmentos que nos han llegado aleja de Jenófanes una comprensión semejante.

Ahora bien, ¿cuál es la causa de que algunos historiadores contemporáneos de la filosofía hayan atribuido a los textos jenofaneanos trazos de escepticismo? La respuesta a esta cuestión desemboca ya directamente en nuestro asunto –que es la teología natural del Colofonio–, y pasa por la distinción en el pensamiento de nuestro autor entre dos planos de lo real, a saber, el físico-sensible y el inmaterial-inteligible, frente a la rígida concepción anterior sobre lo Uno. Examinemos esta cuestión con más detenimiento.

14 Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1986, p. 85.

15 Karl R. Popper, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona 1999, p. 72.

16 Gaetano Messina, op. cit., p. 55.

C. La distinción entre el ámbito sensible y lo divino en la génesis de la teología natural del Colofonio.

A diferencia del rígido monismo milesio, como ya se ha apuntado anteriormente, Jenófanes explica el conjunto de lo real estableciendo, al menos, una dualidad ontológica: a saber, la que separa mundo sensible y mundo metafísico; cuya investigación racional engendra consiguientemente dos ciencias distintas, poseyendo cada una de ellas como objeto sólo uno de esos orbes: tales son la cosmología y la teología. Tal vez el establecimiento implícito de esta dualidad constituya el gran mensaje de Jenófanes, quien se muestra así como el primer teólogo natural —cronológicamente hablando— que conociera occidente.

Efectivamente, un análisis textual de los fragmentos cosmológicos y de denuncia de los mitos populares muestran a un Jenófanes que desconfía de la razón humana en tanto que ésta sea capaz de habérselas con el mundo sensible, mudable y cambiante. Sin embargo, no por esto puede caerse en una interpretación escéptica del conjunto del pensamiento del filósofo de Colofón. Respecto de la parcialmente restringida posibilidad humana de conocimiento, “lo que se enfatiza [en Jenófanes] no es la relatividad de nuestras aprehensiones de informaciones sensibles, sino su contingencia; el hecho de su ausencia de carácter conclusivo. Dicho de otro modo: no es la contingencia de todo tipo de aprehensiones, sino sólo la de los juicios concernientes al grado de certeza plena de algunas cualidades sensibles de un objeto de percepción”¹⁷. Ya Jaeger¹⁸ había mostrado cómo Jenófanes pone en segundo plano el problema del cosmos, ámbito, éste sí, en el que nuestro autor se muestra cauto, como si fuese el ámbito de las “ilusiones ópticas”; fascinado por el objeto propio de la teología, que no es otro mas que el de lo inmutable, permanente y sustantivo.

Esta distinción entre mundo sensible y ámbito de lo divino en el pensamiento de Jenófanes es crucial, y no ha sido suficientemente subrayada en la bibliografía contemporánea sobre él. Tal dualidad entitativa es propia de Jenófanes, y le hace digno de un puesto mucho más honorable del que ocupa a día de hoy en la historia de la filosofía. No se trata, pues, de uno de los “presocráticos menores”, como todavía puede leerse en la manualística más o menos reciente, sino de un filósofo que inaugura para la filosofía griega, todavía en sus albores, el mundo del espíritu, y con el que la filosofía ve más allá de la reducción fisiológica de la primera generación de pensadores milesios, allanando así el camino que, en pocas décadas, habría de andar Platón.

En Jenófanes esta distinción es, es cierto, implícita; pero real. Aronadio lo ha demostrado en un solventísimo trabajo que ha de ser, en nuestra opinión, de referencia obligatoria en adelante. Haciendo pie en el análisis filológico del texto, Aronadio demuestra que Jenófanes no es empirista ni escéptico: “Si es verdad que en el léxico intelectual en uso en el siglo VI. a. de C., *nóein* no era antitético a percibir, sino que al contrario con-

17 Emese Mogyoródi, *Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge*, en Maria Michaela Sassi (ed.), *The construction of philosophical discourse in the age of the presocratics*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 138.

18 Werner Jaeger, *Xenophanes and the beginnings of natural theology*, en A. A. Roback (Ed.), *The Albert Schweizer Jubilee Book*, Cambridge (Mass.) 1946, pp. 397-424.

stituía una entre las diferentes operaciones cognoscitivas (...), entonces ni tiene sentido definir a Jenófanes como un empirista, ni calificarlo como escéptico"¹⁹. Queda, por tanto, demostrado que Jenófanes afirma la existencia de una realidad divina (y a ésta pronto la veremos como externa al mundo físico), así como un criterio de racionalidad humana suficientemente fuerte como para conocerla.

