

Revista Aragonesa de Teología

Año XXIV - Nº 48 - 2018

Agosto - Diciembre



Revista Aragonesa de Teología

**CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2018**

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
Estela Aldave Medrano

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

SUMARIO

Pág.

EDITORIAL	5
1. <i>Textos sobre ciencia-religión</i> Juan Jesús Bastero Monserrat, SJ	7
2. <i>Amor natural: el amor más humano y personal en el pensamiento de Pierre Rousselot</i> Eduardo Pérez Pueyo	31
3. <i>La Kenosis: "Máxima nulidad. Fuente de afirmación y de grandeza" (Flp 2, 6-11)</i> José María Samper Calvete	43
4. <i>Nacimiento e Historia de la Notación Musical</i> José Manuel Martínez Sánchez	65
5. <i>Catequesis, al servicio de la fe</i> Fernando Jarne Jarne	85
6. <i>Antología Poética del final (III)</i> Andrés Ortiz Osés	99

EDITORIAL

Éramos pocos... y estalló otra crisis que toma dimensiones superlativas. En primer lugar por la cualidad y la cantidad de las víctimas: Niños a millares. En segundo lugar por las proporciones de tiempo, geografía y calado institucional. En tercer lugar porque no hay estamento eclesiástico ajeno a esta problemática.

Se ha manifestado como una enfermedad epidérmica que tiene sus formas a la vista en esa expresión de puntos, especialmente repugnantes, que supuran y salen, pero que significan la aparición en la superficie de problemas que afectan a los niveles profundos del organismo.

Lo que se publica y comenta, con todo tipo de morbosidad a veces, es uno más de los muchos rostros de nuestra comunidad que le llegan a la opinión pública, no todos negativos, pero que reflejan la dificultad que tiene la Iglesia para abordar los cambios que, realizados a su tiempo, evitarían enfermedades tan difíciles de digerir como la que tenemos diagnosticada y exhibida en este momento.

La preocupación consiguiente es lógica. Hacer alarde de transparencia en cuestiones tan vergonzantes, también. Eso ha generado una espiral de disimulo, tapadillo, hipocresía y encubrimiento que hoy deja a algunos miembros de la jerarquía en situación comprometida y con las manos atadas para hacer frente a otros temas de cambio y renovación de personal. ¿Hasta dónde alcanzarán las consecuencias? ¿Qué decisiones habrá que tomar para evitar repeticiones de algo antiguo? ¿Cómo habrá que pensar los procesos de selección en los seminarios? ¿Seguiremos restringiendo el acceso de otras personas al sacerdocio?

Enseguida hay quienes sacan a colación la expresión triunfalista y farisea: "Non praevalerunt". En un alarde de seguridad pretenciosa y de afirmación temporal y pasajera de algo a lo que no hay que temer porque todo se arreglará y quedará igual, como si la historia demostrara la protección divina en todas sus manifestaciones históricas, signo de garantía de futuro. ¡De ninguna forma todo puede quedar igual!

La comprensión y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia se ha demostrado anacrónico y excesivamente impregnado de una espiritualidad falsa, lleno de expresiones de uso y abuso que hacen referencia al Espíritu como si estuviese sometido al capricho o a la oportunidad de unos señores que, con frecuencia, lo usan para tapar incompetencias o hacer más fácil y cómodo su ejercicio.

La comprensión de la sexualidad y las orientaciones eclesiales en esta materia son de orígenes culturales, no bíblicos, muy antiguos, con los que se siente com-

prometida en una fidelidad, incluso literal, errónea, que está en la base y fondo de una moral poco integradora de las dimensiones que constituyen la unidad de la persona y de una reglamentación clerical que favorece la explosión de actitudes y comportamientos como los que salen actualmente a la luz.

Necesitamos, como siempre en nuestra historia, una profunda y continua reforma. Necesitamos abandonar pesos históricos que lastran, como la comprensión y el ejercicio de una autoridad según los modelos del imperio. Necesitamos integrar, críticamente, los avances que las ciencias humanas nos ofrecen sobre lo que es el ser humano, ser encarnado y, por tanto, condicionado a muchas cosas así como limitado, vulnerable, frágil y propenso a la equivocación, pero también necesitado de esperanza y anhelante de superación.

Necesitamos volver al Evangelio siempre, por eso también ahora. Y ver que hemos caminado con la posibilidad del fracaso como nuestros antepasados vivieron con el miedo al exilio. Pero ha sido en esos momentos cuando se ha curtido en esperanza. Cuando ha abandonado sus ilusiones y espejismos ha visto más despejado su horizonte vital, cuando se ha desprendido de sus riquezas, poderes y autoritarismos es cuando su autoridad se ha hecho más grande, porque su objetivo no es ni debe ser el poder sino el servicio y el compromiso por la construcción humana a nivel personal, social, cultural y religioso.

Y hablando de ese compromiso y del ejercicio de la autoridad no olvidamos nuestra solidaridad con las comunidades del Aragón oriental que siguen en su empeño, frente a los sucesivos obispos ilerenses, porque la justicia se cumpla. Al menos por la vía civil, ya que, vergonzosamente, no parece posible por la eclesiástica. Demasiados lastres históricos cuando el peso y el paso de la vida ya son cargas que dejan sentir su aplomo sobre los hombros. Afortunadamente, el Evangelio de Jesús, es buena noticia que ayuda a aligerar el camino que nosotros nos empeñamos en complicar.

Textos sobre ciencia-religión. Selección de textos pontificios y afines alusivos al tema “Ciencia-Religión”

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

Juan Jesús Bastero Monserrat, SJ

PRESENTACIÓN

Este trabajo es fruto de una inquietud compartida —desde hace años— entre varias personas a quienes nos interesa de modo particular el debatido tema “Ciencia-Religión”, tema que con frecuencia se ha presentado como un conflicto en el que la Iglesia se lleva la peor parte.

Lo que aquí se ofrece es una colección de textos que abarca un periodo de más de 140 años. Todos ellos van acompañados de una *Nota* a pie de página con la cita del documento al que pertenecen, de forma que el lector interesado pueda acudir al original completo en el que tal texto se encuentra. Dada la extensión de algunos de ellos y por razones prácticas, han sido destacadas en negrita las frases o palabras más significativas, facilitando así la identificación de su contenido. En algunos de ellos, sobre todo en los más antiguos, he añadido un breve *Comentario* con otro tipo de letra.

Por su diversa índole, muchos de estos textos podrían utilizarse en círculos de estudio o de debate sobre el tema Ciencia-Religión, que sigue suscitando interés en la actualidad. En cualquier caso, en esta colección aparece con claridad la postura del magisterio de la Iglesia ante la realidad de la ciencia en sus distintos campos, incluido el del necesario cuidado de la naturaleza y el respeto a los animales, teniendo siempre como criterio la dignidad de la persona humana.

Como toda selección, ésta también es incompleta: es una *obra abierta*, a disposición de quienes movidos por un deseo de diálogo sincero y constructivo deseen continuarla.

Manifiesto mi agradecimiento a varias personas con quienes comparto esta inquietud y que me han facilitado algunos de los textos aquí reseñados.

Juan Jesús Bastero, SJ

Zaragoza, 8 de septiembre de 2018
Fiesta de la natividad de la Virgen María

.....

