

Revista Aragonesa de Teología

Año XXIII - Nº 45 - 2017
Enero - Junio



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2017

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:

COPY CENTER DIGITAL

Avda. Goya 58

50005 Zaragoza

ISSN: 1135-0547

Depósito legal: Z-169-95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
<i>EDITORIAL</i>	5
1. <i>El uso del Antiguo Testamento en el Evangelio según San Juan</i> Jesús Gracia Losilla	7
2. <i>El entramado sueño-vigilia en el Nuevo Testamento</i> Francisco Abad Alegría	19
3. <i>Contexto teológico del s. XV-XVI</i> Ernesto Jesús Brotóns Tena	29
4. <i>El sentido de la Utopía</i> José M^a Andreu	49
5. <i>La analogía en John Henry Newman</i> D. Francisco Cabrero Pico	67
6. <i>Blaise Pascal. La misión que nace de la fe</i> Carmen Herrando Cugoto	83

EDITORIAL

A nuestro alrededor, mucha gente va sintiendo la ausencia de lo divino y trata, como loca, de indagar dimensiones nuevas que hagan descubrir atisbos de Dios por las nuevas fronteras del saber y de las tecnologías, de las experiencias vitales y de las historias personales que, tantas veces, se intuyen llenas de contenidos significativos pero poco explicitados.

Lo mismo que Teresa sentía a Dios entre los pucheros, es decir, en la vida cotidiana, como la brisa de Elías, la cultura de hoy presiente una realidad impregnada de misterio que no consigue expresar e incorporar a un lenguaje cotidiano. Por una parte le describen el mundo, en sus dimensiones de inmensidad y de pequeñez compleja, pero, por otra parte, le dicen que hay cuestiones, muy inquietantes por cierto, a las que no es posible responder por su inaccesibilidad.

Hay una dimensión de la realidad que se nos escapa a los humanos, obsesos controladores, adictos a recurrir a todos los instrumentales tecnológicos habidos y por haber para tener todo bajo control. Es una dimensión que, cada día, la percibimos como inescindible de un mundo que vamos conociendo un poco más en su inmensidad compleja y que parece anunciar su presencia como un plus fugitivo de los sofisticados artilugios tecnológicos, pero que la inmensa mayoría de la humanidad intuimos presente.

Tan connatural al ser humano como si quisiera ocultarse tras los pliegues de su propia condición. Tan afín a la humanidad como si quisiera acompasar sus pasos a los lentos ritmos con los que el hombre camina por las sendas de la Historia. Tan complicado en su conocimiento como lo es el ser humano para sí mismo, de modo que ambos conocimientos van unidos y cualquier avance en la conciencia humana sobre sí misma va acompañada de otro avance sobre la conciencia de Dios. Como si fuéramos tan cercanos que estuviera nuestra suerte inseparablemente unida y nuestro futuro, como nuestro pasado, enlazado en el mismo horizonte.

Tan entrelazados ambos, humanidad y divinidad, tan estrechamente “pegados” y unidos en su destino que, cambiando la concepción y la existencia de uno cambia la concepción y la existencia del otro, como si uno no pudiera pensarse sin el otro, o como si cada uno fuese la posibilidad del otro. Al fin y al cabo qué haría Dios sin la humanidad. O, ¡qué haría el hombre sin Dios!

Hay quien resuelve esta connaturalidad afirmando su origen en la mente humana, que necesita recurrir a Dios para explicarse a sí misma y despertar la ilusión de un final feliz que despierte sueños de futuras soluciones al drama humano de sus anhelos irredentos y sus fantasías milenaristas, así como resignación y sumisión en el paso del tiempo hacia ninguna parte. Connaturalidad que explicaría la paralela evolución de la idea de Dios respecto a la evolución de la idea que la humanidad va tomando de sí misma. Tan connaturales que parece como si alguien es fruto de la mente del otro.

Desde luego, una pregunta se impone a la cuestión sobre el fenómeno religioso. Si Dios es una ilusión humana: ¿Cómo se explica que haya resistido todos los intentos iniciados hasta ahora para conseguir su destrucción? ¿Qué raíces tiene en el ser humano la condición religiosa para renacer una y otra vez de donde han pretendido eliminarla? Y más aún: ¿Por qué, además, la dimensión religiosa se hace más fuerte y elevada en las condiciones difíciles de crisis, interrogantes y problemas?

Como en el exilio judío toda persona religiosa tiene que enfrentar la vida y sus calamidades. Allí renueva la rebeldía de Job o la queja de Jonás o la testarudez del pueblo o el cansancio de Elías. Dios es la gran pasión humana. Por el afán de su búsqueda y por lo laborioso que resulta su encuentro. Pero al final surge la confianza ante quien es el Misterio y la referencia personal.

Nosotros, los cristianos, tenemos la gran suerte de haber hecho realidad este encuentro a través de la genialidad humana de alguien como nosotros que construyó su personalidad deslumbrante, por cercanía humana, sobre la base de esta relación con Dios a quien se refería como Padre. En esa familiaridad religiosa puso el fundamento de su construcción personal y de sus relaciones sociales. ¡Y vaya si tuvo una cimentación sólida y fuerte! Como Jesús, el ser humano que cuenta con Dios tiene un plus de humanidad en su horizonte y se construye elevado por la fuerza de la compasión y la misericordia hacia altos niveles de solidaridad y aceptación del otro. Como Jesús, también nosotros podemos ser más humanos si contamos con Dios.

Pero necesitamos cambiar nuestro lenguaje y tantas de nuestras formas que suponen una barrera por la larga historia de distancia y separación. "El clericalismo, que es uno de los males más serios que tiene la Iglesia, no deja crecer y da lugar a dependencias, que tienen a veces a pueblos enteros en un estado de inmadurez muy grande". (Francisco a los Jesuitas reunidos en la 36 Congregación General)

El uso del Antiguo Testamento en el Evangelio según San Juan

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

Jesús Gracia Losilla

1. El recurso a la Escritura en el cuarto Evangelio

La Sagrada Escritura de Israel era para el evangelista Juan, al igual que para Pablo y los Sinópticos, un elemento fundamental para poder comprender y predicar el mensaje cristiano. San Juan recurre con frecuencia al Antiguo Testamento a la hora de presentar la figura de Jesús y su misión, su identidad, sus obras y palabras. Para el autor del cuarto evangelio la Escritura no es sólo un apoyo, o un complemento. Es un elemento constitutivo de su obra. Una de las principales razones que le llevan a Juan a escribir su evangelio es que él desea mostrar en qué medida el cumplimiento de la Escritura se realiza en la trayectoria y la persona de Jesucristo¹.

La función del AT en el Cuarto Evangelio, teniendo en cuenta la forma de las citas, no es algo ocasional, sino “sistemático y progresivo”, mostrando que el ministerio público de Jesús (cf. Jn 1,29-12,36a) es de acuerdo a las expectativas y requerimientos de la Escritura, mientras Su Pasión (cf. Jn 12,36b-19,37) cumple las profecías de la Escritura. Esta sistematización y progresión del uso del AT en Jn está claramente señalado por las fórmulas de citación de la Escritura².

A. Citas explícitas, alusiones y paralelos temático-verbales del AT en Jn

Cuando se estudia el recurso a la Escritura en el NT es útil seguir la distinción elaborada por algunos estudiosos. Su clasificación de la forma de usar la Escritura es con arreglo a tres tipos: la citación, la alusión y los ecos (o “paralelos literarios”)³. Otros exegetas prefieren dividir en dos clases la tipología del

1 A. T. HANSON, «John's Use of Scripture», *The Gospels and the Scriptures of Israel* (ed. C. A. EVANS – W. R. STEGNER) (JSNT.S 104; Sheffield 1994), 379.

2 C. A. EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (JSOT.S 89; Sheffield 1993), 174-177.

3 Para una definición y aclaración de estos tres tipos de uso de la Escritura: S. MOYSE, *The Old Testament*

recurso a la Escritura. Agrupan las referencias a los textos veterotestamentarios en: citas explícitas y alusiones⁴.

Los autores no se ponen de acuerdo a la hora de fijar el número de citas explícitas del AT en el evangelio de Juan, ni tampoco sobre los textos de los cuales algunas de estas citas podrían derivarse. Como ejemplo de esta falta de acuerdo observamos que mientras Freed⁵, Menken⁶ y Evans⁷ señalan 17 citas, Köstenberger⁸ (citando a Carson) habla de 14 citas explícitas del AT en Jn, Schuchard⁹ sólo indica 13.

Las citas del AT aparecen en los siguientes versículos¹⁰ (entre paréntesis las citas veterotestamentarias): Jn 1,23 (Is 40,3); 2,17 (Sal 69,9a); 6,31 (Sal 78,24b) 6,45 (Is 54,13a); 10,34 (Sal 82,6a); 12,13 (Sal 118,26a); 12,15 (Zac 9,9); 12,38 (Is 53,1); 12,40 (Is 6,10); 13,18 (Sal 41,9b); 15,25 (Sal 35,19; 69,4); 19,24 (Sal 22,18); 19,36 (Ex 12,46; Núm 9,12; Sal 34,20) y 19,37 (Zac 12,10).

De estas 14 citas del AT en el cuarto evangelio, nueve aparecen en la primera parte (Jn 1-12), cinco en la segunda parte (Jn 13-21). La forma de las citas cambia de la primera parte del evangelio a la segunda. En esta última encontramos una serie de "citas de cumplimiento". Estructuralmente, las citas veterotestamentarias más significativas las hallamos al final de la primera parte del cuarto evangelio, en Jn 12,38.40 (Is 53,1; 6,10).

Las citas del AT que encontramos en el evangelio de Jn están tomadas de partes bien concretas del canon Hebreo de la Escritura.

El libro de los **Salmos** aparece como una de las fuentes principales de las citas en Jn. La referencia a los salmos a lo largo de todo el evangelio de Juan está distribuida de forma equilibrada. En la primera parte del evangelio encontramos estas referencias en Jn 2,17; 6,31; 10,34; 12,13. En la segunda parte, en Jn 13,18; 15,25; 19,24.28.36. Este uso de los Salmos muestra la

in the New. An Introduction (London-New York 2001), 5-6.

4 M. J. J. MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form* (Contributions to biblical exegesis and theology; Kampen, Netherlands 1996), 11; F. BELLI – I. CARBAJOSA – C. JÓDAR ESTRELLA – L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Vetus in novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Madrid 2006), 27-36.

5 E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11; Leiden 1965), señala: Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 10,34; 12,14-15.38.39-41; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37.

6 MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 12, indica la presencia de citas del AT en los siguientes versículos del cuarto evangelio: Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,15.34.38.40; 13,18; 15,25; 19,24.36.37. En Jn 17,12 y 19,28 encontramos fórmulas de citación que no van acompañadas de una citación concreta.

7 C. A. EVANS, «On the quotation formulas in the Fourth Gospel», *BZ* 26 (1982), 80. Este autor señala las siguientes citas del AT en el Cuarto Evangelio: Jn 1,23.51; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 10,34; 12,13.14-15.38.39-41; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37.

8 A. J. KÖSTENBERGER, «John», *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (ed. G. K. BEALE – D. A. CARSON) (Grand Rapids 2007) 415-419.

9 B. G. SCHUCHARD, *Scripture within Scripture. The interrelationship of form and function in the explicit Old Testament citations in the Gospel of John* (SLB.DS 133; Atlanta 1992), xiii. Las citas del AT aparecen en: Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,14-15.38.39-41; 13,18; 15,25; 19,24.36.37.

10 En el reconocimiento e identificación de estas 14 citas explícitas del AT en Jn asumo la selección realizada por Köstenberger y Carson. Cf. KÖSTENBERGER, «John», 415-417.

importancia que tiene este libro de la Escritura para la teología de Jn y la propia auto comprensión de Jesús. También señala la conexión entre la identidad y pretensión mesiánicas de Jesús, y la persona y el reinado de David.

El otro “filón” importante para la teología y mensaje de Jn, del cual extrae sus citas del AT, es el **profeta Isaías** (la segunda parte del libro del profeta Isaías). Las citaciones explícitas de Isaías aparecen en el cuarto evangelio al inicio (Jn 1,23: Is 40,3), a la mitad (Jn 6,45: Is 54,13a) y al final (Jn 12, 38: Is 53,1 y Jn 12,40: Is 6,10) de la primera parte.

El **profeta Zacarías** también es usado de forma significativa por el autor del cuarto evangelio con una finalidad claramente cristológica. La ubicación de las dos citas la hallamos al final de la primera (Jn 12,15: Zac 9,9) y segunda parte (Jn 19,37: Zac 12,10) del evangelio de Jn.

También encontramos en Jn citaciones de textos de la primera parte del canon Hebreo de la Escritura (la “**Torah**”). En Jn 19,36 encontramos citados Ex 12,46 y Nm 9,12.

La atribución de las citas del AT a los personajes del cuarto evangelio es variada. Cuatro citas del AT son atribuidas a Jesús (en: Jn 6,45; 10,34; 13,18; 15,25) siete al evangelista (en: Jn 2,17; 12,15.38.40; 19,24.36.37), una a Juan el Bautista (Jn 1,23), y dos a la muchedumbre (en: Jn 6,31; 12,13). Prestando atención a las personas a las que el autor del Cuarto Evangelio atribuye estas citas observamos que todas tienen que ver con Jesús y su identidad mesiánica¹¹.

Cabe mencionar también como hay seis pasajes donde “la Escritura” o algún personaje o personajes del AT se dice que habla o escribe acerca de Jesús o de algún aspecto de su enseñanza o misión (Jn 1,45; 2,22; 3,10; 5,39.45f; 20,9).

Como hemos visto más arriba las citaciones explícitas del AT en el Cuarto evangelio provienen de las tres partes del canon Hebreo. Junto con esta evidencia señalamos también cómo algunos personajes del AT son mencionados con una frecuencia significativa en el evangelio de Juan. Moisés es mencionado por su nombre una docena de veces – siempre en los nueve primeros capítulos, y en ocasiones como equivalente a “la Escritura” y “la Ley”, como referencia al Pentateuco. El profeta Isaías es otro de los personajes que es nombrado en varias ocasiones (Jn 1,23; 12,38.39).

Además de las citaciones explícitas de la Escritura, encontramos en el evangelio de Jn numerosas alusiones al AT y “paralelos verbales” con el AT. Abarcan la casi totalidad de la Escritura hebrea: Pentateuco, Salmos, literatura profética (sobre todo Isaías, aunque también Ezequiel y Zacarías). En muchos casos una alusión joanea presupone un texto fundamental del AT (por ejem-

11 KÖSTENBERGER, «John», 418.

plo, Jn 19,31 refiriéndose a Dt 21,22-23). En ocasiones la alusión es realizada teniendo en mente un acontecimiento concreto del AT (Cf. Jn 12,41: el evangelista emplea la alusión a la teofanía de Isaías en el Templo, que aparece en Is 6,1-10)¹². Otras veces, una afirmación del cuarto evangelio emplea lenguaje veterotestamentario (cf. Jn 16,22 como referencia a Is 66,14). Más significativos son las alusiones y “paralelos verbales” que provienen de la teología de un pasaje particular del AT.

El uso de citas explícitas, alusiones y paralelos temático-verbales del AT en Jn crea una “red de intertextualidad” que fundamenta la teología del cuarto evangelio en el AT, especialmente con respecto a la persona y la enseñanza de Jesús.

B. Las fórmulas de citación del AT

Las fórmulas que se emplean a la hora citar los textos del AT en el Cuarto Evangelio es otro de los elementos importantes dignos de ser estudiados para establecer el alcance y la finalidad del uso de AT por parte del evangelista Juan. Si analizamos estas fórmulas introductorias de las citaciones veterotestamentarias en el EvJn (Evangelio según San Juan) observamos una gran variedad en cuanto a tales fórmulas¹³. Aparecen en los siguientes versículos: Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,42; 10,34; 12,14.38.39; 13,18; 15,25; 19,24.28.36.37. Además de estos lugares, hay una citación explícita¹⁴ no introducida por ninguna fórmula (Jn 12, 13: Sal 118,25f). A esto hay que sumar tres pasajes que poseen una fórmula introductoria de citación, pero sin embargo no se cita realmente un texto concreto del AT (Jn 17,12; 18,32; 18,9).

Aunque son muy variadas estas fórmulas de introducción de la Escritura (sobre todo en la primera parte del evangelio), vemos que se repite un mismo patrón en cuanto a un uso regular.¹⁵ En Jn 1,23-12,16 el AT es introducido principalmente por la fórmula *estin gegrammenon* (“está escrito”), o alguna fórmula de índole parecida (Jn 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,14). En Jn 12,38-19,37 hallamos el empleo regular de la fórmula *hina plērōthē* (“para que se cumpliera”). Este cumplimiento se refiere a la Escritura o a aquello que ha sido dicho. Las fórmulas de introducción en Jn 12,39 y Jn 19,37 no son excepciones, pues hay que entenderlas como prolongación de sus respectivas fórmulas en Jn 12,38 y Jn 19,36. El adverbio griego *palin* - “de nuevo”, “además”- en Jn 12,39

12 La referencia a la visión de Isaías no es a un texto citado explícitamente, sino al contexto de la teofanía del profeta (Is 6, 1-10). Isaías ha visto al Señor y cómo toda la tierra está llena de la gloria de Dios. La alusión que hace el evangelista Jn a la visión del profeta sirve para fundamentar el papel de testigo que posee Isaías con respecto a Jesús. Vio su gloria y por eso habló de Él. Juan, a través de esta referencia a Is 6, 1-10, establece la total congruencia de las dos citaciones explícitas de Isaías presentadas en Jn 12, 38.40 (Is 53,1 e Is 6,10, respectivamente)

13 EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, 174-177; «On the quotation formulas in the Fourth Gospel», 79-81.

14 A veces se señala también Jn 1,51 y su referencia a Gn 28,12, como cita explícita del AT sin fórmula introductora. Cf. D. A. CARSON, «John and the Johannine Epistles», *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF* (ed. D. A. CARSON – H. G. M. WILLIAMSON) (Cambridge 1988), 246. Pero algunos autores catalogan esta cita como alusión, y no como citación explícita.

15 EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, 175-176;

y Jn 19,37 sirve como elemento que une las citas con la fórmula introductoria *hina plērōthē*.

El uso del motivo-fórmula del “cumplimiento” (*hina plērōthē*) tiene una función estructuradora del Cuarto Evangelio. Lo divide como en dos partes, casi coincidentes con la división clásica y habitual del evangelio de Jn (primera parte: “Libro de los signos”, en Jn 1-12; segunda parte: “Libro de la Pasión” o “Libro de la Gloria” o “Libro de la Hora”, en Jn 13-20). Mención importante requiere Jn 12. Estructuralmente hablando algunos exegetas lo han etiquetado como capítulo de transición: de los Signos a la Pasión. Otros autores lo definen a Jn 12 como el capítulo que sirve para unir el ministerio público de Jesús con la Pasión¹⁶. Otros estudiosos unen Jn 11 y Jn 12 y hablan de ambos capítulos como de “sección-puente” dentro del evangelio de Juan¹⁷.

El empleo de las fórmulas de “cumplimiento” de la Escritura (*hina plērōthē*) es un uso intencionado. Sólo se da en la segunda mitad del evangelio. Aparece por primera vez en Jn 12,38 y va recorriendo el texto joaneo hasta el relato de la Pasión. Una excepción a este uso habitual podría dar la impresión que es Jn 19,28, donde aparece la fórmula *hina teleiōthē*, pero en este caso el significado es idéntico a la fórmula anteriormente señalada.

En la primera mitad del evangelio (desde Jn 1,23 hasta Jn 12,15) encontramos siete citas con su correspondiente fórmula de introducción. En ninguna de estas fórmulas introductorias aparece el verbo *plēroō* (“cumplir”, “llevar a término”). En la segunda mitad del evangelio (desde Jn 12,38 a Jn 19,37) hallamos 8 fórmulas de citación que introducen textos del AT. En todas ellas, excepto en Jn 19,28, se usa el verbo *plēroō*. Los textos del AT, y las fórmulas de citación que los introducen, están temáticamente relacionados y tienen su punto de partida en el par de citas del profeta Isaías en Jn 12,37-40 (Is 53,1; Is 6,10).

La primera cita introducida por *hina plērōthē* es Is 53,1 (Jn 12,38), citada literalmente desde la LXX. Unida estrechamente a esta cita está Isaías 6,10 (Jn 12,40). Ambas citas están introducidas por *hina plērōthē*. Esta fórmula no sólo se refiere a la primera cita (Is 53,1), sino que por medio del adverbio *palin* (“de nuevo”), “además”- (Jn 12,39) también sirve de introducción a Is 6,10. La fórmula se repite 7 veces más a lo largo del relato de la Pasión. Esto puede indicar que el evangelista en este momento de la narración quiere subrayar el tema del “Cumplimiento” con respecto a la Pasión de Jesús. Los textos veterotestamentarios citados desde Jn 12,38 tienen que ver con la incredulidad, la obstinación, la traición y la crucifixión. Todas las cosas señaladas en estos textos se han cumplido en el transcurso de la Pasión. De ahí surge el grito de Jesús en la cruz: “Todo se ha cumplido” (Jn 19,30).

16 EVANS, «On the quotation formulas in the Fourth Gospel», 81-82.

17 G. MLAKUZHYL, *Christocentric literary-dramatic structure of John's Gospel* (Analecta Biblica 117; Roma 2011), 306 y 386.

El uso de la fórmula introductoria *hina plērōthē* está concentrado en la segunda parte del Evangelio de Jn. Esto no es casual, sino que es algo intencionado. La primera vez que aparece esta fórmula es al final del ministerio público de Jesús, en conexión con la explicación de su falta de “éxito” palpable en la incredulidad mostrada por aquellos ante los cuales Él había realizado los signos (Jn 12,37-41). A la citación de Isaías 53,1 le sigue la cita de Is 6,10 (mostrando la obstinación del pueblo de Israel) ambas citas introducidas por la fórmula *hina plērōthē*. Con esta doble cita de “cumplimiento”, en Jn 12,38-40, se explica el fracaso de Jesús entre sus compatriotas como cumplimiento de la palabra profética, y por tanto de la voluntad de Dios, pero también el evangelista prepara el camino de la Pasión. Desde Jn 12,38 la fórmula de “cumplimiento” irá jalonando la narración hasta el momento de la Pasión.

Hasta ahora Jesús ha apelado a la autoridad de lo que “está escrito”. En la primera parte del cuarto evangelio Jesús realiza sus “signos reveladores” y lleva a cabo su ministerio público “*según está escrito*” (*kathōs estin gegrammenon*), pero en la segunda parte del evangelio el fracaso de Jesús, el rechazo hacia Él y su crucifixión suceden “*para que se cumpla la Escritura*” (*hina hē graphē plērōthē*). La clave de lectura que proporciona el evangelista al lector es exclusivamente de “cumplimiento”.

El evangelista Juan, a partir del “grupo” de fórmulas de cumplimiento, desea acentuar el cumplimiento de la Escritura en conexión con la Pasión de Jesús y con el motivo de “la obstinación” con el cual él la une. No significa esto que los pasajes anteriores, en los que no aparece el verbo *plēroō*, no puedan ser entendidos como vínculos entre los acontecimientos de la vida de Jesús y las Escrituras, como cumplimiento de las profecías; significa que el motivo del “Cumplimiento” de las Escrituras aparece más fuertemente subrayado en el hecho del rechazo a Jesús que culmina en la cruz¹⁸. Esto hace pensar en unos oyentes y destinatarios del cuarto evangelio que necesitan que se les proporcione una solución, unas razones bíblicas, para poder dar respuesta al rechazo de Jesús por parte de sus “compatriotas” judíos. El uso de la Escritura en la segunda parte del cuarto evangelio presupone unos oyentes-destinatarios judíos y surge a raíz de la necesidad de predicar, defender y proponer el evangelio mostrando que la muerte de Jesús sucede de acuerdo a la voluntad de Dios¹⁹.

El uso que hace el evangelista Jn de las fórmulas de citación refleja el cambio teológico y estructural que supone pasar del ministerio público de los signos realizados por Jesús (primera parte del evangelio) a la Pasión (segunda parte): un paso que podemos denominar “De los Signos a la Pasión”. Mientras los signos realizados en la primera parte del cuarto evangelio están destinados a probar que Jesús es el Mesías, los testimonios del AT en la segunda parte del evangelio están orientados para probar que la crucifixión formaba parte del verdadero propósito de Jesús, pues de hecho era la hora de su glorifica-

18 CARSON, «John and the Johannine Epistles», 248.

19 EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, 177.

ción²⁰. Como ya indicaba Juan el Bautista en su testimonio de Jesús como “el Cordero de Dios” (Jn 1,29), la muerte de Jesús es el acontecimiento de verdadera salvación, en el que la “encarnación-humanización” del Hijo de Dios se ha consumado. Con la muerte de Jesús ha finalizado, “se ha cumplido”²¹, la obra de la salvación del mundo, misión que el Padre había confiado a su Hijo, enviándolo al mundo²².

C. La forma textual de las citas del AT

La **forma textual** subyacente a las citas explícitas del AT en el cuarto evangelio ha sido objeto de un gran y continuado debate²³. En algunos casos no hay seguridad total acerca de la **forma textual** de las citas veterotestamentarias que ha usado el cuarto evangelio como base de su texto. Según un consenso creciente, la LXX sería la base textual principal de las citas de la Escritura en Juan²⁴. Menken afirma que “*es evidente que la LXX es la biblia del cuarto evangelista*”²⁵. Freed señala que el texto base de las citas del AT en Jn sería la LXX, pero también aparece claramente la evidencia del uso del texto hebreo junto con el griego, y también la influencia, en algunos casos, de la tradición de los Targum²⁶. Köstenberger muestra que el cuarto evangelista sigue un modelo de cercanía al texto del AT en hebreo tal y como se manifiesta en la LXX. La versión “por defecto” usada por Juan, es decir, el origen principal de las citas que el evangelista toma del AT, parece ser la LXX. Pero no se ata a ella de forma férrea, sino que realiza un uso muy inteligente y diferenciado del AT. En cuatro pasajes su griego es idéntico a la redacción de la LXX (Jn 10,34; 12,13.38; 19,24). En otros pasajes Juan adapta la traducción de la LXX por medio de pequeños cambios para que así encaje en su nuevo contexto (Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 15,25; 19,36). En cuatro casos el cuarto evangelista parece ser independiente de la LXX (Jn 12,15.40; 13,18; 19,37). Parece pues que Juan conocía el texto Hebreo y la LXX (y también el uso del AT que hacía Jesús y las prácticas de citación del cristianismo primitivo) y que era capaz de citar las Escrituras desde la LXX, de forma exacta o ligeramente adaptada, o que era capaz de tomar el texto Hebreo allí donde este se adecuaba a su propósito o era necesario emplear esta versión por otras razones. Juan, siguiendo las prácticas exegéticas judías comunes a su época, a veces agrupa dos textos del AT (Jn 12,13.15; 12,38.40; 19,36.37) o combina textos relacionados entre sí (Zac 9,9; Is 40,9; Gn 49, 11 LXX en Jn 12,15; Ex 12,46/Nm 9,12; Sal 34,20 en Jn 19,36)²⁷.

20 EVANS, «On the quotation formulas in the Fourth Gospel», 83.

21 El verbo *teleō* (“cumplir”, “completar”) aparece tres veces en el momento de la descripción de la muerte de Jesús, en Jn 19,28-30: la forma verbal *tetelestai*, en Jn 19,28.30, y en la fórmula introductiva *hina teleiōthē*, en Jn 19,28.

22 M. HENGEL, «The Old Testament in the Fourth Gospel», *The Gospels and the Scriptures of Israel* (ed. C. A. EVANS – W. R. STEGNER) (JSNT.S 104; Sheffield, Eng 1994), 393.

23 KÖSTENBERGER, «John», 417; MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 13-19.

24 BEUTLER, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni*, 32; MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 205-206.

25 MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 205.

26 FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, 130.

27 KÖSTENBERGER, «John», 417-418.

Menken²⁸ afirma que la traducción griega (LXX) es la principal fuente de la mayor parte de las citas veterotestamentarias de Jn. No sólo de las tres citas que siguen fielmente la LXX (10,34; 12,38; 19,24), sino también -con diversos grados de certeza- de las citas que aparecen en Jn 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38; 12,15; 15,25; 19,36.

El uso predominante de la LXX por parte de Juan no excluye el recurrir de forma ocasional al texto hebreo. En algunos casos hay pequeñas influencias del texto Hebreo sobre algunos detalles de la citación (por ejemplo en Jn 7,38). El mayor uso del recurso al texto hebreo lo encontramos en las citas que hallamos en Jn 12,40; Jn 13,18 y Jn 19,37. Las citas del AT que hallamos en Jn 12,40 y Jn 13,18 (Is 6,10 y Sal 40,10, respectivamente) parecen ser traducciones independientes desde el texto Hebreo realizadas por el mismo evangelista (exceptuando las tres últimas palabras de Jn 12,40: *kai iasomai autous* -“y yo los curaré”-, que provienen de la LXX). La cita en Jn 19,37 en vez de provenir de la LXX provendría de una traducción de Zac 12,10 a partir del texto hebreo. Dicha traducción constituiría uno de los llamados *testimonium*, vigentes en el cristianismo primitivo. Juan haría uso de este *testimonium*.

En estos tres casos donde Juan no cita desde la LXX hay razones que explican por qué actúa así. En Jn 12,40 quiere mostrar cómo la iniciativa de Dios es la causa de la incredulidad; de ahí que no use el texto LXX de Is 6,10. En Jn 13,18 la traducción LXX del Sal 40 (41),10 podría dar la impresión de que Judas había engañado a Jesús, y esto no estaría conforme al punto de vista joánico de la omnisciencia de Jesús. La traducción de la LXX de Zac 12,10 no serviría al cuarto evangelista en Jn 19,37 porque en la traducción griega no aparece la mención a “*aquel que ha sido traspasado*”.

Exceptuando los tres lugares arriba citados (Jn 12,40; 13,18 y 19,37), en todas las demás citas Juan usa la LXX. Sería incorrecto afirmar a partir de lo señalado hasta ahora, que Juan realiza siempre su propia traducción de los textos del AT (esto sólo ocurriría en Jn 12,40 y Jn 13,18), o que todas sus citas provienen de la LXX.

De acuerdo a todo lo señalado con respecto a la fuente textual de las citas del AT en el Cuarto evangelio podemos decir que Juan realiza un uso predominante de la traducción griega del AT (la LXX), aunque en algunas ocasiones usa el texto hebreo del AT. Este uso de ambas tradiciones textuales está condicionado por el objetivo teológico-cristológico y estilístico-literario del evangelista. Usa la fuente original del texto (LXX o TM) dependiendo si la forma textual se adecua a sus propósitos. Cuando el texto elegido no encaja en los objetivos que el autor del cuarto evangelio persigue lo modifica, adapta, e incluso combina con otro texto del AT, siguiendo los usos y costumbres de la exégesis de su tiempo y entorno.

28 MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 205-206.

Si se desea estudiar las citas del AT empleadas por Juan hay que tener en cuenta la pluralidad textual, la complejidad y la fluctuante evolución de la tradición textual Hebrea, y el proceso de sucesivas revisiones que ha sufrido el Texto de la LXX desde sus inicios, y su pluriforme tradición textual²⁹. Cada pasaje del AT que usa el evangelista Juan requiere ser analizado con sumo cuidado, prestando atención a esta diversidad y flexibilidad textual, para identificar cuál es la fuente textual que el autor del Cuarto Evangelio ha empleado a la hora de citar el AT.