Jugando un poco con los términos, podríamos concluir que, si bien Jenófanes puede ser considerado un tanto escéptico en cosmología, no tendría sin embargo empacho en denominarse a sí mismo como "dogmático" en teología. El juicio, ya clásico, de Reinhardt, en cuya cualificada opinión "el Colofonio reserva para la teología la esfera de la racionalidad, mientras asigna a la física un papel secundario"²⁰ puede considerarse a día de hoy unánime, pues cuenta con el consenso de los estudiosos. Si para nuestro autor la física debe ser cauta en arrogarse una ilimitada seguridad en sí misma, la filosofía, aunque naciente, es consciente de del perfecto dogmatismo que en realidad le es propio.

Sólo resta, antes de entrar a examinar los contenidos de la teodicea del Colofonio, anotar una opinión según la cual su teología es verdaderamente tal, por encima de cualquier comprensión escéptica que la impugne, aunque tenga, en ocasiones, visos más bien de teología negativa que de positiva. De esta manera se ha apuntado: "Si asumimos que Jenófanes no fue un agnóstico, lo cual sostengo, sí debemos reconocer, sin embargo (...) que Jenófanes utilizó un método metafísico negativo. (...) Él empleó un método negativo de falsación para conformar su teología"²¹. En efecto, algunos de los fragmentos que nos han llegado muestran cómo Jenófanes utilizó la vía apofática en su labor de denuncia del dogmatismo mítico sobre la divinidad vigente en su época.

En este mismo sentido enseña Heitsch: "[Jenófanes] no habla en absoluto un único idioma, sino que muchas de sus observaciones y concepciones no excluyen la *via negationis*"²². Tal teología negativa no debe ser identificada, sin embargo, con el escepticismo, pues ésta conlleva una elaboración racional y científica, y el consiguiente reconocimiento —aunque lato e implícito— de la existencia de una verdad sobre el ámbito de lo divino, junto con una auténtica tensión hacia el efectivo alcanzamiento de la verdad.

Ahora sí, estamos ya habilitados para comenzar con el estudio de los contenidos de la reflexión filosófica jenofaneana sobre Dios.

2. Los contenidos de la teología natural de Jenófanes.

Siguiendo a Guthrie, distinguiremos en el seno de la teodicea de nuestro poeta-filósofo dos grandes momentos: una primera *pars destruens*, en la que veremos cómo Jenófanes impugna de raíz la comprensión prefilosófica de lo divino narrada en los mitos

19 Francesco Arnodio, *Il campo semantico di noein fra epos e filosofia: il caso emblemático di Senofane*, en Eugenio Canone (Ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Leo S. Olschi editore, Florencia 2005, p. 23.

20 Karl L. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1959, p. 73.

21 Emese Mogyorodi, op. cit., pp. 145-146.

22 Ernst Heitsch, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, en *ibidem*, *Gesammelte Schriften*, Saur, Munich 2002, vol. II, p. 53.

griegos; y una segunda parte, ya positiva o *construens*, en la que analizaremos, al hilo de los fragmentos conservados, su doctrina —ya genuinamente metafísica— sobre la existencia y naturaleza de Dios.

A. Las obras de Homero y Hesíodo, objeto de la purificación racional jenofaneana de la religión.

Es por todos conocido que el término teología “se encuentra en el pensamiento griego por primera vez en Platón, quien lo aplica a los mitos, leyendas e historias de los dioses a la luz crítica de la filosofía, desmitologizados e interpretados en un sentido de educación política”²³. Que es derecho y deber de la filosofía abordar la cuestión de Dios es principio absolutamente indudable. Tal vez haya sido Heidegger quien, con mayor autoridad, sostuviese esta tesis, al mostrar cómo toda auténtica metafísica es en realidad de alcance onto-teológico²⁴. Pero, para que tal actividad humana pueda ser denominada ciencia, ha de seguir reglas racionales. Las obras de los mitógrafos contienen materialmente, sí, un discurso sobre los dioses y sobre las relaciones de éstos con los seres humanos, pero carecen de explicación intelectual causal, siendo así que, en opinión de Jenófanes, los mitógrafos primitivos no puedan ser dignos de atribuirse el egregio título —que sólo la aplicación de la racionalidad estrictamente filosófica podría conceder— de *teólogos*.