TEXTOS ORDENADOS CRONOLÓGICAMENTE

Texto 1. Año 1870

«... Nunca puede haber verdadera oposición entre la fe y la razón: puesto que el mismo Dios, que revela los misterios e infunde la fe, es quien induce la luz de la razón en el espíritu humano; Dios no podría negarse a sí mismo, ni contradecir nunca lo verdadero [de la fe] con lo verdadero [de la razón]».¹

Comentario: El concilio Vaticano I, convocado por el papa Pío IX comenzó el 8 de diciembre de 1869 y fue bruscamente interrumpido a causa de la toma de Roma por el ejército italiano el 20 de septiembre de 1870, que tuvo como consecuencia la extinción de los Estados Pontificios. En este concilio sólo pudieron aprobarse dos constituciones dogmáticas: *Dei Filius*, sobre la fe católica, y *Pastor aeternus*, sobre el primado e infalibilidad del Papa. El concilio quedó suspendido indefinidamente mediante *motu proprio* de Pío IX, expresado en la carta apostólica *Postquam Dei munere* de 20 de octubre de 1870 (*Acta Sanctae Sedis* 6 [1870] 65-67). Véanse también: **Textos 11 y 19.**

Nota previa a los textos 2 al 5: La encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII (18 noviembre 1893) trata del estudio de la Sagrada Escritura y va dirigida solamente a los obispos. Es uno de los primeros documentos del Magisterio que toma postura sobre el tema de la entonces naciente exégesis histórico-crítica, y admite que se tengan en cuenta versiones de la Biblia distintas de la Vulgata “y sobre todo los códigos originales” (*El Magisterio de la Iglesia*, n. 3280). Además alude también al tema de los posibles contrastes entre el texto bíblico y las afirmaciones de la ciencia, lo cual tiene considerable importancia a finales del siglo XIX. El texto íntegro de la encíclica se encuentra en: *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-1894) 269-292. Una selección de párrafos puede encontrarse, en latín y en castellano, en H. DENZINGER y P. HUNERMANN (1999) *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, nn. 3280 a 3294. El texto íntegro de la encíclica, tanto en latín como en castellano, se puede conseguir también en:

http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html

¹ **Conc. Vat. I** (24-4-1870) «... nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere.» Const. Dogm. *Dei Filius*, c.4: *De fide et ratione*. (Traducción propia). *Acta Sanctae Sedis* 5 (1881 [sic]) 460-471. El texto citado se encuentra en p. 467. Véase también: DS 3017.

Texto 2. Año 1893

«No habrá **ningún desacuerdo real entre el teólogo y el físico** mientras ambos se mantengan en sus límites, cuidando, según la frase de San Agustín, “de no afirmar nada al azar y de no dar por conocido lo desconocido”.»²

Comentario: Podríamos decir que bajo esta afirmación subyace la afirmación del Vaticano I expuesta en el **Texto 1**. Respecto a la sensata cita de San Agustín, complementaria a lo afirmado, pertenece a: *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, c. 9, n. 30, según nota de *El Magisterio de la Iglesia*, p. 833.

Texto 3. Año 1893

«... Los escritores sagrados, o mejor “el Espíritu Santo, que hablaba por ellos, **no quisieron enseñar a los hombres estas cosas** (la íntima naturaleza o constitución de las cosas que se ven), puesto que en nada les habían de servir para su salvación”.»³

Comentario: Más de 120 años después, el papa Francisco dirá: “Una vez más expreso que la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas...” (Enc. *Laudato si'* n. 188. Véase **Texto 44**). Aún resulta más llamativo que la frase destacada sea de San Agustín: *De Genesi ad litteram* II 9, n. 20, según nota de *El Magisterio de la Iglesia* p. 833.

Texto 4. Año 1893

«Pero de que sea preciso defender vigorosamente la Santa Escritura no se sigue que sea necesario mantener igualmente todas las opiniones que cada uno de los Padres o de los intérpretes posteriores han sostenido al explicar estas mismas Escrituras; los cuales, **al exponer los pasajes que tratan de cosas físicas, tal vez no han juzgado siempre según la verdad**, hasta el punto de emitir ciertos principios que hoy no pueden ser aprobados».»⁴

² **León XIII** (18-11-1893). Encíclica *Providentissimus Deus*, n. 42 de la versión en castellano. También en: *DS* 3287.

³ **León XIII** (18-11-1893). Encíclica *Providentissimus Deus*, n. 42 de la versión en castellano. Véase también: *DS* 3288.

⁴ **León XIII** (18-11-1893). Encíclica *Providentissimus Deus*, n. 43 de la versión en castellano. Véase también: *DS* 3289.

Texto 5. Año 1893

«Por lo que concierne a las opiniones que los filósofos han profesado comúnmente y que no son contrarias a nuestra fe, me parece más seguro no afirmarlas como dogmas, aunque algunas veces se introduzcan bajo el nombre de los filósofos, ni rechazarlas como contrarias a la fe, **para no dar a los sabios de este mundo ocasión de despreciar nuestra doctrina**».⁵

Comentario: Medida prudente para evitar conflictos o malinterpretaciones innecesarias y que entorpecen el diálogo Ciencia-Religión. Merece destacarse que este texto está tomado de Sto. Tomás de Aquino, quien advierte la importancia de cuidar el lenguaje de la teología al abordar temas de las ciencias naturales para no caer en desprestigio. Cita de: *Responsio ad lectorem Vercellensem de articulis* 42, proemio (según nota de *El Magisterio de la Iglesia*, p. 834).

Texto 6. Año 1909

«Pregunta 8: Si en la denominación y distinción de los seis días de que se habla en el primer capítulo del Génesis **se puede tomar la voz yóm (día)** ora en sentido propio, como un día natural, ora **en sentido impropio, como un espacio indeterminado de tiempo**, y si es lícito discutir libremente sobre esta cuestión entre los exegetas».

«Respuesta: **Sí**».⁶

Comentario: Es importante notar que ya en 1909 fuera admitido el sentido **no** literal de “día” en el relato bíblico de la creación (véase **Texto 9**).

Texto 7. Año 1941

«**Dos dones**, que lo elevan muy alto entre el mundo de los espíritus celestiales y el mundo de los cuerpos, hacen grande al hombre, aun después de su caída: el **entendimiento**, cuyo ojo se pasea por el universo creado, traspasando los cielos, en su ansia de contemplar a Dios, y la **voluntad**, dotada de libre albedrío, sierva a la par que señora del entendimiento, nos hace en diverso

⁵ **León XIII** (18-11-1893). Encíclica *Providentissimus Deus*, n. 43 de la versión en castellano. Véase también: *DS* 3289.

⁶ **Pontif. Com is. Bíblica** (30-6-1909). «VIII. Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox *Yom* (dies), sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat? Resp. Affirmative.» *De characteribus historicis trium priorum capitulum Geneseos*. (*DS* 3519). Versión en castellano: Heinrich DENZINGER y Peter HÜNERMANN (1999) *El Magisterio de la Iglesia*. Traducción de la 38ª edición alemana. Herder (1999) pp. 894-895.

grado dueños de nuestro pensamiento y de nuestra obra ante nosotros mismos, ante los demás y ante Dios. ¿No son acaso **estas dos grandes alas las que os alzan hasta el firmamento**, oh investigadores de la bóveda de los cielos, y en medio de las tinieblas de la noche os interrumpen el sueño para contar los soles y las estrellas, medir sus movimientos, averiguar sus colores, descubrir sus fugas, sus encuentros y sus choques?»⁷

Comentario: El símil de las “*dos alas*”, referido por Pío XII al entendimiento y la voluntad, será utilizado por Juan Pablo II en 1998, pero aplicado a la fe y la razón, y en este mismo sentido lo expresará Benedicto XVI en 2007 (véanse **Textos 35 y 38**).

Texto 8. Año 1942

«**Ciencia de paz y no de conflictos** es la matemática, y para Nos resulta una suave visión el contemplar los grandes astrónomos y matemáticos en el reposo nocturno de sus observatorios mientras espían tranquilos las lejanísimas y pacíficas constelaciones y regiones del firmamento, y miden y calculan las interminables profundidades del cielo; sublime símbolo e imagen de aquella paz que las naciones desean que vuelva a reinar en el mundo. (...) **Si la verdad es el fundamento de la justicia**, en vuestras ciencias exactas parece que resplandece más que en las otras aquella verdad que hace veraces a las ciencias, aquella verdad en virtud de la cual las ciencias veraces no enemistan sino que hermanan en la paz a los hombres y a las naciones».⁸

Comentario: Nótese las alusiones que hace el Papa a la II Guerra Mundial cuando todavía no había tenido lugar el primer bombardeo sobre Roma (julio de 1943) en el que Pío XII tuvo una ejemplar presencia de cercanía con las víctimas.