El uso que hace Juan de la Escritura - de una citación escriturística específica- nos recuerda que no podemos estudiar un texto de forma aislada, sino que debe ser visto dentro de una red de textos. La interrelación entre los escritos de Juan y las Escrituras Judías no permite que unos escritos puedan ser leídos sin conexión con los otros. Para comprender a Jesús en el Evangelio de Juan es necesario verlo sobre el trasfondo de estas Escrituras. En el uso joaneño de las citaciones del AT encontramos diversos grados de relación de intertextualidad con los textos veterotestamentarios que son empleados en esas citas. Es conveniente ser “humildes y cautos a la hora de clasificar y analizar las relaciones de intertextualidad entre las citas de Juan y sus fuentes, así como también a la hora de interpretar el significado de estos textos dentro de la narrativa joaneña”³⁰.

D. Cambios redaccionales en las citas del AT y finalidad

Los cambios realizados por el autor del Cuarto Evangelio, en las citas del AT que emplea en la redacción de su evangelio, son de diverso tipo. Estos cambios “editoriales” son motivados a veces, para aclarar el significado de la cita empleada, por concisión de la citación, o por “agenda exegética”. Son diversos los modos como el evangelista modifica las citas escriturísticas que él usa³¹. sustitución de palabras, entrelazamiento de líneas paralelas, cambios en el tiempo del verbo, omisión de elementos de la cita originaria, elección de una traducción alternativa de una palabra, cambio en el orden de las líneas, cambio del sujeto de la cita bíblica, vocalización y traducción propias del texto Hebreo, cambios en la estructura gramatical del texto.

Estos cambios redaccionales (añadidos, omisiones y modificaciones) por parte del evangelista Juan en los textos del AT tienen distintas finalidades. Por un lado, adaptar una citación a su idea general o al contexto específico de la citación en el evangelio, o para hacer más comprensible la cita. Por otro lado, el uso que hace el autor del Cuarto está al servicio de la cristología que él propone, y del desarrollo y exposición de esta cristología joaneña a lo largo de la narrativa del cuarto evangelio. Junto con esto hay que señalar que tales cam-

29 R. BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37* (NT.S 144; Leiden - Boston 2012), 132-133.137.

30 BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, 23-24.

31 Podemos encontrar un elenco detallado y exhaustivo de estas modificaciones en: MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 206-207.

bios son legítimos ya que formaban parte de las prácticas bastante comunes de explicación y alteración de los textos en el entorno judío de Juan, el cual a su vez forma parte del mundo greco-romano.

El evangelista está convencido de que la Escritura tiene un significado oculto que se revela cuando se aplica el texto del AT a Jesús, como “enviado escatológico de Dios”. Esta idea está en la base de los cambios textuales realizados por Juan en las citas que emplea del AT. De alguna manera esta idea aparece en las palabras de Jesús en Jn 5,39. Esta forma de interpretar la Escritura se la puede calificar como exégesis *pesher*³².

2. El auditorio destinatario del Cuarto Evangelio

El cuarto evangelio puede ser datado a finales del siglo I d. C. Refleja cierta controversia entre la comunidad cristiana y el Judaísmo, pero la aplicación y extensión de las “*Birkat haMinim*” es incierta. El conflicto que comenzó con Jesús y los líderes Judíos ha continuado con el crecimiento y desarrollo de la comunidad cristiana. El auditorio de Juan es amplio y diverso, el cual incluye judíos y no judíos, cristianos y no creyentes, oyentes a favor y oyentes que se oponen. Detrás del Cuarto Evangelio hay un número de posibles áreas de diálogo y tensión³³.

Estas indicaciones acerca del contexto en el EvJn nos pueden ayudar a percibir mejor las necesidades del auditorio al que Juan se dirige, y el propósito para escribir, la finalidad que el evangelista persigue al redactar su escrito. Independientemente de la composición sociológica de la Comunidad de Juan y de la diversidad del auditorio al que se dirige Juan, es evidente que la citación directa desde la Escritura está al servicio de su punto de vista sobre Cristo y expresa el deseo de acrecentar en su auditorio la receptividad hacia el mensaje que él, el evangelista, proclama. A pesar de que las escrituras son ámpliamente aceptadas como algo autorizado, algo acreditado entre su audiencia diversa, Juan no está citando simplemente una autoridad establecida para defender un punto de vista débil o cuestionable. Para Juan, cuando las Escrituras son escuchadas por completo, plenamente, e interpretadas adecuadamente, ellas hablan y comunican el mismo mensaje que él está proclamando. Cuando las escrituras son puestas en relación con la vida y el ministerio de Jesús, ellas realmente iluminan el significado y la importancia que tiene Jesús, y al mismo tiempo Jesús da a las Escrituras su más completa y plena expresión³⁴.

Ante un auditorio que le cuesta aceptar a Jesús como el Mesías de Israel, lo que sí que se intenta demostrar es que el rechazo hacia Él y su muerte en cruz cumplen la Escritura, todo el AT, y muestra que realmente Él era el Mesías

32 Cf. MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel: studies in textual form*, 208.

33 Cf. *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37, 12-15.*

34 *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37, 18.*

anunciado y esperado. El evangelista Juan ha ofrecido a sus contemporáneos una “apologética” que pretende, desde la Escritura, proclamar, demostrar y proponer la verdad del mensaje cristiano, y llamar a la gente a la fe en Dios, a través de la mediación de la persona de Jesús, el Enviado y Revelador del Padre, la Encarnación de la Gloria de Dios.

3. Conclusión: “*para que se cumpla la Escritura*”

La manera de utilizar las citaciones del AT en el Cuarto Evangelio sugiere que ha sido escrito por un cristiano judío y para un grupo que era capaz de comprender la Escritura y el uso que el evangelista hacía de ella.

El rechazo hacia el Mesías, su Pasión y su Muerte había sido anunciado en las Escrituras. Estas Escrituras se han cumplido en Jesús. Él es el Mesías, el Enviado por Dios. La incredulidad y rechazo del pueblo hacia Él, que culmina en su Pasión y Muerte constituyen el **cumplimiento de las Escrituras** acerca de Jesús. El ministerio de Jesús, su muerte y Resurrección son “según las Escrituras” y “para que se cumpla la Escritura”. El autor del cuarto evangelio ha interpretado las Escrituras al servicio de su fe en Jesús como el Cristo, el Mesías, el Enviado de Dios, el Hijo de Dios, la Encarnación de la Gloria de Dios.

Juan reflexiona e interpreta el acontecimiento Cristo, que ha sido revelado delante de él. Como parte de la primitiva Comunidad Cristiana, él se enfrenta con la necesidad de tener que explicar el sufrimiento y la muerte de Jesús el Mesías, tanto a los creyentes como a los que rechazaban y criticaban la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Estaba admitido y reconocido que la resurrección formaba parte del núcleo del kerigma, sin embargo era necesario darle un significado positivo a la muerte del Mesías, pidiendo (reclamando) adhesión a la idea del Mesías muerto y resucitado. Este era el punto principal del ataque de los Judíos que no creían en Jesús, y por eso la Iglesia tuvo que responder a insultos y críticas. Como respuesta a este criticismo hostil, el evangelio de la redención fue proclamado y propuesto a otros, pero también debió ser explicado y defendido. Los creyentes necesitaban escuchar la proclamación del evangelio, aquellos que dudaban necesitaban ser animados y fortalecidos, y aquellos que rechazaban el mensaje necesitaban una explicación convincente y una adecuada respuesta a su postura crítica³⁵.

35 Cf. BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37, 17-18*.

El entramado sueño-vigilia en el Nuevo Testamento¹

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

Francisco Abad Alegría²

RESUMEN

Se valoran cuantitativamente las referencias a sueño-vigilia en los textos del Nuevo Testamento, centrándonos no solo en las tradicionales citas referidas al mundo de los ensueños, sino también en la neotestamentaria analogía sueño-muerte, impensable en la mayoría del cuerpo del Antiguo Testamento y propia del mensaje de las “múltiples moradas” que el Hijo prepara para sus hermanos redimidos, en la pugna bien-mal y alerta-despreocupación de índole básicamente moral y en algunos aspectos fisiológicos del sueño como necesidad vital.

1. Marco cultural y doctrinal

La cronología de los libros del Nuevo Testamento se sitúa aproximadamente entre el siglo I y el primer tercio del II. Algunos, como las cartas de Santiago, Gálatas o las dos a los Tesalonicenses, parecen corresponder a la primera mitad del periodo, los evangelios de Marcos y Mateo se fecharían a caballo entre la primera y la segunda mitad y serían del último tercio el resto de los libros, mientras que el Apocalipsis sería muy tardío y las cartas de Juan se fecharían algo antes. En el ámbito cultural del momento, el decurso de todo este periodo resulta prácticamente irrelevante, puesto que no se producen cambios significativos en el mundo en que se escribieron las obras canónicas y sus autores tampoco experimentan inestabilidad en ese campo. Salvo los

¹ Se habla de sueño-vigilia como un *continuum*, ya que los dos estados se interdigitan en la vida, en sucesión circadiana; el sueño no es la ausencia de vigilia, la exclusión de la vida de relación, sino un estado en el que se realizan funciones psicobiológicas distintas de las propias de la vigilia aunque igualmente necesarias para la vida y las funciones cerebrales superiores.

² Médico, doctor en Medicina, neurólogo, neurofisiólogo y psiquiatra.

peculiares rasgos de Mateo, que parecen indicar que fue escrito en arameo sobre la base de Marcos y que delatan al pueblo hebreo como destinatario, el resto de los libros fueron escritos en griego. En consecuencia es razonable contemplar los datos que se recaben como una unidad. Aunque con pequeños matices.

Por ejemplo, el núcleo Marcos-Mateo parece bastante claro; la fuente Marcos para Lucas es patente, pero el supuesto “médico amigo” redacta de modo peculiar su evangelio, con similar tendencia positivista que Hechos, si la atribución se mantiene. Juan tiene un esquema didáctico muy diferente, destacadamente teológico, pero no difiere en lo esencial de los Sinópticos, en los hitos biográficos. Las cartas fundamentales de Pablo parecen tener una clara continuidad doctrinal y cronológica, que se puede seguir bastante bien con la evolución de sus viajes apostólicos. Hebreos ofrece dudas sobre la autoría y también la cronología, por su estilo apologético neto, a pesar del epílogo, quizá interpolado. Las cartas de Pedro, Santiago, Juan y Judas no presentan mayores problemas hermenéuticos ni doctrinales en el contexto del resto de textos. Por fin, Apocalipsis, de redacción obviamente tardía, tiene una temática tan diferente de los otros libros del Nuevo Testamento y un estilo tan singular, que no cabe integrarlo en un esquema doctrinal continuado con los escritos precedentes, aunque no difiera en el contexto cultural.

En todo caso, lo fundamental es que se encuentra una notable agrupación cultural y cronológica de las obras, lo que permite un análisis conjunto desde el punto de vista de este trabajo, sin especiales distinguos.

2. Referencias a sueño-vigilia

La vida consciente, responsable, es el objeto fundamental de los escritos neotestamentarios; las referencias a sueño-vigilia son escasísimas y globalmente tienen una prevalencia del 0,7% con respecto al total de versículos contenidos en los escritos considerados, con un máximo en Mateo del 1,4% (**ver tabla**). Esta aparente discordancia se comentará luego, pero vaya por delante que se debe a la “contaminación” de los sueños de José, que podrían entroncar en la intención del evangelista con tradiciones veterotestamentarias, para enfatizar el mesianismo de Jesús. En suma, las referencias a sueño-vigilia son muy escasas y pivotan básicamente sobre dos aspectos: la diferencia entre consciencia-alerta e inconsciencia-sueño, en el plano del alertamiento espiritual y la ortopraxis moral, y las expresiones en que se compara la muerte con el sueño. Por lo que se refiere a las menciones a aspectos fisiológicos del sueño, son únicamente las necesarias para relatar algunos hechos históricos. El papel de los ensueños, salvo lo dicho para Mateo, queda relegado a un puesto marginal.

3. Los ensueños

Diferencia con ilusiones o visiones. La diferencia entre estas entidades queda perfectamente establecida en el pensamiento de los escritores sagrados. Así, en el episodio de la Transfiguración, Mateo (17, 9) aclara que la contemplación de Jesús transfigurado acompañado de Moisés y Elías es visión y no ensueño (*No deis a conocer a nadie esta visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos*); en la versión de Lucas (9, 32) se inscribe el sueño profundo, fruto de la agotadora presión del momento, en que entran los discípulos, separándolo claramente de la propia visión mística. El libro de Hechos (18, 9) que también recoge referencias a ensueños, deslinda claramente el ensueño de la revelación directa: *Por la noche, dijo el Señor a Pablo en una visión: No temas, sino habla y no calles*. La noche, separada de estímulos externos de la vida común de relación, es momento propicio para la introspección y la escucha. Por fin, el Apocalipsis (1, 10) plagado de visiones de futuro y escatológicas, deslinda perfectamente la revelación mística directa del ensueño: *...fui arrebatado en espíritu el día del Señor y oí tras de mí una voz fuerte, como de trompeta, que decía...*

El complejo de ensueños de José en Mateo. La concepción y primera infancia de Jesús queda parcialmente ilustrada y la acción providencial en tal momento recalcada, mediante una sucesión de ensueños relatados en los capítulos 1 y 2 del evangelio. El primero de ellos es el que se refiere a la concepción virginal de Jesús por la acción del Espíritu Santo (1, 20). El relato es muy revelador: *Mientras reflexionaba sobre esto —José— he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo*. Resulta evidente que José está dando vueltas en su cabeza al problema del embarazo de María y que esto le suponía grave preocupación; y también que habría sopesado las circunstancias en que se había producido. En consecuencia no resulta difícil llegar a la misma conclusión que el justo José: esto no tiene explicación, pero parece que nada indebido ha podido ocurrir. Que la conclusión haya sido vestida después con el lenguaje del recurso hebreo tradicional del ensueño como revelación, es lo mismo que podemos encontrar en lo sucesivo. Por ejemplo, cuando al fin acoge José a su esposa en casa, obedeciendo a la revelación onírica del ángel, no hace más que seguir el sentido común (1, 24). También los Magos que vienen a adorar al Salvador son advertidos, según Mateo, en sueños (2, 12) de que Herodes no tenía muy buenas intenciones respecto al Niño; no es inverosímil pensar que unas personas acostumbradas al estudio de la naturaleza, habrían advertido algo peligroso en la actitud de Herodes, al que precedía su fama de personaje malvado y atrabiliario, y sencillamente actuasen en consecuencia.

De nuevo el ángel avisa en sueños a José sobre la degollina que se prepara para eliminar al Mesías por medio de un crimen generalizado e indiscriminado (2, 13). Además el ángel le dice que debe ir a Egipto y estarse allí hasta que él mismo le avise. Sin negar la intervención divina directa en toda esta sucesión de ensueños, es verosímil que el camino providencial para explicar todo sea

la información reservada y la interpretación de los signos y las circunstancias de cada momento; podría José haberse enterado por rumores de que se preparaba una operación asesina y actuó en consecuencia, marchando a Egipto, extremo de la semiluna fértil, como sus antepasados. Y lo que ya tiene explicación estrictamente humana, al menos en lo instrumental, es el retorno desde Egipto a Israel (2, 19-20, *Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos lo que atentaban contra la vida del niño*) y es clarísima la elección del lugar para vivir la Sagrada Familia (2, 22): *Mas habiendo oído –José– que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea*. Parece difícil de rebatir que en las dos últimas citas el ensueño es más un recurso expositivo, para enfatizar la acción providencial, que transcripción de fenómenos oníricos.

Otros ensueños. Es interesante la referencia que hace Mateo (27, 19) a los torturantes ensueños de la esposa de Pilatos durante el juicio a Jesús: *Mientras estaba sentado en el tribunal, envió su mujer a decirle: No te metas con ese justo, pues he padecido mucho hoy en sueños a causa de él*. Leyendo los evangelios no es difícil imaginar el ambiente que se respiraba en Jerusalén por los días de la Pasión; consecuentemente, las cosas se comentarían como noticias y se harían reflexiones de todo tipo al respecto. La esposa de Pilatos (Claudia Prócula según la tradición, considerada santa en la Iglesia Ortodoxa Oriental y la Copta) verosíblemente no participaba de las creencias judaicas de su entorno y quizá miraba desapasionadamente la tremenda injusticia que se orquestaba alrededor del Mesías, para que la cúpula hebraica pudiera seguir controlando al pueblo. Y ante el sofocante ambiente generado por los celosos defensores de la autoridad judía, se produce una rebelión ética inevitable, que invade, como vivencia obsesionante, el campo de los ensueños. Las pesadillas son frecuente expresión de agobiantes preocupaciones en situaciones de estrés o de presión psicológica exacerbada.

Una cita del médico Lucas (Hch 2, 16-17), que recoge al profeta Joel (2, 28-32), presenta los ensueños como una posible forma de revelación profética, paralela a la visión o experiencia mística directa: *...esto es lo dicho por el profeta Joel: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne...y vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos sonarán sueños...* El énfasis que hace Lucas en sus dos libros sobre la acción evangélica directa en el proceso de conversión y de familiaridad con la Redención, no excluye otras formas de revelación, inhabituales, pero sitúa tales modos como claramente extraordinarios.

4. Analogía sueño-muerte

Recurso didáctico de Jesús. El episodio de la resurrección de la hija del notable Jairo, parece una especie de chanza de Jesús, que podría pretender explicar simultáneamente quién es dueño de la vida y la muerte y cuán débil es la percepción de la realidad por parte del hombre. Por otra parte, el sueño

es una situación de aparente desconexión del mundo exterior con la triple cualidad de fenómeno fisiológico, periodicidad y reversibilidad, mientras que la muerte supone un paso adelante sin retorno posible. En ese contexto, Jesús diría a los circunstantes que *la niña no está muerta, duerme* (Mt 9, 24 y Mc 5, 39) y además a despecho de lo que era evidente para todos: *No lloréis, porque no está muerta; es que duerme. Se burlaban de El, sabiendo que estaba muerta* (Lc 8, 52-53). Esta aparente "ocurrencia" se sigue de la resurrección de la niña, lo que produce el desconcierto de todos y demuestra el poder de Jesús. La contraposición vital sueño-muerte, se desdibuja ante quien todo lo puede, ejecutor de lo creado (Jn 1, 3). El método pedagógico se hace más dramático aún en el largo pasaje de la resurrección de Lázaro, en el que a la afirmación de Jesús de que *Lázaro, nuestro amigo, está dormido, pero yo voy a despertarlo* (Jn 11, 11) se sigue otra: *Entonces les dijo Jesús claramente: Lázaro ha muerto* (Jn 11, 14). A eso se une el llanto y la emoción de Jesús por la muerte del amigo y cómo aprovecha la ocasión para confirmar la realidad de la futura resurrección, lejos de la que inmediatamente se iba a producir: *Díjole Jesús: Resucitará tu hermano* (Jn 11, 23). Se entremezclan sueño y muerte en los pasajes aparentemente con objeto de señalar la esencia de la muerte, la potestad del Mesías sobre vida y muerte y la esperanza escatológica del hombre.

La muerte es como el sueño para el creyente. La afirmación de que la muerte es como el sueño previo a la resurrección a la vida eterna, está presente en textos clásicos. Pablo hace una afirmación tajante que lo explica sin lugar a dudas: *Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que duermen. Porque como por un solo hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos* (1 Cor 15, 20-21). El pasaje no precisa interpretación y la equivalencia sueño-muerte es obvia. Al hablar de los últimos días, Pablo explica cómo los muertos resucitarán sin que sea preciso ese paso a los que aún estén vivos en el gran momento (*Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos transformados* – 1 Cor 15, 51) y lo reitera poniendo rasgos de ternura de Jesús por los redimidos (*Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en Él* – 1 Tes 4, 14). Al hablar de la viudedad, explica con suaves palabras tal condición, como liberación de una atadura temporal, que deja en entera libertad al cónyuge para escoger nueva compañía en la vida: *La mujer está ligada por todo el tiempo de vida de su marido; mas una vez que se duerme el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero en el Señor* (1 Cor 7, 39). Por fin, la tremenda escena del juicio y lapidación de Esteban, concluye con una alentadora referencia al tránsito del mártir: *Puesto de rodillas, gritó con fuerte voz: Señor, no les imputes este pecado. Y diciendo esto se durmió* (Hch 7, 60).

5. Alerta-despreocupación; bien-mal

Alerta-despreocupación. La normalidad biológica en el humano es dormir de noche y vigilar de día y a ello está ajustado nuestro reloj interno. Durante el sueño se bloquea casi totalmente el mundo de la vida de relación y sal-

vo con señales de alarma extrema o gran intensidad sensorial, los procesos cerebrales son más propios de la reestructuración interna y consolidación de la precedente vida vigil que con la interacción. Es decir, que la noche, ámbito propio del sueño, supondría aproximadamente, en el lenguaje neotestamentario, despreocupación por lo externo y entrada en el ensimismamiento. Este criterio está recogido en algunos pasajes. La noche es el momento en que deberíamos estar vigilantes, para evitar sorpresas desagradables y además dejarse caer en el sueño nocturno es un modo analógico de bajar la guardia ante los asaltos de los enemigos del espíritu. Refiriéndose a la llegada de los últimos tiempos, Marcos (13, 35-37) dice: *Velad...no sea que —el Señor viniendo de repente, os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad.* Es decir, estad listos y el alma limpia y presta al viaje final. En congruencia está la comparación de Lucas (12, 37-38): *Dichosos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá y los sentará a la mesa y se aprestará a servirlos. Ya llegue a la segunda vigilia, ya a la tercera, si los encontrare así, dichosos ellos.* Ante la dura realidad del inminente prendimiento de Jesús, cuando El encuentra a los discípulos dormidos en Getsemaní, les recrimina su actitud diciendo: *¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora? Velad y orad para que no caigáis en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es débil* (Mt 26,40-41). La voluntad de permanecer atentos ante acontecimientos importantes queda disipada por la fuerza de las tendencias biológicas naturales. Cuando de nuevo vuelve Jesús a ver a sus discípulos dormidos, les permite desinteresarse de todo, ya que se consuma lo inevitable: *Dormid ya y descansad, que se acerca la hora* (Mt 26, 45). No hay que vigilar, porque es la hora del señor de este mundo.

Dipolo bien-mal. Durante el día la luz revela todo lo que se hace; la noche, por el contrario, encubre, oculta. Por eso el día, además de ser el ámbito de la vida consciente, es símbolo del bien, mientras que la noche es tiempo de ocultar los hechos reprobables, que no son perceptibles por la falta de luz. Luz-bien-vigilia, oscuridad-mal-reino del sueño. *Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día; venida la noche ya nadie puede trabajar* (Jn 9, 4) dice Jesús. Se recalca en este pasaje la luminosa presencia del Señor frente al momento de ausencia, en donde resulta triunfador el mal. Nicodemo acude a visitar a Jesús de noche, de modo que no pueda ser sorprendido y denunciado por sus vecinos; teme la luz que todo lo desvela (Jn 3, 1-21); Jesús lo acoge y hace de él un creyente, como se demuestra en los pasajes de la crucifixión y muerte del Señor.

El reino de la noche, que corresponde al ámbito natural del sueño, sirve en diversas analogías para explicar la diferencia entre la sordidez del mal oculto y la limpieza de vivir despiertos en la verdad. *...todas estas torpezas, una vez denunciadas por la luz, quedan al descubierto, y todo lo descubierto, luz es, por lo cual dice: Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo* (Ef 5, 13-14) parafraseando a Is 26, 19; 60, 1). *No durmamos como los otros, sino que estemos vigilantes y vivamos sobriamente. Los que duermen, de noche duermen y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de*

la fe y la caridad y del yelmo de la esperanza de la salvación (1 Tes 5, 6-8). En el mismo sentido abunda el Apóstol: *Y ya conocéis el tiempo y que ya es hora de levantaros del sueño, pues nuestra salud está ahora más cercana que cuando creímos. La noche va muy avanzada y se acerca ya el día. Despojémonos pues, de las obras de las tinieblas y vistamos las armas de la luz* (Rom 13, 11-12).

6. Aspectos fisiológicos

Despreocupación. La expresión clásica “dormimos en la medida en que nos despreocupamos”, de doble intención según la expresión orteguiana, es el primer aspecto fisiológico que se refiere en los escritos. La despreocupación hace que el dueño de unos campos de trigo no advierta que su enemigo aprovecha el sueño nocturno para sembrar mala hierba en las fincas de quien odia (Mt 13, 25). Los confiados soldados romanos, guardianes del sepulcro de Jesús, duermen a pierna suelta, confiando en su fuerza y por eso se puede urdir la mentira de que a Jesús se lo han llevado los discípulos mientras los centinelas dormían (Mt 28, 13). También la despreocupación de quien todo lo puede, es causa próxima del profundo sueño del Señor en el lago de Tiberíades, del que le despiertan los discípulos, alarmados por el desencadenamiento de una súbita tempestad (Mt 8, 24-25; Mc 4, 38-39; Lc 8, 23-24) y que tiene como consecuencia el apaciguamiento del viento y el oleaje por la orden de Jesús; en el lenguaje simbólico de los sinópticos es obvio que se atribuye a Jesucristo la capacidad de calmar las más duras tempestades externas e internas, pero la lección parte de un hecho fisiológico común harto conocido.

Fatiga. El cansancio y la reiteración sensorial pueden dar paso al sueño. La oración de Jesús en Getsemaní se encuentra con la ausencia de compañía de sus discípulos, que se rinden a la fatiga del día y *tienen los ojos cargados*, expresión que traduce la imposibilidad de mantener abiertos los párpados a causa del sueño (Mt 26, 43). El largo discurso de Pablo en Tróade, induce la entrada en incoercible sueño del joven Eutico, que cae desde la ventana de un tercer piso en que se había sentado, muriendo en el acto; Pablo aprovecha la ocasión para mostrar el poder de Dios, asegurando que iba a resucitar, lo que así ocurre (Hch 20,9).

Otros aspectos. Por fin, la extremada tristeza, de rasgos melancólicos, facilita la huida de la realidad y la consiguiente entrada en sueño de los discípulos (Lc 22, 45), en lo que se diferencia de la auténtica depresión mayor, que suele afectar seriamente a la conciliación y el tiempo de sueño, mientras que emociones incomprensibles y desmesuradas –como el momento de la Transfiguración– también pueden abocar a una especie de huida de la vigilia, induciendo sueño (Lc 9, 32). En la escenas de la oración en Getsemaní hay una descripción breve pero inequívoca de la confusión del despertar: *Viniendo otra vez, los encontró dormidos, porque estaban sus ojos pesados; y no sabían qué responderle* (Mc 14, 40).

Experiencias de la vigilia que condicionan el sueño. Las experiencias cotidianas se elaboran durante el sueño y en sus fases profundas, y pueden condicionar modos de vivenciar el mundo de relación; Pablo sabe esto de forma intuitiva y por eso aconseja a los Efesios (4, 26-27): *Si os enojáis, no pequéis ni se ponga el sol sobre vuestra iracundia. No deis entrada al diablo.* El relato de una grave enajenación mental, de rasgos claramente psicóticos, que se atribuye a posesión demoníaca, recoge un hecho bien conocido, cual es la desorganización del ritmo vigilia-sueño y la calidad y cantidad de sueño, directamente proporcional a la gravedad del proceso, lo que recoge Marcos (5, 5) muy plásticamente: *Continuamente, noche y día, -el poseso- iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con piedras.* Y una gran preocupación, aunque sea mezclada de alegría por las buenas noticias que Pablo recibe de Timoteo sobre el progreso de la comunidad tesalonicense, hace que se produzcan frecuentes interrupciones del sueño, en el que es recurrente el pensamiento que se impone en la conciencia, muchas veces negativo, en este caso muy positivo: *...orando noche y día con la mayor insistencia para ver vuestro rostro y completar lo que falte a vuestra fe* (1 Tes 3, 10). Finalmente, es bien conocida la dura experiencia de la privación de sueño, que por ello sigue siendo una de las más frecuentes formas de tortura; Pablo blasona de ello al hablar de las fatigas consecuentes a su actividad evangelizadora: *...pasé- trabajos y fatigas en prolongadas vigilias muchas veces...* (2 Cor 11, 27).

7. Bibliografía

Abad Alegría, F.
Curso de medicina del sueño.
Dept. de Medicina, Psiquiatría y Dermatología, Universidad de Zaragoza.
2002.

Kryger, M.H., Roth, T, Dement, W.C. (eds.).
Principles and practice of sleep medicine (5ª ed.).
Elsevier, St. Louis. 2011.

Lawrence, P.
Atlas histórico de la Biblia.
Edelvives, Zaragoza. 2006.

Ochoa, J.
Atlas histórico de la Biblia. II. Nuevo Testamento.
Acento, Madrid. 2004.

Sagrada Biblia (Versión E. Nácar Fuster y A. Colunga Cueto).
BAC, Madrid. 1971.

REFERENCIAS A SUEÑO-VIGILIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

TEXTO	Número de versículos	Número de versículos referentes a:				Total porcentual
		Ensueños	Analogía sueño-muerte	Sueño-inconsciencia, vigilia-alerta	Aspectos fisiológicos	
Mateo	1.070	7	1	3	4	1,4
Marcos	678	0	1	2	4	1,0
Juan	898	0	3	2	0	0,6
Lucas, Hechos	2.119	2	2	3	4	0,6
Romanos, Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, Tesalonicenses, Timoteo, Tito, Filemón	2.028	0	8	8	3	0,9
Hebreos	203	0	0	0	0	0
Santiago	108	0	0	0	0	0
Cartas Pedro	166	0	0	0	0	0
Cartas Juan	133	0	0	0	0	0
Judas	25	0	0	0	0	0
Apocalipsis	403	0	0	0	0	0
TOTAL	7.831	9	15	18	15	0,7

Contexto teológico del s. XV-XVI

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

Ernesto Jesús Brotóns Tena

Conmemorar es sumergirse en la experiencia de la memoria colectiva de una cultura, de un pueblo, de una institución o grupo social, o de la propia familia incluso. Aunque pueda ser doloroso a veces, nos gusta o, quizá más bien, necesitamos, «*recordar*», «volver a traer al corazón» rostros, momentos, lugares, acontecimientos. Es una manera de atrapar y de detener el tiempo, que sorprende por la carga afectiva que puede alcanzar. Y es que no se conmemora cualquier hecho, sino aquel que otorga significado a lo que somos. Se recuerda lo que nos mantiene unidos y lo que nos ha ido entretejiendo, poniendo en escena símbolos comunes, estéticas compartidas, creencias, ideas y valores que nos han ido configurando con el paso del tiempo. Los rituales diversos que desencadena cada conmemoración, especialmente cuando las fechas y las cifras son redondas, detienen y releen un pasado que explica y da sentido al presente, cuando no pone las bases del futuro. Conviene fijar la memoria para no perdernos. En ocasiones hay deudas que saldar. En otras, basta con celebrar. Quizá la memoria tenga también un toque subversivo, bien para romper los límites establecidos por las versiones hegemónicas del pasado, bien para reavivar rescoldos y desinstalarnos¹.

Cada conmemoración, por otra parte, tiene su propio contexto. La memoria se hace en un presente muy concreto, el nuestro, a partir de lo que ahora importa, desde lo que vivimos y sentimos, pero con la mente puesta en el futuro que queremos construir. Es probable, como reza la célebre frase atribuida al maestro Bernardo de Chartres, que sólo seamos «enanos encaramados a las espaldas de los gigantes del pasado». Pero, «precisamente por eso, podemos ver *más y a más distancia de ellos*, no porque nuestra mirada sea más aguda o nuestra estatura más alta, sino porque ellos nos llevan encima y nos elevan sobre su altura gigantesca».