Sea de esto lo que se quiera, no seremos nosotros quienes impugnemos, si no el valor filosófico, cuanto menos, el significado genuinamente sapiencial de tales textos. Tal vez el excesivo énfasis en el establecimiento absoluto de una frontera entre *mito* y *lógos* haya venido a impugnar cualquier valor cognoscitivo a aquellas venerables obras con las que da comienzo nuestra cultura occidental²⁵. Más bien al contrario se ha afirmado —correctamente, a nuestro juicio— que los textos homéricos tienen como propósito “resaltar la mortalidad y el sufrimiento como características fundamentales e ineludibles de la condición humana, cuya dolorosa experiencia, lejos de aliviarse o superarse gracias a la búsqueda de la gloria heroica, se ve incrementada”²⁶. En efecto, esos poemas contienen una antropología, una ética y una soteriología a las que, aun cuando no se las quiera denominar como filosóficas, no se les puede, sin embargo, negar su estatuto de verdadero conocimiento de naturaleza sapiencial. Ha sido mostrado también cómo, en la composición misma de esos textos, se ha aplicado una racionalidad superior a la literaria, pues a lo largo del proceso de selección y redacción del texto canónico, se ha aplicado ya la inteligencia creadora, al hilo de la selección de materiales antiguos, de modo que “la elaboración misma del poema implica ya una profunda reflexión”²⁷. Si tal reflexión es o no de alcance filosófico es cuestión que desborda el tema de este artículo.

23 Heinrich Fries, voz *teología*, en *Íbidem* (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1966, vol. IV, p. 313.

24 Martin Heidegger, *La constitución onto-teológica de la metafísica*, en *Íbidem*, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988, p. 131.

25 Tal vez la ya clásica, aunque cada vez menos vigente interpretación de Wilhem Nestlé en *Vom Mythos zum Logos* (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1975), requiera de una cierta rectificación, dado el tributo tan explícito de sus conclusiones a tesis comteanas, en virtud de las cuales ambos elementos (representación mítica y pensamiento lógico) son contrapuestos, y la victoria del segundo sobre el primero necesario destino de toda cultura madura.

26 Juan Carlos Rodríguez, *Oralidad, imágenes y reflexión ética en la Ilíada*, en Javier Aguirre – Iñaki Cebreiro y Óscar González (eds.), *Racionalidad, visión, imagen*, Plaza y Valdés, Madrid 2009, p. 23.

27 *Ídem*, p. 24.

B. Pars destruens

Comencemos, pues, el examen de la teología de Jenófanes, partiendo de su impugnación de la existencia del panteón griego. Procederemos sistemáticamente (prefiriendo esta metodología a la exegética, por mor de un mayor orden), analizando cada una de las enseñanzas religiosas tradicionales que serán descalificadas —o, en alguna ocasión, corregidas— por Jenófanes. Antes de esto, debemos, sin embargo, plantear una cuestión preliminar, por haber ponderado tanto la novedad del planteamiento jenofaneano en lo que a teología respecta. La pregunta es la siguiente: ¿Es esta novedad real? ¿no se habían opuesto ya los filósofos milesios, con su doctrina sobre el *arché*, el cual es si no de naturaleza divina, sí al menos poseedor de algunas propiedades divinas, habiendo rechazado por esta causa ya las tesis de los mitólogos griegos arcaicos? En cierta manera debemos responder afirmativamente a esta pregunta, aun cuando ninguno de los autores previos a Jenófanes realizó una refutación explícita de las doctrinas populares sobre los dioses. En este sentido ha afirmado Most: “La gran disputa [entre poesía mitológica y teología racional] que ocupa un papel importante en la historia de la literatura griega en el periodo previo a Sócrates es la de Jenófanes”²⁸. Nuestro filósofo es, efectivamente, el primer gran adversario de los contenidos religiosos irracionales que puedan desprenderse de los mitos homéricos.

Crítica del antropomorfismo. Acertadamente se ha señalado sobre Jenófanes que “quizá ningún otro escritor de la Grecia arcaica y clásica haya expresado tan perfecta y persuasivamente la crítica moral del antropomorfismo de los dioses olímpicos”²⁹ como él. Cedamos ya la voz al mismo Jenófanes, quien a este respecto, denuncia: “Los mortales creen que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y figura como ellos”³⁰. Y, en otro fragmento, afirma —no sin cierta socarronería— que si los animales pudiesen dibujar y pintar, “(...) dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno”³¹. Pese a lo poco silogístico del argumento, es clara la concepción trascendente de la divinidad que late en estos fragmentos.