Texto 9. Año 1948

«Bastante más oscura y compleja es la cuestión de las formas literarias de los **primeros once capítulos del Génesis**. Tales formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. (...) **Que estos capítulos no forman una historia en el sentido clásico y moderno, podemos admitir-**

⁷ Pío XII (30-11-1941). Discurso de apertura de curso de la Academia Pontificia de Ciencias. AAS 33 (1941) 504-512. El texto citado está en pp. 507-508. La traducción castellana se ha tomado de: Juan Bta. Bastero (1949) *Pío XII y la ciencia*. Revista de la Academia de Ciencias de Zaragoza, Serie 2ª, Tomo 4º, Fasc. 1º, p. 17.

⁸ Pío XII (12-11-1942). Discurso al Congreso Internacional de Matemáticas. AAS 34 (1942) 370-371. La traducción castellana se ha tomado de: Juan Bta. Bastero (1949) *Pío XII y la ciencia*. Revista de la Academia de Ciencias de Zaragoza, Serie 2ª, Tomo 4º, Fasc. 1º, p. 20.

lo; pero es un hecho que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que presentan dichos capítulos. (...) Con declarar *a priori* que estos relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, se dejaría fácilmente entender que en ningún modo la contienen, mientras que de hecho refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las **verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido**».⁹

Comentario: Este texto complementa la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica en 1909 (**Texto 6**) sobre el significado de la palabra “día” en el relato de la creación. Ambas respuestas abren más posibilidades de conciliación entre la interpretación del Génesis y las teorías sobre el origen del universo.

Texto 10. Año 1951

«Si se mira hacia atrás el tiempo de este **proceso del “Expanding Universe”** resulta que, hace entre mil y diez mil millones de años, la materia de todas las nebulosas espirales estaba comprimida en un espacio relativamente restringido, de modo que comenzaron los procesos cósmicos».¹⁰

Comentario: Probablemente es la primera vez que un papa menciona la teoría de la expansión del universo, propuesta por el físico y sacerdote católico belga Georges Lemaître (1894-1966) entre los años 1927 y 1931, a raíz de su estudio de las ecuaciones de Einstein. Esa teoría, años más tarde, sería humorísticamente denominada “Big Bang” por el astrónomo Fred Hoyle (1915-2001).

Texto 11. Año 1965

«Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular

⁹ **Pontif. Comis. Bíblica** (16-1-1948). Respuesta a la cuestión presentada al papa Pío XII por el Cardenal Suhard, arzobispo de París, acerca de lo que se debe enseñar sobre las fuentes del Pentateuco y la historicidad de los 11 primeros capítulos del Génesis (DS 3864). Versión en castellano: *Doctrina pontificia. I Documentos bíblicos* (1955). BAC nº 136, pp. 572-574.

¹⁰ **Pío XII** (22-11-1951) «Se si guarda indietro il tempo di questo processo dell' “Expanding Universe”, risulta che, da uno a dieci miliardi di anni fa, la materia di tutte le nebulose spirali si trovava compressa in uno spazio relativamente ristretto, allorché i processi cosmici ebbero principio». Discurso del Papa a los cardenales, legados de las naciones extranjeras y a los miembros de la *Pontificia Accademia delle Scienze*. AAS 44 (1952) 31-43. El texto se encuentra en p. 39.

de cada ciencia o arte. Por ello, **la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios**. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de **deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe**».¹¹

Comentario: Obsérvese, en lo primero destacado en negrita, una semejanza con el **Texto 1** que pertenece al Concilio Vaticano I, casi cien años anterior. La segunda parte resaltada hace alusión al **conflicto con Galileo Galilei**, que se explicita en la **nota 7** del documento conciliar (véase **Texto 21**).

Texto 12. Año 1965

«El sagrado Sínodo, recordando lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que “existen dos órdenes de conocimiento” distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohíbe que “las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método..., cada una en su propio campo”, por lo cual, “reconociendo esta justa libertad”, **la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias**».¹²

Comentario: Véase el **Texto 17**.

Texto 13. Año 1966

«... **Teilhard de Chardin**, que ha dado una explicación del universo y que, entre tantas fantasías y tantas cosas inexactas, **ha sabido leer dentro de las cosas un principio inteligente** que debe llamarse Dios. Por consiguiente, la

¹¹ **Conc. Vat. II** (1965). *Gaudium et Spes*, n. 36. La **nota 7** del documento conciliar dice: “Cf. Mons. Pio Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 vol., Pont. Accademia delle scienze, Città del Vatic., 1964”.

¹² **Conc. Vat. II** (1965). *Gaudium et Spes*, n. 59.

ciencia misma obliga a ser religioso, y quien es inteligente debe arrodillarse y decir: aquí está Dios». ¹³

Comentario: Es importante que ya en 1966, cuando las obras de Teilhard estaban bajo sospecha, el Papa lo pondere significativamente, aunque con restricciones.

Texto 14. Año 1970

«Pero la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin **repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural**, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza conducir a una verdadera **catástrofe ecológica** bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos, los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera “muerte biológica” en un futuro próximo, si no se toman pronto enérgicas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas.» ¹⁴

Comentario: Este texto es uno de los primeros en llamar la atención sobre la responsabilidad ecológica del ser humano. Fue citado 45 años después por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*, n. 4. También Juan Pablo II abordó este tema (véase **Texto 18**).

Texto 15. Año 1973

«... podremos establecer realmente un diagnóstico sobre la forma en que se produjo la hominización: el barro se convirtió en ser humano en el instante en el que un ser logró por primera vez formarse, aunque fuera borrosamente, la idea de Dios. El primer tú que labios humanos —no importa cuán balbucientes— dirigieron a Dios señala el instante en el que el espíritu irrumpió en el mundo. Ahí se pasó el Rubicón del proceso de hominización. Pues **lo que constituye al ser humano como tal no es el empleo de armas o del fuego, ni la invención de nuevos métodos de crueldad o de obtención de bene-**

¹³ **Pablo VI** (24-2-1966): «E il Santo Padre cita Teilhard de Chardin, che ha dato una spiegazione dell'universo e, tra tante fantasie, tante cose inesatte, ha saputo leggere dentro le cose un principio intelligente che deve chiamarsi Iddio. La scienza stessa dunque obbliga ad essere religioso, e chi è intelligente deve inginocchiarsi e dire: qui c'è Dio». Discurso en la visita de un importante establecimiento químico-farmacéutico. El uso del verbo en 3ª persona responde al estilo de la época: el Papa está hablando de sí mismo. La mención de este texto se encuentra en la nota 53 de la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco (2015).

¹⁴ **Pablo VI** (16-11-1970). Discurso con motivo del 25 aniversario de la FAO. AAS 62 (1970) 830-838. Original: francés.

ficios, sino su capacidad de relacionarse directamente con Dios. Esto es lo que sostiene la doctrina de la creación especial del ser humano; ahí radica el centro de la fe en la creación en general. Ahí radica también la razón por la que es imposible que la paleontología fije el instante preciso de la hominización: la hominización es el surgimiento del espíritu, al que no se puede desenterrar con ayuda de una pala. **La teoría de la evolución no suprime la fe, tampoco la confirma. Pero le exige comprenderse a sí misma con mayor profundidad,** ayudando así al ser humano a comprenderse a sí mismo y a devenir cada vez más lo que ya es: el ser llamado a decir eternamente tú a Dios.»¹⁵

Comentario: Este texto es uno de los que aborda la *especificidad* del ser humano, desde la fe. Compárese con los posteriores a 2005 cuando Joseph Ratzinger fue Benedicto XVI.