En 2016, hemos rememorado dos grandes eventos: los 500 años de la aparición en imprenta de la edición de *La Utopía* de Tomás Moro y el quinto centenario del *Novum Instrumentum*, los *Estudios Introdutorios al Nuevo Tes-*

¹ Cf., I. Piper, 'La conmemoración como búsqueda de sentido': *Pléyade* 11 (2013) 1-11.

tamento (1516), de Erasmo de Rotterdam, autor de otras dos obras decisivas en la historia del cristianismo, el *Enchiridion: Manual del caballero cristiano* (1503) y su mordaz crítica *Elogio de la locura* (1511). A su vez, este 2017 conmemoramos el 500 aniversario del comienzo de la Reforma, y lo hacemos con una óptica nueva y esperanzada que nos permite pasar *del conflicto a la comunión*. Detrás de estos acontecimientos, se encuentran tres figuras que revolviéron con sus obras los cimientos de la cristiandad. De su mano asistimos a los inicios de la Edad Moderna, una época convulsa y plagada de contrastes, un escenario complejo en lo que se refiere a las ideas, la política, la religión y la misma teología.

Sin negar la genialidad propia de Moro, Erasmo o Lutero, los tres son hijos de su tiempo, como lo va a ser la teología de ese momento. Cabría preguntarnos en qué medida también nosotros somos hijos de un tiempo que nos ofrece sus hombros para encaramarnos sobre ellos, comprender nuestro presente y proyectar nuestro futuro.

1 Punto de partida. El anhelo de algo nuevo.

1.1 Edad Media y Renacimiento ¿ruptura o continuidad?

La historiografía moderna ha cambiado la imagen uniforme y liberal del Renacimiento como ruptura radical con el mundo medieval y renacer esplendoroso de ese espíritu propio de los clásicos *perdido* durante «siglos de penumbra». La tesis de la total contraposición entre ambas épocas, popularizada por Burckhardt y J. Michelet, ha dado paso hoy, tras varios y serios debates, a la de una cierta *continuidad* en medio de la indudable *diversidad*. La Edad Media ha dejado de ser esa lóbrega y oscura era de barbarie. De hecho, la Historia actual es cada vez más sensible al valor cultural de periodos del Medievo como el carolingio o el otoniano, a los que se suma, de forma especial, el florecer en todos los órdenes del siglo XII. El Renacimiento resultaría, en consecuencia, menos repentino y contrapuesto al Medievo de lo que podría parecer.

Con todo, siendo esto verdad, hemos de reconocer que, con el Renacimiento, nace una era, aunque beba de muchos de los fermentos e inquietudes latentes en el Medievo. Garin habla del ocaso de una época y de un nuevo nacimiento, aunque la caída del antiguo mundo no fuera tan repentina como se creía e, incluso, después de una larga agonía, aún estemos viviendo su desenlace². A partir de la segunda mitad del s. XIV, comenzando por Italia, literatos, historiadores, moralistas, pensadores, artistas, políticos... insisten en el cambio radical que se está produciendo en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. Despierta un nuevo espíritu, una nueva forma de mirar y comprender la realidad, una renovada conciencia del hombre sobre sí mismo. El ser humano es cada vez más consciente de su valor y de su dignidad, así como de su libertad y autonomía, y de su inserción en la naturaleza y en la

2 Cf. E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid 1983, 69-71; G. Reale – D. Antiseri, *Historia de la Filosofía II.1*, Herder, Barcelona 2010, 12-15; N. Abbagnano, *Historia de la filosofía 2*, Hora, Barcelona 1982, 10s.

historia, recuperando así el timbre de voz de los antiguos. El hombre se sabe capaz de forjar su propio destino.

Asistimos, en consecuencia, al nacimiento de una civilización nueva, de una incipiente sociedad más urbana y mercantil, un nuevo modo de comprender la historia, la política, la economía y las relaciones entre las personas que quiere distanciarse definitivamente de los viejos esquemas feudales. Se quiere renovar al hombre y no sólo en su individualidad, sino en su vida social. Asistimos, a la sazón, al renacer de una cultura y de un saber renovado que bebe y gusta del sabor original de los clásicos, recuperados de los antiguos códices de las bibliotecas. Nace un arte nuevo, espléndido en la variedad y en el valor de sus expresiones. Nace, propiamente, la ciencia sobre las bases de un nuevo modo de relación entre el hombre y la naturaleza. Es la era de los descubrimientos y de los inventos, de la confianza en las propias capacidades. El reducido mundo de los europeos se abre con los descubrimientos geográficos. La aventura de Colón no es más que una parábola de lo que se está fraguando: un nuevo mundo ofreciendo infinitas posibilidades.

1.2 Una cristiandad en crisis. La anhelada Reforma.

1.2.1 Renacimiento y religión.

A menudo, quienes han sostenido una radical distinción entre Medievo y Renacimiento han defendido a su vez un divorcio total de éste con el ideal cristiano. Sin embargo, la visión del Renacimiento como un periodo pagano e impío parece responder más a prejuicios ilustrados que a la realidad. Más allá del posible origen religioso de la palabra y del concepto de «Renacimiento»³, todo el pensamiento humanístico y renacentista se halla penetrado en cierta medida por un poderoso anhelo de renovación espiritual, por el esfuerzo por comprender el cristianismo de un modo nuevo y de integrarlo en su renovada imagen del mundo⁴. El retorno anhelado del hombre a sus posibilidades originarias es también renovación de la vida religiosa. Pero ésta sólo podrá venir de la mano de un verdadero retorno a las fuentes del cristianismo como tal, y no a los teólogos, ni siquiera a los «teólogos» de la Antigüedad como Platón, reivindicado, eso sí, por muchos humanistas frente al aristotelismo escolástico y medieval. La renovación vendrá de la Palabra misma de Cristo, dirigida a todos, sin excepción, para reformar no la doctrina, sino la vida. Ella es la base de la necesaria y anhelada reforma de la piedad y de la vida religiosa y espiritual de las cabezas visibles de la Iglesia y del pueblo.

3 Los estudios filológicos de Hildebrand (1892), Walser (1920) o Burdach (1935) apuntan en esta dirección. Se trata del renacer del hombre nuevo del que hablan san Juan y san Pablo, comprendido como un retorno auténtico a uno mismo. Cf. N. Abbagnano, *o.c.*, 14.

4 Cf. la temprana crítica a la tesis del divorcio entre cristianismo y renacimiento de J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, V. Lecoffre, Paris 1904, 324. Más recientemente, N. Abbagnano, *o.c.*, 10; J. Lauster, *Dio e la felicità*, Queriniana, Roma 2006, 76. Como sostiene Lauster, este esfuerzo, tras la Reforma, cayó en el olvido, víctima de la «confesionalización» de Europa.

1.2.2 El anhelo de una piedad renovada para todos.

En un primer acercamiento a la sociedad del Renacimiento, se puede afirmar que, “en sus comportamientos externos, los europeos de comienzos de la época moderna son tan religiosos, al menos, como sus predecesores medievales”⁵. Persiste, de hecho, un fuerte lazo de continuidad entre la espiritualidad bajomedieval y la existente en la segunda mitad del s. XV y comienzos del XVI. La religión sigue jugando un lugar destacado no sólo en los acontecimientos fundamentales de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte) sino en lo más cotidiano. El ritmo del año cristiano, sus fiestas y ciclos litúrgicos, configuran el ritmo diario de la vida. Las prácticas devocionales no sólo perduran sino que se incrementan. Es el caso, por ejemplo, de la devoción a la Virgen, a la que, a juicio de Erasmo, el vulgo casi tiene más veneración que al Hijo⁶. A partir del s. XV, el *Via Crucis*, enmarcado en la devoción al Cristo humano y sufriente, se impone como peregrinación espiritual que suple a la peregrinación a los Santos Lugares, aunque no evita las continuas riadas de peregrinos a Roma, Santiago y Tierra Santa, o a los diversos santuarios que pueblan Francia, Italia, Alemania o España⁷. En vísperas de la Reforma, el culto de los santos alcanza mayor difusión. Por impulso de las cofradías, que jugaron un papel importante en el ejercicio de la caridad, surgió una rica iconografía en la que destacan, ante todo, las figuras de aquellos santos que podían brindar especial protección contra las epidemias (S. Roque, S. Antonio, S. Sebastián). No hay gremio ni oficio que no esté bajo el amparo de un santo patrono y protector. A la sazón, el culto a las reliquias, foco de atracción de devotos y peregrinos, se mueve entre la profunda fe y la superstición. La proliferación de santos y reliquias, heredada de la baja Edad Media, produce excesos que serán duramente fustigados por los reformadores, como lo serán también, en un intento de despaganizar el cristianismo, los diversos rituales paganos que perviven cristianizados en el pueblo llano, sobre todo en las comarcas rurales. En éstos, como sucede en el caso de la brujería y la superstición, lo profano, lo sagrado y lo mágico se entremezclan de tal manera que desdibujan cualquier frontera entre lo temporal y lo religioso⁸.

En este contexto, y de la mano de los sectores eclesiásticos más reformistas, se extiende la conciencia de la necesidad urgente de una práctica religiosa más depurada, más personal y espiritual y menos atada a las prácticas externas. Retomo de nuevo la crítica de Erasmo. Las verdaderas reliquias que nos dejó Jesús son los evangelios y el único precepto, la caridad. Ahí radica la verdadera vida santa y devota, que todo cristiano puede practicar sin tener que

5 A. Cortés, ‘La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad’, en Id. (coord.), *Historia del cristianismo III*, Trotta, Madrid 2006, 17; R. Aubenas – R. Ricard, *El Renacimiento*, en A. Fliche – V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia XVII*, Edicep, Valencia 1974, 385-422.

6 Cf. Erasmo, *Elogio de la locura* 40. “¡Cuántos de éstos ofrecen a la Virgen Madre de Dios una vela encendida en pleno mediodía, que es cuando no le hace falta alguna! Y, sin embargo, ¡cuán pocos los que se esfuerzan en imitarla en su castidad, su modestia y su amor divino! Éste sería, sin embargo, el culto verdadero y, con mucho, el más agradable al cielo!” Ib., 47.

7 “Los hay que emprenden una peregrinación a Jerusalén, a Roma o a Santiago, donde no tienen nada que hacer, y, en cambio, dejan abandonados la mujer, la casa y los hijos”. Ib., 48.

8 Cf., al respecto, A. L. Cortés, *art. cit.*, 29ss; J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona 1973, 197-212.

abrazar, necesariamente, la vida consagrada, ni besar reliquias, ni emprender penosas peregrinaciones⁹. La perfección depende de la caridad y no del estado de vida que uno haya abrazado en la Iglesia; el laico, con caridad, puede perfectamente aventajar en esto al religioso o al clérigo¹⁰. Las transformaciones sociales, que se habían venido desarrollando desde la plena Edad Media, habían dejado obsoleto el viejo modelo que reservaba la perfección espiritual a los claustros. La sed religiosa del pueblo se dejaba entrever en el éxito de predicadores como Vicente Ferrer, Juan de Capistrano, Bernardino de Siena, Olivier Maillard o Savonarola. Se multiplican las iglesias y las capillas privadas. De la mano de la *Devotio moderna*, se extiende un modelo de vida espiritual abierto a todos y, en consecuencia, llamado a gozar de un éxito y una presencia social sin precedentes. Proliferan los movimientos de reforma que abogan por una piedad más honda y sincera y apuestan, especialmente, por la formación del clero, para poder satisfacer la sed espiritual de sus fieles. Asistimos al auge de las Facultades de Teología. La joven imprenta, con la edición de breviarios, libros de devoción, catecismos, vidas de santos y relatos de milagros será uno de los vehículos privilegiados para la expansión del conocimiento y del fervor religioso.

1.2.3 La Reforma de la Iglesia «en la cabeza y sus miembros».

Este anhelo de reforma de la espiritualidad no es más que expresión de un deseo de reforma más global en la Iglesia. Han sido muchos los escritos referidos a la situación que vivía la Iglesia y, concretamente, el clero de este período que va desde el s. XIV al XVI. Ciertamente, si tomamos como indicadores de la piedad los manuales de predicación de la época, el contenido de muchos sermones o los escritos de humanistas y reformadores, podemos deducir conclusiones muy negativas de este momento. Aunque muchas de las lacras morales denunciadas son ciertas, es indiscutible que se exageran los males con un objetivo moralizante: mover a la conversión. Los indudables testimonios de santidad de la época, hacen, por otra parte, poco ruido y, aún hoy, están lejos de convertirse en noticia.

Es conocida la mordaz y explícita crítica de Lutero en su *Llamamiento a la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana* (1520) y de Erasmo en su *Elogio de la locura*. Ambos arremeten contra monjes, clérigos, pontífices y obispos demasiado preocupados de sus ingresos y de servirse a sí mismos. La inmoralidad reinante de un clero, en su mayoría poco formado, y, en el caso del bajo clero, muy condicionado por las estrecheces económicas, la falta de celo

9 "Veneráis a los santos, os gusta tocar las reliquias, ¿queréis merecer la benevolencia de san Pedro y san Pablo? Tomad ejemplo de la fe del primero y de la caridad del segundo y habréis hecho más que yendo diez veces a Roma". "No pienses tú que está la caridad en... en hincar las rodillas ante las imágenes o en encender muchas candelas... no tiene Dios necesidad de estas cosas. ¿Sabes a que llama Pablo «caridad»? edificar al prójimo... enseñar al que no sabe, levantar y aliviar al abatido, consolar al desfavorecido... socorrer al necesitado... así como [Cristo] lo hizo, que ni nació ni vivió, ni murió para sí; mas todo se dio enteramente por nuestro provecho". Erasmo, *Enchiridion. Manual del Caballero cristiano* 8, regla 5.

10 Cf. Id., *Elogio de la locura* 59; R. Pérez, 'Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el s. XVI', en A. L. Cortés (coord.), *o.c.*, 61ss; E. García, 'La utopía en S. Agustín, en Erasmo y en Santo Tomás Moro': *Estudios Trinitarios* 35 (2001) 95ss; J. Huizinga, *Erasmo* (1), Salvat, Barcelona 1989, 104ss.

apostólico en los obispos y la pérdida de autoridad moral del papado, restaban credibilidad a una Iglesia a la que cada vez se le toleran menos sus abusos. Es sutil la ironía de Moro al respecto: el número de sacerdotes de su *Utopía* es deliberadamente escaso y su elección cuidada con esmero, dada la sobriedad y la santidad que ha de caracterizarlos¹¹. La discrepancia con la realidad que caracteriza la isla desenmascara irónicamente un escenario que clama reforma.

El foso entre la Iglesia real y la Iglesia querida por Cristo se percibe con irritación creciente. Urge, en consecuencia, una renovación eclesial que la purifique. Desde el s. XIV, de hecho, el cristianismo, desde distintas instancias (pontífices, concilios, monarcas, obispos, órdenes religiosos, predicadores, movimientos proféticos y sociales...) clama por una reforma «in capite et in membris», en la famosa expresión de Raimundo Lulio, una verdadera restauración que aleje de la Iglesia el apego a la vida mundana y a los bienes temporales y retorne a una «vita vere apostolica». El concepto de «reformatio» llegaría a convertirse en portador de grandes esperanzas y expectativas, que adquirirá, no obstante, formas diversas y muy dispares¹².

2 La reforma de la teología.

En este contexto, resultaba inverosímil que el edificio de la escolástica se conservase intacto. Desde el s. XIV, la Escolástica venía arrastrando una profunda crisis, inmersa en sutilezas inútiles y extravagantes, ridículas discusiones entre escuelas, y maniatada por la dialéctica y el logicismo¹³. Lutero denunció cómo Aristóteles, al que ni siguiera los escolásticos entienden y malinterpretan, había terminado por ser más importante que la misma Escritura y los Padres. Si preguntásemos a los Apóstoles, ironizaba Erasmo, no comprenderían nada de los libros de teología, ni se reconocerían en las innumerables sutilezas planteadas. Difícilmente sus respuestas estarían a la altura

11 T. Moro, *Utopía* 9.

12 Los primeros impulsos reformadores de esta época proceden, precisamente, del pontificado aviniones, muy en particular de Juan XXII (pontífice de 1316-1334) y Benedicto XII (de 1334-1342), impulsos que se materializaron en la apuesta por la reforma de un considerable número de concilios provinciales y sínodos: Pisa (1409), Constanza (1414), Pavia-Siena (1423-24), Basilea (1431), Ferrara-Florencia (1438). En este contexto, los s. XV y XVI vivieron toda una serie de movimientos de reforma. Los hubo en el ámbito de las órdenes religiosas, como el movimiento mendicante de los observantes o la Congregación de Windesheim, de los canónigos agustinos. Otros fueron promovidos por obispos con celo reformista o, incluso, monarcas. Es el caso de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, los *Reyes Católicos*, que se apoyaron en el jerónimo Hernando de Talavera, el cardenal Cisneros o el obispo Diego de Leza. Algunos movimientos de reforma asumieron un corte más social y profético, rozando, en ocasiones, la heterodoxia, como el movimiento husita, inspirado en Wycleff, o el protagonizado por Savonarola. El humanismo y la *Devotio moderna* encarnarán una comprensión nueva de la espiritualidad acorde a los tiempos nuevos y a la nueva comprensión del hombre que se va fraguando. En este contexto de reformas, se enmarcan, además, la Reforma Protestante y la posterior Reforma Católica y postridentina, cuyas medidas fueron impulsadas por obispos como Carlos Borromeo, órdenes como los jesuitas o los capuchinos, o genios de celo pastoral como Felipe Neri. Cf. R. Decot, 'Reforma', y K. Ganzer, 'Reforma Católica', en M. Buchberger (f.), *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma*, Herder, Barcelona 2005, 468s y 483-486, respectivamente. Sobre la reforma religiosa impulsada por los Reyes Católicos, cf. T. De Azcona, 'Reforma de la Iglesia de España antes de la Reforma luterana', en R. Aubenas - R. Ricard (dirs.), *o.c.*, 549-581; R. Pérez, *art. cit.*, 68-75.

13 Cf. Y. Congar, 'Théologie', en A. Vacant - R. Mangenot-É. Amann (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, Letouzey et Ané, Paris 1946, 408ss.

de la agudeza de los eruditos¹⁴. Las interminables querellas entre escuelas, especialmente entre tomistas y escotistas, alimentadas por las diversas órdenes religiosas, no sólo produjeron serias divisiones en los claustros universitarios, sino que contribuyeron a crear un clima de inseguridad y desorientación doctrinal, aunque, también, de libertad de pensamiento¹⁵. “Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles con tantos sistemas escolásticos, de suerte que es más fácil salir del Laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas, y aún no he dicho sino unas cuantas sectas, sólo las principales. En todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la dificultad, que tengo para mí que los Apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy”¹⁶.

En consecuencia, para muchas conciencias, las antiguas formas y los viejos debates de la síntesis medieval resultaban insuficientes. Se requería una teología nueva, más antropológica, más humana e histórica... más bíblica y patristica. La reforma tan anhelada de la Iglesia pasaba por la reforma de la teología¹⁷.

2.1 El Humanismo

Las distintas reacciones no se hicieron esperar. La primera, la del *Humanismo*, del que Erasmo de Rotterdam, formado en el espíritu de la *Devotio moderna*, fue su gran figura y valedor.

Erasmo, como hemos visto, se opuso a la teología entendida como construcción artificial de tipo aristotélico-escolástico, perdida en inútiles discusiones de escuelas que oscurecían y distorsionaban la sencillez y claridad evangélica. La verdadera teología es conocimiento orante y sapiencial de la vida. Pero éste sólo es accesible cuando el creyente es capaz de acudir de nuevo a la originaria escuela de Cristo, verdadero centro de su teología y de su piedad. Él, como buen Maestro, nos ha mostrado en su humanidad, con su vida y con su muerte, el camino de la verdadera vida, la senda de una existencia nueva, humana, entrañablemente humana.

Tal discipulado sólo es real y posible desde la apertura a la Palabra. Para renacer hay que volver a las fuentes. La teología debe partir de la Escritura, en su texto original, hebreo o griego, y especialmente de los evangelios y las cartas apostólicas, que son los textos más cercanos a los orígenes, donde se guarda y conserva el más puro y simple evangelio. Para ello, Erasmo hizo de la filología un «instrumento» privilegiado para establecer la verdad bíblica¹⁸.

14 Cf. Erasmo, *Elogio de la locura* 53.

15 Cf. R. Pérez, *art. cit.*, en A. L. Cortés (coord.), *o.c.*, 53.

16 Erasmo, *Elogio de la locura* 53.

17 Para un estudio de la teología de este periodo, cf. Y. Congar, *art. cit.*, 407-431; J. L. Illanes – J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 105-182; R. Osculani, *La teología cristiana nel suo sviluppo storico II. Secondo millennio*, San Paolo, Torino 1997, 121-344.

18 En 1516 publica una nueva edición en griego del Nuevo Testamento, *Novum Instrumentum*, con una traducción latina propia, enriquecida con una sorprendente introducción y diversas notas, acorde a los

De ahí que se lamenta de todos aquellos teólogos “de manos sucias” (“*illotis manibus*”) que han olvidado el cultivo de las lenguas y el estudio de los antiguos doctores de la Iglesia. La verdadera «theologia», la verdadera «*philosophia Christi*», nace de la Escritura leída e interpretada a partir de sí misma, recuperando su letra y su sentido. Ello requiere, como sostuvo en su *Ratio verae theologiae*, un corazón puro, sumisión al Espíritu Santo y conocimiento de las lenguas para una exégesis genuina¹⁹.

Desde estos presupuestos es comprensible que el humanismo no se contentase con reformar la escolástica, sino que buscara, si no suprimirla, reemplazarla²⁰, aunque no con una nueva síntesis teológica que ocupase el lugar de la antigua. Les bastaba con regresar a lo que consideraban las sencillas enseñanzas de Jesús. En cierto modo, su tarea fue la de un restaurador con la ardua misión de eliminar y limpiar cuanto de forma abusiva había sido añadido con el paso del tiempo a la pura filosofía de Cristo²¹. Ésta era, realmente, la gran reforma religiosa a acometer: regresar a la sencillez y a la pureza del Evangelio. He ahí la fuente de una vida verdaderamente cristiana: sencilla, alejada de toda hipocresía y fariseísmo, y, sobre todo, radicada en lo esencial: la fe y el amor a Cristo, la caridad, la esperanza, la oración, la sinceridad...

Queda para el debate y la discusión preguntarnos en qué medida este carácter antiescolástico y antidogmático del humanismo, que no antiintelectual, promulga un cristianismo puramente ético y sin dogmas. Como advierte Congar, no falta quien afirma que, tras Erasmo y el humanismo, se ponen las bases de la religión natural ilustrada²².

2.2 Lutero y la Reforma protestante

Varios aspectos de esta crítica humanista a la escolástica fueron compartidos por Lutero, verdadera alma de la Reforma protestante.

Conviene advertir que, tras su comprensión del quehacer teológico, se esconde la experiencia de una fe vivida dramáticamente y la indudable huella de su propio camino de Damasco, que, como sus maestros Pablo y Agustín, sanó su ceguera para abrir su mirada a una nueva comprensión no sólo de la teología sino del misterio cristiano²³. Su colirio fue la Escritura. Fue su encuentro liberador con la Palabra el que le otorgó la paz al liberarle de esa angustia existencial en la que veía sumido hasta, incluso, aborrecer a Dios, y que, tal como recuerda en sus homilías, ni su irreprochable vida monacal, ni sus ayu-

métodos filológicos propios del humanismo. Cuatro años más tarde, la universidad de Alcalá de Henares, bajo la dirección del Cardenal Cisneros, publicó la *Biblia Poliglota Complutense*.

19 Sobre la teología de Erasmo, cf. Y. Congar, *art.cit.*, 403s; A. G. Dickens – W. R. D. Jones, *Erasmo*, Acento, Madrid 2002, 70-97; 137-162.

20 Cf. Y. Congar, *art. cit.*, 413s.

21 Cf. R. Osculani, *o.c.*, 190.

22 Cf. Y. Congar, *art.cit.*, 414.

23 Cf. E. Brotóns, ‘La fe como drama: Martín Lutero’: *Revista Aragonesa de Teología* 31 (2010) 21-36.

nos, vigiliass y sacrificios, habían conseguido calmar²⁴. ¿Cómo hallar un Dios de gracia para mí?, se preguntaba. Sólo por la fe (*Rom*1,17), sólo por la confianza única en las promesas de la misericordia y la fe en Cristo. Aquí se juega todo. Éste es el «*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*». En consecuencia, tal como relata en el *prólogo a la edición latina de sus obras completas* (1545), el concepto de «justicia de Dios», que antaño tanto le aterrorizaba, adquiere ahora un significado y una luz nueva²⁵. En Dios, «gracia» y «justicia» son sinónimas. Como Dios «gracioso», clemente, Dios se «halla en consonancia» consigo mismo, es fiel a sí mismo, y, de esta manera, se comporta justamente con su criatura.

A partir de aquí, Lutero no querrá reconocer ya más autoridad que la Palabra, ni mirar más allá de la cruz de Cristo: *Sola Escritura, sola gracia, solo Cristo, sola cruz*. Es lógico, que, en el contexto escolástico, la propuesta luterana implicase un giro radical. A partir de ahora lo decisivo no es si la teología responde a Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval o Agustín, sino si tiene detrás el Evangelio, el mensaje original. «Para hablar de las cosas de Dios, nos basta la Palabra de Dios»²⁶. A la luz de la Escritura se reinterpretan conceptos fijos o familiares: «justificación», «justicia», «gracia», «fe», «ley», «evangelio», y otros se desechan como inservibles: «sustancia», «accidente», «materia», «forma». Las categorías aristotélicas dejan su puesto a otras más personales: Dios bondadoso, hombre pecador, confianza, esperanza. Todo ello implica un nuevo modo de concebir a Dios, al hombre, la Iglesia, los sacramentos. Cae el cristianismo medieval.

Desde estas premisas, Lutero va a operar en la teología y en la conciencia cristiana un giro radical, una inversión en la lectura teológica de Cristo: contra la cristología ontológica y metafísica propone una lectura evangélica, la apropiación personal del don de Dios en Cristo. De Él podemos hablar de dos formas: como relato del pasado o como quien se deja afectar continuamente por su realidad. Por eso, la teología que propone es orante, experiencial, más piedad que reflexión, un clamor del corazón que prima la conversión a Jesús Salvador por encima del conocimiento de la naturaleza de las cosas, aun de las más cristianas²⁷.

Lutero enfatiza hasta tal punto el «pro nobis» de la cruz que ya no importa Dios «en sí» mismo, sino el Dios «para nosotros», mi salvador, mi consolador. «Con tal que me salve Cristo, dirá, ¿qué más da que tenga una o dos naturalezas?». Dios va a ser solo real en Cristo, cuyo nombre es *Emmanuel*, Dios *con nosotros*, dado *por nosotros*, perdón *de nuestros pecados*. La teología deviene así en cristología, pero una cristología existencial. Es el estudio de cómo Jesús es «mi Jesús», el que me reconcilia con Dios, el «beneficio» de

24 «Me he martirizado con la plegaria, el ayuno, el frío... ¿qué buscaba allí sino a Dios? Él sabe cómo he observado mi regla y la vida severa que he llevado». WA 45, 482. Cf. WA 37, 661.

25 Cf. WA 54, 185-187.

26 WA 9, 29, 21.

27 Cf. Y. Congar, *art. cit.*, 415s; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et fides, Genève 1991, 42.

Dios para mí que soy pecador. Basta con contemplar su rostro para conocer de antemano la respuesta a la pregunta suprema del hombre: ¿Me mira Dios con ojos amorosos? ¿Puedo contar con su perdón? En palabras de González de Cardedal: "Lutero reacciona contra la metafísica, física y lógica teológicas redescubriendo *al Dios de mi salvación*, al Dios de mi reconciliación y de mi justicia, a «mi Salvador Jesús» que es Dios conmigo y para mí"²⁸. Con ello, devuelve la teología y la experiencia de fe a su punto de origen: la historia siempre contemporánea de Dios con el hombre, con cada hombre y mujer, que tiene en la cruz su punto culminante, de consumación, hermenéutico. Y, de esta manera, "reduce la teología a cristología, ésta a soteriología, ésta a estaurología (cruz), y la antropología, a martiología (pecado)"²⁹. Es en las llagas de Cristo donde hay que mirar, dirá en sus *Charlas de sobremesa*³⁰.

Queda para el debate y la reflexión si lo que fue una reacción legítima contra la decadencia escolástica devino en olvido del Dios en sí mismo y por sí mismo, en un reduccionismo existencial y soteriológico de su divinidad que terminaría, paradójicamente, por instrumentalizar a Dios³¹. Lo que queda claro es que hizo de la teología un asunto vital.

2.3 El resurgir de la Teología Mística. La "Devotio moderna".

La crisis de la Escolástica favoreció la recuperación de la teología espiritual y mística por todo el Occidente cristiano. Dos son las líneas fundamentales que adopta la mística a partir ya del s. XIV: La primera vendría representada por la mística alemana y flamenca, de la mano, principalmente, del Maestro Eckhart (1260-1327), de sus discípulos, los dominicos Tauler (1300-1361) y Enrique Suso (1300-1366), y del místico belga Jan van Ruysbroeck (1293-1381). Es una mística elevada y de gran hondura teológica, también cuestionada³². La segunda corriente nace en los Países Bajos y es conocida como la *Devotio Moderna*. Surgió durante los días del Cisma de Occidente (1378-1429), con el propósito de desmundanizar a la Iglesia, y de propiciar la conversión hacia el evangelio y hacia una piedad auténtica³³.

Esta segunda corriente retorna a la línea afectiva de la más genuina tradición agustiniana. Se revela como un movimiento de carácter pietista, afectivo, moral, devoto, que promulga una religiosidad amorosa y sencilla y una piedad profundamente individualista y metodizada, alejada tanto del racionalismo especulativo de los teólogos como de la mística extática. Su cristocentrismo es palpable, insistiendo en la ejemplaridad de Cristo y prolongando así la devo-

28 Cf. O. González, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 170.

29 Cf. Ib., o.c., 154-157, la cita en 157.

30 Cf. WA 1, 490.

31 Cf. Id., *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004, 225s.

32 Cf. la bula de Juan XXII, *In agro dominico* (DH 950-980).

33 Su verdadero padre fue el diácono neerlandés Gerardo Groote (1340-1384), cuya labor fue continuada por su discípulo Radewijns, aunque el autor más conocido de esta corriente sea, sin duda, Tomás de Kempis (1380-1471).

ción a su humanidad, iniciada en la Reforma Gregoriana, e incrementada y profundizada por san Bernardo y por san Francisco de Asís³⁴.

El resultado más importante y característico de este movimiento místico fue la fundación de las *Hermanas y los Hermanos de la Vida Común*. Estos hermanos, que no pronunciaban votos, llevaban una vida de intensa devoción, pero, en lugar de retirarse del mundo para abrazar las antiguas y estrictas prácticas propias de las antiguas órdenes religiosas, hicieron del estudio y de la enseñanza su propia forma de ministerio. La lectura espiritual, la meditación y la oración llenaban, a la par del trabajo, el día de los hermanos. Y la imitación del Cristo humilde centraba su piedad. El 1478, Desiderio Erasmo ingresó en la escuela que los Hermanos tenían en Deventer. Sin duda, sus conocimientos clásicos, su erudición meticulosa, su espíritu apacible y su profunda devoción, llevan el sello de la Hermandad.