Se ha especulado que la causa de la inquina de Jenófanes contra el antropomorfismo y la representación plástica de los dioses sea una reconvención contra los artistas griegos que participaron en la edificación y decoración de las grandes obras persas bajo el reinado de los reyes Darío y Ciro, después de que éstos conquistaran y destruyeran las prósperas colonias griegas del Asia Menor, entre la que se encontraba la patria chica del mismo Jenófanes³². El dato no parece aportar gran cosa, dado que el contexto religioso griego era excepcionalmente proclive a la representación plástica de las divinidades del panteón griego. En cualquier caso, y por lo que a la filosofía le interesa, queda sólo subrayar que, a través del anterior argumento de reducción al absurdo trata

28 Glenn W. Most, *What ancient quarrel between Philosophy and Poetry?*, en Pierre Destrée y Fritz-Gregor Herrman (Eds.), *Plato and the poets*, Brill, Leiden-Boston 2011, p. 19.

29 Miguel García-Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004, p. 45.

30 DK 21 B 14.

31 DK 21 B 15.

32 M. Laura Gemelli Marciano, *Senofane: interpretazioni antiche e contesto culturale. La critica ai poeti e il cosiddetto 'monismo'*, en Maurizio Bugno (ed.), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano editore, Nápoles 2005, p. 72.

Jenófanes de probar la imposibilidad de cualquier concepción antropomórfica de Dios.

Crítica de la inmoralidad de los dioses olímpicos. Jenófanes afirma que “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”³³. Son muchas las narraciones sobre los dioses que vienen a nuestra mente al leer este fragmento. Por citar sólo el caso paradigmático del ciclo de Zeus, baste recordar que éste da muerte a su padre Crónos, contrae matrimonio con su propia hermana, es infiel —valiéndose de sus poderes divinos— en numerosísimas ocasiones, etc... ¿Es la concepción antropomórfica de lo divino la causa de tales defectos morales atribuidos a los dioses o viceversa?

Betegh constata la dificultad de contestar a esta pregunta: “Es imposible afirmar, sobre la base de los fragmentos existentes, si Jenófanes consideró la atribución [a los dioses] de acciones ilícitas como otro aspecto de antropomorfismo, o si, en cambio, él pensó que actos inmorales eran incompatibles con la perfección divina. Probablemente ambas cosas”³⁴. En cualquier caso, es intelectualmente injustificable la atribución a los dioses —poseedores de la más plena y total racionalidad— de la comisión de acciones inmorales, que son, por ello, contrarias a la razón. Sobre este particular se ha escrito: “Jenófanes se alza (...) contra esta presentación del dios más poderoso. La teología implicada en sus críticas al antropomorfismo de los relatos de Homero y Hesíodo sólo puede ser comparada al tratamiento decisivo que del tema hace Platón en el libro II de la República”³⁵. Como es bien sabido, en ese pasaje ordenará Platón la expulsión de la ciudad ideal de todos los poetas y artistas plásticos bajo la acusación de impiedad.

Crítica del carácter nómico de la religión griega. Probablemente el más radical de entre los fragmentos jenofaneanos que nos han llegado sea uno de los que nos transmitió Clemente de Alejandría en sus *Stromata*. El texto, que denuncia el antropomorfismo, dice lo siguiente: “Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen los ojos azules y pelo rojizo”³⁶. Constata Jenófanes, pues, la atribución a los dioses de las propias características de las diferentes etnias. Se ha detectado en tal atribución una ubicación de la religión en el plano del *nómos*³⁷, entendiendo tal término en el sentido del uso que posteriormente harán de él los sofistas, a saber, el de la mera convención.

En opinión de Jenófanes, sin embargo, el ámbito de Dios se ubica en el de la *physis*, no ciertamente en el sentido de que éste pertenezca a la realidad física —al mundo sensible, antes caracterizado—, sino con el significado de algo que es natural, es decir, de lo superior e independiente de la voluntad humana, y, por ello, ajeno al espacio de la simple decisión arbitraria. En este sentido enseña Jaeger: “Jenófanes fue el primero en formular el universalismo religioso que así a fines de la antigüedad como, y más especialmente aún, en la era cristiana, se consideró un rasgo esencial de la idea de Dios,

33 DK 21 B 11.

34 Gábor Betegh, *Greek Philosophy and Religion*, en Mary Louise Gill y Pierre Pellegrin (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 630.

35 Conrado Eggers Lan - Victoria E. Juliá, op. cit., Gredos, Madrid 1978, p. 268.

36 DK 21 B 16.

37 G. S. Kirk- J. E. Raven-M. Schofield, op. cit., p. 229.

indispensable a toda religión verdadera³⁸. En efecto, el Dios de Jenófanes debe ser universal o simplemente no ser.