Texto 16. Año 1979

«Pero debo decir que las cosas que ha dicho usted son verdaderamente esenciales para el tema de este encuentro, pues constituyen los problemas fundamentales, los problemas de la naturaleza misma de la ciencia, y después los problemas de la relación entre ciencia y fe, entre ciencia y religión; se trata de problemas que no son sólo internos, por así decir, de la ciencia, sino problemas relativos al sujeto y al portador, al autor de la ciencia y que crea su propio ambiente con la ciencia; crea un cosmos suyo, un cosmos humano para los problemas del hombre. Y son igualmente esenciales las demás cosas que usted ha expuesto; **pero me he complacido especialmente cuando ha dicho que el esfuerzo que la ciencia realiza quizá haya sido más afortunado que el esfuerzo hecho por otros, por los políticos, por ejemplo,** que no han sabido reconstruir la unidad de Europa, de nuestro continente, mientras que los hombres de ciencia, vosotros, tenéis la convicción de que podréis lograrla. Entonces **yo estoy con los hombres de ciencia, estoy con vosotros.**»¹⁶

Texto 17. Año 1979

«No tengo intención de profundizar hoy, sino sólo de exponer algunas observaciones sobre el **problema siempre nuevo y actual de la posición recíproca del saber científico y la fe.** Sois en primer lugar investigadores; debo decir que es una palabra que aprecio muy en especial, ¡investigadores! Es conveniente señalar esta característica de vuestra actividad e impulsar la **justa**

¹⁵ **Joseph RATZINGER** (1973). *Creación - gracia - mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución.* En: *Fe y ciencia. Un diálogo necesario.* (2011). Sal Terrae, colección *Presencia Teológica* n. 183, p.130.

¹⁶ **Juan Pablo II** (30-3-1979). Discurso a los miembros de la *European Physical Society*.

libertad de vuestra investigación dentro de su objeto y método propios, según “la autonomía legítima de la cultura humana y, especialmente, la de las ciencias” recordada por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 59).»¹⁷

Comentario: Véase el **Texto 12**.

Texto 18. Año 1979

«El sabio descubre las energías desconocidas del universo y las pone al servicio del hombre. Por medio del trabajo **debe hacer crecer a un tiempo al hombre y a la naturaleza**. Debe humanizar más al hombre, a la vez que respeta y perfecciona la naturaleza. El universo tiene armonía en todas sus partes y **todo desequilibrio ecológico entraña perjuicio para el hombre**. Por tanto, el sabio no tratará a la naturaleza como a esclava, sino que, inspirándose acaso en el cántico de las criaturas de San Francisco de Asís, la considerará más bien hermana llamada a colaborar con él para abrir caminos nuevos al progreso de la humanidad.»¹⁸

Comentario: Importante alusión a la responsabilidad ecológica. Véase **Texto 14**.

Texto 19. Año 1979

«Hay un nexo entre fe y ciencia, como también habéis afirmado ahora. El Magisterio de la Iglesia lo ha proclamado siempre; y uno de los fundadores de la ciencia moderna, **Galileo**, escribía que “la Escritura Santa y la naturaleza **proceden una y otra del Verbo Divino**; la primera, en cuanto dictada por el Espíritu Santo, el Santo Espíritu, y la otra, en cuanto ejecutora fidelísima de las órdenes de Dios”; así escribía a R. Castelli el año 1615 (*Edizione Nazionale delle Opere di Galileo*, vol. V, pág. 282).»¹⁹

Comentario: Significativa mención de Galileo. De nuevo, convergencia con los **Textos 1 y 11**.

Texto 20. Año 1979

«Si la investigación científica se lleva a cabo siguiendo métodos de rigor absoluto y se mantiene fiel a su propio objetivo, y si la Escritura se lee ajustándose a las sabias directrices de la Iglesia señaladas en la Constitución conciliar

¹⁷ **Juan Pablo II** (30-3-1979). Discurso a los miembros de la *European Physical Society*.

¹⁸ **Juan Pablo II** (30-3-1979). Discurso a los miembros de la *European Physical Society*.

¹⁹ **Juan Pablo II** (30-3-1979). Discurso a los miembros de la *European Physical Society*.

Dei Verbum, que son las directrices últimas, por así decir —había antes otras semejantes—, **no puede haber oposición entre fe y ciencia**. En los casos en que la historia señala oposición entre ambas, ello deriva de posturas erróneas que el Concilio ha rechazado abiertamente deplorando “ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la autonomía legítima de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer oposición entre la ciencia y la fe” (*Gaudium et spes*, 36, 2).»²⁰

Texto 21. Año 1979

«La **grandeza de Galileo** es de todos conocida, como la de Einstein; pero a diferencia del que honramos hoy ante el Colegio Cardenalicio en el Palacio Apostólico, el primero **tuvo que sufrir mucho** —no sabríamos ocultarlo— **de parte de hombres y organismos de la Iglesia**. El Concilio Vaticano II reconoció y deploró ciertas intervenciones indebidas: «Permitásenos deplorar —está escrito en el número 36 de la Constitución conciliar *Gaudium et spes*— ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la autonomía legítima de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos. Actitudes que seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer oposición entre la ciencia y la fe». **La referencia a Galileo se expresa claramente en la nota adjunta** a este texto, la cual cita el volumen *Vita e opere di Galileo Galilei*, de Mons. Pio Paschini, editado por la Pontificia Academia de las Ciencias». ²¹

Comentario: En este texto hay que destacar que Juan Pablo II hace explícita la mención que en *Gaudium et Spes* quedaba en forma de nota (véase **Texto 11**).

Texto 22. Año 1979

«Séame permitido, señores, presentar a vuestra atención y reflexión algunos puntos que me parecen importantes para volver a enfocar en su luz verdadera **el asunto Galileo**, en el que las concordancias entre religión y ciencia son más numerosas y, sobre todo, más importantes que las incomprensiones de las que surgió el conflicto áspero y doloroso, que se prolongó en los siglos siguientes.»

«El hombre que con justo título ha sido calificado de fundador de la física moderna, declaró explícitamente que **las dos verdades, la de la fe y la**

²⁰ **Juan Pablo II** (30-3-1979). Discurso a los miembros de la *European Physical Society*.

²¹ **Juan Pablo II** (10-11-1979). Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias. Conmemoración del nacimiento de Albert Einstein, n. 6.

de la ciencia, no pueden contradecirse jamás: “la Escritura santa y la naturaleza, al proceder ambas del Verbo divino, la primera en cuanto dictada por el Espíritu Santo, y la segunda, en cuanto ejecutora fidelísima de las órdenes de Dios”, según escribió en la carta al Hermano Benedetto Castelli el 21 de diciembre de 1613 (*Édition Nationale des oeuvres de Galilée*, vol. V, p.282-285). El Concilio Vaticano II no se expresa de modo diferente; incluso emplea expresiones semejantes cuando enseña: “La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será realmente contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen origen en un mismo Dios” (*Gaudium et spes*, 36).»²²

Comentario: La alusión a **Galileo** de este texto completa la del **Texto 21**.

Texto 23. Año 1979

«En su investigación científica, **Galileo siente la presencia del Creador**, que le estimula, prepara y ayuda a sus intuiciones, actuando en lo más hondo de su espíritu. A propósito de la invención de la lente de aproximación, escribe al comienzo del *Sidereus Nuncius*, recordando algunos de sus descubrimientos astronómicos: “Quae omnia ope Perspicilli a me excogitati divina prius illuminante gratia, paucis abhinc diebus reperta, que observata fuerunt” (*Sidereus Nuncius*, Venetiis, apud Thomas Baglionum, MDCX, fol.4). “Todo esto se ha descubierto y observado estos días gracias al “telescopio”, que he inventado **después de haber sido iluminado por la gracia divina**”.»²³

Comentario: Manifestación **creyente de Galileo**. El Papa, en este mismo discurso (n. 8), recoge un interesante párrafo de la carta de Galileo a la Duquesa Madre de Toscana. Véanse también las palabras de Benedicto XVI en el **Texto 36**.