Merece la pena advertir la originalidad de este movimiento, gracias al cual el laicado pudo tener una mayor presencia en la vida de la Iglesia. En cierto modo, como sugiere el historiador de la vida religiosa, Jesús Álvarez Gómez, "son un auténtico precedente de los modernos Institutos seculares", una recuperación, antes de tiempo, de la vida consagrada *en el mundo*³⁵. Y se enmarcan perfectamente en un contexto de reforma. Cuando Guillermo Vornken, superior general de los Hermanos de la Vida Común (1425-1454), fue preguntado por la finalidad de la *Devoción moderna*, la respuesta no se hizo esperar: «La vida apostólica en nuestro tiempo». La historia se repetía. En los momentos de crisis religiosa, los fieles vuelven instintivamente los ojos hacia los orígenes de la Iglesia. La apelación a la pureza de los orígenes y al modelo de vida de la Iglesia primitiva (*Hch* 2,42-45; 4,32-35) se convirtió, una vez más, en la referencia ineludible de toda reforma.

Nuestra presentación resultaría injustamente incompleta sin una alusión a la mística española del s. XVI en sus dos grandes líneas de fuerza: una de carácter más ascético, protagonizada por san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila y fray Luis de Granada, y la calificada tradicionalmente como mística de los santos reformadores del Carmelo: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Es mucha la riqueza que se esconde tras su vida y escritos. Sólo quisiera advertir un contraste significativo con los planteamientos humanistas y luteranos. Como éstos, rompen con la escolástica para comenzar una reconstrucción de la realidad divina de Dios a partir de la Escritura, de la experiencia, de la poesía incluso, ofreciendo una teología mucho más vital, experiencial, enamorada. Sin embargo, frente a la pretensión del hombre moderno, renuncian a querer comprender a Dios *desde* el hombre y *para* el hombre. Su propuesta es otra: Dios en sí mismo, en la experiencia del amor primero que él mismo otorga al hombre, un amor que eleva, sana, reconcilia, transgrediendo

34 Cf. J. Álvarez, *Historia de la vida religiosa III*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 32.

35 Ib., 40. Cf. también E. Iserloh, 'La *Devotio Moderna*' en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* 4/2, Herder, Barcelona 1973, 665-691.

nuestros límites, revelando quién es Dios y quién nuestra fuente y destino³⁶: “Qué bien sé yo la fuente que mana y corre... aunque es de noche”.

2.4 La renovación y reivindicación de la escolástica. Trento.

Las corrientes arriba expuestas no supusieron el fin de una escolástica que, desde mediados del s. XV, va reivindicarse, cuando no a reinventarse, de la mano, sobre todo, de la orden de los Predicadores. Artífice de esta recuperación fue el dominico francés, Jean Capreolo (1380-1444) con sus *Deffensiones theologiae divi doctoris Thomae Aquinitatis*. Desde finales del s. XV y comienzos del XVI el tomismo resucita y se extiende por diversas universidades (Colonia, Viena, Cracovia, Leipzig, Salamanca). La *Suma Teológica* del Aquinate comienza a reemplazar a las *Sentencias* de Pedro Lombardo como libro de texto y objeto de comentarios teológicos. Entre los nombres protagonistas de este resurgir: Pedro Crockaert († 1514), el italiano Cayetano (1468-1534), general de los dominicos, o el dominico español Francisco de Vitoria (1492-1546), quien, aunque otorgó primacía al tomismo, mostró también en las aulas de Salamanca un esfuerzo loable por integrar las exigencias modernas y humanistas en el sistema tomista. En este esfuerzo le siguió su discípulo Melchor Cano (1509-1560), si bien, tras ellos, los teólogos de la escuela de Salamanca se decantarían de forma clara hacia el tomismo. Esta segunda Escolástica de los teólogos salmantinos marcará el pulso teológico en la Europa del Concilio de Trento.

Más allá de la tesis tradicional que define a Trento como un concilio de «contrarreforma», debemos advertir que, además de las cuestiones relativas a las necesarias reformas disciplinares y pastorales en la Iglesia, constituyó un acontecimiento teológico de primer orden. Tres fueron los grandes temas dogmáticos abordados en las sesiones conciliares: la justificación, la doctrina de los sacramentos y la revelación de la Palabra de Dios contenida en las Escrituras y en la Tradición.

Si importante es el reconocimiento explícito por parte de Trento de la autoridad de la Escritura y del Evangelio, “fuente de toda saludable verdad y disciplina de costumbres”³⁷, creo que existe un consenso generalizado en reconocer que uno de sus documentos más decisivos fue el *decreto sobre la justificación*. En él, los padres conciliares, tras excluir la autorredención del hombre, reconocían que no hay salvación posible sin la iniciativa absolutamente gratuita de Dios. Él es la única causa de nuestra salvación. Dios salva a todos gratuitamente por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús. De hecho, “nada de lo que precede a la justificación, bien sea la fe o bien las obras, merece esta gracia”³⁸. Esta iniciativa salvífica, manifestada en Cristo que muere por todos, no se reduce únicamente a la dimensión liberadora del pecado (redención, justificación), sino que encierra además el don positivo de la divinización o concesión de la filiación divina. El Concilio concluyó su decreto con un largo

36 Cf. O. González, *La entraña del cristianismo*, 171.

37 DH 1501.

38 DH 1532.

desarrollo parenético en el que analizaba el mérito como el fruto normal de una actividad emprendida en la gracia. El mérito significa que Dios se vincula a los efectos de su propia gracia que son nuestras obras³⁹. En la feliz sentencia de Agustín: "Dios corona sus dones con nuestros méritos"⁴⁰. Hay mérito porque Dios actúa en el hombre.

En su inspiración más profunda, el Tridentino dio respuesta a la pregunta fundamental de los reformadores sobre la realidad de la salvación. En efecto, a pesar de una dimensión polémica inherente a las condiciones de su elaboración, el decreto propuso una enseñanza equilibrada y serena de la doctrina de la justificación por la gracia. De hecho, los juicios positivos que suscita son numerosos, y de muy diversas tendencias, que van desde el famoso elogio de Harnack, hasta la simpatía con el que es abordado por el documento conjunto de luteranos y católicos USA sobre la justificación. No hay duda de la importancia que tuvo la visión de Trento para la actual *Declaración conjunta sobre la Justificación* de 1999.

3 Dios y el hombre. El hombre y Dios.

A raíz de lo visto, podemos sacar algunas conclusiones en torno a las claves que centran el debate teológico del periodo que nos ocupa y que tiene en la decadencia de la escolástica, en el nuevo horizonte cultural y social que se está abriendo y en el anhelo global de reforma su contexto más inmediato. El retorno a las fuentes exige una teología más bíblica, patristica y, a su vez, significativa, humana, existencial y vitalmente. Cristo, en su humanidad y cruz, bien como Maestro, bien como Salvador, mi Salvador, parece el centro indiscutible del quehacer teológico y de la piedad. Lamentablemente, en un contexto cada vez más polémico, el nuevo tomismo, y a pesar del esfuerzo por integrar estas aportaciones en su sistema, no fue capaz de aprovechar todo este impulso.

En cuanto a los grandes temas teológicos que ocupan este periodo, me centro en uno que me parece clave en su momento y, a su vez, plenamente actual. Detrás de la conciencia renovada que tiene el hombre de sí mismo como artífice de su propio destino, detrás del debate sobre la justificación, se impone la pregunta: ¿qué relación, que sinergia, es posible entre Dios y el hombre sin que uno anule o niegue al otro? ¿Es desde Dios («ex Deo»), en su presencia («coram Deo»), hacia Él («ad Deum») como se juega y se logra la vida del hombre? ¿O éste está llamado a realizarse en su autonomía «al margen de» y «fuera de»? Veamos.

39 Cf. DH 1548.

40 Cf. S. Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 8, 20

3.1 “Magnum miraculum est homo”. Hacia una conciencia renovada de la propia dignidad.

Lo decíamos al principio de nuestra reflexión, con el Renacimiento nace una era, se gesta un cambio radical en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. El ser humano es cada vez más consciente de su valor y de su dignidad. Se sabe sujeto y protagonista de su historia. El destino, *su* destino, está en sus manos.

Esta posibilidad nace de lo que tiene el hombre de más propio, y de lo que lo distancia radicalmente de los animales. El hombre es un ser distinto de los demás seres de la naturaleza cuyo ser y destino ya está marcado. Y esta distinción radica en su *iconalidad divina*. Creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado en autonomía y libertad a hacerse a sí mismo, a desplegar todas sus posibilidades. Urge, por tanto, levantarlo del suelo y devolverlo a la condición central de la que había decaído.

Esta actitud contrasta con una (no la única) de las corrientes teológicas que marcaron la espiritualidad del Medievo: la teología del «contemptus mundi» o desprecio del mundo. Una de sus obras más representativas de esta corriente espiritual y teológica, por su radicalidad y posterior influencia, fue el *De miseria humanae conditionis*, del cardenal Lotario de Segni, que accedería al papado con el nombre de Inocencio III (1198-1216). Este escrito supuso un giro importante en el tradicional discurso de los «contemptores mundi». No se habla ya de la vanidad del mundo⁴¹, sino de la miseria humana que Lotario invita a contemplar a fin de sanar, mediante la humildad, la soberbia humana, raíz de todo pecado⁴².

Este escrito no sólo dejó su huella en varios de los tratados sobre la miseria humana, escritos durante los s. XV, XVI y XVII, como el *Liber de vanitate et miseria humanae vitae* de Tritemio, o *La cuna y sepultura* de Quevedo, entre otros muchos, sino que condicionó también los primeros textos humanistas sobre nuestra dignidad, que se presentaron como *respuesta, complemento o confutación al mismo*, algunos de ellos a petición de priores y abades, que buscaban ansiosamente quien acometiera la tarea incumplida por Lotario. Entre estos escritos destacan el pequeño diálogo *De tristitia et miseria*, de Petrarca, el *De excellentia et praestantia hominis*, de Bartolomé Fazio, respuesta a una carta manuscrita del benedictino Antonio de Barga, o el tratado *De dignitate et*

41 Escritos como *Apologeticum de contemptu mundi*, de Pedro Damián, *De vanitate mundi et rerum transentium usu*, de Hugo de San Víctor, o *Carmen de contemptu mundi*, de Roger de Caen, invitan a abandonar el mundo, a despreciar sus vanidades y despojarse del amor por lo transitorio en aras de un amor y bienaventuranza mayor. También Erasmo escribió un pequeño opúsculo de juventud titulado *De contemptu mundi*, donde previene contra las voces de sirenas de las riquezas, de la carne, o de los honores huecos y detestables.

42 La obra estuvo pensada en forma de díptico. A la consideración de la miseria humana, debería seguir una reflexión sobre su dignidad, pero esta segunda parte nunca vería la luz, haciendo del *De miseria humanae conditionis*, una de las máximas y más duras expresiones y glosas del envejecimiento humano y del carácter extremo de la bajeza del hombre.

excellencia hominis, de Giannozzo Manetti, donde por vez primera miseria y dignidad constituirán temas excluyentes y contradictorios⁴³.

Si la espiritualidad medieval del menosprecio del mundo se cebaba en la consideración de la miseria humana, la mirada del humanismo renacentista se trasladaría progresivamente *hacia su dignidad*⁴⁴. ¿Cómo no admirar al hombre en toda su maravilla? He ahí el objeto del *Oratio de dignitate hominis*, credo humanístico del s. XV, de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Su pensamiento evoca a parte de la conocida sentencia del *Asclepius*, obra probablemente del s. IV d.C., atribuida al mítico Hermes Trismegisto: "Magnum miraculum est homo": el hombre es un gran milagro, el ser animado más feliz y digno de admiración. No en vano, es la única criatura que ha sido colocada en la frontera de dos mundos. Dios lo ha ubicado en el centro del universo y ha puesto su vida en sus manos, para que la modele, la esculpa y construya. Dios lo ha hecho dueño de su destino, capaz de elevarse sobre sí mismo y de ser divino, o de perderse transformándose en una bestia⁴⁵. He ahí la gran paradoja y drama del hombre que, en cuanto «regio media salutis», según la expresión agustiniana, tiene en sus manos su dicha o su desgracia. Con todo, asegura Pico, su dignidad y su grandeza no radican en último término en la sobrecohedora y singular capacidad de ser artífice de sí mismo, sino en Dios y en su iconalidad divina. Ella marca su sed y su destino. Hijo del Altísimo, el hombre no puede conformarse con lo mediocre. Ha de aspirar a cosas más altas; ha de aspirar a hacerse uno con Dios, aunque para ello requiera la fuerza de lo Alto. Esta tensión marcará su destino.

En contraste con el Humanismo ateo ilustrado de los grandes maestros de la sospecha, llama la atención cómo el humanismo renacentista no olvida el pasado religioso del hombre, ni reniega de la relación de éste con Dios, que, para muchos autores, paradójicamente, constituye la base de toda renovación. La síntesis es genial. No se deja de ensalzar el alma humana, sede de la libertad, pero tampoco se olvida el cuerpo, ni lo que a éste pertenece (de ahí la aversión contra el ascetismo anterior y el reconocimiento del valor del placer, del epicureísmo y del naturalismo). Tampoco se olvida el valor de la comunidad humana, un tema especialmente querido por los humanistas florentinos, involucrados activamente en la vida política de su ciudad.

43 Cf. M. J. Vega, 'Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: De Petrarca a Pérez de Oliva': *Insula* 674 (2003) 7. Para una presentación más detallada del escrito de Lotario y de la teología del «contemptus mundi» remito al capítulo sexto de mi trabajo *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2013, con la bibliografía que allí se indica.

44 Cf. D. M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, Madrid 2006, 151-174; M. J. Vega, *art.cit.*, 6-9; M. A. Granada, 'El gran milagro del hombre en el platonismo del Renacimiento (De Ficino y Pico a Giordano Bruno): *Insula* 674 (2003) 9-14.

45 "Oh Adán, no te he dado ni un lugar, ni un aspecto propio... con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas... La naturaleza de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo... con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. ¡Oh suma libertad de Dios Padre, oh suma y admirable felicidad del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!". G. Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis* 5, 17-6, 25.

En este contexto, bien sea por la alta conciencia de la dignidad humana, bien por el gusto por los clásicos y por los grandes temas del helenismo, se disparan los escritos humanistas sobre la felicidad: Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino (1433-1499), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1440) o los defensores de un nuevo epicureísmo, Lorenzo Valla (1406-1457) y Giannozzo Manetti (1396-1459), son sólo una pequeña muestra de los autores que hicieron de la felicidad uno de los temas centrales de su humanismo⁴⁶.

Todos estos escritos distinguen y ponen en tensión la felicidad (felicidad *natural*) y la bienaventuranza (felicidad *sobrenatural*), tensión que glosa, por otra parte, la beatitud perfecta e imperfecta de Tomás de Aquino. Ciertamente, el hombre debe conocerse bien a sí mismo para no errar y saber cuál es su fin último y la raíz de su bienaventuranza. Sólo en el retorno a Dios encontrará el hombre la eterna beatitud y la paz definitiva, dirá, entre otros, el Mirandolano. Pero ello no impide alcanzar cierta felicidad aquí y ahora. Existe una segunda felicidad, «*felicitas naturalis*», terrena e independiente de la gracia, por así decirlo, que sí está en nuestras manos y que apunta a la perfección de la propia naturaleza. La filosofía, dirá Pico, nos guiará a la felicidad natural posible al hombre, en base al potencial que le ha sido dado para realizarse y hacerse a sí mismo. Bastará con cultivar la virtud y la razón, disciplinar las pasiones y buscar la armonía y el equilibrio en el mundo. Otros autores, en cambio, como Valla o Manetti, insistirán en la importancia del placer en la consecución de esta felicidad natural. La religión, por su parte, instará, guiará e impelerá a conducir dicha felicidad a su plenitud. Frente a lo que podría parecernos hoy, la libertad-autonomía-dignidad del ser humano no está reñida con la referencia última a su Hacedor y Redentor. En definitiva, Dios y el hombre, libertad y dignidad humana y Dios, no son rivales.

A la sazón, si el hombre es capaz y está en la obligación de forjar su propio destino, es capaz no sólo de forjar su felicidad, sino de construir un mundo mejor y feliz. Desde esta convicción podemos releer la entrañable *Utopía* de Tomás Moro.

3.2 La cuestión decisiva. ¿Dios versus hombre? ¿Gracia versus libertad? El debate entre Lutero y Erasmo.

A partir de esta elevada conciencia de la dignidad humana, se comprende el debate que protagonizaron Lutero y Erasmo en la defensa y significado de la verdadera libertad que había sido traída por Cristo.

El concepto de *libertad* de Lutero es antitético. Leemos en su tratado *La libertad del cristiano* (1520): "El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido"⁴⁷. Tras la paradoja se esconde la doble naturaleza espiritual y corporal del hombre. En cuanto al hombre interior, nada externo, ya sea la salud

⁴⁶ Para un estudio detallado de esta cuestión, cf. E. Brotóns, *o.c.*, 351-378, con la bibliografía que allí se indica.

⁴⁷ WA 7, 49,22-25. Cf. 1 Cor 9,19; Rom 13,8; Gál 4,4.

o la enfermedad, ya la hartura o la pobreza, las prácticas de piedad o las obras buenas, justifican o hacen libre al hombre. Lo único que en el cielo y en la tierra libera, justifica y da vida es el Evangelio. Sólo el evangelio de la misericordia, manifestada ésta en la cruz de Cristo, otorga vida y libertad. Pero el hombre, no lo olvidemos, vive en la carne, obligado al trato con los demás y a doblegar su propio cuerpo y su voluntad rebelde inclinada a servir al mundo. A este sometimiento y al provecho del prójimo sirven las obras. En cuanto liberado por Cristo, dirá, no las necesito para salvarme. Si las abrazo, es para dar ejemplo, para controlar mi cuerpo y servir a los hombres, no para ser justificado. No en mi beneficio sino en el del prójimo. No en vano, el ejemplo de Cristo nos conduce a servir con amor. Igual que Dios nos ha socorrido en Cristo, así debemos socorrernos unos a otros. Ésta es la auténtica libertad⁴⁸.

El problema radica en que, para Lutero, la voluntad del hombre está herida en su raíz como fruto de su pecado. La herida es tal que todo lo que hace por sus propias fuerzas, «al margen de Dios», es pecar. “Soy una masa de condenación desde mi primer comienzo”. Soy actor y siervo del pecado. “El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre, y peca mortalmente en tanto en cuanto hace lo que de él depende”⁴⁹.

Erasmus no pudo aceptar las aseveraciones de Lutero acerca de la voluntad sierva del hombre pecador y de la consiguiente imposibilidad de las buenas obras. En 1524 sale a la luz su *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. El humanista sostiene que la gracia es necesaria para toda obra buena, y aplaude el empeño de suprimir la arrogancia humana a la hora de hablar de la salvación, pues sólo en Cristo el hombre pone su confianza, “pero cuando oigo que todas las acciones del hombre son pecados, cuando oigo que nuestra voluntad permanece inactiva, cuando oigo que todo lo que hacemos y queremos es absoluta necesidad, mi corazón tropieza en mil escollos”⁵⁰. Como enseña la Escritura, los doctores, los filósofos y la razón humana, la libertad del hombre es libre. De lo contrario, las palabras referidas a la justicia y a la misericordia divina carecerían de sentido. Erasmus, para quien el pecado se concibe como una magnitud primordialmente moral, quiere salvar ante todo la responsabilidad del hombre. No hay moral sin libertad para elegir el bien y rechazar el mal. La gracia ayuda al libre albedrío, no lo suprime. Es el hombre quien, por voluntad de Dios, debe decidir su destino, tal como reza el libro del *Eclesiástico*: “Al principio el Señor creó al hombre y lo dejó a su propio albedrío. Si quieres, guardarás los mandamientos y permanecerás fiel a su voluntad” (*Eclo* 14,14s).

El mismo Lutero, que había valorado en un principio la figura de Erasmus, aunque sin esconder sus reservas⁵¹, lo condenó con una enorme violencia en su obra *De servo arbitrio*. En ella, aunque alaba el que Erasmus haya sacado

48 Cf. O. H. Pesch, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Roma 2007, 213.

49 WA 50/II, 381,2.

50 Erasmus, *De libero arbitrio* 9, 1242.

51 En 1517, en una carta al prior de Erfurt, Jean Lang, afirmará: “Estoy leyendo a nuestro Erasmus, pero, día a día, mi simpatía hacia su punto de vista, decrece. Temo que no valore suficientemente a Cristo y la gracia de Dios en la cual se revela más ignorante que Lefèvre: en él prevalecen las cosas humanas sobre las divinas”. WA Br. 1,90, 15.

a la luz la cuestión decisiva del cristianismo, critica duramente la falta de sentido de pecado que presume, pues no siente la angustia de la condenación y no percibe la incapacidad real del hombre para salir del pecado y esquivar el juicio. Para Erasmo, el pecado es solo una falta, pertenece al orden de la imperfección; pero, para Lutero, es una opción fundamental que niega a Dios e incapacita al hombre. "Nada puede la voluntad sin la misericordia de Dios".

Resulta curioso observar cómo Lutero, en pleno nacimiento de la Edad Moderna, se revela profundamente medieval. Desde ahí las duras críticas de Nietzsche que le reprocha su oposición rústica a la «buena etiqueta» de la Iglesia del Renacimiento⁵². Está en juego el modo de concebir la libertad y la dignidad humana «coram Deo». Para Lutero, el hombre moderno es incapaz de aceptar que está sometido a Dios. Pero la verdadera libertad radica precisamente en la obediencia filial y confiada. El hombre sólo es libre de verdad si comprende que no puede ser en absoluto único artífice de su propio destino. Como un caballo, depende de quién cabalgue sobre él⁵³. La cuestión está en de quién se quiere ser esclavo: de Dios o del demonio.

Si la libertad del hombre fue la gran palabra del humanismo, el pecado que nos esclaviza fue la realidad dramática que ni quiso ni pudo ocultar la Reforma. Sobre el tapete está el eterno problema de la relación del hombre con Dios, de la criatura con su Creador, la sinergia de ambos en libertad. Lutero venció la servidumbre, dirá Jüngel, porque pasó de la fe en la autoridad a la autoridad de la fe. Véase aquí el eco de la distinción agustiniana entre libre albedrío y libertad. Lo que, a menudo llamamos libertad no es más que libre albedrío, la capacidad de elegir. Pero la verdadera libertad sólo radica en la adhesión a Aquel que es capaz de liberarme de mis esclavitudes, de mi finitud, de mi pecado. La adhesión a algo que me esclaviza nunca puede ser llamada libertad. Sólo Dios libera realmente. Pesch afirmará que, en este punto, Lutero no hizo más que salvaguardar la tradición católica de una libertad sostenida por la gracia, frente a una comprensión humanista de la libertad que pretendía construirse al margen de Dios⁵⁴.

Mas el pesimismo antropológico que pueden encerrar ciertas interpretaciones clásicas de la doctrina luterana deviene en pesimismo teológico al ahogar el Misterio de Dios en la propia estrechez de nuestra finitud. Si somos redimidos, pero, aun así, incapaces de obrar el bien, si el don de Cristo es sólo la no imputación del pecado y no la divinización, que, de por sí, nos es ontológicamente imposible, deberíamos preguntarnos si el principio de la «sola gracia» remite sólo a una actitud amistosa y benevolente de Dios pero sin fuerza, al negar que pueda transformar realmente al hombre y renovarle de tal forma que pueda evitar el mal y hacer el bien. De ser así, la gracia de Dios devendría en una gracia barata que deja indiferente al hombre conduciéndolo a una pasividad ética que hace vacía la obligación de hacer el bien, el mandamiento del amor o las exhortaciones paulinas a cambiar para una nueva vida.

52 Cf., por ejemplo, F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* 3, 22.

53 Cf. WA 18,635; 18,670.

54 Cf. O. H. Pesch, *o.c.*, 221.

Las posteriores discusiones en el seno de la teología católica, ya barroca, sobre la relación entre naturaleza-libertad y gracia (la famosa controversia «*de auxiliis*», entre jesuitas y dominicos), o entre lo «natural» y «sobrenatural», la bienaventuranza del hombre como su fin más propio y el alcance del pecado, protagonizados por nombres como Cayetano, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Belarmino o Bayo, entre otros, no harán sino ahondar en tal debate⁵⁵. A mi juicio, estamos ante una cuestión fundamental que sólo puede ser abordada, en realidad, desde una clave puramente relacional. No somos islas. Crecemos en relación. Quien se arriesga a amar sabe bien que su libertad no se afirma frente o contra la persona amada, sino «en» la persona amada, con ella, de su mano.

4 A modo de conclusión

Termino como empezaba: somos enanos encaramados a hombros de gigantes. La teología de los s. XV-XVI fue hija de su tiempo. No se agota ni mucho menos en lo abordado. Quedan muchos temas pendientes: entre ellos, por ejemplo, cómo afectaron los descubrimientos geográficos a la teología o el desarrollo de la teología americana del s. XVI. Muchos de los temas planteados entonces fueron recogidos siglos más tarde por el Vaticano II y gozan hoy de plena actualidad: el retorno a las fuentes, la centralidad de la Escritura, la significatividad vital y existencial de la teología, la necesidad de reforma (hoy hablamos de conversión, renovación, pastoral, personal, comunitaria) y, en especial, la posible relación entre Dios y el hombre. Creemos en un Dios que no es ni caricatura ni capitulación de lo humano, sino su vida y libertad más propia; un Dios que, en contrapartida, tampoco es ni creación ni proyección nuestra, sino el Dios que nos sale al encuentro en Jesús. En Él, como dirá Calcedonia, lo divino y lo humano se abrazan, sin anularse y sin negarse.

⁵⁵ Cf., al respecto, la síntesis ofrecida por L. Ladaria, 'Naturaleza y sobrenatural' en B. Sesboué (dir.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 281-308, y, en especial, 293-308, con la bibliografía allí indicada.

El sentido de la Utopía

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

José M^a Andreu

Mi Amado, las ínsulas extrañas

1. EL HOMBRE, SER UTÓPICO

Ernst Bloch (1885-1977), el místico de la esperanza, en su primera obra *El espíritu de la utopía*, publicada en 1918, presenta al hombre como un ser utópico, que aún no ha encontrado el verdadero *topos* de su humanidad. El ser verdadero del hombre es lo utópicamente inexistente, no se ha realizado todavía y no se presenta más que en el porvenir. Vivimos en permanente inacabamiento que él denominó “melancolía del cumplimiento”. El *homo viator* tiene ante sí una imagen soñada de lo que debe llegar a ser. Somos mera posibilidad que cada día experimenta el propio proyecto utópico. Como ser utópico, el hombre nunca ha nacido del todo, tiene el trabajo de engendrarse nuevamente, o esperar ser engendrado: de ahí su arriesgada constitución. La célula embrional de este pensamiento escatológico es “el aún no” y sus categorías cardinales son: posibilidad, proceso, sueño diurno, *Novum*, utopía, esperanza.

Existe en el hombre una “conciencia anticipadora” o utópica que dirige la mirada a una vida social futura todavía no existente. Se manifiesta en la tensión, en la permanente búsqueda de lo nuevo, de lo sin fronteras, en la protesta contra las situaciones de hecho, en la expectativa, en los sueños de una vida mejor o, expresado en categorías bíblicas, en “el nuevo cielo y la nueva tierra” y en la realidad de la promesa: “Todo lo hago nuevo” (Ap 21, 5).

La apertura del hombre a un futuro auténticamente nuevo depende de su fantasía o imaginación soñadora que no se encierra en ninguna imagen. La imaginación, más que la facultad de formar imágenes, es la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, no hay acción imaginante. El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es imagen, es imaginario. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola imaginaria. Gracias a lo ima-

ginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva. Facultad dinámica o dinamizante, la fantasía o imaginación creadora es en el espíritu humano la experiencia misma de la apertura y de la novedad. Con ella abandonamos el curso ordinario de las cosas. Imaginar es ausentarse, es lanzarse hacia una vida nueva. El auténtico viaje de la imaginación es el viaje al país de lo imaginario.

La utopía es una manifestación perdurable del espíritu humano. Las casi cinco mil utopías existentes prueban el impulso utópico creador que hay en el hombre. En su obra fundamental *El principio esperanza* (1954-1959), Bloch ha logrado recopilar multitud de sueños humanos diurnos, de pequeñas y grandes esperanzas de dicha y de vida realizada y especialmente las utopías sociales que impulsan a la historia, entretreídas con las utopías médicas, las utopías técnicas, las utopías arquitectónicas, las utopías geográficas, hasta llegar a los paisajes desiderativos representados en la pintura, la ópera, la literatura y la Sabiduría. En la cultura occidental se vio lo utópico situado en la Alta Antigüedad, al comienzo de los tiempos. Con las descripciones de “la raza de oro” se inicia la leyenda de la “Edad de Oro”. Con Píndaro, con sus islas, la utopía pasa del pasado al presente. Aparecen dos invariantes muy reiteradas: la de la isla y la de la lejanía. En la segunda mitad del siglo XVIII, con la Ilustración, aparece una nueva visión de la utopía. La Utopía deja de estar localizada en un lugar imaginario e ignoto para situarse en un futuro histórico más o menos próximo. La Utopía pasa de ser un *topos* para convertirse en un tiempo, en *eucronía*, ese futuro ideal del que se está seguro que se alcanzará algún día. Estas ideas inspiraron las utopías desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, las llamadas utopías del “tercer ciclo”.

Con la declaración de la independencia americana y la Revolución francesa en 1789 comienza en Europa la “era utópica” de las utopías sociales y de las utopías jurídicas. Con la Ilustración aparece la creencia del progreso indefinido. Ese progreso logrará una producción ilimitada y, por consiguiente, un consumo ilimitado que nos dará la felicidad. La Trinidad “producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones”, forman el núcleo de una nueva religión: el Progreso y una nueva Ciudad terrenal del progreso reemplazaría a la ciudad de Dios.

El proyecto moderno funcionó como la oferta de sentido secularizado, una vez suplantada la religión como dadora de sentido. Las grandes utopías sociales, los grandes discursos tan característicos del siglo XIX, eran la secularización de la escatología cristiana. Marx tildó al socialismo de Owen, Saint-Simon y Fourier de utópico, queriendo significar con ello que era irrealizable y acientífico, es decir, no arraigado en la realidad histórica. Éste era su juicio sobre ellos, aunque destemplado, esencialmente correcto: “todavía sueñan con la realización experimental de sus utopías sociales, con encontrar aislados falansterios, con establecer colonias o fundar una pequeña Icaria —ediciones de bolsillo de la nueva Jerusalén— y para construir esos castillos en el aire se ven obligados a apelar a los sentimientos y a los bolsillos de los burgueses”.

Con el ocaso de la Edad Moderna fue liquidado el proyecto de la modernidad. El sueño de la política mundial que se imaginaba un nuevo mundo y una nueva era, el disfrute de los derechos humanos y de la dignidad humana para todos los hombres, quedó desmentido por las dos guerras mundiales que se produjeron en el siglo XX. Auschwitz e Hiroshima son los nombres para el fin de este sueño mesiánico del mundo moderno.