Crítica de la “metempsicosis”: Otra de las tesis religiosas contra las que arremete Jenófanes es la célebre doctrina de la transmigración del alma. Como es bien sabido, esta enseñanza se difunde por Grecia desde la así denominada escuela órfico-pitagórica, aunque, según parece, no era tanto una creencia de carácter popular cuanto una elaboración filosófica. No es por ello extraño que Jenófanes conociese perfectamente tales doctrinas, a las que cita casi literalmente según los textos más o menos oficiales y canónicos del orfismo³⁹, tanto en lo que refiere a aspectos religiosos como a filosófico naturales.

No entramos, por caer fuera de nuestro tema, en mayores especificaciones sobre esta doctrina religiosa. Constatamos, sin embargo, que fue considerada por Jenófanes poco menos que supersticiosa, y por eso se permite hacer chacota de ella en uno de sus *silloi* —epigramas satíricos— que se nos han conservado gracias a Diógenes Laercio: “Cierta vez, se dice, caminaba [Pitágoras] cerca de un perro [que estaba siendo] maltratado, y, compadecido, dijo estas palabras: «deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón amigo; la he reconocido al oír el sonido de su voz».”⁴⁰ La enseñanza sobre la transmigración de las almas, como vemos, es rechazada por Jenófanes. Si éste ofreció o no una doctrina propia sobre el destino del alma tras la muerte es algo sobre lo que, por desgracia, carecemos de testimonio alguno.

Crítica de la adivinación. Jenófanes interpretó también como irracional la tan difundida creencia griega en la adivinación. Prestemos voz a Cicerón, quien afirma: “Parménides y Jenófanes (...) increpan, casi airados, la arrogancia de aquellos que, aunque nada puede saberse, osan hablar en nombre de los dioses y decir lo que [ellos] saben”⁴¹. Guthrie afirma que en virtud de tal crítica, Jenófanes “se mostró muy por encima de sus contemporáneos”⁴², quienes aspiraban a conocer los designios de los dioses, prediciendo así el futuro de los hombres con vistas a la efectiva evitación del cumplimiento del destino. Tal vez sea éste el aspecto más degradado de la religión griega, pues no es difícil ver el contenido claramente supersticioso y mágico de la adivinación, si con tal práctica se aspiraba a la enmienda de la voluntad divina en orden a la prevalencia de una voluntad humana particular.

De todo lo expuesto hasta ahora acerca del rechazo filosófico de Jenófanes al panteón griego podemos extraer una relevante conclusión: que Jenófanes puede ser considerado como el primero que realiza una labor de tránsito desde el mito al *lógos*, siendo plenamente consciente de ello. En su teología, particularmente en su aspecto negativo, “es posible reconocer el intento de llevar a cabo una obra de racionalización de la tradición, de la cual se distancia”⁴³. Junto con su concepción metafísica dual de

38 Werner Jaeger, op. cit., p. 53.

39 Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Trotta, Madrid 2008, p. 49.

40 DK 21 B 7.

41 DK 21 A 25.

42 Guthrie, op. cit., p. 352.

43 Francesco Aronadio, op. cit., p. 18.

lo real (sobre la cual ya hemos tratado al clarificar la cuestión de su presunto escepticismo), que inaugura el camino a la metafísica posterior y constituye el primer avance respecto de la fisiología milesia, es este aspecto de la obra de Jenófanes el que le confiere su verdadero valor histórico filosófico: el de ser el primero en exigir y realizar una purificación racional de la teología, hasta entonces mítica, que él ayuda a transformar en propiamente racional, a través de una expurgación de sus elementos más claramente supersticiosos y mágicos.

C. Pars construens

La teología natural de Jenófanes no se detiene en la mera denuncia de los graves errores racionales contenidos en la religiosidad tradicional clásica, sino que se siente cualificada para poder ofrecer información positiva acerca de la naturaleza divina.

Para mayor claridad en la exposición de aquellas doctrinas jenofoneanas expresadas con juicios analógicos por vía afirmativa seguiremos parcialmente el orden establecido por Schäfer, autor de la que es, sin duda, la mejor y más solvente monografía sobre el Colofonio publicada en las dos últimas décadas. En ella Schäfer enumera lo que él mismo denomina “los «siete dogmas» de Jenófanes”⁴⁴. Tales son los siguientes: “los dioses no han devenido [es decir, son eternos]; no son inmorales; no son antropomorfos; un Dios es el máximo; tal Dios piensa y conoce “como un todo,” es decir, con toda su esencia; es carente de cualquier movimiento o potencialidad; y mueve todo como «pensamiento puro»”⁴⁵. De entre estas siete caracterizaciones, atenderemos sólo a las positivas, dando por ya examinadas las que niegan de la divina esencia características propias del ámbito de la *physis*.