Texto 24. Año 1979

«En esta Academia, que es vuestra y mía, **colaboran sabios creyentes y no creyentes**, de acuerdo en la investigación de la verdad científica y en el respeto de las creencias ajenas. Séame permitido citar aquí de nuevo una **página luminosa de monseñor Lemaître**: “Los dos [el sabio creyente y el

²² **Juan Pablo II** (10-11-1979). Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias. Conmemoración del nacimiento de Albert Einstein, n. 7.

²³ **Juan Pablo II** (10-11-1979). Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias. Conmemoración del nacimiento de Albert Einstein, n. 7.

sabio no creyente] se esfuerzan por descifrar el **palimpsesto** profusamente imbricado de la naturaleza, donde las huellas de las distintas etapas de la larga evolución del mundo se han superpuesto y entremezclado. Acaso el creyente goza de la ventaja de saber que el enigma tiene solución, que **la escritura subyacente** es, en fin de cuentas, obra de un ser inteligente, y, por ello, que el problema planteado por la naturaleza ha sido planteado para ser resuelto y que su dificultad está en proporción, sin duda, con la capacidad actual o futura de la humanidad. Es posible que esto no le aporte recursos nuevos en la investigación, pero contribuirá a mantenerlo en ese sano optimismo, sin el que no se puede mantener largo tiempo un esfuerzo sostenido" (*Ibid.*, p.11).»²⁴

Comentario: La acertada imagen del *palimpsesto* utilizada por Lemaître —aludiendo a pergaminos raídos y vueltos utilizar, en los que un experto puede descubrir la escritura primitiva— e incluida por Juan Pablo II en este texto, hace pensar en las palabras de la carta de San Pablo a los Romanos: “*Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras*” (Rm 1,20a).

Texto 25. Año 1982

«**La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe.** Como ha enseñado mi predecesor Pablo VI, “lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre... tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios” (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20). Si bien es verdad que **la fe no se identifica con ninguna cultura** y es independiente respecto a todas las culturas, no es menos cierto que, precisamente por esto, la fe **está llamada a inspirar, a impregnar toda cultura.** Es el hombre todo, en lo concreto de su existencia cotidiana, el que es salvado en Cristo y, por eso mismo, es el hombre todo quien debe realizarse en Cristo. **Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida**, no enteramente pensada, no fielmente vivida».»²⁵

²⁴ **Juan Pablo II** (10-11-1979). Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias. Conmemoración del nacimiento de Albert Einstein, n. 10. La cita de Lemaître, aludida en *Ibid.*, p.11 se refiere a: O. Godart-M. Heller, *Les relations entre la science et la foi chez Georges Lemaître*, Pontificia Academia Scientiarum, *Commentarii*, vol. III, n.21.

²⁵ **Juan Pablo II** (16-1-1982). Discurso a los participantes en el Congreso Nacional del Movimiento eclesial de Compromiso cultural, n. 2.

Comentario: Este texto no menciona explícitamente la ciencia, pero al ser ésta una parte significativa de la cultura queda incluida en el reto de la inculturación de la fe. Con un sentido muy similar, véanse **Textos 43 y 46**.

Texto 26. Año 1985

«En lo que se refiere al aspecto puramente natural de la cuestión, ya mi inolvidable predecesor el papa **Pío XII** llamaba la atención, en 1950 en su encíclica ***Humani generis***, sobre el hecho de que el debate acerca del **modelo explicativo de “evolución” no está obstaculizado por la fe** mientras esta cuestión quede dentro del contexto del método naturalista y de sus posibilidades. Él subraya el límite del alcance de este método cuando afirma que el magisterio de la Iglesia no prohíbe “que, en conformidad con el actual estado de las ciencias y de la teología, la doctrina del evolucionismo sea objeto de investigación y de discusiones por parte de los expertos en ambos campos, en cuanto ésta investiga sobre el origen del cuerpo humano, que provendría de materia orgánica preexistente (la doctrina católica nos obliga a mantener que **las almas han sido creadas inmediatamente por Dios**). Pero esto se debe hacer de tal modo que las razones de las dos opiniones, esto es, de la favorable y de la contraria al evolucionismo, se ponderen y juzguen con la necesaria seriedad, moderación y medida” (Cf. *DS* 3896). En base a estas consideraciones de mi predecesor, no son obstáculo una fe rectamente comprendida en la creación o una enseñanza rectamente entendida de la evolución: de hecho, la evolución presupone la creación; **la creación se sitúa en la luz de la evolución como un acontecimiento que se extiende en el tiempo** — como una “creación continua” — en la que Dios se hace visible a los ojos del creyente como Creador del Cielo y de la Tierra».²⁶

Texto 27. Año 1988

«¿Puede también la ciencia beneficiarse de este intercambio? Parece que así debería ser. Pues la ciencia se desarrolla mejor cuando sus conceptos y conclusiones se integran en la gran cultura humana y en su interés por el sentido y el valor últimos. Por ello, los científicos no pueden mantenerse totalmente al margen de los tipos de cuestiones tratadas por filósofos y teólogos. Dedicando a estas cuestiones algo de la energía y el cuidado que prestan a su investigación científica, pueden ayudar a que otros realicen con mayor plenitud los potenciales humanos de sus descubrimientos. Pueden también llegar

²⁶ **Juan Pablo II** (26-4-1985). Discurso a los participantes en el Simposio Internacional sobre: *Fe cristiana y teoría de la evolución*.

a apreciar, que estos descubrimientos no pueden ser un sustituto genuino del conocimiento de lo verdaderamente último. **La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos.** Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, un mundo en el que ambas pueden florecer».²⁷

Texto 28. Año 1991

«Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los “habitat” naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, **nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica “ecología humana”.** No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado. Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas, **así como la debida atención a una “ecología social” del trabajo.**»²⁸

Texto 29. Año 1992

«El séptimo mandamiento exige el **respeto de la integridad de la creación.** **Los animales, como las plantas y los seres inanimados,** están naturalmente destinados al bien común de la humanidad pasada, presente y futura (*cf Gn 1, 28-31*). El uso de los recursos minerales, vegetales y animales del universo no puede ser separado del respeto a las exigencias morales. El dominio concedido por el Creador al hombre sobre los seres inanimados y los seres vivos no es absoluto; está regulado por el cuidado de la calidad de la vida del prójimo incluyendo la de las generaciones venideras; exige un respeto religioso de la integridad de la creación».²⁹

Texto 30. Año 1992

«Dios confió los animales a la administración del que fue creado por él a su imagen (*cf Gn 2, 19-20; 9, 1-4*). Por tanto, es legítimo servirse de los animales para el alimento y la confección de vestidos. Se los puede domesticar para

²⁷ **Juan Pablo II** (1-6-1988). Carta al P. George V. Coyne, SJ, Director de la *Specola Vaticana*.

²⁸ **Juan Pablo II** (1-5-1991). Encíclica *Centesimus annus*, n. 38.