Ante la ausencia de posibles salidas una melancolía suave y desencantada recorre los espíritus. Nada presenta la perspectiva de un mundo en el que reine la esperanza. En esta era del vacío para la mayoría, Bloch, pensador de su época y de lo que se sale de ella, rehabilitó el concepto de utopía bajo la forma de utopía concreta. Hay una fuerza, arraigada en el corazón del hombre, capaz de superar miedos y obstáculos. En su obra *Herencia de una época* (1935) distingue dos clases de utopías: se dan *utopías abstractas*, cuyos proyectos se desligan por completo de la realidad presente y de sus posibilidades abiertas y *utopías concretas*. Las Utopías concretas no juegan con posibilidades irreales, sino con posibilidades reales inscritas en la naturaleza y en la sociedad y por lo tanto no pueden reducirse nunca a puras ilusiones. Ponen a descubierto el futuro del que el presente está grávido. Corresponde a la teoría-praxis de la utopía concreta conducir a la realidad hacia su estado perfecto.

En *El principio esperanza* toda su reflexión sobre la utopía es al mismo tiempo una meditación sobre la esperanza. "El contenido del acto de esperanza es la función utópica positiva; el contenido histórico de la esperanza es la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto"¹. El hombre está habitado por el principio-esperanza, que constantemente suscita en la humanidad utopías de superación y anhelos de felicidad total. El hombre camina en la historia tras de sí mismo enredándose en su esperanza, ensoñándose, inventándose a veces; siente nostalgia por una existencia sin precariedad, a salvo de toda contingencia. Es el *ésjaton* final que los mitos y las religiones describieron como la edad dorada y que los humanismos encerraron en la palabra utopía. La realización de la plenitud es inviable en la historia; como entrevió la escatología judeocristiana acontecerá solo en la metahistoria. Bloch describe el futuro definitivo, el *Novum ultimum*, el *summum bonum*, diseñado por las utopías, con un lenguaje muy cercano al de la escatología bíblica: "el reino de la libertad", "un mundo sin engaño", "una felicidad como no la hubo jamás", "el cielo en la tierra", "el mundo como hogar", "la patria de la identidad", "la nueva tierra".

2. LA UTOPIA CONCRETA DEL REINO DE DIOS

Bloch, en la primera página de *El principio esperanza* insiste en que es "necesario aprender a esperar" y se extraña de que "la esperanza permanezca casi tan completamente inexplorada como la Antártida". Péguy (1873-1914) denunciaba que la esperanza había sido en la reflexión teológica la pariente pobre entre las virtudes teologales. En su famoso poema *El pórtico de la*

¹ Bloch, E., *El principio esperanza* I, 135-136.

segunda virtud, dedicado a la esperanza, aparece Dios admirándose de ella: “esta pequeña esperanza que no parece nada pero que pone el mundo en movimiento y lo empuja hacia adelante”. La pequeña niña esperanza, juguetona y, al parecer, despreocupada, camina de la mano de sus dos hermanas mayores: la fe y la caridad. En el poema Dios se pregunta si son ellas las que guían a la pequeña o es la esperanza la que arrastra a la fe y a la caridad.

De la mano de la esperanza cristiana – y de S. Juan de la Cruz – nos acercaremos al misterio del *Deus absconditus* para vivir la gran utopía. “Llegaremos a Él por ínsulas extrañas”, es decir, “por extrañas noticias de Dios y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos y del común conocimiento natural”, como queriéndole obligar a que “Él se nos comunique también en tan interior y subido grado, que sea ajeno de todos ellos”².

Dando vía libre a nuestro esperar, preocupándonos más “en lo que está por ganar que en lo que tenemos ganado”, daremos alcance a la caza. De extraña manera nuestra esperanza de cielo nos hace volar muy alto³. “Si habéis resucitado con el Mesías, buscad lo de arriba; estad centrados arriba, no en la tierra” (Col 3, 1-2). “Elevada la mente en lo alto, como el pájaro solitario en el tejado” (Sal 108, 2)⁴, “subiremos a Dios por muy altas y levantadas noticias de la Divinidad y por excesos de amor muy extraños y extraordinarios de los que ordinariamente se suelen tener”⁵; recibiremos esas noticias de Dios que por el otero asoma⁶. Adentrándose en el misterio divino el alma “entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor le saben”⁷. Siempre podemos conocer y vivir dimensiones nuevas del misterio cristiano, pues “hay mucho que ahondar en Cristo: porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá”⁸. Dios tiene “otros infinitos atributos y virtudes que no conocemos”⁹.

En nuestro vuelo alto y ligero también iremos descubriendo aspectos maravillosos del misterio del *homo absconditus*, nunca presentidos antes: el hombre recibe “muchas y grandes noticias de sí mismo, todas amorosas, para las que antes el sentido de su alma estaba oscuro y ciego”¹⁰.

Ir lejos, subir alto y adentrarse son lo mismo. La isla es un lugar apartado de lo habitual, una región diferente y, por lo tanto, otro mundo. La partida sobre las aguas nos arranca de algo que es nuestro suelo, nuestra casa, y nos permite tomar puerto en lo eterno. Nos da miedo remar mar adentro hasta llegar a la “isla de los bienaventurados y habitar allí disfrutando una entera felicidad,

2 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 19, 7”, en *Obras completas*, 817.

3 S. Juan de la Cruz, “Tras de un amoroso lance”, en *Obras completas*, 115-116.

4 S. Juan de la Cruz, “Puntos de amor. 120”, en *Obras completas*, 167. “Subida del Monte Carmelo. L. 2, 14, 11”, en *Obras completas*, 332. “Cántico B. Canc. 14-15, 24, *Obras completas*, 800.

5 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 19, 2”, en *Obras completas*, 815.

6 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 13, 10”, en *Obras completas*, 788.

7 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14-15, 4”, en *Obras completas*, 791.

8 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 37, 4”, en *Obras completas*, 884.

9 S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Can c. 3, 2”, en *Obras completas*, 969.

10 S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 1”, en *Obras completas*, 969.

libre de todo daño”¹¹. No puede realizarse nada grande sin el coraje de avanzar hacia los mares desconocidos. Sin pasión, no “entramos en los trabajos del espíritu, que son de más adentro... Mereceríamos que pusiese Dios los ojos en nosotros para purgarnos y limpiarnos más adentro por algunos trabajos espirituales más adentro, para darnos bienes más adentro”¹². Tenemos que perdernos de verdad donde no sabemos; para “amar a Dios como quiere ser amado debemos dejar nuestra condición”¹³. “En este camino, el entrar en camino es dejar su camino, o, por mejor decir, es pasar al término; y dejar su modo es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios”¹⁴. Dios mismo “muda nuestras vestiduras viejas en *nuevas*, poniendo en el alma un *nuevo* ya 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 querer y gustos de hombre, y metiendo el alma en una *nueva* noticia, echadas ya otras noticias e imágenes viejas aparte, ya haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural, y vistiéndole de *nueva* habilidad sobrenatural según toda sus potencias”¹⁵.

Mi Amado, las ínsulas extrañas

Oigamos a S. Juan de la Cruz: “en una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que es Dios en sí y para el alma”, es percibido el misterio divino como “una ínsula extraña”. Y eso, “en infinita manera”.

Leamos el mensaje que nos lanza este navegante solitario desde la orilla de esta isla divina, remota y paradisíaca; “desde ese sosiego, levantado su entendimiento con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz”¹⁶, nos declara: “Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar y allende de los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres; y así en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen grande *novedad* y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables *novedades* y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios le llama *ínsulas extrañas*. Porque extraño llaman a uno por una de dos cosas: o porque se anda retirado de la gente, o porque es excelente y particular entre los demás hombres en sus hechos y en sus obras. Por estas dos cosas llama el alma a Dios aquí extraño, porque no solamente es toda la extrañeza de las ínsulas nunca vistas, pero también sus vías, consejos y obras son muy extrañas y *nuevas* y admirables para los hombres. Y no es maravilla que Dios sea extraño a los hombres que no le han visto, pues también lo es a los santos ángeles y almas que le ven, pues no le pueden acabar de ver ni acabarán, y hasta el último día del juicio van viendo en Él tantas *novedades* según sus profundos juicios y acerca de las obras de misericordia y justicia, que siempre

11 Platón, “Gorgias (523c)”, en *Obras completas*, 409.

12 S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 2, 28”, en *Obras completas*, 958.

13 S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor. 59”, en *Obras completas*, 157.

14 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 2, 4, 5”, en *Obras completas*, 300.

15 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 1, 5, 7”, en *Obras completas*, 269.

16 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14 y 15, 24”, en *Obras completas*, 799.

les hace *novedad* y siempre se maravillan más. Sólo para sí no es extraño ni tampoco para sí es *nuevo*¹⁷.

A zaga de estas huellas sanjuanistas discurramos más despacio por “la anchura y abundancia de sentido de esa comparación o semejanza para entender algo de los secretos misterios que quiso verter en esa extraña figura. Lo que de ello declaremos es lo menos que contiene en sí”¹⁸. He aquí lo que me sugiere cada palabra del verso

A: ÍNSULAS: *Dios no está en ningún lugar. Sin embargo, en Él nos movemos, existimos y somos.*

Para Dios “donde” no es un lugar. Él está donde no hay “donde”. Para poder saber donde está Dios, le preguntamos a modo de “no donde”: ¿dónde estás Tú? El lugar donde la Trascendencia se encuentra con la finitud no puede ser más que un lugar metafórico. Entendemos aquí la metáfora en el sentido etimológico y original de una “transferencia”, en la que la trascendencia se ofrece al encuentro del hombre, que la acoge libremente. Este lugar metafórico no es nunca imaginario, sino un lugar histórico, un acontecimiento, donde el Dios verdadero se encuentra con el hombre,

Al hablar de Dios el adverbio “donde” no nos sugiere un lugar, sino que nos remite a una persona. El Nuevo Testamento deslocalizó a Dios transfiriendo su morada desde el templo al cuerpo de Jesús. “Dios, la Plenitud total, quiso habitar en Él” (Col 1, 19). “La Palabra se hizo hombre y acampó entre nosotros” (Jn 1, 14). En la discusión con los dirigentes judíos cuando dijo que en tres días iba a levantar el santuario, “se refería al santuario de su cuerpo” (Jn 2, 14-22). Al comienzo de la vida pública, “a los dos discípulos que, siguiendo a Jesús, le preguntan: ¿Dónde vives? Les dijo: venid y lo veréis. Llegaron, vieron dónde vivía y aquel mismo día se quedaron a vivir con Él” (Jn 1, 37-39). Jesús vive en la esfera del Espíritu, que es la de Dios y que no puede conocerse más que por experiencia, entrando en ella. Al final, al despedirse de los discípulos, les dice: “ahora me marcho con el que me envió, pero ninguno de vosotros me pregunta adónde me marcho” (Jn 16, 5). Y les explica su itinerario vital: “salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy con el Padre” (Jn 16, 28). Desea que los discípulos “estén conmigo donde estoy yo” (Jn 17, 24), es decir, en la esfera de Dios y del Espíritu, gracias al nuevo nacimiento. Los discípulos son miembros de la familia del Padre: “en el hogar de mi Padre hay vivienda para muchos. Voy a prepararos sitio. Cuando vaya y os lo prepare, vendré de nuevo, y os acogeré conmigo; así, donde estoy yo estaréis también vosotros” (Jn 14, 2-3). La humanidad de Cristo Resucitado queda como mediación única entre lo divino y lo humano. También nosotros, “construidos sobre el cimiento que es Jesús Mesías, somos edificio de Dios. El templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros” (1Co 3, 11. 17). Somos templo de Dios porque “somos cuerpo de Cristo” (1Co 12, 27).

17 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14, 8” en *Obras completas*, 792.

18 Ideas de san Juan de la Cruz diseminadas en el Prólogo del Cántico espiritual (A), en *Obras completas*, 603.

Jesús es el camino que hay que recorrer para llegar a ese "lugar": "Yo soy el camino; nadie se acerca al Padre sino por mí" (Jn 14, 6). El cristiano sabe que para un encuentro verdadero con Dios existe un solo Camino: el Camino Viviente que tiene por nombre Jesucristo. La identificación progresiva con Jesús nos acerca al Padre, que no está materialmente lejos: el acercamiento al Padre es el de la semejanza con Jesús.

Cristo nos da "la llave para entrar en la casa del tesoro espiritual que se abre por la gracia del Espíritu Santo"¹⁹. A la samaritana "cuando le preguntó que cual era más acomodado lugar para orar, el templo o el monte, le respondió que no estaba la verdadera oración aneja al monte ni al templo, sino que los adoradores de los que se agradaba el Padre son los que adoran en espíritu y verdad (Jn 4, 23-24)"²⁰.

S. Agustín, recordando cómo buscaba a Dios, nos confiesa que "ve con claridad la obra de Dios, pero no puede ver a Dios mismo, el autor de esas obras". Y sigue buscando: "yo busco a mi Dios en las criaturas corporales, ya en el cielo, ya sobre la tierra, y no lo encuentro; busco en mí mismo su substancia y no la encuentro, pero, sin embargo, no dejo de proseguir, en mis meditaciones, esta búsqueda de mi Dios, y en mi deseo de ver se descubren a mi inteligencia, por medio de sus obras, las perfecciones invisibles de Dios; yo proyecto mi alma por encima de mí y ya sólo me resta llegar a mi Dios. Es en aquella región que sobrepasa mi alma donde está la morada de mi Dios, es allí donde Él habita, es desde allí desde donde Él me mira, allí donde me ha creado, allí desde donde me gobierna, desde donde me llama, desde donde me alienta, desde donde me dirige y conduce hacia el término"²¹.

Y se preguntaba: "¿Por qué ando buscando el lugar donde habitas? ¿Como si hubiera lugares allí! "Entonces ¿dónde te encontré para conocerte? Porque resulta que antes de conocerte no estabas aún en mi memoria. ¿Dónde pues te encontré para conocerte sino en ti sobre mí? Aquí no existen ni emplazamientos ni lugares. Nos apartamos y nos acercamos, pero aquí no hay ni asomo de lugar o espacio. Tú, que eres la verdad ocupas un puesto de preferencia en todas partes para responder a los que te consultan"²².

S. Bernardo nos ha dejado este delicioso testimonio de su experiencia personal: "Deseo contaros, porque a ello me comprometí, cómo me va a mí en este aspecto. Os confieso que el Verbo ha llegado también hasta mí y muchas veces. Y a pesar de esa frecuencia, alguna vez no lo sentí cuando entró. Sentí su presencia, recuerdo su ausencia; a veces incluso pude presentir su entrada, pero nunca sentirla, y tampoco su salida. De dónde venía a mi alma o a dónde se fue cuando la dejó de nuevo, confieso que lo ignoro incluso ahora mismo, según aquello: *No sabes de dónde viene y a dónde va*. Y no es extraño, porque lo dice Él mismo: *Y no queda rastro de sus huellas*.

19 Isaac de Nínive, "La oración", en *El don de la humildad*, 131.

20 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3, 39, 2", en *Obras completas*, 472.

21 S. Agustín, "Enarratio in Psalmum 41, 2-10", en *Obras completas*, XX, 16.

22 S. Agustín, *Confesiones*, X, 26, 344.

¿Por dónde entró? ¿No será más exacto decir que ni siquiera entró? ¿Que no vino de fuera? Porque no es algo que esté fuera de nosotros. Pero tampoco me vino de dentro, porque Él es bueno y yo sé que en mí no hay bondad alguna. Subí también por encima de mí mismo y allí estaba el Verbo en la cumbre. Bajé a mis propias profundidades como en curioso sondeo y allí lo encontré. Miré fuera de mí y descubrí que está más allá de cuanto me rodea; miré dentro y Él estaba aún más adentro. Entonces comprendí la verdad de lo que había leído: *En Él vivimos, nos movemos y existimos*. Feliz aquél en quien está Él, dichoso el que vive para Él y se mueve por Él²³.

S. Juan de la Cruz insiste en que al Amado lo encontramos en el Padre y en nosotros mismos: “el alma querellándose de la ausencia de Dios le dice ¿Adónde te escondiste? Y es como si dijera: Verbo, Esposo mío, muéstrame el lugar donde estás escondido. En lo cual le pide la manifestación de su divina esencia, porque el lugar donde esté escondido el Hijo de Dios es, como dice san Juan, *el seno del Padre* (1, 18), que es la esencia divina, la cual es ajena de todo ojo mortal y escondida de todo humano entendimiento; que por eso Isaías, hablando con Dios, dijo: *Verdaderamente tú eres Dios escondido* (45, 15)”. Y más adelante, teniendo en cuenta que sólo el hombre, creado a su imagen y semejanza, ha de representar la imagen y figura de Dios en la tierra, escribe: “para que el alma sedienta venga a hallar a su esposo y unirse con él por unión de amor en esta vida según se puede le respondemos mostrándole el lugar más cierto donde está escondido, para que allí lo halle a lo cierto con la perfección y sabor que puede en esta vida y así no comience a vagar en vano tras las pisadas de las compañías. Para la cual es de notar que el Verbo, Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma”. E insiste: ¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado, para buscarle y unírte con Él! Ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora y el retrete y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que todo tu bien y esperanza está tan cerca de ti, que esté en ti, o, por mejor decir, tú no puedas estar sin él²⁴.

Nos enseña que “el templo vivo para orar es el recogimiento interior del alma. Para advertirnos esto, dijo el Apóstol: Mirad que vuestros cuerpos son templos vivos del Espíritu Santo, que mora en vosotros (1Co 6, 19); y a esta consideración nos envía la autoridad de Cristo, es a saber: a los verdaderos adoradores conviene adorar en espíritu y verdad (Jn 4, 24)”. Adaptándose “al modo de ser” de cada uno concede que “a los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas visibles... Pero, para ir adelante, también se ha de desnudar el espiritual de todos esos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse... Aquel lugar se ha de escoger donde menos se embarazare el sentido y el espíritu de ir a Dios²⁵. “Por tanto estando en el tal lugar, olvidados

23 S. Bernardo, “Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 74”, en *Obras completas* V, 930-931.

24 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc 1, 3. 6”, en *Obras completas*, 742. 743.

25 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 3. C. 40. C. 39, en *Obras completas*, 473. 472.

del lugar, han de procurar estar en su interior con Dios, como si no estuviesen en el tal lugar"²⁶, porque "más decente lugar es el alma y más propio para Dios que ningún lugar corporal"²⁷. "Dios hace las mercedes cuando y como y donde quiere, sin estar asido a lugar ni a tiempo"²⁸.

No debemos pensar que porque hay caminos que nos llevan a Dios el Misterio divino está lejos. El camino no nos conduce desde un lugar donde no está Dios a otro en el que Él more. Con Dios sucede siempre lo que constataba Jacob: "Dios está en este lugar y yo no lo sabía" (Gn 28, 16). El camino conduce desde una situación en la que el hombre ignora la presencia de Dios a otra en la que toma conciencia de esa presencia y consiente a ella.

El principio del camino hacia Dios está en Dios mismo. "Dios mío, tu camino es santo" (Sal 77, 14). El Antiguo Testamento describe los designios de Dios como caminos y el conocimiento de Dios como seguir sus huellas, sus caminos o sus sendas. El israelita piadoso rezaba: "Indícame, Señor, tus caminos, enséñame tus sendas" (Sal 25, 4), pues "Bueno y recto es el Señor; por eso señala a los pecadores el camino; encamina con el mandato a los humildes, enseña a los humildes su camino. A quien respeta al Señor le indicará el camino que ha de escoger" (Sal 25, 7- 8. 12). "Caminar en presencia de Dios" (Gn 17, 1; 48, 15) es "seguir los caminos del Señor" (Dt 8, 6; 10, 12; 22, 2; Sal 81, 14). "Envía tu luz y tu verdad: que ellas me guíen y me conduzcan hasta tu monte santo, hasta tu morada" (Sal 43, 3).

El misterio divino es simultáneamente immanente y trascendente, próximo y lejano. Su presencia es discretamente una ausencia, permanece como lo más lejano en la más próxima proximidad, como la lejanía de la proximidad. Orar es entrar en la proximidad de lo distante. ¡Cuán lejos tengo que ir para encontrarte a Ti, en quien ya he llegado! "Cuando rezo con una atención absolutamente pura, a veces, ya las primeras palabras del Padrenuestro arrancan mi pensamiento de mi cuerpo y lo trasladan a un lugar más allá del espacio en el que no hay ni perspectiva ni punto de vista. El espacio se abre. La infinitud del espacio ordinario de la percepción es reemplazada por una infinitud a la segunda o a la tercera potencia. Al mismo tiempo, esa infinitud de infinitud se llena por entero de silencio, un silencio que no es ausencia de sonido, sino el objeto de una sensación positiva, más positiva que la de un sonido. Los ruidos, si los hay, sólo me llegan después de haber atravesado ese silencio"²⁹.

Aunque Dios alienta dentro del alma, conserva la lejanía de lo infinito, de lo inefable. Atraídos por Dios corremos hacia Aquel que está por encima de nosotros y en lo más profundo de nuestro ser. "Habitar en medio de la cercana trascendencia de Dios, ser amado por Dios mismo de tal manera que el primero y el último don sea la infinitud y la trascendencia misma, esto es aterrador

26 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3, 42, 2", en *Obras completas*, 475

27 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3. C. 42, 4", en *Obras completas*, 476.

28 S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3. C. 42, 3", en *Obras completas*, 476.

29 Weil, S., *A la espera de Dios*, 43.

y bienaventurado al mismo tiempo. Pero no tenemos opción alguna. Dios está con nosotros”³⁰.

La búsqueda de Dios es ardua y difícil. “Nadie conoce las huellas de tus pasos” (Sal 76, 20). Debemos buscarlo de manera tal que no lo hallemos en ninguna parte. Dios se aproxima en la sombra de las cosas y de los tiempos de este mundo que pasa. “Si pasa ante mí, yo no lo veo; se desliza, y no lo advierto” (Jb 9, 11). Las formas de lo divino se sienten en la ausencia y a lo más se entrevén. En la “noticia oscura amorosa, que es la fe”, en la que tiene lugar el encuentro con Dios en esta vida³¹, tenemos “en medio de oscuros aprietos cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular, porque, como decimos, el entendimiento está a oscuras”³². S. Juan de la Cruz, que habla constantemente de la “abisal y oscura inteligencia divina”, insiste en que “aunque sintamos subidamente de Dios” nuestro conocimiento es tan solo “vislumbre de lo que Él es en sí”³³ y las más altas comunicaciones “son como unas muy desviadas asomadas de Dios”³⁴, “un vivo viso entreoscuro e imagen de aquella perfección que totalmente es inefable”³⁵.

B: EXTRAÑAS: *Buscamos el rostro inalcanzable de Dios*

La experiencia de Dios lleva la marca y es el fruto de la búsqueda. No llegamos nunca a Aquel que está más cerca de nosotros que nosotros mismos. A nosotros se nos dirige el consejo incesante del evangelio: “Buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá, pedid y se os dará” (Mt 7, 7) “porque no puede tenerse por cosa hallada la que se cree sin conocerla aún, ni se hace nadie hábil para hallar a Dios si antes no creyere lo que después ha de conocer”³⁶.

Los Salmos presentan a los creyentes como “los que buscan el rostro de Dios” (Sal 27, 8; 105, 4). Señor, Dios mío, “mi corazón te dice: yo busco tu rostro, Señor: no me ocultes tu rostro” (Sal 27, 8-9). “Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios? (Sal 41, 2-3). “Oh Dios, muestra tu rostro radiante y nos salvaremos” (Sal 80, 4). En la mayoría de los textos veterotestamentarios la expresión “buscar el rostro de Dios” tiene un sentido cultural, es el término del encuentro cultural. “El pueblo que sabe aclamarte caminará, Señor, a la luz de tu rostro” (Sal 89, 16).

¿Qué piensa un israelita cuando busca el rostro de Dios si no puede haber una imagen de Él? (Ex 20, 4). Dios es el no-retratable y, sin embargo, tiene un rostro. El rostro se aplica a un sujeto en cuanto tiene relaciones con los otros, en cuanto es sujeto de relaciones. También el nombre es un concepto de rela-

30 Rahner, K., *Dios con nosotros*, 35.

31 S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo 2, 24, 4”, en *Obras completas*, 377.

32 S. Juan de la Cruz, “Noche oscura 2, 11, 1”, en *Obras completas*, 546.

33 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 14, 5”, en *Obras completas*, 792.

34 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 13, 10”, en *Obras completas*, 788.

35 S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 38, 4”, en *Obras completas*, 888.

36 S. Agustín, “De libero arbitrio II, 6”, en *Obras completas* III, 265.

ción. Dios revela su nombre y así puede ser llamado. S. Agustín resalta que el rostro de Dios es *su presencia*³⁷.

La "presencia de Dios" es el nombre con el que Dios se nombra a sí mismo en el Sinaí: *Yo soy el que soy*. Mucho se ha escrito sobre el origen, la pronunciación y el significado del llamado tetragrámaton, esto es, las cuatro letras hebreas YHWH. Algunos lo traducen por "Seré el que seré". Se realza así lo misterioso del nombre de Dios, lo inefable de él. Por otra parte, muestra la solicitud personal de Dios por su pueblo y la promesa de su presencia eficaz en la historia del pueblo. Dios se revela a sí mismo como un Dios del camino, como un Dios que guía a los suyos en una historia que no puede ser fijada de antemano, en una historia en la que Él se hará presente de manera no previsible y será incesantemente el futuro de su pueblo.

A Dios no lo vemos, pero lo sentimos. El alma está segura de gozar de la presencia de Dios, presencia oscura y encubierta que suscita en ella el deseo vehemente de verla: "cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más le crece el apetito y pena por verle"³⁸. Cuando el alma no conocía ni amaba mucho a Dios le bastaban noticias remotas, una comunicación de Dios por resquicios, a través de unos medios, que es como comunicarse de burlas³⁹. En la medida en que crece la presencia divina, "pareciéndole al alma y sintiendo estar allí un inmenso ser encubierto, del cual le comunica Dios ciertos visos entreoscuros de su divina hermosura", enciende más y centra el deseo que expresa con violencia amorosa: *Descubre tu presencia,/ y máteme tu vista y hermosura;/ mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura*. "No hay cosa que pueda curar la dolencia del alma sino la presencia y vista de su Amado; por eso le pide que le entregue posesión de su presencia, que se entregue a ella de veras en acabado y perfecto amor"⁴⁰, dándose todo al todo del alma. "Ello es ver a Dios; pero qué le sea al alma ver a Dios no tiene nombre más que aquello"⁴¹.

Aun el mejor teólogo adentrándose en el misterio de Dios sólo puede ver cómo Dios desaparece de su vista. S. Gregorio Nacianceno confiesa que "cuando intentaba en la contemplación ver el rostro de Dios "apenas pude ver las espaldas de Dios, y eso a pesar de que yo estaba todavía protegido por la roca, es decir, por el Logos hecho carne por nosotros... *Espalda de Dios* es todo lo que se puede conocer de Él tras su paso"⁴².

37 En el Antiguo Testamento hay aproximadamente 100 pasajes que se refieren al rostro de Dios. S. Agustín, "Enarratio in psalmum 104, 3", en *Obras completas* XXI, 819.

38 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 6, 2", en *Obras completas*, 762.

39 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 6, 6", en *Obras completas*, 763.

40 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 6, 2", en *Obras completas*, 762.

41 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 38, 6", en *Obras completas*, 889.

42 S. Gregorio Nacianceno, "Discurso 28", *Los cinco discursos teológicos*, 97. "Este misterioso texto ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la mística judía y cristiana; a partir de él se intentó establecer hasta qué punto puede llegar el contacto con Dios en esta vida y dónde se sitúan los límites de la visión mística", Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 27. S. Juan de la Cruz afirma que "estas visiones tan sustanciales, como la de San Pablo, Moisés y nuestro padre Elías, cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por vía de paso, rarísimas veces acaecen y casi nunca y a muy pocos, porque lo hace Dios en aquellos que son muy fuertes del espíritu de la Iglesia y ley de Dios, como fueron los tres arriba

S. Gregorio de Nisa, en su obra *Sobre la vida de Moisés*, insiste en lo mismo: "la peña en la que entra Moisés, tal como la interpreta S. Pablo (1 Co 10, 4) es Cristo el cual contiene todo bien. Quien ha avanzado hasta este punto y ha estado protegido por la mano de Dios ése se sentirá llamar y verá la espalda del que llama, esto es: marchará detrás del Señor Dios, conforme prescribe la Ley"⁴³. La imagen le sirvió a Gregorio de Nisa para afirmar que en el camino de la vida espiritual Dios siempre precede al hombre, está delante de él y la comunión con Él se da siempre en la forma del seguimiento.

Ver a Dios no es otra cosa que seguirle. "Moisés que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduce, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue. Quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del buen camino si mira constantemente a la espalda de quien conduce"⁴⁴.

S. Juan de la Cruz va más lejos. El alma "no se contenta con el conocimiento y comunicación de Dios por las espaldas, como hizo Dios con Moisés (Ex 33, 23), que es conocerle por sus efectos y obras, sino con la haz de Dios, que es comunicación esencial de la Divinidad sin algún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad"⁴⁵. Sin embargo, no se ha de entender que la contemplación de la Divinidad sea clara; en esta vida es confusa, es *rayo de tiniebla*, como dice san Dionisio; y así podemos decir que es un rayo de imagen de fruición. Para explicarlo S. Juan de la Cruz recurre a la autoridad de Job: "púsose delante uno cuyo rostro no conocía; era imagen delante de mis ojos, y oí una voz de aire delgado" (Jb 4, 16). "Éste que se puso delante era Dios que se comunicaba. Y dice que *no conocía su rostro*, para dar a entender que en la tal comunicación y visión, aunque es altísima, no se conoce ni ve el rostro y esencia de Dios. Pero dice que era *imagen delante de sus ojos*, porque aquella inteligencia de palabra escondida era altísima; como imagen y rastro de Dios; mas no se entiende que es ver esencialmente a Dios"⁴⁶. En la *Llama de amor viva* nos da otra explicación parecida: "lo que yo entiendo cómo se haga este recuerdo y vista del alma es que, estando el alma en Dios sustancialmente, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poderle ver como Él es, y entonces traslúcese y viséase algo entreoscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias"⁴⁷.

Se puede avanzar y crecer siempre, sin cesar, en la búsqueda de Dios en un progreso que nunca llega a su fin. "Dios habita en una luz inaccesible, a quien nadie ha visto ni puede ver" (1 Tm 6, 16). El Inaccesible se da totalmente aun permaneciendo inaccesible. "Mira que, pues Dios es inaccesible, no repa-

nombrados", "Subida al Monte Carmelo, L. 2, xxiv," en *Obras completas*, 377.

43 S. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 210-211.

44 S. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 212.

45 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 19, 4", en *Obras completas*, 816.

46 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 14-15, 20", en *Obras completas*, 798.

47 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 4, 7", en *Obras completas*, 1031.

res en cuanto tus potencias pueden comprender y tu sentido sentir, porque no te satisfagas con menos y pierda tu alma la ligereza conveniente para ir a él"⁴⁸. El alma "va adelante a lo inaccesible, que es Dios, y así no es maravilla que no lo sienta. Lo importante es cumplir el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas"⁴⁹.

Nos adentramos en el misterio divino, lejos de pensamientos definidos. La divinidad solitaria, como inmensidades de arena, lleva el fondo del alma libre al desierto. La voz de Dios se oye en el desierto de Dios. Caminamos a oscuras a través del silencio de Dios, solos en Su mirada. "La sabiduría mística algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura, de suerte que le parece que le colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna criatura humana, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin"⁵⁰.