Carácter eterno de Dios. Jenófanes denuncia la caracterización humana de lo divino como contingente con las siguientes palabras: “Los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos”⁴⁶. A diferencia de las narraciones hesiódicas presentes en la *Teogonía*, Jenófanes duda del carácter creado o generado de los dioses, quienes necesariamente han de ser eternos, es decir, carentes de origen cronológico y de dependencia de cualquier entidad extradivina.

Se ha señalado más arriba que Jenófanes es deudor —en lo que a cosmología se refiere— del pensamiento de Anaximandro. Algunos autores han afirmado, tomando la parte por el todo, que tal influencia debiera haber llevado a Jenófanes a una concepción de la *physis* como engendrante del universo, según el imaginario cultural griego de la naturaleza como madre desde la eternidad al estilo más o menos hesiódico; pero que el Colofonio, “con el propósito de eliminar de la concepción de lo divino los últimos restos de antropomorfismo (...) se ve obligado a pensar la *physis* como un ser único y eterno”⁴⁷. Nosotros ya hemos mostrado cómo Jenófanes no es ningún monista, y, aunque no podemos estar de acuerdo con la afirmación anterior —según la cual Jenófanes atribuyó a

44 Christian Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Teubner, Stuttgart 1996, p. 203.

45 Ídem.

46 DK 21 B 14.

47 Ángel J. Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Cincel, Madrid 1986, p. 119.

la naturaleza carácter eterno— sí coincidimos con ella en la detección en el pensamiento de nuestro filósofo presocrático de la existencia de una entidad «única y eterna», que no es otra sino Dios.

Monoteísmo, unidad y omnipotencia divina. A este respecto, el fragmento jenofoaneo declara lo siguiente: “Un único Dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”⁴⁸. Este es sin duda el pasaje más debatido de todos los textos jenofoneanos que nos ha llegado. Las disputas interpretativas son debidas en gran parte a las diferentes posibles traducciones, causadas por la ausencia de signos de puntuación en los manuscritos⁴⁹. Sin embargo, siguiendo la corriente interpretativa filosófica que cuenta con más partidarios, podemos afirmar que la caracterización jenofaniana de Dios como “el supremo entre los dioses y hombres” es más que un giro literario propio de la poesía coetánea al Colofonio: “Para Jenófanes, esto [el título de “supremo”] requeriría, entre otras cosas, una diferente y más compleja comprensión del significado del epíteto tradicional “el supremo entre dioses y hombres”⁵⁰, es decir, conllevaría una comprensión ya teológica de la unidad divina y una declaración firme de monoteísmo.

Por lo que a la omnipotencia divina respecta, cabe señalar que ésta sería imposible si existiesen varios dioses, cada uno de ellos regente de un ámbito determinado de la realidad, una vez dividido el cosmos en territorialidades de funciones y poderes como lo era en la representación mítica de la antigua Grecia. El mejor comentario a este fragmento se encuentra en la breve precisión aportada por von Fritz a la obra pseudo-aristotélica *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*: “La expresión es *panton krátistos*, que también puede ser traducida «el más fuerte y el más poderoso de todo». Pero el contexto muestra claramente que Dios es dicho ser no sólo más fuerte que cualquier otro ser individualmente, sino todo-poderoso, al menos en el sentido en que es más poderoso que todo el resto del mundo en su conjunto”⁵¹. La literalidad del texto es, como se observa, monoteísta.

Carácter cognoscitivo de la esencia divina. Otro de los fragmentos afirmativos de la teodicea de Jenófanes establece lo siguiente: “Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha”⁵². Dios es omnisciente, posee inteligencia, lo cual le confiere ya el más importante de los rasgos personales. Queda así superada cualquier interpretación panteísta de la teología natural de Jenófanes, pues jamás ningún presocrático atribuyó a la physis facultades cognoscitivas. La primera generación monista pudo identificar el mundo con lo divino en virtud de su presunta eternidad, pero no por una nunca atribuida posesión por parte del mundo físico de inteligencia (a fortiori de tipo omnisciente).