²⁹ **Catecismo de la Iglesia Católica** (1992) n. 2415.

que ayuden al hombre en sus trabajos y en sus ocios. **Los experimentos médicos y científicos en animales son prácticas moralmente aceptables**, si se mantienen en límites razonables y contribuyen a cuidar o salvar vidas humanas».³⁰

Texto 31. Año 1992

«Es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas. Es también indigno invertir en ellos sumas que deberían remediar más bien la miseria de los hombres. Se puede amar a los animales; pero no se puede desviar hacia ellos el afecto debido únicamente a los seres humanos».³¹

Texto 32. Año 1996

«Por mi parte, cuando recibí el 31 de octubre de 1992 a los participantes en la asamblea plenaria de vuestra Academia, tuve la ocasión, a propósito de Galileo, de atraer la atención hacia la necesidad de una hermenéutica rigurosa para la interpretación correcta de la Palabra inspirada. Conviene delimitar bien el sentido propio de la Escritura, descartando interpretaciones indebidas que le hacen decir lo que no tiene intención de decir. Para delimitar bien el campo de su objeto propio, **el exégeta y el teólogo deben mantenerse informados acerca de los resultados a los que llegan las ciencias de la naturaleza.**»³²

Texto 33. Año 1996

«Teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* **consideraba la doctrina del “evolucionismo” como una hipótesis seria**, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta». (...) «Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que **la teoría de la evolución es más que una hipótesis**. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, **de ningún modo buscada o provocada**, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un **argumento significativo en favor de esta teoría.**»³³

³⁰ **Catecismo de la Iglesia Católica** (1992) n. 2417.

³¹ **Catecismo de la Iglesia Católica** (1992) n. 2418.

³² **Juan Pablo II** (22-10-1996). Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, n. 3.

³³ **Juan Pablo II** (22-10-1996). Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, n. 4.

Comentario: En este texto hay que destacar el progreso gradual de las afirmaciones pontificias respecto a la evolución biológica. De *hipótesis seria*, tan válida como su contraria, pasa a *más que una hipótesis* y, finalmente, a *teoría*, reconociendo la convergencia de diferentes datos.

Texto 34. Año 1996

«En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que **el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva** o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, **son incompatibles con la verdad sobre el hombre**. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona».³⁴

Texto 35. Año 1998

«La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como **las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad**. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.»³⁵

Comentario: Este símil de las “*dos alas*” ya fue utilizado en el mismo sentido por Pío XII en 1941, pero referido al entendimiento y a la voluntad (véase **Texto 7**) y lo volverá a utilizar Benedicto XVI (véase **Texto 38**).

Texto 36. Año 2006

«**El gran Galileo** dijo que Dios escribió el libro de la naturaleza con la forma del lenguaje matemático. Estaba convencido de que **Dios nos ha dado dos libros: el de la sagrada Escritura y el de la naturaleza. Y el lenguaje de la naturaleza —esta era su convicción— es la matemática; por tanto, la matemática es un lenguaje de Dios, del Creador.**»

«Reflexionemos ahora sobre qué es la matemática: de por sí, es un sistema abstracto, una invención del espíritu humano que como tal, en su pureza, no existe. Siempre es realizado de forma aproximada, pero, como tal, es un sistema intelectual, es una gran invención —una invención genial— del espíritu humano. Lo sorprendente es que esta invención de nuestra mente humana

³⁴ **Juan Pablo II** (22-10-1996). Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, n. 5.

³⁵ **Juan Pablo II** (14-9-1998). Encíclica *Fides et Ratio*. Introducción.

es realmente la clave para comprender la naturaleza, que la naturaleza está realmente estructurada de modo matemático, y que nuestra matemática, inventada por nuestro espíritu, es realmente el instrumento para poder trabajar con la naturaleza, para ponerla a nuestro servicio, para servirnos de ella mediante la técnica».³⁶

Comentario: Véanse las palabras de Juan Pablo II sobre Galileo (Texto 23).

Texto 37. Año 2006

«Por último, para llegar a la cuestión definitiva, yo diría: **Dios o existe o no existe**. Hay sólo dos opciones. O se reconoce la prioridad de la razón, de la Razón creadora que está en el origen de todo y es el principio de todo —la prioridad de la razón es también prioridad de la libertad— o se sostiene la prioridad de lo irracional, por lo cual todo lo que funciona en nuestra tierra y en nuestra vida sería sólo ocasional, marginal, un producto irracional; la razón sería un producto de la irracionalidad. En definitiva, no se puede “probar” uno u otro proyecto, pero **la gran opción del cristianismo es la opción por la racionalidad** y por la prioridad de la razón. Esta opción me parece la mejor, pues nos demuestra que detrás de todo hay una gran Inteligencia, de la que nos podemos fiar.»

«Pero a mí me parece que el **verdadero problema actual contra la fe es el mal en el mundo**: nos preguntamos cómo es compatible el mal con esta racionalidad del Creador. Y aquí realmente necesitamos al Dios que se encarnó y que nos muestra que él no sólo es una razón matemática, sino que esta razón originaria es también Amor. Si analizamos las grandes opciones, la opción cristiana es también hoy la más racional y la más humana. Por eso, podemos elaborar con confianza una filosofía, una visión del mundo basada en esta prioridad de la razón, en esta confianza en que la Razón creadora es Amor, y que este amor es Dios».³⁷

Texto 38. Año 2007

«Desde su creación, en 1891, el Observatorio astronómico vaticano ha tratado de demostrar el **deseo de la Iglesia de acoger, alentar y promover el estudio científico** de acuerdo con su convicción de que “**la fe y la razón**

³⁶ **Benedicto XVI** (6-4-2006). Encuentro con los jóvenes de Roma y del Lacio como preparación de la XXI Jornada Mundial de la Juventud. Respuestas del Papa a los jóvenes.

³⁷ **Benedicto XVI** (6-4-2006). Encuentro con los jóvenes de Roma y del Lacio como preparación de la XXI Jornada Mundial de la Juventud. Respuestas del Papa a los jóvenes.

son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" (*Fides et ratio*, Introducción). Los **padres y hermanos jesuitas que forman el equipo del Observatorio** no sólo se dedican a la investigación astronómica; también brindan oportunidades pedagógicas a la nueva generación de astrónomos». ³⁸

Comentario: En el año citado, León XIII defiende la Iglesia de las acusaciones de ser contraria al progreso científico con el documento *Ut mysticam (motu proprio* de 14 marzo 1891) y funda el Observatorio vaticano (*Specola vaticana*). Siglos antes, en 1578, Gregorio XIII erige la *Torre dei venti* e invita a los jesuitas astrónomos a preparar la necesaria reforma del calendario, promulgada en 1582. Por otra parte, Benedicto XVI utiliza también el símil de las "dos alas", tomándolo de la encíclica citada de Juan Pablo II en 1998 (véanse **Textos 7 y 35**).

Texto 39. Año 2008

«Nuestra situación actual, bajo muchos aspectos, es distinta de la que Pablo encontró en Atenas, pero, pese a la diferencia, sin embargo, en muchas cosas es también bastante análoga. Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, **Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido**. Pero como entonces tras las numerosas imágenes de los dioses estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él. *Quaerere Deum* —buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. **Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón**, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es **la base de la cultura de Europa**, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura». ³⁹

Texto 40. Año 2009

«El tema del desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la relación del hombre con el ambiente natural. Éste es un don de Dios

³⁸ **Benedicto XVI** (11-6-2007). Audiencia a los participantes en el curso de astronomía organizado por la Specola Vaticana.