Es como un peso enorme ese silencio divino. La perspectiva de tener que atravesar el desierto de Dios horroriza tanto a la mayoría de las personas que se niegan a entrar en sus ardientes arenas y a caminar entre sus rocas. No pueden creer que tienen que encontrar la contemplación y la santidad en una desolación donde no hay alimento, refugio ni refrigerio para su imaginación, su intelecto y los deseos de la naturaleza. Y, sin embargo, "para acertar a juzgar las cosas de Dios, totalmente se ha de echar el apetito y gusto fuera, y no las ha de juzgar con él; porque infaliblemente vendrá a tener las cosas de Dios por no de Dios, y las no de Dios por de Dios"⁵¹.

C: MI AMADO: *El sueño originario: la divinización del hombre*

"Las utopías nacen solamente dentro de aquellas culturas donde se encuentra claramente diseñada una edad feliz que desapareció y con ella una imagen, si no idea, del hombre liberado de la servidumbre actual. Quizá la imagen, aun no tenida en cuenta por quien edifica la utopía, tenga mayor fuerza atractiva, mayor eficiencia que la idea misma. Pues de la imagen viene cuanto hay de audacia, de atrevimiento que fuerza a la mente a edificar una utopía"⁵².

Las utopías tienen su origen en la nostalgia de un paraíso perdido, de una vida perfecta que es preciso y posible recuperar. Deseo supremo del paraíso, quintaesencia y símbolo de toda espera. La sombra del paraíso perdido acompaña siempre. El paraíso gime en el fondo de la conciencia, mientras la memoria llora. El paraíso reside en nosotros como un dato supremo, como una dimensión de nuestro yo original, fundamento de nuestras nostalgias y esperanzas. Y en los dos puntos extremos que marcan el horizonte humano, el pasado perdido y el futuro a crear, resplandece la sed y el ansia de una

48 S. Juan de la Cruz, "Dichos de luz y amor. 54", en *Obras completas*, 157.

49 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva, 3, 52", en *Obras completas*, 1004.

50 S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2. C. 17, 6", en *Obras completas*, 565.

51 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 73", en *Obras completas*, 1019.

52 Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, FCE. 308.

vida divina sin dejar de ser humana. Alcanzar esa vida es recobrar el paraíso perdido.

En la nostalgia del Paraíso se despierta una nostalgia aún más primaria y original, la de la fuente primaria y pura de la vida, la del Padre que nos ha engendrado y elegido como hijos. La aproximación de Dios debe parecerle al hombre la sabiduría y la verdad totalmente otra y la plenitud incomprensible de lo suyo. Cuando el hombre entra en la inmensidad de Dios experimenta cómo lo lleva más allá de todo lo que él mismo puede proyectar, abarcar, desear y resistir con sus propias fuerzas. Esta superación de todo lo propio conduce al hombre al ámbito abierto de lo divino. El cielo de Dios va colmando más y más la sed de infinito del hombre que se yergue hacia la altura tirado por la dinámica de sus aspiraciones.

Dios, que ya se hacía presente en el paraíso “con la brisa del atardecer”, nos manifiesta su misterio del cielo. El Hijo desciende y con él resulta el cielo perceptible en la tierra: “Quien me ve a mí está viendo al Padre” (Jn 14, 9). “Veréis el cielo quedar abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por el Hombre” (Jn 1, 51). El anhelo humano de escudriñar el misterio de Dios queda apaciguado sobreabundantemente con la llegada de Dios a la casa del hombre.

Acogiendo el misterio de Jesús sentimos cómo se abre un ámbito de infinita intimidad y hondura, un ámbito lleno de plenitud. Jesús proclama que el poder de Dios se acerca vehemente y quiere perdonar, santificar, iluminar, transformar y dar a todo un nuevo ser, surgido de la gracia. A la presencia y energía divinas que actúan en el mundo Jesús las llama el Reino de Dios. El Reino de Dios es la revelación de la inmanencia de Dios que brota por doquier. Su presencia la perciben los pájaros que revolotean confiados sin sembrar ni segar y la captan las flores que crecen en los prados y en los márgenes de los caminos sin hilar ni trabajar (Mt 6, 25-33). La naturaleza se despliega sin agobiarse porque está inmersa en esta presencia.

Jesús anuncia la cercanía del Reino. Sólo hay que abrirse para percibirla. Esta apertura conduce a una conversión: “Se ha cumplido el plazo, está cerca el reinado de Dios. Enmendaos y tened fe en esta buena noticia” (Mc 1, 15; Mt 3, 2). Con ella hacemos que el Reino de los cielos esté a nuestro alcance (Lc 17, 21). El Reino de Dios escondido, presente e invisible (Lc 17, 20), se acerca y pide que se le franquee la entrada. El Reino permanece cercano; para entrar en él “hay que cambiar y hacerse tan poca cosa como un chiquillo” (Mt 18, 3).

Aceptar a Jesús es optar por una forma de vida que reproduce la forma y el estilo de vivir que Jesús ha instaurado como realización del Reino de Dios, expresados en las Bienaventuranzas. El Reino de los cielos es, ante todo, la vida en la filiación divina: la certeza embriagadora de estar protegido por el amor del Padre y experimentar de manera siempre nueva e inesperada su bondad. La palabra secreta y misteriosa del Padre, como un hálito ligero, se insinúa dulcemente en el fondo más íntimo de nuestro ser; así el hombre vive sintiendo el sabor de Dios. “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 vive⁵³.

Si acogiéramos por la fe el Reino de Dios sentiríamos presente a Dios en todo momento por un encuentro permanente y viviente con Él, lo captaríamos como Aquél que da sentido a todos los acontecimientos de la vida; su Palabra nos alcanzaría: sabríamos, estremecidos y dichosos, que nuestra persona humana no es más que la manera en que Dios nos llama y el modo en que debemos corresponder a su llamamiento; comprenderíamos que no somos más que obra suya, viviríamos en el universo como en nuestra casa, gozando de su inmensidad sin sobresalto ni extrañeza, todo nos sería familiar; “como la abeja que saca de todas las hierbas la miel que allí hay y no se sirve de ellas más que para esto, así también de todas las cosas que pasan por el alma, con grande facilidad sacaríamos la dulzura de amor que hay, amando a Dios en ellas⁵⁴; viviríamos “el deleite grande de conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial⁵⁵.”

En Jesús, el paraíso no es ya una imagen, sino Alguien. Cristo que estaba junto a Dios, que es una sola cosa con el Padre, que participa de la gloria, el amor y la vida del Padre, puede comunicarnos gloria, amor y vida. Por eso es la Vida y Luz de los hombres. Él es el amor de Dios que puede ser amado como un Tú. Ser discípulo suyo significa existir divinamente, vivir la gracia y tener familiaridad con Dios. Transformarse en Él es vivir el misterio del Reino, entrar en el Paraíso. “Hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23, 43).

El hombre nace de nuevo; re-nace de Dios Padre en Cristo por el Espíritu Santo; nace a la comunidad de la vida divina. Entre él y su Dios se da la relación amorosa de Padre e hijo; Hermano y hermano. Nuestra relación personal con Cristo obra la divinización del hombre. Quien ama a Jesús es amado del Padre. Injertados en Cristo por el bautismo, participamos del amor y de la misma vida de Dios, que Él recibe del Padre. “*Abbá, Padre*”, la palabra más característica de la experiencia de Jesús, se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana⁵⁶. Del hontanar insondable de Dios brota torrencialmente el Espíritu que penetra y llena a Jesús. De modo que de las entrañas de Jesús brota un manantial de agua que se comunica a cuantos creen en Él. En las entrañas de los creyentes se convierte en manantial de vida, cuyas aguas nos conducen hasta Dios.

Se vive una fusión misteriosa entre lo humano y lo divino. Dios y el hombre entrelazados: “la gloria que tú me has dado se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno – yo identificado con ellos y tú conmigo”

53 S. Bernardo, “Sermones sobre el Cantar de los cantares. Sermón 26”, en *Obras completas* V, 373.

54 S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 27, 8”, en *Obras completas*, 851.

55 S. Juan de La Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 4, 5”, en *Obras completas*, 1030.

56 Papa Francisco, *Lumen fidei*, 19.

(Jn 17, 22-23)⁵⁷. 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).

Lejos de ser algo esotérico y peligroso la unión con Dios es el término normal de la vida cristiana: "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.

La deificación del hombre es el más intenso anhelo de futuro humano: "seréis como dioses", promete la serpiente, esa oruga de la diosa razón. El "seréis como dioses", la tentación prometeica, es la tentación tipo; su emergencia recurrente en las diversas antropologías atestigua que estamos ante otra de las tendencias incoercibles de lo humano. Con Jesús, el deseo de ser como Dios, que era la tentación descrita en el Génesis, ha quedado cumplido. Llevamos a Dios dentro como la sustancia de lo que esperamos⁵⁸. Como escribe Blondel en su gran obra *La Acción*: "el hombre aspira a ser dios: ser dios sin Dios o contra Dios, ser dios por Dios y con Dios, éste es el dilema"⁵⁹.

Todas las obras de S. Juan de la Cruz giran en torno a la idea nuclear de la unión con Dios. Unión que es transformación en Dios, endiosamiento del alma. En el prólogo a la *Llama de amor viva*, cuyas canciones "tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios"⁶⁰, nos dice que en las canciones del *Cántico* ya "ha hablado de ese perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios".

Nadie como S. Juan de la Cruz nos ha hablado de la trascendencia de Dios, de la oscuridad de nuestra vivencia de su misterio. Y nadie como él nos ha hablado de la presencia de Dios, escondido en nuestro más profundo centro,

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

58 "La espera, suponiendo que sea un esperar esencial, es decir, un esperar absolutamente decisivo, se basa en nuestra pertenencia a aquello que esperamos", M. Heidegger, *Serenidad*, 58.

59 Blondel, M., *La Acción*, 356.

60 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva", en *Obras completas*, 911.

buscando la unión con el hombre. La divinización del hombre es gracia de Dios, "somos realmente hechura suya" (Ef 2, 10). Sólo el amor de Dios la hace posible: "Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama el alma en sí consigo con el mismo amor que Él se ama"⁶¹. "La Divinidad misericordiosa, inclinándose 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"⁶². En la segunda canción de la *Llama de amor viva* "da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión, transformándola en sí"⁶³.

"No hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él dijo que en el que le amase vendrían el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y harían morada en él (Jn 14, 23), lo cual ha de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios"⁶⁴. "Siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios"⁶⁵.

El hombre, que es deseo de Dios, no será plenamente hasta que no haya conseguido la plena semejanza con Dios. Con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios comienza el proceso que culmina con la divinización del hombre: "Hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ha manifestado lo que vamos a ser; pero sabemos que cuando eso se manifieste, seremos semejantes a Él, puesto que lo veremos como es" (1Jn 3, 2). "El séptimo día seremos nosotros mismos", decía S. Agustín. La escatología está en estrecha conexión con la protología, que versa sobre el origen, pues nuestro destino tiene que ver con aquello que originalmente estamos llamados a ser. Por eso el alma pide, al final del *Cántico* de S. Juan de la Cruz, "la gloria esencial para la que Dios la predestinó desde el día de su eternidad. Y así canta: *Allí me mostrarías/ aquello que mi alma pretendía/ y luego me darías/ allí, Tú, Vida mía/ aquello que me diste el otro día*. Lo declara así: "aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío! en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar de criarme, me darás luego allí en el día de mi desposorio y mis bodas y en el día mío de la alegría de mi corazón"⁶⁶.

Todo es gracia en la vida del creyente. Un profundo misterio nos rodea, aprisionándonos, no recortado nítidamente en la existencia sino entretejido en los condicionamientos y rodeado de lo vacilante. Se necesita pureza de corazón para ver a Dios sorprendiéndonos infinitamente por la profusión de la bienaventuranza que nos da.

61 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 32, 5", en *Obras completas*, 868.

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

63 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 2, 1", en *Obras completas*, 943.

64 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Prólogo, 2", en *Obras completas*, 912.

65 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 39", en *Obras completas*, 996.

66 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 38, 9", en *Obras completas*, 890.

Si ser cristiano significa conformar nuestro pensamiento con el de Cristo, adaptar nuestras disposiciones interiores a las suyas, transformar nuestra vida imitando el modelo de la suya, ¿quién se atreverá a vanagloriarse a este respecto? Creemos porque Jesús viene a buscarnos. Le pedimos su Espíritu para que podamos ir a Él. Desprendiéndonos de nosotros mismos nos echamos al agua con la confianza de que nos acogerá y atraerá hacia sí.

Al pensar y esperar esto ya queda realizado lo que esperamos alcanzar, aunque no sea más que en un estado de iniciación. Porque también esta esperanza de que nos conceda la gracia de poder creer en Él no puede nacer en nuestro espíritu más que si Jesús la engendra en él.

La analogía en John Henry Newman

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

D. Francisco Cabrero Pico.

1. ¿Quién fue John Henry Newman?

John Henry Newman (1801-1890) vivió la mitad de su vida como anglicano y la otra mitad, como católico romano. La suya es una figura muy amplia, difícil de abarcar: muy longevo, muy prolífico y muy polifacético.

A través de sus escritos, ciertamente dispersos, la mayor parte de ellos motivados por circunstancias del momento, “*se descubren unas líneas de fuerza vigorosas que los ligan y les dan unidad, más allá de la diversidad de géneros y formas*”¹. De entre ellas, como reza el título, vamos a centrar nuestro estudio en el papel de la analogía (o principio sacramental), como clave de la obra, del pensamiento y de la vida de John Henry Newman.

2. La asimilación del principio de analogía por J. H. Newman

En el sumario de su artículo, J. Vives nos presenta el principio de analogía como “*la clave de comprensión de los aspectos más importantes del pensamiento de Newman*.”². Este principio se encuentra condensado en su epitafio: ‘*Ex umbris et imaginibus in Veritatem*’ (‘*Desde las sombras y las imágenes, hacia la Verdad*’).

Veamos cómo se produce la asimilación del principio de analogía en el pensamiento de Newman. Entre sus recuerdos infantiles, encontramos un primer atisbo de intuición de la irrealidad de los fenómenos materiales, que más tarde formularía como el principio sacramental o de analogía de la realidad:

¹ Vives, Josep, *L'ombra ens fa veure la llum. Analogia de la fe i racionalitat en el pensament de J.H. Newman*, en *Revista Catalana de Teologia*, XV/2, Barcelona 1990, pp. 343-368, p. 343. En adelante: Vives.

² Vives, 368.

*"Pensaba si la vida sería un sueño, o yo un ángel, y todo este mundo un espejismo, y que mis compañeros ángeles se escondían de mí mediante un truco juguetón, y me engañaban con la apariencia de un mundo material"*³.

En su Apología, Newman recuerda que, sobre los quince años, ya desconfiaba de la realidad de los fenómenos materiales y tenía la convicción de que hay *"dos y sólo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador"*⁴.

En 1825 lee la Analogy de Butler⁵, del que adquiere dos principios subyacentes a gran parte de su pensamiento posterior, la analogía y la probabilidad como guía de vida, que articulan aquel sentimiento:

*"En primer lugar, la idea misma de una analogía entre las diferentes obras de Dios lleva a la conclusión de que el sistema de menos importancia se encuentra económica o sacramentalmente conexo con el sistema más importante. De esta conclusión es resultado último la teoría de la irrealidad de los fenómenos materiales, a la que me inclinaba desde que era un adolescente... En segundo lugar, la idea de Butler de que la probabilidad es la guía de vida me condujo... a la cuestión de la coherencia lógica de la Fe, sobre la que tanto me ha tocado escribir"*⁶;

A propósito de estos ejes verán la luz dos de las grandes obras de nuestro autor:

*"Veremos cómo del principio de analogía sacramental surgirá el Ensayo sobre el desarrollo del dogma, que es como la presentación formal de lo que más impulsó a Newman a convertirse a la Iglesia Romana. El otro principio, el de la primacía de la 'probabilidad' sobre el discurso deductivo estricto, originará la Gramática del asentimiento y estará en la base de las originales consideraciones de Newman sobre las relaciones entre fe y razón"*⁷.

Estos principios los reencuentra dos años más tarde, reelaborados y refundidos, cuando aparece el Año cristiano (Christian year), de Keble: (en particu-

3 Newman, J. H., *Apologia pro Vita Sua (Historia de mis ideas religiosas)*, Ed. Encuentro, Col. Ensayos 104, Madrid² 1996, 371 pp. p. 29. En adelante: *Apología*.

4 *Apología*, 32.

5 *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736). En adelante: *Analogy*.

6 *Apología*, 36.

7 Vives, 345-346. Esta perspectiva es compartida también por E. Vilanova: "dos [son] los grandes principios de su pensamiento: el del desarrollo y el del asentimiento. Gracias al desarrollo comprendía la historia y por el asentimiento comprendía el mundo interior" (*Historia de la teología cristiana*, Ed. Herder, Sec. de Teología y Filosofía, 182, Vol. III, Barcelona 1992, 1059 pp., p. 633).

lar) “el sistema sacramental; es decir, la doctrina de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles”⁸.

Más tarde, con ocasión de la preparación de su libro *Los arrianos del siglo IV*, entra en contacto con la filosofía de Clemente y Orígenes:

“Algunas partes de su enseñanza... sonaban como música a mi oído interior, en respuesta a ideas que... yo había alimentado durante mucho tiempo. Estas ideas se apoyaban en el principio místico o sacramental, y postulaban distintas Revelaciones de lo eterno... Entendí que esos pasajes significaban que el mundo visible, físico o histórico, no era sino una manifestación a nuestros sentidos de realidades mayores. La naturaleza era una parábola, la Escritura una alegoría, y la literatura, filosofía y mitología paganas... no eran sino una preparación del Evangelio... La Iglesia Santa con sus sacramentos y sus ministerios jerárquicos permanecerá hasta el fin del mundo sólo como un símbolo de esos hechos celestiales... Es evidente lo mucho que había en estos pensamientos de las ideas que me habían atraído desde joven y de la doctrina que yo asociaba con la Analogía y el Christian Year”⁹.

En esta cita, como se puede apreciar, encontramos aplicado el principio sacramental a las diversas y sucesivas dispensaciones o economías de la historia de la salvación y de la Iglesia. La doctrina de la ‘economía’ de los padres alejandrinos contempla la historia humana y la creación entera como una acomodación y una pedagogía a la condición actual de la humanidad, en vistas a su salvación. No obstante, hay una unidad dinámica que apunta a su culmen en el cristianismo: *“el sistema de creencias y sentimientos que... pueden llegar a nosotros independientemente de la revelación y son como una preparación a ella... entre los cristianos no pueden ser nunca separados del cristianismo”¹⁰.*

Las bases que fundamentan su pensamiento más maduro, nos las describe él mismo en su *Apología*, y las cifra en tres:

“1. La primera era el principio del dogma... No conozco otra religión... La existencia objetiva de verdades religiosas fue el principio fundamental del Movimiento de 1833.

2. En segundo lugar, estaba seguro de... [que] había una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible [principio sacramental]...

⁸ *Apología*, 43.

⁹ *Apología*, 49-50.

¹⁰ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*, Ed. Herder, Sec. de teología y filosofía 40, Barcelona 1960, 421 pp., p. 356. En adelante: AR. Original en inglés: *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, (critical edition, by Ker, I. T.), Ed. Clarendon Press, Oxford 1985, 409 pp. En adelante: GA.

3. ...sobre el tercero de los puntos... pensaba que el papa era el Anti-cristo [principio anti-romano]..."¹¹.

La analogía se aviene naturalmente con el platonismo que impregnaba el ámbito anglosajón y en particular, el ambiente oxoniano. La mente de Newman tendía al platonismo, entendido éste, no tanto como un sistema filosófico acabado, sino como una sensibilidad, una atmósfera intelectual. Se caracteriza por su gran capacidad de penetración, que va desde las realidades visibles a las invisibles, sin separar unas de las otras.

3. La Analogía en el pensamiento de J. H. Newman

En el presente apartado vamos a exponer cómo el principio de analogía, tal como lo asimila nuestro autor, vertebra y fecunda su pensamiento y su obra.

A. Analogía de la realidad

En su particular visión del mundo que desarrolla, Newman sostiene, por una parte, la *"irrealidad de los fenómenos materiales"*, y por otra, que *"los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles"*¹². El principio sacramental es, pues, el reverso (positivo) que apunta a la trascendencia de este mundo contingente. La actitud dialéctica entre ambos polos le permitirá sostener, sin contradicción ni menoscabo de una ni otra, su defensa de la verdad objetiva (principio dogmático) y, a la vez, la relatividad de los medios a través de los cuales se expresa dicha verdad.

En correlación con esta visión de la realidad, es característico en el vocabulario newmaniano el binomio 'real'-'irreal' ('real'-'unreal'), que podríamos traducir por '(in)consistente', '(in)auténtico', que llega a ser un criterio de clasificación y valoración del distinto grado de verdad en las personas, ideas, instituciones, etc.

B. Analogía de la religión y el curso de la naturaleza

B.1. La analogía como argumento negativo

Veamos, en palabras de nuestro autor, cuál es el carácter y el alcance del argumento de la analogía Butler:

"El argumento de Butler en su Analogy es una presunción... usada de modo negativo. Cuando se presentan objeciones contra ciertas características del cristianismo, responde él que hay una presunción en su favor derivada del paralelo que descubre en el orden de la naturaleza; de manera que tales objeciones no tienen valor alguno contra

¹¹ *Apología*, 75-79.

¹² *Apología*, 43.

el origen divino del cristianismo si no tienen al mismo tiempo valor contra el origen divino del sistema de la naturaleza"¹³.

a) Carácter

En la Nota II de *Grammar of Assent* ("Sobre la alternativa intelectual entre el ateísmo y el catolicismo") abunda en el carácter negativo del argumento:

*"El argumento a partir de la analogía es fundamentalmente negativo... Butler no prueba que el cristianismo sea verdadero por medio de su famoso argumento, sino que remueve lo que a primera vista parece un gran obstáculo para escuchar las pruebas del cristianismo"*¹⁴.

El argumento no va encaminado directamente a probar la verdad del cristianismo, sino a cuestionar las objeciones que se le plantean a éste; propiamente no aduce razones a favor de la religión (el cristianismo), sino que arguye en contra de los argumentos puestos en contra de la misma.

b) Alcance

Tampoco se trata de una refutación estricta de las objeciones, sino de una (mera) presunción en favor de la verdad revelada: de partida, la similitud entre la revelación (cristiana) y el curso de la naturaleza es un indicio ('probable') que apunta a la autenticidad de aquélla, aunque no es suficiente para demostrarla estrictamente ('demonstrative')¹⁵; hace que la autenticidad (del cristianismo) sea verosímil, pero no prueba (estrictamente) que lo sea, de forma que la opinión contraria, aunque no sea imposible, se presenta como muy improbable. Con todo, Newman sostiene que se produce una sinergia en la conjunción entre el carácter negativo y el antecedente (presunciones) del argumento: "*Los argumentos antecedentes, si son negativos, son seguros*"¹⁶.

El resultado es que en esta empresa, la *Analogía* de Butler "*ha logrado de una forma más remarcable aquietar la imaginación que convencer a la razón, aunque, por supuesto, no estoy negando el valor argumentativo de este Tratado*"¹⁷.

B.2. La analogía como argumento positivo

Newman es consciente de la limitación del alcance del argumento de Butler y de la necesidad consecuente de buscar argumentos 'positivos' en favor del cristianismo:

¹³ AR, 336.

¹⁴ P. 320. No aparece esta nota en la traducción española AR.

¹⁵ Es importante la aclaración que hace Newman del uso de dichos términos: "Yo uso 'probable' como opuesto a 'demostrativo', no a la certeza" (*Letters and Diaries* XI, 293).

¹⁶ AR, 335.

¹⁷ Holmes D. (Ed.), *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*, Ed. Clarendon Press, Oxford 1976, Vol. I, 170 pp., p. 116, cit. en GA, 400, nota (del editor) 320.5.

“Así, lejos de limitarme al argumento de la Analogía en nombre de mi credo, postulo la presencia y el uso de argumentos independientes, positivos, por el hecho de usar uno que es principalmente negativo¹⁸... Hay un cierto sentido en el cual la Analogía puede decirse que aporta un argumento positivo, a pesar de que no es su propósito primario y directo. La coincidencia de dos testigos independientes que dan cuenta de una operación es un argumento para su verdad; el parecido de dos efectos sugiere una causa para ambos¹⁹. El hecho de la Mediación, tan prominente en la Escritura y en el mundo, como Butler lo ilustra, es un argumento positivo de que el Dios de la Escritura es el Dios del mundo²⁰”.

En otros textos de los *Sermones Universitarios* encontramos matizado este argumento:

“Todo el conjunto del plan revelado se apoya en la naturaleza para la validez de sus garantías racionales... Nada satisface más a la reflexión cristiana que su percepción de las raíces profundas del sistema revelado en el curso natural de las cosas, del cual es simplemente la consecuencia y la plenitud²¹”.

En este texto, Newman subraya que es el plan revelado quien se apoya en la naturaleza, a diferencia de los anteriores textos, en los que se presentaba dicha analogía simplemente como recíproca.

En este otro texto encontramos formulado el argumento de la analogía, pero de forma inversa: partiendo de la identidad del autor de la naturaleza y de la Revelación, para presumir la analogía entre los principios de la religión natural y la revelada:

“si el autor de la naturaleza es el autor de la gracia, se puede esperar que, mientras que los dos sistemas de hechos son distintos e independientes, los principios desplegados en ellos serán los mismos, y establecerán un vínculo de unión entre ambos sistemas. En esta identidad de principios yace la analogía de la religión natural y revelada, en el sentido que Butler da a la palabra²²”.

18 De hecho, el argumento que esgrimiré personalmente con más fuerza es el basado en el testimonio de la conciencia moral (Cf. AR, 349ss. y *PhilN* I, 175).

19 Cf. *SU* (II.25), 83-84. La cita significa: Newman, J.H., *La fe y la razón-Sermones universitarios*, Ed. Encuentro, Col. Ensayos, 73, Madrid 1993, 411 pp., [En adelante: *SU*] Sermón II, parágrafo 25, páginas 83-84.

20 GA, 320, Nota II.

21 *SU* (II.24), 82-83. Este texto de la época anglicana de Newman nos sugiere un par de adagios clásicos de la teología católica (romana): ‘La gracia supone la naturaleza, y la perfecciona’ (Santo Tomás) y, referido a la relación entre ambos testamentos de la Biblia: ‘Quod in Vetere latet, in Novo patet’.

22 Newman, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, editado por el Centro de estudios orientales y ecuménicos “Juan XXIII” de la Universidad pontificia de Salamanca, Col. Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 24, Salamanca 1997, 495 pp., p. 110. En adelante: *Des*.

Se echa de ver el contraste entre nuestro autor y los llamados “filósofos de la sospecha”, de la modernidad. Así, mientras para Newman, la continuidad entre los contenidos de la religión se interpreta como un argumento a favor de ésta, para otros autores como Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, se explica como una proyección fuera de nuestro mundo de las frustraciones —de diversa índole— que tienen lugar en éste.

Hasta el momento, de los textos aducidos, la argumentación en pro de la verdad revelada se basaba en la analogía positiva (semejanza) con el curso de la naturaleza. En el siguiente texto, nuestro autor, como contrapunto, argumenta a favor de la Revelación a partir de la falta de analogía, haciendo más explícita la discontinuidad entre la naturaleza y la Escritura:

“Un ulterior elemento de demostración consiste en descubrir que la Escritura completa precisamente la deficiencia de la naturaleza; y que la misma Escritura... contiene una sola doctrina que por su naturaleza no tiene parangón en este mundo: la Encarnación de la Esencia divina, garantía intrínseca de la verdad de los bienes con que colma a la religión”²³.

B.3. La analogía entre la naturaleza y la revelación aplicada a temas particulares

La analogía genérica entre la naturaleza y la revelación la ilustra Newman con multitud de ejemplos concretos, que encontramos a lo largo de toda su obra, entre los que entresacamos los siguientes:

“La ciencia y la revelación están de acuerdo en suponer que la naturaleza se rige por leyes uniformes y fijas”²⁴. “El contenido de la misma revelación es puesto de manifiesto e interpretado por las tremendas analogías de la mediación y el sufrimiento vicario, que discernimos en el curso visible del mundo y que tienen tantas aplicaciones”²⁵.

En su Sermón universitario XI ‘Razonabilidad propia de la fe’, Newman utiliza este argumento haciendo ver que las objeciones contra la fe se pueden emplear también respecto a otros ejercicios de la razón admitidos por sus adversarios: *“Me propongo poner de relieve que la fe no es el único ejercicio de la razón que, examinado críticamente, calificarían de irrazonable, sin serlo”²⁶*; y dedica el resto del sermón a mostrar la analogía entre el razonamiento de la fe y otros usos de la razón; entre ellos, entresacamos éstos:

“Y es bastante conforme al principio de la analogía el hecho de que la verdad divina deba conseguirse por un método tan sutil e indirecto, método menos tangible que otros, menos susceptible de análisis, y

²³ SU (II.25), 84.

²⁴ SU (I.6), 60.

²⁵ SU (II.24), 83. Cf. AR, 354.

²⁶ SU (XI.12), 260.

*que sólo en parte se puede reducir a las fórmulas racionales, y al fácil pasatiempo de las objeciones quisquillosas*²⁷; *“Las analogías que he ido trazando se extienden a las acciones morales, a sus propiedades y objetivos, tanto como a las funciones intelectuales”*²⁸.

Y en *El asentimiento religioso* encontramos otra consideración:

*“Tal es en general la analogía entre nuestro conocimiento de las cosas de este mundo y el de las cosas del mundo invisible, a saber, una indefectible certeza en lo que se refiere a las cuestiones primarias y la múltiple variedad de opiniones en lo que se refiere a la aplicación y disposición de las mismas”*²⁹.

C. Analogía De la historia

Para Newman, la analogía es un instrumento del que se sirve igualmente para comprender la historia. En concreto, se sirve de ella para su teoría del desarrollo doctrinal. El concepto estático de la *analogía* se convierte, al aplicarlo a la historia, en el concepto dinámico del *desarrollo*. La relativa (in) adecuación de lo visible para expresar lo invisible está en la base y es el presupuesto previo de dicha teoría. Ésta la encontramos expuesta en dos escritos suyos consecutivos en el tiempo: el Sermón universitario XV (1843) y el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845). El primero se refiere a los aspectos de la ‘idea’ cristiana (‘impresiones mentales’),

*“que viven en las mentes de los creyentes individuales... [y] considera el desarrollo desde un punto de vista psico-epistemológico. El Ensayo sobre el desarrollo se refiere sobre todo al propio dinamismo inherente a la ‘idea’ y a la exhibición de éste en el contexto social e histórico. Su punto de vista es, en consecuencia, socio-epistemológico. Sería erróneo, sin embargo, divorciar una idea de la otra”*³⁰.

C.1. El desarrollo doctrinal: aspectos psicológicos

El proceso del desarrollo de una doctrina comprende dos momentos sucesivos y recurrentes: impresión (objeto > idea) y expresión (idea > fórmulas doctrinales)³¹.

C.1.1. La impresión: formación de la idea

Ante todo, para no llamar a confusión, hay que advertir que

27 SU (XI.23), 267.

28 SU (XI.27), 271.

29 AR, 223.

30 Merrigan, T., *Clear heads and holy hearts (The religious and theological ideal of John Henry Newman)*, Ed. Peeters Press, Col. Louvain theological & pastoral monographs, 7, Louvain 1991, 272 pp., p. 82. En adelante: *Clear*.