48 DK 21 B 23.

49 Una exposición relativamente breve de las disputas filológicas en torno al fragmento puede encontrarse en Bruno Centrone, *Xénophane: construction d'images divergentes par la tradition doxographique antique*, en Marie-Laurence Desclos y Francesco Fronterotta, *La sagesse «présocratique». Communication des savoirs en Grèce archaïque: des lieux et des hommes*, Armand Colin, Paris 2013, p. 121.

50 James H. Leshner, *A Systematic Xenophanes?* en Joe McCoy (Ed.), *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2013, p. 84.

51 Kurt von Fritz, *Nous, Noein and Their Derivative in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*, *Classical Philology* vol. 40 (1945), p. 239.

52 DK 21 B 24.

El fragmento declara, pues, el carácter plenamente racional de Dios. Ahora bien, esto no excluye la posesión humana de inteligencia. Así se ha expresado Aronadio: "La familia de términos relativos al *Nóos* (particularmente en B 23, B 24 y B 25) es reservada por Jenófanes para la exclusiva caracterización de la divinidad: si el *nóein* es aquel particular modo de percibir que permite aprehender simultáneamente una totalidad, entonces no puede el hombre agotar la plenitud del percibir noético, pues está limitado por la finitud que le restringe"⁵³. Que el ser humano no sea omnisciente no significa que no pueda conocer, antes bien, todo lo contrario: como ya se ha apuntado, el entendimiento humano es participado del divino. Betegh afirma con claridad el carácter análogo o de semejanza entre la entidad racional divina y las humanas: "(...) los filósofos ponen énfasis en la naturaleza de los rasgos comunes entre Dios y el hombre. Si el intelecto o la "mente" es el elemento divino en nosotros, es para realzar nuestra racionalidad, que nos asemeja a Dios"⁵⁴.

Tanto es así que el entendimiento humano puede tener como objeto incluso al mismo Dios. Las consecuencias de tal conocimiento son cruciales, y como tales fueron también entrevistas por Jenófanes, quien posee por ello un valor de auténtico filósofo y no de mero cosmólogo, consciente de que su teología puede fundar también la ética y aún la teoría social: "Su mofa corrosiva sobre la insuficiencia de la imagen homérica del mundo y de los dioses lleva consigo la construcción de una nueva creencia más digna. La acción decidida de las nuevas verdades sobre la vida y las creencias de los hombres constituyen el fundamento de una nueva educación (...). La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica"⁵⁵. Esta aseveración muestra la gran intuición del Colofonio, toda vez que las grandes corrientes filosóficas hasta la Ilustración fundaron, de hecho, el ámbito de la ética sobre el de la teología natural.

Ausencia de movimiento local. Otro de los fragmentos jenofoneanos, en clara alusión a Dios, enseña lo siguiente: "Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado a otro"⁵⁶. A nuestro entender, la afirmación de la permanencia de Dios en un espacio no trata tanto de indicar una ubicación divina concreta, o de fijar para Dios unos límites espaciales, como de formular verbalmente la omnipresencia de Dios. En este sentido ahonda Lorite: "Esta es la idea central del fragmento 26, pero sin el apoyo de la palabra precisa que soporte directamente la representación que la perífrasis discursiva aspira a circunscribir. (...) Se está estirando el pensamiento hasta aceptar como posible un modo de ser que Jenófanes sólo puede fijar resaltando su *modo de estar*"⁵⁷. Lamentablemente la revolución doctrinal que realizó el Colofonio no fue simultánea con la creación de un utillaje conceptual nuevo y preciso, debiéndose esperar hasta la gran generación humanista ateniense para la acuñación de una estricta terminología teológico natural.

53 Francesco Aronadio, op. cit., p. 10.

54 Gábor Betegh, op. cit., p. 637.

55 Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2006, p. 169.

56 DK 21 B 26.

57 José Lorite, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Carlos Valencia editores, Bogotá 1986, p. 191 (cursivas en el original).

En la ausencia de movimiento local con la que Jenófanes caracteriza al ser divino se ha entrevisto, además, la raíz intelectual próxima de la doctrina aristotélica de la actualidad pura de Dios, es decir, de su incontaminación no sólo de movimiento local, sino de cualquier contacto con movimiento metafísico o potencialidad. Así se expresa Schäfer: "Aquí [en el fragmento ahora analizado de Jenófanes] está en germen una idea básica del pensamiento filosófico posterior: la inmovilidad de Dios como el modo más perfecto de existencia"⁵⁸. Una vez más constatamos la deuda que la posterior actividad filosófica tiene con nuestro autor, en este caso en tanto que antecedente de la doctrina aristotélica del motor inmóvil.