³⁹ **Benedicto XVI** (12-9-2008). Encuentro con el mundo de la cultura en el *Collège des Bernardins* (París).

para todos, y **su uso representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres**, las generaciones futuras y toda la humanidad. **Cuando se considera la naturaleza, y en primer lugar al ser humano, fruto del azar o del determinismo evolutivo, disminuye el sentido de la responsabilidad en las conciencias.** El creyente reconoce en la naturaleza el maravilloso resultado de la intervención creadora de Dios, que el hombre puede utilizar responsablemente para satisfacer sus legítimas necesidades —materiales e inmateriales— respetando el equilibrio inherente a la creación misma. Si se desvanece esta visión, se acaba por considerar la naturaleza como un tabú intocable o, al contrario, por abusar de ella. Ambas posturas no son conformes con la visión cristiana de la naturaleza, fruto de la creación de Dios». ⁴⁰

Texto 41. Año 2009

«Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. **Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros**». ⁴¹

Texto 42. Año 2010

«Los científicos no crean el mundo. Aprenden cosas sobre él y tratan de imitarlo, siguiendo las leyes y la inteligibilidad que la naturaleza nos manifiesta. **La experiencia del científico como ser humano** es, por tanto, percibir una constante, una ley, un logos que él no ha creado, sino que ha observado: en efecto, nos lleva a admitir la existencia de una Razón omnipotente, que es diferente respecto a la del hombre y que sostiene el mundo. Este es el punto de encuentro entre las ciencias naturales y la religión. Por consiguiente, **la ciencia se convierte en un lugar de diálogo, un encuentro entre el hombre y la naturaleza y, potencialmente, también entre el hombre y su Creador.**

Mientras miramos al siglo XXI, quiero proponeros dos pensamientos sobre los cuales reflexionar más en profundidad. En primer lugar, mientras los logros cada vez más numerosos de las ciencias aumentan nuestra maravilla frente a la complejidad de la naturaleza, se percibe cada vez más la necesidad de un enfoque interdisciplinario vinculado a una reflexión filosófica que lleve a una síntesis. En segundo lugar, en este nuevo siglo, **los logros científicos**

⁴⁰ **Benedicto XVI** (29-6-2009). Encíclica *Caritas in veritate*, n. 48.

⁴¹ **Benedicto XVI** (29-6-2009). Encíclica *Caritas in veritate*, n. 51.

deberían estar siempre inspirados en imperativos de fraternidad y de paz, contribuyendo a resolver los grandes problemas de la humanidad, y orientando los esfuerzos de cada uno hacia el auténtico bien del hombre y el desarrollo integral de los pueblos del mundo».⁴²

Texto 43. Año 2013

«No hay que pensar que el anuncio evangélico deba transmitirse siempre con determinadas fórmulas aprendidas, o con palabras precisas que expresen un contenido absolutamente invariable. Se transmite de formas tan diversas que sería imposible describirlas o catalogarlas, donde el Pueblo de Dios, con sus innumerables gestos y signos, es sujeto colectivo. Por consiguiente, si el Evangelio se ha encarnado en una cultura, ya no se comunica sólo a través del anuncio persona a persona. Esto debe hacernos pensar que, en aquellos países donde el cristianismo es minoría, además de alentar a cada bautizado a anunciar el Evangelio, las Iglesias particulares deben fomentar activamente formas, al menos incipientes, de inculturación. **Lo que debe procurarse, en definitiva, es que la predicación del Evangelio, expresada con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura.** Aunque estos procesos son siempre lentos, **a veces el miedo nos paraliza demasiado.** Si dejamos que las dudas y temores sofoquen toda audacia, es posible que, en lugar de ser creativos, simplemente nos quedemos cómodos y no provoquemos avance alguno y, **en ese caso, no seremos partícipes de procesos históricos con nuestra cooperación, sino simplemente espectadores de un estancamiento infecundo de la Iglesia.**».⁴³

Comentario: En este texto no se menciona explícitamente la ciencia pero la alusión a la cultura es de tal importancia que resulta de aplicación directa al tema que nos ocupa (véanse **Textos 25 y 46**).

Texto 44. Año 2015

«Una vez más expreso que la Iglesia **no pretende definir las cuestiones científicas** ni sustituir a la política, pero invito a un **debate honesto y transparente**, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común».⁴⁴

⁴² **Benedicto XVI** (28-10-2010). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias.

⁴³ **Papa Francisco** (24-11-2013). Exhortación *Evangelii gaudium*, n. 129.

⁴⁴ **Papa Francisco** (24-5-2015). Encíclica *Laudato si'*, n.188.

Comentario: Esta afirmación del papa Francisco está en consonancia con las palabras de San Agustín citadas por León XIII (véase **Texto 3**).

Texto 45. Año 2017

«¿Cómo reaccionar ante estos desafíos? En primer lugar, debemos expresar nuestra gratitud a los hombres y mujeres de ciencia por sus esfuerzos y su compromiso en favor de la humanidad. **Este aprecio por la ciencia, que no siempre hemos sabido manifestar**, encuentra su fundamento último en el plan de Dios que “nos ha elegido antes de la creación del mundo [...] nos ha destinado a ser hijos suyos” (*Ef* 1,3-5) y que nos confió el cuidado de la creación: “cultivar y cuidar” la tierra (ver *Gen* 2.15). Precisamente porque el hombre es imagen y semejanza de un Dios que creó el mundo por amor, el cuidado de toda la creación debe seguir la lógica de la gratuidad y del amor, del servicio, y no la del dominio y la intimidación.»

«La ciencia y la tecnología nos han ayudado a profundizar los límites del conocimiento de la naturaleza y, en particular, del ser humano. **Pero una y otra no bastan, por sí solas, para dar todas las respuestas**. Hoy nos damos cuenta cada vez más de que es necesario recurrir a los tesoros de la sabiduría que se conservan en las tradiciones religiosas, en la sabiduría popular, en la literatura y las artes, que llegan profundamente al misterio de la existencia humana, sin olvidar, sino al contrario, redescubriendo, las contenidas en la filosofía y en la teología».⁴⁵

Texto 46. Año 2017

«Como quise decir en la encíclica *Laudato si'* “se vuelve actual la **necesidad imperiosa del humanismo**, que de por sí convoca a los distintos saberes, [...] hacia una mirada más integral e integradora” (n. 141), a fin de superar la **división trágica entre las “dos culturas”**, la humanis- ta-literaria-teológica y la científica, que conduce al empobrecimiento mutuo, y de fomentar un mayor diálogo entre la Iglesia, la comunidad de creyentes y la comunidad científica».⁴⁶

Comentario: Podríamos decir que con este texto el Papa completa el tema de la inculturación (véanse **Textos 25 y 43**) poniendo el

⁴⁵ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

⁴⁶ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

acento en la “*división trágica*” que imposibilita el diálogo constructivo de humanismo científico.

Texto 47. Año 2017

«Finalmente, sigue siendo válido el principio de que **no todo lo que es técnicamente posible o factible es, por lo tanto, éticamente aceptable**. La ciencia, como cualquier otra actividad humana, sabe que tiene límites que se deben observar por el bien de la humanidad misma, y requiere un sentido de responsabilidad ética. La verdadera medida del progreso, como recordaba el beato Pablo VI, es lo que está dirigido al bien de cada hombre y de todo el hombre».⁴⁷

Comentario: Este criterio ético fundamental es igualmente aplicable al campo de la economía y de las leyes: **no todo lo económicamente o legalmente posible es éticamente correcto.**

* * *

⁴⁷ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

Amor natural: el amor más humano y personal en el pensamiento de Pierre Rousselot

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

Eduardo Pérez Pueyo
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
eduardo.perez@cretateologia.es

Resumen: Este artículo tratará de integrar el concepto de naturaleza dentro de una antropología interpersonal a través del análisis de una obra que escribió Pierre Rousselot en 1908: *El problema del amor en la Edad Media*. Después de la introducción, se presentará la biografía del autor (n. 1), antes de entrar en el contenido de la obra, que gira en torno a las concepciones del amor existentes en los siglos XII y XIII. Rousselot agrupa estas concepciones en torno a dos posturas: el amor “extático” (n. 2) y el amor “natural” (n. 3). Nuestro autor compara ambas visiones y apuesta claramente por la concepción “natural” como aquella que mejor expresa los dinamismos humanos (n. 4). Por último, también se presentarán algunos límites de esta obra (n. 5), que se basan en su vanguardismo frente a la escasez de instrumentos intelectuales con que podía contar el autor (n. 5.1). Estos límites son fundamentalmente dos: la relación entre naturaleza y persona (n. 5.2) y el desconocimiento de la intencionalidad interpersonal, que llevan a no descubrir que sea posible una dualidad dentro de la unidad personal (n. 5.3). Por supuesto, estos límites no quitan valor a la novedad que supuso en su momento la aportación de Pierre Rousselot.