31 Cf. *Ibidem*.

“‘Idea’ tiene en Newman un sentido muy amplio, desde un simple objeto captado por los sentidos hasta los grandes movimientos culturales y sociales de la historia. Es quizá todo lo que se presenta de alguna manera al alcance del entendimiento de una persona o grupo de personas”³².

Sin embargo, en este Sermón y en el *Ensayo sobre el desarrollo*, ‘idea’ (o ‘impresión’) se refiere, en principio, a la ‘idea’ cristiana, tanto en su conjunto, como a los aspectos parciales de esta ‘idea’³³.

Nuestro autor nos da trazos de cómo se ha ido formando el objeto de la fe cristiana:

“... en su conjunto, este gran edificio doctrinal [el cristianismo] sigue siendo el desarrollo de una idea”³⁴, “es la expansión de unas palabras más bien breves y ocasionales, pronunciadas por los pescadores de Galilea... Éste es un fenómeno propio del evangelio, y una nota de su carácter divino. Sus frases entrecortadas, lo que se desprende de su lenguaje, admiten desarrollo. Hay en ellas una vida que se manifiesta de manera progresiva, una verdad garantizada por la coherencia, una realidad que fructifica en recursos insospechados, una profundidad que llega a penetrar hasta el misterio”³⁵.

Esa idea, como si de un organismo vivo se tratara, tiene como característica la unidad (interna): *“La Escritura tiene que imprimir en nosotros una sola cosa: la idea católica; en ella se incluyen todas”³⁶.*

C.1.2. La expresión de la idea: los desarrollos doctrinales

La idea cristiana tiende a expresarse en los diversos aspectos que conforman la vida (la Tradición) de la Iglesia, aunque nuestro autor se centra en los desarrollos doctrinales (que llama ‘dogmas’), que se expresan, finalmente, en proposiciones:

“Los dogmas teológicos son proposiciones que expresan juicios que forma la mente, o las impresiones que recibe, de la verdad revelada. La revelación le presenta ciertos hechos y signos, realidades y principios sobrenaturales; esta impresión se convierte de manera espontánea, o incluso necesaria, en tema de reflexión por parte de la misma mente, la cual procede a investigarla y a proyectarla en una serie de frases”³⁷.

³² SU XV, 373, nota 15 (del traductor: Aureli Boix).

³³ Cf. *Clear*, 82.

³⁴ SU (XV.5), 369.

³⁵ SU (XV.7), 370-371.

³⁶ SU (XV.28), 388.

³⁷ SU (XV.10), 373.

Así, cuando intentamos expresar una idea, *“las explicaciones van creciendo en nuestras manos, por más que nos esforcemos en abreviarlas”*³⁸. *“Este proceso de desarrollo viene a parar en... un cuerpo de afirmaciones doctrinales. Lo que empezó siendo una impresión grabada en la imaginación, se ha convertido en un sistema o credo en la razón”*³⁹.

En este proceso de desarrollo doctrinal, Newman expresa de manera inequívoca la primacía de la idea sobre las proposiciones que intentan expresar esta idea.

*“Una filosofía divina se ha confiado a la custodia de la Iglesia. No un número determinado de formulaciones, en las cuales consistiría la teología..., sino todo un sistema de pensamiento”*⁴⁰.

Y, correlativamente, la dependencia de los desarrollos respecto a la idea que intentan expresar:

*“Cada una de las proposiciones de que nos servimos para expresar los aspectos de la sublime idea que se nos ha otorgado nunca puede confundirse con la idea misma; todas estas proposiciones tomadas en conjunto llegan justo a alcanzarla, pero no pueden rebasarla... los credos y dogmas viven de la idea única... y sólo ella tiene consistencia propia”*⁴¹.

Así, no es de extrañar que la idea pueda existir sin sus correspondientes desarrollos doctrinales; no así al contrario:

*“La ausencia total o parcial de formulaciones dogmáticas... no es ninguna prueba de que falten las impresiones o juicios implícitos en la mente de la Iglesia. Pueden pasar incluso siglos sin la expresión formal de una verdad que ha sido a lo largo de ellos la vida secreta de millones de almas fieles”*⁴².

Entonces, ¿de dónde procede la necesidad de las formulaciones?

*“Los credos y dogmas son necesarios por la única razón de que la mente humana no puede discurrir sobre aquella idea si no es por fragmentos; no puede tratarla en su unidad e integridad, y tiene que resolverla en una serie de aspectos y relaciones”*⁴³.

38 SU (XV.17), 378.

39 SU (XV.20), 381.

40 Carta a Stanislas Flanagan (1868), *Theological Papers of J. H. Newman on Biblical Inspiration and Infallibility*, p. 168, cit. en SU (XV.10), 373, n. 16. Recuérdese la máxima de Santo Tomás: *“La fe no termina en los enunciados, sino en las cosas”* (Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2); cf. CEC, 170.

41 SU (XV.23), 382-383.

42 SU (XV.13), 375.

43 SU (XV.23), 382-383. Cf. SU (XV.25), 384-385.

Newman nos presenta, además, el dinamismo que da lugar al desarrollo de la idea:

“Aunque la mente cristiana deduce una de otra una serie de formulaciones dogmáticas, esto siempre lo ha realizado... no a partir de las formulaciones tomadas en sí mismas, como proposiciones lógicas, sino iluminada ... habitada o penetrada por la sagrada impresión que es anterior a ellas, que actúa de principio regulador siempre presente sobre el razonamiento”⁴⁴.

En todo caso, la elaboración de las fórmulas doctrinales es un proceso arduo, lleno de dificultades, hasta el punto de que al propio creyente le puede costar reconocer su fe en las mismas⁴⁵.

Lo que, en último término le preocupa a Newman es fundamentar la vinculación entre la creencia religiosa interna y las fórmulas doctrinales⁴⁶ y, consecuentemente, la armonía entre sí de los diversos desarrollos; para ello, el punto de partida ha de ser, a diferencia de la herejía, la aprehensión de la idea (cristiana): “*El contacto con la realidad de Dios [‘realizing’] es la vida propia de los desarrollos auténticos*”⁴⁷.

C.2. El desarrollo doctrinal: aspectos socio-históricos

En el *Ensayo sobre el desarrollo*, Newman prolonga y complementa la reflexión sobre el desarrollo de la doctrina cristiana llevado a cabo en el Sermón universitario XV. Aquí, la perspectiva que adopta es la histórica: con gran profusión de datos, hace un recorrido por la evolución de las doctrinas de la Iglesia, con la intención de discernir cuáles son los desarrollos auténticos de los que no lo son; para ello establece 7 notas que distinguen los desarrollos de las corrupciones doctrinales. La aplicación de estas notas le lleva a la conclusión de que la Iglesia Católica (Romana) de su tiempo es la auténtica Iglesia, heredera de la Iglesia indivisa de los Santos Padres⁴⁸, lo cual le llevará al Catolicismo (Romano) como fruto de estas reflexiones.

La confrontación de la doctrina con la historia hace inevitable que haya un desarrollo dogmático, bien sea para hacer frente a los desarrollos erráticos propuestos por la herejía, bien sea del esfuerzo por hacer más inteligible y significativo el mensaje cristiano en nuevos contextos y situaciones. Este desarrollo es posible y necesario por el carácter analógico de las formulaciones, es decir, por la insuficiencia de éstas para expresar adecuadamente el Misterio cristiano: posible porque las formulaciones no son el Misterio, y necesario,

44 SU (XV.26), 385.

45 Cf. SU (XV.14-16), 376-377.

46 Cf. SU (XV.8), 372.

47 SU (XV.29), 389.

48 Ya en la elaboración de su libro *The arians of the fourth century*, a medida que avanzaba en sus investigaciones, se fue persuadiendo de que la Iglesia primitiva era el verdadero punto de referencia de la doctrina revelada del cristianismo, y se percató de la necesidad histórica de definir y elaborar las verdades contenidas *in nuce* en la Sagrada Escritura.

para adaptar la expresión, siempre perfectible a cada contexto y momento histórico.

Podemos encontrar una presunción de que haya de ser así por la analogía con el mundo físico y moral, como apunta Newman citando a Butler:

“La totalidad del mundo y su gobierno... responde a un plan o sistema, no fijo, sino progresivo; un plan en el que la actividad de diversos medios ocupa gran cantidad de tiempo antes de que se puedan lograr los fines a los que tienden... Nuestra existencia no sólo es sucesiva,... sino que un estado de nuestra vida y ser está designado por Dios para que sea una preparación para otro... Así, en el curso diario de la providencia natural, Dios obra de la mismísima manera que en la dispensación del cristianismo”⁴⁹.

Este desarrollo, que se realiza progresiva y sucesivamente, da como resultado una evolución homogénea de la idea cristiana, en el que cada doctrina queda orientada e interpretada en el marco de la analogía de la fe:

“Estas doctrinas son miembros de una familia, y entre sí se sugieren, se relacionan, se confirman o se ilustran. Una proporciona la prueba a otra, y todas a cada una de ellas; si esta se prueba, aquella se convierte en probable; si esta y aquella son probables, pero por razones distintas, cada una añade a la otra su propia probabilidad... Estos desarrollos separados tampoco permanecen unos independientes de otros, sino que están conectados mediante relaciones en cruce, y crecen juntos cuando proceden del mismo... Debes aceptarlo o rechazarlo todo”⁵⁰.

La analogía le permitió a Newman encontrar el justo medio entre dos extremos perniciosos: un rígido apego a las fórmulas del pasado, como si éstas fueran una cabal representación de la idea cristiana, por una parte, y, por otra, una arbitraria innovación que diera entrada a elementos ajenos e incoherentes a la genuina Tradición cristiana, como si las fórmulas no tuvieran nada que ver con el Misterio o con la vivencia subjetiva del mismo. No vale, pues, desechar, sin más, las fórmulas doctrinales; como tampoco es suficiente con repetir, sin más, las antiguas. Así, el lenguaje analógico se abre paso entre las interpretaciones (deficientes) del lenguaje doctrinal como unívoco (del dogmatismo) o como equívoco (de la herejía o del escepticismo).

“se percató... que solamente podían prevalecer aquellas actitudes que defendían,... las que propugnaban un desarrollo coherente, cuya marca era la analogía entre las formas antiguas y las nuevas... Es esta identidad en la diferencia lo que se expresa adecuadamente con el concepto de analogía”⁵¹.

49 *Des*, 101.

50 *Des*, 120-121. Cf. *DV* 12, en n. 104.

51 *Vives*, 350.

Esta posición permitió a Newman poder mantener dos principios, no contradictorios entre sí, pero sí de difícil conjugación: El principio dogmático y el principio de reserva apofática. El principio dogmático indica el valor cognitivo que tienen las formulaciones doctrinales que, aunque de manera imperfecta, expresan algo del Misterio al que se refieren. El principio de reserva apofática, sin negar el anterior, lo contrapesa al conceder un valor siempre limitado a la capacidad veritativa de las fórmulas doctrinales y al lenguaje religioso en general. Lo que permite mantener la unidad-polaridad entre ambos principios es el principio de analogía.

Por lo demás, nuestro autor recurre al argumento de la analogía en multitud de pasajes del *Ensayo sobre el desarrollo* para apuntalar diversos aspectos o momentos del argumento general. Si se produce una Revelación, es de esperar el desarrollo progresivo de la misma y una autoridad que la guíe y la exprese, como ocurre con los procesos naturales, pues la conservación está incluida en la idea de la creación⁵². La aplicación de las notas que distinguen a un verdadero desarrollo también la hace nuestro autor de la mano del principio de analogía, particularmente de las cuatro primeras⁵³.

C.3. Cuestiones en torno al lenguaje doctrinal y teológico

C.3.1. ¿Tiene sentido un lenguaje sobre el Misterio?

Con cierto sentido de anticipación a lo que sería la filosofía del lenguaje, Newman se plantea la objeción de si nuestro lenguaje puede representar lo divino. En concreto, se hace esta pregunta: “¿Y si hubiesen caído en el mismo error tanto los ortodoxos como los herejes? ¿Y si unos y otros... hubiesen tomado las palabras por realidades?”⁵⁴, es decir, en reducir la realidad (divina en este caso) a lo que podemos expresar de ella a través del lenguaje, con lo que se acaba reduciendo las realidades divinas a la realidad humana del lenguaje.

Newman supera esta objeción gracias a la analogía del lenguaje religioso, que en términos humanos es capaz de sugerir, sin llegar a de-finir las realidades divinas: “Aunque la idea sea terrestre, es posible que tenga cierta correspondencia con su arquetipo celestial: de tal manera, que aquella idea sería la mayor aproximación al arquetipo que permite nuestro estado actual”⁵⁵. En los siguientes párrafos de este Sermón, nuestro autor pone ejemplos de lenguaje analógico⁵⁶, quizás sugiriendo –analógicamente– que si esta modalidad se emplea en otros ámbitos, es una presunción de que su uso pueda ser posible (legítimo) también en el tema religioso.

52 Cf. *Des*, 111ss.

53 1ª: Conservación del tipo (pp. 201-202), 2ª: Continuidad de principios (p. 210), 3ª: Poder de asimilación (pp. 214-215, 387), 4ª: Continuidad lógica (p. 219).

54 *SU* (XV.31), 390.

55 *SU* (XV.33), 392.

56 Cf. *SU* (XV.34-40), 393-399.

Los términos que expresan las cualidades divinas son inevitablemente análogos; por ello permiten que cada afirmación elemental sea representada en una imagen, aunque ésta sea imperfecta; pero cuando las abordamos teológicamente, confrontamos varias afirmaciones, y aunque las realidades que representan sean entre sí compatibles, sus formulaciones, que no se ajustan unívocamente a la realidad, no lo son; no lo son para nosotros, pero sí que serían compatibles para una mente que fuera capaz de captar las afirmaciones sobre Dios en su sentido exacto. Por eso hablamos de Misterio. Newman aplica este razonamiento al misterio de la Santísima Trinidad⁵⁷.

C.3.2. Acomodaciones del lenguaje: el principio de economía⁵⁸ y la disciplina arcani

El sentido en que Newman utiliza aquí 'economía' podríamos traducirlo, en una primera aproximación, por 'acomodación', 'adaptación'.

Este principio tiene una aplicación práctica en la enseñanza de la doctrina en la Iglesia primitiva. Newman lo caracteriza así: "*de los distintos modos de conducta o de hablar en asuntos de religión... debe escogerse el que más se ajuste a lo que se pretende*"⁵⁹.

Este principio de conducta tiene su correlato en el sistema catequético de la Iglesia antigua de la *disciplina arcani*, por la que se van descubriendo los misterios del cristianismo a medida que el neófito avanza en el proceso de la iniciación cristiana.

D. Analogía Del conocimiento

D.1. La analogía como método de razonar

Además del uso más específico de la analogía entre la religión y el curso natural, para clarificar diversos temas del cristianismo, Newman utiliza con profusión, a lo largo de su obra, la analogía, en un sentido más genérico, como método de razonamiento: "*Los métodos [para razonar] son: la probabilidad antecedente, la analogía, los casos semejantes, el testimonio y los indicios circunstanciales*"⁶⁰. Las consideraciones antecedentes, las presuposiciones y las analogías forman parte de lo que Newman llama el razonamiento implícito⁶¹.

D.2. Razonabilidad de la fe: la analogía y la probabilidad

Veámos al principio de esta exposición, en palabras del propio Newman, que los dos principios que había adquirido de Butler (y luego re-encontrados

⁵⁷ AR, 139-140.

⁵⁸ Cf. *Apologia* (Nota F: sobre la 'Economía'), 342-345.

⁵⁹ *Apologia*, 342.

⁶⁰ SU (XIII.8), 309.

⁶¹ Cf. SU (XIII.17), 315; SU (XIV.30), 347.

en Keble), subyacentes a gran parte de su pensamiento eran: el principio sacramental (o de analogía) y la probabilidad⁶². Si la analogía se refiere primariamente a la realidad de las cosas, la probabilidad es una teoría epistemológica, nos indica cómo es el acceso del individuo concreto al conocimiento de dicha realidad. Ambos puntos, sin ser el uno estricta deducción del otro, tienen, como cabría esperar, un fondo común: puesto que la realidad es analógica, y siendo lo sensible representación de lo meta-sensible, y siendo nuestros conocimientos analógicos respecto a la realidad que representan, y siendo nuestro lenguaje analógico respecto a nuestras representaciones mentales, cada momento de este proceso no es sino un indicio –analógico– del momento siguiente al que apunta, nunca una representación completamente adecuada –unívoca– del mismo, ni una expresión meramente equívoca.

J. Vives afirma, en concreto, que “*el sentido ilativo y el principio de la convergencia de probabilidades no son más que la consecuencia epistemológica del principio de la analogía*”⁶³. En efecto, las realidades superiores no son conocidas directamente, sino a través de las inferiores, las cuales son como sombras e imágenes que anticipan y apuntan hacia aquéllas. En consecuencia, las realidades meta-sensibles las conocemos a través de los indicios analógicos –las ‘probabilidades’–, que llaman Butler y Newman, que piden nuestro asentimiento y nos alcanzan una verdadera certeza⁶⁴. Es otro tipo de lógica, que Newman llama informal (en relación a la lógica formal o deductiva), que se basa en la captación de probabilidades antecedentes por medio de una facultad que llama *sentido ilativo*, el cual extrae una conclusión del conjunto de dichas probabilidades que va más allá de la estricta lógica (formal) y que, de forma concomitante, crea certeza en la mente que lo ejercita. Esta facultad posibilita este salto (fundamentado) del nivel de las realidades empíricas a las trascendentes. Así, podemos captar –analógicamente– el Misterio, que no deja de permanecer como misterio para nosotros.

Así resume y concluye J. Vives la relación entre analogía y las probabilidades:

*“Igualmente, la analogía funda las ideas de Newman sobre la razonabilidad de la fe (“Grammar of assent”). La certeza de la fe no se basa en una deducción estricta de verdades previas, sino en la percepción (la mirada) cada vez más profunda de la realidad que experimentamos; es decir, en la percepción de la verdad parcial como analogía de la verdad absoluta”*⁶⁵.

62 Vide n. 8.

63 Vives, p. 365.

64 Vide n. 23.

65 Vives, 368 (Summary).

Blaise Pascal

LA MISIÓN QUE NACE DE LA FE

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

Carmen Herrando Cugoto

Hubo un hombre que, a los doce años, con barras y redondeles, había creado las matemáticas; que, a los dieciséis, había realizado el más sabio tratado sobre las cónicas que se había visto desde la antigüedad; que, a los diecinueve, redujo a máquina una ciencia que existe toda entera en el entendimiento; que, a los veintitrés, demostró los fenómenos de la pesadez del aire y destruyó uno de los grandes errores de la física antigua; que, a esa edad en que los hombres comienzan apenas a nacer, habiendo acabado de recorrer el círculo de las ciencias humanas, se apercibió de su nada e hizo girar sus pensamientos hacia la religión; que, a partir de ese momento y hasta su muerte, que acaeció en su trigesimonoveno aniversario, continuamente enfermo y colmado de sufrimientos, fijó la lengua que hablaron Bossuet y Racine, dio el modelo de la más perfecta ironía como el razonamiento más poderoso; y que, finalmente, en los breves intervalos de sus males, resolvió por abstracción uno de los más altos problemas de la geometría, y dejó caer sobre el papel pensamientos que son tan divinos como humanos. Este genio tremendo se llamaba Blaise Pascal.

Chateaubriand, *El genio del cristianismo*.

Blaise Pascal: este nombre tan conocido remite enseguida al físico, al matemático, al científico autodidacta, al ingeniero, al escritor (sus obras contribuyeron a fijar el francés moderno). Pascal fue también un pensador eminente que supo destacar el peso moral del pensamiento recto ("el hombre no es más que una caña, pero una caña que piensa"...) y que tuvo el acierto de alumbrar las "razones del corazón", esas que la razón misma desconoce; y fue asimismo "hombre de mundo", un "relaciones públicas", que diríamos hoy, porque su discurso gustaba y sus maneras seducían, encandilaban... Pero Pascal fue ante todo un cristiano, un hombre marcado en su interior por el fuego de la fe en Jesucristo, que pronto traduciría en misión. Su simpatía por la espirituali-

dad que en su tiempo irradiaba Port-Royal (el monasterio de monjas del valle de Chevreuse, que también tenía una casa en París) hizo, sin embargo, que este aspecto de la vida de Pascal haya quedado, si no escondido, sí un tanto arrinconado y hasta ridiculizado, pues quienes vivían esta espiritualidad, que tenía en san Agustín su principal modelo, fueron los llamados *jansenistas*.

Aunque la familia de Pascal era cristiana, sabemos que Pascal vivió dos conversiones: la primera a los 23 años, y la segunda a los 31. La primera consistió en tomar conciencia de la seriedad de su bautismo (llegaría a sentir horror por los cristianos que vivían ignorantes de la gracia que habían recibido en el primer sacramento); en la segunda le sería revelada la alegría de creer, gracias a un atisbo interior del amor mismo de Dios. Si la primera le llevó a una militancia un tanto delatora y rígida (iría, por ejemplo, a denunciar ante el obispo de Rouen a un fraile capuchino de ideas originales), la segunda le haría tomar conciencia de su misión y emplearse en el acompañamiento de otras personas en la vivencia de su fe, especialmente a través de la escritura de largas cartas que vienen a ser auténticos tratados de temas relacionados con la fe, y que muestran un verdadero don en Pascal para la dirección espiritual.

Blaise Pascal fue un hombre a quien la fe le *quemaba las entrañas*, y eso le llevó no sólo a escribir lo que ha llegado hasta nosotros como sus *Pensamientos* -que querían ser una apología de la fe cristiana-, sino también a convertirse en un cristiano militante. Lo sería especialmente en el caso de las proposiciones de un formulario que Roma y algunas jerarquías, y sobre todo la Compañía de Jesús, pretendían que firmasen académicos y estudiosos notables, pero también las monjas de Port Royal y el grupo espiritual que se había forjado en torno al monasterio.

1. PORT-ROYAL, UN GRAN TEMA¹

Unas palabras sobre Port-Royal son necesarias, porque fue muy importante en la vida de Pascal.

Dos etapas hay que destacar en la vida de este monasterio, de origen cisterciense, situado en el valle de Chevreuse, al sur de París (y en París desde 1629). La primera va desde la reforma emprendida por la madre Angélique Arnauld, en 1608, hasta los años cuarenta del siglo XVII. Antoine Arnauld, un abogado famoso, había “comprado” a finales del siglo XVI los cargos de abadesas para sus hijas Jacqueline y Jeanne, cuando éstas eran aún unas niñas; ellas serán las futuras abadesas Angélique y Agnès. Cuando tuvo mayoría de edad, Angélique Arnauld se dio cuenta de que las monjas no llevaban la vida a la que habían sido llamadas, y promulgó una reforma del monasterio que fue el origen de una comunidad renovada, de cuya espiritualidad beberían muchas personas cristianas, entre las que contamos a Blaise Pascal. Una segunda etapa se inicia en la década de los cuarenta; se prolongará hasta la destruc-

¹ Esto mismo expresó Saite-Beuve, el gran historiador de Port-Royal, en su *Port-Royal: Sainte-Beuve, Port-Royal*, vol. 1, Éditions Robert Laffont, París, 2004, p. 7.

ción del monasterio por Luis XIV, el Rey Sol, a comienzos del siglo XVIII. Si la primera etapa está marcada por la espiritualidad que irradia la comunidad reformada, la segunda lo estará por las polémicas que se crean en torno a cuestiones teológicas referidas principalmente a un libro sobre San Agustín, *Augustinus*, cuyo autor fue el obispo de la ciudad belga de Ypres, Cornelius Jansen, Jansenius, gran amigo de uno de los principales directores espirituales de las monjas de Port-Royal, el abbé de Saint-Cyran.

En esta segunda etapa de Port-Royal, hay que destacar los siguientes acontecimientos, necesarios para entender el mundo en el que se desarrolla la militancia de Pascal.

En 1637, Antoine Le Maistre, famoso abogado, consejero de Estado y hombre de gran predicamento, abandona el *mundo* y se retira a una casita adosada al monasterio de Port-Royal de París. Es el primero de los llamados *Messieurs* o solitarios. Pascal tenía entonces catorce años, y dos años antes había reformulado él solo buena parte de las proposiciones de la geometría de Euclides.

En 1638 muere Cornelius Jansen -*Jansenius* o Jansenio-, teólogo y profesor en Lovaina y amigo de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, confesor, este último, de las monjas desde 1625. Hasta 1640 no se publica su polémico libro, *Augustinus* (Lovaina, 1640 y París, 1641), que será condenado en 1643 por la bula *In eminenti*, de Urbano VIII. Ese año, el arzobispo de París prohíbe predicar sobre asuntos que tengan que ver con el libro de Jansenio.

El abbé de Saint-Cyran, de quien el cardenal Richelieu, primer ministro de Luis XIII, decía que era "más temible que siete ejércitos", es encarcelado en la prisión de Vincennes en 1638; moría en 1643.

En adelante, los acontecimientos en torno a los que empezaban a conocerse como *jansenistas* se sucederán rápidamente, haciendo que estas personas que se nutrían de la espiritualidad de Port-Royal viviesen más en alerta por los ataques a los que empezaban a verse sometidos; su fe estaba reforzada por la vida que el monasterio generaba alrededor.

2. LAS "CONVERSIONES" DE PASCAL

La familia Pascal se instala en Rouen en 1639. Richelieu había nombrado a Étienne Pascal (padre de Blaise) Comisario de los Impuestos en la Alta Normandía. Fue gracias a la intervención de la pequeña de la familia, Jacqueline, que había representado una obra de teatro ante el cardenal en febrero de 1638, y había tenido la audacia de rogar a aquel eclesiástico y hombre de Estado que librase a su padre del castigo de prisión, pues Étienne cumplía condena de cárcel por haberse manifestado ante la casa del ministro de hacienda, por culpa de un asunto de hipotecas en que se había enredado.

En Rouen, en 1646, el padre de Pascal sufre un accidente al resbalar sobre el suelo helado. Aquel acontecimiento cambiaría la vida de la familia, pues los médicos que atendieron al herido, los hermanos Deschamps, fueron acogidos durante un tiempo en casa de los Pascal, y allí hablaron con entusiasmo de una nueva corriente cristiana que tenía en su centro las enseñanzas de san Agustín. La familia quedó impresionada por esta manera de vivir el cristianismo, y tanto el padre como sus tres hijos comenzaron a tomarse en serio su fe. Formaban ya una familia cristiana, pero entonces cayeron en la cuenta de las repercusiones que la fe había de tener en sus vidas. Cada miembro de la familia viviría esta conversión desde su situación particular: Étienne, desde el ejercicio de su profesión de recaudador de impuestos; la hermana mayor, Gilberte, desde su realidad de madre de familia (se casó en 1641 con Florin Périer, y tuvieron seis hijos); Jacqueline, la pequeña, planteándose dejar el mundo para entregarse a Dios (ingresaría más adelante en Port-Royal de París). En cuanto a Blaise, tomó mayor conciencia de su fe, sin dejar sus investigaciones... No había cumplido los veinte años cuando inventa la máquina de calcular (la "pascalina"), para ayudar a su padre con las cuentas. Empezaba a ser famoso...

Esta toma de conciencia de la seriedad de su fe fue la primera conversión de Pascal. Como escribe Henri Gouhier, "toda conversión lleva en sí misma cierta revelación del carácter o de la personalidad del converso"². ¿Cuál es el sello de esta conversión de Blaise? Gouhier subraya que aquel acontecimiento sacaría a la luz el carácter militante del joven sabio. Militancia que se revelará con más intensidad tras la conocida como "segunda conversión", en noviembre de 1654. Y si Jacqueline se siente enseguida llamada a abandonar el mundo o Gilberte se vuelca en educar a sus hijos con gran celo cristiano, la llamada interior de Blaise le llevaría hasta la escena del mundo para ejercer ahí el papel de intelectual comprometido con la causa del cristianismo, pues Pascal se compromete con la que descubre en sus adentros como verdadera religión. Así, se puede decir que la conversión despierta en Pascal un alma militante, y que tanto la naturaleza como la gracia se encaminan en su persona hacia la vida activa: activa y combativa, a favor de la fe en Jesucristo.

Esto que se refiere a la primera conversión cobra gran intensidad con la segunda, que es la que brota de la experiencia de fe que Pascal vivirá en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654; dicha vivencia tuvo lugar tras la etapa mundana que siguió a la desazón en que quedó tras la muerte de su padre (septiembre de 1651) y la soledad que seguiría al ingreso de su hermana Jacqueline en Port-Royal de París, en enero de 1652. Aquella noche Pascal sintió que Dios obraba en él. Hasta entonces no había "sentido" nunca el hacer de Dios en su vida, y rogaba incansablemente al *Deus absconditus* que se le mostrase, que le hiciese sentir su presencia... Y lo que sintió y llegó a transformarle desde dentro lo dejó plasmado en lo que se conoce como *Memorial*, un escrito que en adelante Pascal llevaría siempre consigo, cosido a los dobladillos de sus gabanes; en uno de ellos fue hallado tras su muerte. Pascal copiaba el texto en un trozo de papel y después lo envolvía en un per-

2 Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, París, 1986, p. 16.

gamino; tenía varias copias con el fin de que la memoria de aquella noche de noviembre le acompañase hasta el último de sus días.

El texto es el que sigue:

Fuego
 Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
 No de los filósofos ni de los sabios.
 Certidumbre. Certidumbre. Sentimiento. Alegría. Paz.
 Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vostrum.
 Tu Dios será mi Dios.
 Olvido del mundo y de todo lo que no sea Dios.
 Él sólo puede ser hallado por las vías enseñadas por el Evangelio.
 Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.
 Alegría, Alegría, Alegría, llantos de alegría.
 Me separé de Él.
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
 Señor, ¿me abandonarás?
 Que no me vea eternamente separado.
 Esta es la vida eterna:
 Que te conozcan a ti, único Dios verdadero
 Y a tu enviado, Jesucristo.
 Jesucristo
 Jesucristo.
 Me separé de Él. Lo rehuí, negué, crucifiqué.
 ¡Que no me vea nunca separado de Él!
 No se conserva más que por los caminos que enseña el Evangelio.
 Renuncia total y dulce.

3. TRES MANIFESTACIONES EN SU VIDA

Las vivencias de conversión –y muy especialmente la segunda-, avivaron el celo apostólico y militante de Pascal. Se puede decir que fueron tres las manifestaciones de este “toque de Dios” en su persona: la primera, que en nuestro autor brotaría una querencia espontánea por el acompañamiento espiritual, muy equiparable al ejercicio de una auténtica dirección espiritual. En Pascal maduró pronto un deseo grande de comunicar la fe y de ayudar a los demás a vivir desde la fe, una gran fuerza que le llevaba a aconsejar en la vivencia religiosa tanto a quienes se lo pedían como a quienes no lo hacían. Muestra de ello la tenemos en muchas de sus cartas; por ejemplo, las que escribe a su hermana Gilberte y al marido de ésta, con ocasión de la muerte del padre en otoño de 1651, que son un verdadero tratado sobre la muerte cristiana. Pero también las que enviará a Mademoiselle de Roannez, hermana de su amigo Arthus, duque de Roannez, en 1656, aconsejándole, orientándole... Charlot-

te de Roannez, que al parecer estuvo enamorada de Pascal, tuvo una vida sumamente trágica.

Este mismo sello de dirección espiritual tienen los escritos sobre “La conversión del pecador”, de finales de 1655; y el mismo fondo late en la meditación sobre el “Misterio de Jesús” o en la impresionante “Oración para hacer buen uso de las enfermedades”; todos ellos vienen a responder a un gran deseo y a la realidad de un acompañamiento espiritual.