Poder motor divino sobre lo infradivino. Cedamos de nuevo la palabra a Jenófanes, quien escribió: "Pero sin trabajo, con la sola fuerza de su mente, hace vibrar a todas las cosas"⁵⁹. Destaca aquí la referencia a aquel «todas las cosas» (*pánta*) del que, claro está, queda excluido el mismo Dios, quien no es, pues, sujeto de su propio gobierno, sino rector de aquellas realidades subordinadas a él mismo. El tenor de este texto, pues, no puede más que mostrar el carácter trascendente y superior de Dios respecto del mundo, e impugnar nuevamente cualquier comprensión panteísta del mismo. En este sentido abunda Lorite: "el desnivel de realidad entre el Dios único y la *physis* en el espacio de una relación invisible, no física [muestra cómo] la fuerza del pensamiento divino actúa sobre la totalidad «sacudiéndola»"⁶⁰. En efecto, Dios es, para Jenófanes, un agente extrínseco, cualitativamente distinto y superior al mundo.

A diferencia de lo que ocurría con la cuestión del motor inmóvil, no podemos, siendo honestos, querer ver en este fragmento un antecedente de la doctrina del Estagirita sobre Dios como "pensamiento de sí mismo". Los actos intelectivos de Dios tienen, en Jenófanes, un objeto distinto de sí, a saber, el mundo. Dada su plena racionalidad, tal pensamiento ha de ser óptimo para el devenir de la realidad inferior a Dios. A tal relación entre Dios y el mundo bien podemos calificarla como *providente* en el sentido más estrictamente filosófico del término. Sobre la relación entre omnisciencia, monoteísmo y providencia ha escrito Gigon: "La pluralidad de dioses lleva consigo subordinación y supremacía, y lleva inevitablemente a las querellas y peleas. Ambas cosas son inconvenientes para Dios, y, por tanto, no son dignas de ser creídas. Sólo un Dios único puede ser verdaderamente gobernador de todo y verdaderamente justo"⁶¹. Abierta queda la puerta a ulteriores hallazgos acerca de la naturaleza de ese mismo cuidado providente y sabio que Dios ejerce sobre el mundo.

3. Conclusiones

Una vez examinada la teología natural de Jenófanes de Colofón, y a modo de resumen, podemos extraer las siguientes conclusiones.

58 Christian Schäfer, op. cit., p. 182.

59 DK 21 B 25.

60 José Lorite, op. cit., p. 199.

61 Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1980, pp. 211-212.

.En primer lugar estamos en condiciones de afirmar que a la filosofía le corresponde el papel de instancia crítica y purificadora de las religiones positivas. En tanto que filósofo, Jenófanes fue consciente de esta tarea y la desempeñó en un doble sentido. Por una parte, denunció las contradicciones presentes en la religiosidad folklórica y pública que le circundaba; por otra, ofreció algunas caracterizaciones positivas de la esencia divina, inaugurando así propiamente la disciplina filosófica a la que denominamos *teología natural*.

En segundo lugar podemos rechazar las interpretaciones monistas y panteístas del pensamiento del Colofonio, pues éste introdujo en la reflexión filosófica sobre el conjunto de lo real una distinción entre, al menos, dos planos entitativos: el físico y el suprafísico (relacionado éste último explícitamente con lo divino), anticipándose de esta manera germinalmente a la reflexión metafísica de Platón.

En tercer lugar se ha fundamentado la imposibilidad de considerar a Jenófanes como un escéptico en materia de teología natural (esto es, un agnóstico). La opinión contraria ha sido enmendada por la más reciente bibliografía, que, carente de prejuicios en la aproximación a los fragmentos de nuestro autor, muestra al filósofo de Colofón como un auténtico teólogo natural, que utiliza la herramienta de la analogía, particularmente en su vía negativa.

En cuarto lugar se ha expuesto la doctrina jenofaneana a propósito de los atributos divinos que él detecta en la esencia divina. De entre ellos destacan la unicidad (fundante del monoteísmo), la omnipotencia, cierto grado de gobierno providente del mundo, y, por encima de todas éstas, la omnisciencia, atribuyendo así a Dios la posesión de inteligencia (que es la más alta de las cualidades de las que goza la substancia personal).

Todos estos son méritos más que suficientes para reivindicar para Jenófanes un papel mucho más destacado del que éste ha ocupado en la historiografía filosófica en lengua castellana, a la que este sencillo artículo desea ser una minúscula, pero válida aportación.