La segunda manifestación consiste en que, desde su primera conversión y hasta su muerte, Pascal se pone al servicio del cristianismo católico, al que sus experiencias de conversión le dejan definitivamente ligado. Hay que recordar que Pascal no era ningún incrédulo, ni alguien que hubiera vuelto a la fe tras abandonarla durante una temporada. Pascal es simplemente un cristiano que descubre la seriedad de su fe, las exigencias de su fe, y aspira a tomarlas muy en serio, horrorizado ante quienes vivían únicamente los ritos o los aspectos más “sociológicos” de la práctica religiosa. Su religión es el cristianismo católico, pero a partir del encuentro con los médicos de su padre en Rouen y tras la vuelta a París en 1647, la entenderá al estilo de sus nuevos maestros espirituales: los teólogos y las religiosas de Port-Royal -entre las que pronto estará su propia hermana-, los solitarios, los sacerdotes encargados de la dirección espiritual de quienes frecuentan el monasterio, y, sobre todo, la autoridad del santo obispo de Hipona, San Agustín, cuyos escritos llegó a conocer extraordinariamente bien. Pascal defenderá a capa y espada esta doctrina o, mejor, este modo de vida, frente a quienes lo tratarían de *sectario*, en el sentido de considerar una suerte de secta a quienes se adherían a él. De ahí los combates de las *Cartas Provinciales*, pues bien sabía Pascal que en casos así una ofensa era la defensa más provechosa...

Pero, además, Pascal sabe de su capacidad para realizar un ejercicio de escritura claro y sin florilegios; conoce su facilidad para escribir en un francés elegante y que, al mismo tiempo, todos entiendan, y en el que los más doctos puedan recrearse; un lenguaje regido por la rectitud y no exento de ironía, algo que nuestro hombre de ciencia domeñaba con una gran maestría. Sabía que este ejercitar la claridad es clave; y esto es lo que pretenderá, por ejemplo, con sus *Escritos sobre la gracia*: mostrar con llaneza, y para que todo el mundo lo pueda entender, el meollo de la controversia teológica que entonces removía Francia y que llegó a poner en riesgo hasta los cimientos de la Iglesia. Quiere ayudar a comprender a quienes no están versados en el tema, y para ello hace un ejercicio de verdadera traducción que resulta un gran servicio para los legos en estas cuestiones. Pascal realizó así la verdadera *transposición* de la que hablaría tres siglos después su compatriota Simone Weil, quien considera que dicha ejercitación en hacer entender lo que no es accesible de primera mano es la verdadera misión del intelectual. Simone Weil cita a Pascal, cuando se refiere a esta tarea/misión:

No se trata de tomar las verdades, bien pobres de por sí, contenidas en la cultura de los intelectuales, para degradarlas, mutilarlas o

vaciarlas de sabor, sino sencillamente de expresarlas en su plenitud por medio de un lenguaje que, con palabras de Pascal, las haga sensibles al corazón, para gentes cuya sensibilidad está modelada por la condición obrera.

El arte de transponer las verdades es uno de los más esenciales y de los menos conocidos. Lo que lo hace difícil es que para practicarlo hay que situarse en el centro de una verdad y haberla poseído en su desnudez, tras la forma particular bajo la que se encuentra expuesta por azar.

Por lo demás, la transposición es un criterio de verdad. Lo que no puede ser transpuesto no es una verdad³.

La tercera manifestación que brota de las conversiones de Pascal –y muy especialmente de la fuerza de alma que le confiere la segunda– es el celo apostólico, un ardor que le lleva a querer convertir a otros; no ya a orientar o a acompañar, tampoco únicamente a aclarar cuestiones sobre la doctrina; para él se tratará de convertir. Pascal es el converso, lleno de celo apostólico, que busca convertir. Su meta no es otra que la de hacer conocer y amar la verdadera religión, dirigiéndose ahora precisamente a quienes sienten hostilidad o desdén por ella, y también a los indiferentes. Así surge el proyecto de un libro al que los estudiosos del autor dan por título *Apología de la religión cristiana*, y que no es otro que el que contiene sus conocidos y luminosos *Pensamientos*, libro que dejaría sin acabar.

En definitiva, Pascal quiere convencer y ejercer una acción sobre otros espíritus, ya sea desde el acompañamiento espiritual personal o dirección de conciencia, ya desde su aportación de persona implicada en las polémicas entre jansenistas y pelagianos (casuistas, jesuitas...), o a través de la elaboración de una apologética que escribe sobre todo pensando en los no creyentes e indiferentes, o en los cristianos, sin más, en quienes son como él era antes de su conversión: simples cristianos despreocupados, que no se dan cuenta del grosor y de la hondura de las exigencias de su fe.

Vale la pena detenerse en estos puntos, ilustrándolos algo más con la vida de Pascal.

4. ALGUNOS HITOS EN LA VIDA DE ESTE CRISTIANO MILITANTE

La conversión de la familia Pascal en 1646 deja ver en Blaise cierta vocación “batalladora” en el campo religioso. El ejemplo más inmediato es el caso Saint-Ange. Un capuchino llamado Jacques Forton, que tenía el título de *Sieur de Saint-Ange*, expone su visión sobre la perfecta compatibilidad entre fe y

3 Simone Weil, « L'Enracinement », en *Écrits de New York et de Londres, Œuvres complètes*, V, vol. 2, Gallimard, París, 2013, p. 165.

razón, pero orientada según su propia persuasión de haber hallado el fundamento científico de la fe. Forton se remontaba nada menos que a la cronología china para demostrar una serie de datos. A Pascal no le gustó nada aquel capuchino original, sobre todo porque en la exposición de sus tesis –Pascal había escuchado una conferencia suya– se percató de que apenas tenía en cuenta los puntos centrales de la tradición. Así que no dudó en denunciar al fraile ante el arzobispo de Rouen. Al final, el capuchino se retractó de muchas de las curiosas ideas que proclamaba, y Blaise Pascal vio los frutos de su “militancia”. Esto sucedía en los primeros meses de 1647.

En aquel mismo año, Blaise y Jacqueline regresan a París; más tarde volvería con ellos su padre. Por medio del padre Guillebert, confesor de los hermanos Deschamps (los médicos que habían atendido a Étienne en Rouen) y cura entonces de Rouville, los dos hermanos conocen el monasterio de Port-Royal de París y quedan fascinados. Jacqueline tomó la decisión de ser monja (su hermano la animaría mucho al principio, pero a la hora de la verdad, cuando tras la partida de ella él se quedase solo, puso trabas a la profesión religiosa de su hermana), pero no le quedó más remedio que esperar a que su padre falleciese porque, a pesar de todo, Étienne se negó rotundamente a dejarla ir, convencido como estaba de que ella tenía el deber filial de acompañarle hasta el último de sus días...

En septiembre de 1647, lleno de curiosidad por aquel joven con grandes conocimientos científicos, René Descartes visitaba a Pascal; sucedió concretamente los días 23 y 24, momento en que Blaise se encontraba enfermo. Sabemos que los dos sabios trataron principalmente el tema del vacío, y que el filósofo quedó fuertemente impresionado por el joven científico. Poco después, Pascal escribiría a su cuñado dándole instrucciones para que realizase el experimento sobre el vacío que había propuesto el italiano Evangelista Torricelli; Florin Perrier lo llevaría a cabo en Auvernia, en lo alto del Puy-de-Dôme, cerca de Clermont, un año después.

Por otra parte, tan encantado estaba Pascal con los *discípulos de San Agustín*, que en medio de las controversias y las polémicas cada vez más tensas que surgían en torno a *Augustinus*, el libro de Jansenio, propuso a uno de los clérigos de Port-Royal, el abbé de Rebours, ayudarles él mismo en aquellas discusiones... De entrada, nada quiso saber aquel sacerdote de este joven casi desconocido, pero cuando Pascal volviese a hacer la misma propuesta unos años más tarde, los notables del entorno de Port-Royal aceptarían gustosos su colaboración.

Mientras tanto, Pascal seguía con sus experimentos sobre el vacío y la pesadez del aire, y con sus investigaciones en otros campos. Tras la muerte de su padre, que tuvo lugar en otoño de 1651, emprendió lo que se ha dado en llamar su *etapa mundana*, un periodo de frecuentación de los salones más elegantes de París, donde era muy bien acogido, entre otras cosas porque era una persona afable, resultaba gracioso en el trato y, sobre todo, conversar con él era muy interesante. En realidad, Pascal acusaba la muerte de su padre,

pero también el abandono de su hermana Jacqueline, quien al no tener ya impedimentos para ingresar en Port-Royal, dejaba la casa familiar a principios de enero de 1652. Las relaciones entre los dos hermanos llegaron a enrarecerse porque Blaise haría chantaje a su hermana con la herencia que les había dejado el padre; no acababa de aceptar que Jacqueline le dejase solo.

Sin embargo, la carta que Pascal envió a su hermana Gilberte y a su cuñado, con motivo de la muerte de Étienne, es un auténtico tratado sobre la muerte cristiana, y no parece haber sido escrita por un personaje tan “mundano” como se suele decir que era Pascal entonces. Pero, en cualquier caso, Blaise y Gilberte fueron poco coherentes y muy poco generosos con su hermana Jacqueline. Al primero le podían los celos o su impotencia ante la partida de su hermana, pues pensaba que acabaría cediendo y se quedaría con él, como hizo con su padre; y en el caso de la hermana mayor, prevalecían los asuntos económicos en que se había metido su familia, y concretamente la compra de una casa en Auvernia. Ambos retrasarían la entrega de lo que a Jacqueline le correspondía por herencia, pues sabían que la hermana religiosa, una vez hubiese emitido sus votos, ya no contaba como persona civil (los religiosos no existían entonces civilmente) y no podría disponer de nada. Por eso Jacqueline rogaba encarecidamente a sus hermanos que le remitiesen su parte de la herencia para poder donarla al Monasterio antes de profesar. Gilberte y Blaise recapacitaron, y la víspera de la ceremonia de los votos de Jacqueline, a principios de junio de 1653, Pascal se presentó en Port-Royal de París para hacer entrega a su hermana de parte del dinero de la herencia de su padre. Blaise se arrepintió profundamente, y desde aquel momento empezaría a querer alejarse del mundo y de todas sus falsas relucencias (*faux brillants*, solían decir en Port-Royal).

La conocida como etapa mundana fue también para Pascal el tiempo de la amistad con el duque de Roannez, Mitton y el caballero de Méré... Tres amigos de fiestas, pero también de otro tipo de empresas y demás tareas y negocios. Años más tarde, muy influenciado por su amigo Pascal, Arthus de Roannez acabó renunciando a sus bienes, a un matrimonio muy interesante, y al mundo; entregó el título de duque a su cuñado y se retiró a vivir casi como un ermitaño, dedicándose a difundir la herencia espiritual de Blaise Pascal, tras la muerte de éste.

Pero no tardarían en llegar las polémicas de La Sorbonne y el gran declive de los conocidos como Jansenistas. Las cosas venían de muy atrás, y pronto se precipitarían.

5. LOS EMBROLLOS ACADÉMICOS DE LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

El primer día del mes de julio de 1649, Nicolás Cornet, síndico de la Sorbona, presentaba unas proposiciones manifiestamente heréticas ante los señores doctores (dichas proposiciones quedaron reducidas a cinco), al tiempo que sostenía que figuraban en *Augustinus*, el libro de Jansenio sobre San Agus-

tín. Cornet era un casuista y amigo de muchos miembros de la Compañía de Jesús. El asunto llegó a ser tan beligerante y crudo, que no tardaría en llegar a Roma.

Blaise Pascal, entre tanto, seguía con sus investigaciones (cálculo de probabilidades, estudio de los fluidos, las matemáticas contrastadas con Fermat, con quien tendría un importante intercambio por carta...), pero fue por entonces cuando su vida dio un verdadero vuelco y tuvo lugar la segunda conversión, la que culminaría en la *nuît de feu* de noviembre de 1654, con el conocido *Mémorial*.

En enero de 1655, Pascal hace un retiro prolongado en Port-Royal des Champs. Reside al menos tres semanas con los Solitarios (Arnauld, Singlin, Monsieur de Sacy...), aquellos notables que llevaban una vida retirada en las dependencias del monasterio. En este contexto es donde tienen lugar las *Conversaciones con Monsieur de Sacy*, una de las obras principales de Pascal. A este clérigo que nada quería saber de filosofías, Pascal le hablará de Epicuro y de Montaigne, dos autores muy leídos en aquel tiempo, incluso por los llamados libertinos. Pascal muestra a Sacy la importancia de tener en cuenta los temas que “se discuten” en la sociedad. Y tanto lo subraya, que al final de su retiro da una conferencia sobre Epicuro y Montaigne en Port-Royal des Champs para los solitarios y los amigos del monasterio que quisieran acudir.

Y es que Pascal tiene experiencia del mundo. Él no es uno de los solitarios, sino que opta por vivir en el mundo. Su audacia, sin embargo, y su particularidad, le harían rechazar el mundo pero sin abandonarlo como hacían sus amigos los solitarios. Pascal es un laico comprometido que permanece en el mundo, y como vive en el mundo, tiene que saber del mundo y aprovechar lo que el mundo le brinda para la difusión de la fe. Tras aquel bendito día de noviembre de 1654, no vivirá para otra cosa... Por otra parte, en su interior se va haciendo cada vez más amplio el espacio donde quiere intervenir, y esto hace que ya no se fije únicamente en los cristianos que viven su religión sin gustarla y sin ahondar en ella; en adelante pensará en ateos, deístas, escépticos... A todos quiere comunicar las verdades de la fe, pues las considera, cada vez más, un tesoro precioso. En todo lo que emprendía se acogía al sentido común, y lo aplicaba especialmente a su lucha en defensa de la verdad.

Durante el año 1655 y en lo sucesivo, Pascal visitará con frecuencia Port-Royal (tanto la casa de París, donde vivía su hermana, como Port-Royal des Champs). Con la Hermana Jacqueline de Sainte Euphémie, que es el nombre religioso adoptado por su hermana, mantendrá conversaciones espirituales muy profundas.

En diciembre de 1655, se abre el proceso contra Antoine Arnauld en la Sorbona. Dos años atrás, el último día de mayo de 1653, Inocencio X había emitido la bula *Cum occasione*, que condenaba las cinco proposiciones presentadas por Cornet (sin designar aún el autor de las mismas). El 29 de diciembre de 1654 fue cuando el papa emitió un breve dirigido a los obispos, en el que precisaba que había condenado la doctrina de Cornelius Jansen.

Los escritos pascalianos sobre la *Vida de Jesucristo* datan del último tercio de 1655, y constituyen otro ejemplo de la misión que siente Pascal para dar a conocer a Jesús. Pero los acontecimientos de La Sorbona siguieron su curso, y Arnauld era condenado en enero de 1656. El teólogo de Port-Royal afirmaba que las proposiciones condenadas no se hallaban en el *Augustinus*, mientras los doctores de la Sorbona decían que sí. Es lo que se conocería como “cuestión de hecho”. Pascal, por su parte, volvió de retiro a Port-Royal des Champs y fue ahí donde planteó a los *Messieurs* o Solitarios la necesidad de hacer algo ante aquellos acontecimientos que atentaban contra los amigos de San Agustín. ¿Cómo actuar? La estrategia presentada por Pascal será servirse del pensamiento a través de la escritura: propone escribir unas cartas que se difundirán por todo París a modo de panfletos. Así nació la primera *Carta provincial* el 23 de enero de 1656 (desde la primera hasta la décima, las cartas van dirigidas “a su amigo provincial”). Aquellos escritos llegaron a causar furor, como decimos con lenguaje coloquial. Comenzaron saliendo seis mil ejemplares, pero llegarían a imprimirse hasta diez mil. La gesta se llevaba a cabo clandestinamente, elaborando los papeles en imprentas diferentes, algunas incluso de fuera de Francia, para no ser descubiertos. La difusión requirió una infraestructura compleja de personas que se movían en el mayor secreto, como harían después anarquistas y revolucionarios. Las cartas las redactaba Pascal desde el más estricto anonimato. La segunda carta provincial apareció el 29 de enero; la tercera el 15 de febrero... En este sentido, se puede decir que Pascal fue también el inventor del panfleto revolucionario...

Mientras tanto, el 31 de enero se pronuncia sentencia definitiva sobre la llamada “cuestión de derecho”, por la que se afirmaba que había clara herejía en las proposiciones (cosa que ni los mismos jansenistas ponían en duda... El problema era si figuraban en *Augustinus*...). Pero el resultado fue que a Arnauld se le retiró el título de doctor y fue expulsado de la Sorbona...

Algunos autores afirman de las cartas *Provinciales* que constituyen el primer ejemplo de un intelectual alzado contra la censura, el totalitarismo y la mentira⁴. En cualquier caso, las cartas tratan de defender una verdad evidente para Pascal y los amigos de Port-Royal: que las proposiciones, tal como las presentaba aquel formulario, no figuraban en *Augustinus*, el libro de Jansenio.

Las cinco primeras cartas critican y ridiculizan a los casuistas; las siguientes atacan de forma directa a la Compañía de Jesús, pero sólo en la medida en que los jesuitas eran considerados semi-pelagianos por los jansenistas. Y, de alguna manera, esa era la realidad de muchos de ellos, que llegaron a ser grandes contemporizadores con la sociedad y especialmente con la corte.

6. EL MILAGRO DE LA SANTA ESPINA

El 24 de marzo de 1656, en medio de aquella vorágine de enfrentamientos y controversias, y con los ánimos exaltados por las expectativas de las *cartas*

⁴ Es el caso de Jacques Attali en *Blaise Pascal ou le génie français*, París, Fayard, 2000, p. 256

provinciales, tenía lugar un acontecimiento singular. Hacía apenas una semana que las autoridades habían decidido imponer la disolución de las *Petites Écoles* y la dispersión de los alumnos de las mismas, así como la desaparición de la figura de los *solitarios* de Port-Royal (se les prohibió morar en el monasterio o en casas adosadas a sus muros). En Port-Royal de París, donde Jacqueline se encargaba precisamente de la formación de los pequeños, residían dos de sus sobrinas, Marguerite y Jacqueline, que eran alumnas de las *Petites Écoles*. Marguerite, ahijada de Pascal, sufría desde hacía unos años un absceso purulento en el lagrimal, que no dejaba de supurar y llegaba a corroerle el hueso contiguo; muchos médicos lo habían visto, pero ninguno lograba curarla, y la herida se hacía cada vez más profunda y grave. El día indicado se veneraba en el monasterio una reliquia que contenía una de las espinas de la corona que los guardias pusieron sobre la cabeza de Cristo en su Pasión. Marguerite veneró la reliquia, como hicieron todas las alumnas, pero a instancias de una de las monjas acercó su ojo al relicario y la herida dejó de supurar: quedó curada milagrosamente. El prodigio fue reconocido “oficialmente” por los médicos de París (incluidos los médicos del mismo rey y el de la reina madre, que era poco amiga de los jansenistas...). El milagro se conoció ya entonces como “milagro de la Santa Espina”.

Aquel acontecimiento daría fuerza a los amigos de Port-Royal, que no dejaban de ser atacados por todos los frentes. Pascal quedó profundamente conmovido y pensó en dedicar una de sus cartas anónimas a esta curación milagrosa: “Dios ha escogido esta casa para hacer estallar en ella su poder”, escribió. Pero fue más allá del milagro concreto, y pensó sobre los milagros en general como signos manifiestos del poder de Dios. Así, este hecho singular que supuso un verdadero regalo para Port-Royal y para la familia Pascal, daría pie a Blaise para concebir y emprender la redacción de una defensa de la religión cristiana, con un apartado largo dedicado a los milagros. Fue así como surgieron sus *Pensamientos*: tras la curación milagrosa de su ahijada, y sin abandonar sus actividades científicas (en esta etapa trabajaba el tema de la “ruleta”, al tiempo que dialogaba epistolarmente con matemáticos notables como Carcavi o Huygens), Pascal se implicará en una acción militante de primer orden: una *Apología* del cristianismo. Sometió dicho proyecto al juicio de los teólogos del entorno de Port-Royal y lo expuso públicamente ante los *solitarios*, que dieron gustosos su consentimiento.

¿A quién quiere convertir Pascal con esta Apología? A todos: libertinos, impíos, ateos, deístas, pelagianos, escépticos... Pero ante todo a los cristianos que descuidan su fe o que no han descubierto la hondura y el significado de la misma; a los cristianos que son como él era antes de tomar conciencia de la maravilla de creer. Pascal es un converso dentro de la misma Iglesia y, por lo tanto, no dudaba de la existencia de Dios. Pero con su conversión tomó conciencia de las implicaciones del cristianismo. Para Henri Gouhier, “la conversión significa un amor de Dios tal, que excluya todos los demás [amores] y que se manifiesta en el desprecio de uno mismo. No basta, pues, con asistir a misa o con obedecer los mandamientos de la Iglesia, ni tampoco con tener un

comportamiento de persona honesta”⁵. En uno de los opúsculos de esta época, Pascal deja bien claras estas ideas en torno a la verdadera conversión; se trata del escrito *Comparación de los cristianos de los primeros tiempos con los de hoy en día*. Nuestro autor veía que la dejadez de los cristianos, muy ligada a la falta de formación, era una de las variantes de la indiferencia religiosa. Y es sobre este punto de la indiferencia religiosa sobre el que más insistirá, pues le inquietaban sobremanera los adultos bautizados que obraban y vivían como si no hubieran recibido el bautismo; a Pascal le desazonaba la ausencia de verdaderos cristianos⁶.

7. LOS ÚLTIMOS DÍAS DE PASCAL

Aunque Blaise Pascal estuvo bastante enfermo durante toda su vida (no vivió más que treinta y nueve años), en 1659 se agrava su enfermedad, y durante casi dos años permanece en “un estado total de anonadamiento de sus fuerzas”, como escribirá su hermana Gilberte en *Vie de Monsieur Pascal*. Movidio por esta situación, en 1660 compuso la *Oración para el buen uso de las enfermedades*, con la clara intención de servir a la causa del cristianismo y ayudar a otros a ser buenos cristianos.

Por su parte, las cartas *Provinciales* contribuyeron a dar a conocer el laxismo moral de los casuistas y favorecieron que unos cuantos curas parisinos tomaran conciencia de la situación y se pronunciaran con una denuncia contundente de los llamados casuistas (donde quedaban incluidos también muchos jesuitas). Los hechos sucedieron así: los jesuitas publicaron una *Apología para los casuistas contra las calumnias de los jansenistas*, donde trataban de “lobos”, “pastores falsos” o “herejes” a los partidarios de *Augustinus...* Varios curas reaccionaron ante aquello y pidieron ayuda a Pascal. Fue así como en 1658 apareció el texto conocido como *Escritos de los curas de París*, redactado por Pascal, que venía a ser como la continuación de las cartas *Provinciales*. La militancia de Pascal prosiguió en la ayuda prestada a estos párrocos que se negaban a aceptar la falta de seriedad de los casuistas y se sumaron a la causa jansenista.

“Geometría, mecánica, física, estética, retórica, teología, apología, pedagogía, y hasta los métodos de lectura, llegaron a movilizar a Blaise Pascal. Hasta se puede suponer que el capítulo VI de la *Grammaire de Port-Royal* –‘Una nueva manera de aprender a leer con facilidad en todo tipo de lenguas’, publicado en 1660-, guarda algo del método de Pascal”, escribe André Le Gall⁷ en su biografía de Pascal.

A partir de 1661, una nueva exigencia venía a desconcertar a los *amigos de Port-Royal*, pues se exigió a los eclesiásticos que firmasen un *formulario*

5 Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, op. cit., p. 129.

6 A esta época pertenecen escritos breves, pero tan importantes como *El arte de persuadir* o *El espíritu geométrico* (1658) o los *Escritos sobre la gracia* (1657-1658).

7 André Le Gall, *Pascal*, Flammarion, col. Grandes biographies, París, 2000, p. 349.

antijansenista en el que se condenaban las desafortunadamente famosas cinco proposiciones. No pasaría mucho tiempo antes de que la firma se exigiese también a religiosos y religiosas. El Consejo de Estado ratificó esta decisión y esta vez sí se llevó a efecto el decreto que ordenaba la disolución de las *Petites Écoles*. Y es que, como haría ver el dramaturgo Jean Racine, educado en Port-Royal, las Escuelas se habían convertido en peligrosas competidoras para las escuelas de la Compañía de Jesús.

Ante tantas presiones, Antoine Arnauld consideró que convenía que todos firmasen el formulario, pero dejando clara la distinción entre la cuestión de derecho, por la que se afirmaba que las proposiciones eran heréticas, y la cuestión de hecho, por la que se sostenía que no se encontraban así formuladas en la obra de Jansenius. Las monjas de Port-Royal, y particularmente Jacqueline Pascal, que había sido nombrada subpriora de Port-Royal des Champs, veían con malos ojos esta especie de “comercio” con el mundo... Y así estallaron las polémicas en torno a la firma. Para la hermana pequeña de Pascal resultó un suplicio y un problema grave de conciencia. Jacqueline murió a los treinta y seis años, el 4 de octubre de aquel mismo año, deshecha por el dolor interior que le generaba el asunto de la firma, pues se vio obligada a firmar contra su conciencia. Poco antes escribió estas palabras a la madre Angélique Arnauld, quejándose de la cobardía de algunos eclesiásticos:

Sé que defender la Verdad no es cosa que tengan que hacer las muchachas, aunque se puede decir, por un triste hallazgo, que puesto que los obispos tienen el coraje de simples muchachas, las muchachas tendrán que tener el coraje de obispos”⁸...

Pascal quedó fuertemente impresionado por la muerte de su hermana, y si en principio apoyó la estrategia de Arnauld sobre la distinción entre cuestión de hecho y cuestión de derecho, pronto volvería a una posición de intransigencia porque también para él se había convertido todo aquello en un verdadero caso de conciencia y de defensa de la verdad. Se retiró así a la vida privada, profundamente desmoralizado. En su *Escrito sobre la firma*, reprochará con amargura el “jesuitismo” adoptado por muchos de los amigos de Port-Royal, al acabar cediendo ante la grave cuestión de conciencia y de verdad que fue aquel asunto de la firma.

Sin embargo, aún le quedó tiempo a Pascal para iniciar otra *empresa* importante. Esta vez no se trataba de algo de corte intelectual, sino práctico, que muestra cómo velaba por las gentes más sencillas y por los más desfavorecidos. Con su amigo Arthus de Roannez, y viendo la miseria de muchas personas, ideó un sistema de transportes que vendría a ser la primera red de transportes de París, y se exportaría desde allí a todas las ciudades de Europa. Las diligencias o carrozas Pascal. La empresa consistía en unos cuantos carromatos de uso común que recorrían regularmente París a un precio accesible para la mayor parte de la gente... El proyecto fue una gran innova-

⁸ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 733-734.

ción y supondría un buen servicio, pues permitía ganar tiempo a sus usuarios, haciéndoles más fácil la vida cotidiana. Pascal elaboró también carteles para dar publicidad a su empresa.

Al final de su vida, la preocupación por los pobres y la inquietud por la caridad fueron casi obsesivas para Pascal. Dio a los pobres casi todo lo que tenía; si ya hacía tiempo que su casa estaba despojada de muchas cosas, la austeridad creció al final de su vida.

Me gusta la pobreza porque Él también la quiso. Me gustan los bienes porque me proporcionan un medio para asistir a los miserables. Guardo fidelidad a todo el mundo. No devuelvo el mal a quienes me hacen mal, sino que les deseo una condición parecida a la mía, en la que no reciban ni mal ni bien de parte de los hombres. Trato de ser justo, veraz, sincero y fiel a todos los hombres, y siento gran ternura de corazón hacia aquellos con quien Dios me ha unido más estrechamente»⁹.

Cuando en Port-Royal le anunciaron que se le devolvía el dinero de la dote de su hermana, Pascal optó por dárselo a los pobres.

Tras la muerte de Jacqueline, la enfermedad de Blaise se reagudiza. Su hermana Gilberte se instala en París y acoge a Blaise en su casa, pero él suplicaba que le dejaran terminar sus días entre los pobres, en el hospital de incurables. Gilberte no pudo consentirlo; poco antes, Blaise había pedido que le trajeran a un pobre enfermo a su casa y que recibiera los mismos cuidados que recibía él, y esto sí sucedió con una familia de indigentes...

Cuando Pascal agonizaba, no dejó de haber controversias con la recepción de los últimos sacramentos. Le asistió el párroco de Saint-Étienne du Mont, la iglesia de París donde hoy se conservan sus restos. Este es el relato de los hechos que hace Gilberte:

En torno a las doce de la noche, le cogió una convulsión tan violenta que cuando pasó le creímos muerto, y entrevimos el disgusto de verlo morir sin haber comulgado, tras habernos pedido con insistencia la gracia de recibir la comunión.

Pero Dios, que quería recompensar un deseo tan ferviente y justo, suspendió milagrosamente las convulsiones, y le devolvió todo su juicio, como si estuviera bien; de manera que cuando entró el sacerdote con Nuestro Señor y le dijo: "Aquí está Quien tanto deseáis, yo os lo traigo", esas palabras acabaron de despertarlo; el señor cura se acercó con la comunión, y él hizo un esfuerzo y se alzó él solo para recibir al Señor con mayor respeto. Entonces, el señor cura lo interrogó, como es costumbre, sobre los principales misterios de la fe, y él

⁹ Pascal, *Œuvres complètes*, L'Intégrale, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p. 623.

respondía con devoción a todo, diciendo: “sí, señor, creo todo eso de todo corazón”. A continuación recibió el Santo Viático y la extremaunción, con unos sentimientos tan tiernos que le caían las lágrimas. Respondió a todo y al final dio las gracias al señor cura, y cuando éste le bendijo con el Santísimo, él exclamó: “Que Dios no me abandone nunca”, que fueron sus últimas palabras, pues, tras la acción de gracias, otra vez empezaron la convulsiones, y éstas ya no pararon hasta que murió, no dejándole ya ni un instante de libertad de espíritu. Duraron hasta su muerte, que tuvo lugar veinticuatro horas después: el diecinueve de agosto de 1662 a la una de la madrugada, a la edad de treinta y nueve años y dos meses¹⁰.

En 1709 tuvo lugar la destrucción definitiva de Port-Royal des Champs. La abadía fue desmontada hasta sus cimientos y no quedó piedra sobre piedra, cumpliéndose lo que había dicho Luis XIV: «Pasaremos el arado sobre Port-Royal». En 1712, la hermosa iglesia gótica fue volada por orden del rey. Los cadáveres de las monjas fueron exhumados y trasladados a una fosa común del cementerio de Saint-Lambert-des-Bois.

Entre nosotros, José Jiménez Lozano afirma que la gloria de Port Royal, cualesquiera que sean sus sombras, será siempre “la de haberse enfrentado con todos los poderes de este mundo para atenerse a lo que su conciencia insobornable e imposible de atemorizar tenía por verdadero, y la de su fidelidad geométrica a lo real”¹¹.

¹⁰ Gilberte Pascal, «Vie de Monsieur Pascal», en *Œuvres complètes*, op. cit., p. 33.

¹¹ José Jiménez Lozano, *Retratos y naturalezas muertas*, Trotta, Madrid, 2000, p. 160. Véase también su novela *Historia de un otoño* (Destino, Barcelona, 1971), sobre la caída de Por-Royal, así como sus recientes *Impresiones provinciales*, cuyo título es un claro guiño a la obra de Pascal (Confluencias, Madrid, 2015). José Jiménez Lozano recibió el Premio Cervantes en 2002.