Palabras clave: Pierre Rousselot, naturaleza, persona, amor, intencionalidad, interpersonalidad, participación

Introducción

En la actualidad da la impresión que en ciertos autores personalistas se da la opción de aparcar el concepto de naturaleza a la hora de tratar temas como las relaciones interpersonales, y dentro de ellas, una muy especial que es el amor. Esto se debe quizás a la reducción de significado a la que se ha visto abocada la noción de naturaleza durante los últimos siglos, la cual ha pasado de ser “el principio interno del movimiento” a ser una noción eminentemente ligada a la biología moderna, de carácter mecanicista.

Para poder integrar mejor la noción de naturaleza dentro de una antropología interpersonal, propongo la lectura de una obra de comienzos del s. XX: *El problema del amor en la Edad Media*, escrita por Pierre Rousselot en 1908. En ésta, Rousselot analiza las distintas concepciones del amor existente en los siglos XII y XIII, que se agrupan básicamente en torno a dos: el amor "personalista" o "extático", y el amor "físico" o "natural". La conclusión de Rousselot es sorprendente: la concepción más auténticamente humana y personal del amor es precisamente la natural y no la extática. Es cierto que esta obra puede tener sus límites, ya que fue compuesta cuando todavía no estaba desarrollada la escuela fenomenológica ni había nacido el personalismo, pero, por la importancia que puede tener la conexión entre el concepto naturaleza y la experiencia del amor, resulta interesante conocer la argumentación de esta obra¹.

1. Contextualización: perfil biográfico e intelectual de Pierre Rousselot

Pierre Rousselot (1878-1915) nació en Nantes (Francia), dentro de una familia de profunda vivencia católica. Después de haber estudiado con los jesuitas en Le Mans, a los 16 años ingresó en su noviciado, el cual en aquel tiempo se encontraba en el exilio (Canterbury, Inglaterra). El año 1908 recibió la ordenación sacerdotal y consiguió el Doctorado en Filosofía en la Universidad de la Sorbona con dos tesis: *L'intellectualisme de saint Thomas (El intelectualismo de santo Tomás)*² y *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge (La historia del problema del amor en la Edad Media)*³. Al año siguiente, comenzó su labor docente en el *Institut Catholique* de París, que se vio interrumpida por el estallido de la Primera Guerra Mundial. Tras ser llamado al servicio militar, muere en el campo de batalla de Eparges en 1915.

¹ Además de las obras de Pierre Rousselot que iré citando, mi argumentación se basa principalmente en las siguientes publicaciones: E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana en la filosofía de Joseph de Finance* (Dissertationes – Series Philosophica 45), EDUSC, Roma 2015, 82-96; H. Boersma, "A sacramental journey to the beatific vision: the intellectualism of Pierre Rousselot", *The Heythrop Journal* 49 (2008) 1015-1034; Id., *Nouvelle théologie and sacramental ontology. A return to mystery*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009, 67-83; J.M. McDermott, "Pierre Rousselot (1878-1915)", en: E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1994, vol. II (*Vuelta a la herencia escolástica*), 400-413; J.J. Pérez-Soba, "Introducción a la edición española", en: P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004, 11-39. Para profundizar más, se puede acudir a los siguientes estudios: J.M. McDermott, *Love and understanding. The relation of will and intellect in Pierre Rousselot's christological vision* (Analecta Gregoriana 229), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983; S. Zieliński, *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot (1878-1915)* (Studia Friburgensia – Nouvelle série 84), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1997.

² *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan, Paris 1908; Beauchesne, Paris 1936, 3 ed.

³ *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 6/6), Aschendorff, Münster 1908 (traducción española, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004).

A pesar de su temprana muerte, Rousselot puso los cimientos para pensar de un modo radicalmente nuevo la síntesis tomista. Mientras que la formación en los seminarios exageraba el valor del saber conceptual, el pensamiento secular rechazaba poco a poco el determinismo cientificista en favor de un idealismo y un intuicionismo de carácter bergsoniano. Junto a estos dos modos tan distintos de entender el mundo, en la época de formación de Rousselot se propagó dentro de la Iglesia Católica el *modernismo*, cuyas posturas llevaban a relativizar los conceptos fijos y las proposiciones dogmáticas. Este movimiento fue definitivamente condenado por el Papa san Pío X en 1907, y obligó a muchos a reconocer los riesgos que podían surgir al tratar de fundamentar la propia fe en el mero sentimiento, en un dinamismo o en la intuición.

Todas estas tres formas (racionalismo, intuicionismo, modernismo) representaban para Rousselot unas vías de acceso unilateral a la realidad. Aunque se sintió muy atraído por las opiniones de Blondel, especialmente por la importancia central de Cristo, temía, sin embargo, atribuirle la primacía a una voluntad que resultaba irracional. Su interpretación personal de santo Tomás, en la que se destaca su herencia platónico-plotiniana, puso al descubierto el dinamismo immanente al mismo saber intelectual⁴.

Siguiendo a John Michel McDermott, se podría decir que esta nueva comprensión de santo Tomás está guiada por una visión "sacramental" de la realidad, que ofrece una clave de interpretación, tanto del pensamiento del Doctor Angélico como de la aportación de Pierre Rousselot. Este acercamiento sacramental se fundamenta en la presencia de lo divino en la materia, que obliga a concebir la realidad desde una unidad no tanto "numérica" (entendida como suma de individuos) cuanto "trascendente" (entendida a partir de la participación en el ser de Dios a través de la condición creatural)⁵, una unidad que se demuestra en todas las actividades del ser humano, pero de una manera particular en el amor⁶.

2. Éxtasis del amor

La tesis de Rousselot acerca del amor en los siglos XII y XIII apareció como un estudio histórico que debía acompañar a la tesis principal sobre *El intelectualismo de santo Tomás*⁷. Sin embargo, *El problema del amor en la Edad Media* ofrece una intui-

⁴ Cf. J.M. McDermott, "Pierre Rousselot", 400-401.

⁵ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 30-31.43 (tr.esp., *El problema del amor*, 82-83.99).

⁶ Para Rousselot, esta unidad también se demuestra en otras dos actividades: la inteligencia, que es estudiada en *L'intellectualisme de saint Thomas*; y la fe, a la cual nuestro autor dedicó dos artículos («Les yeux de la foi», *Recherches de Science Religieuse* 1 [1910] 241-259.444-475). Cf. J.M. McDermott, *Love and understanding*, 299; citado en H. Boersma, "A sacramental journey", 1016. En las siguientes secciones 2, 3 y 4, seguiré la interpretación que Hans Boersma hace de Rousselot.

⁷ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 5 (tr.esp., *El problema del amor*, 46).

ción significativa en lo que respecta a la teología, ya que las dos concepciones del amor que se discuten en el libro eran bastante diferentes entre sí en lo que se refiere a la valoración de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural. Esto conllevó que esta tesis tuviera una repercusión mayor. Lo que afirma Rousselot es que, mientras que la mente medieval consideraba como algo cierto que sólo Dios era el fin último de los seres humanos (lo cual no era una observación insignificante), la cuestión que no estaba zanjada en los siglos XII y XIII era si el amor de deseo (*amor concupiscentiae*) y el amor de amistad (*amor amicitiae*) eran tan diferentes el uno del otro hasta el punto de oponerse, o eran reducibles, en última instancia, a un principio común.

El desacuerdo tenía su punto central en la respuesta a la siguiente pregunta: “¿el hombre, por naturaleza, ama a Dios más que a sí mismo?”⁸ Quienes creían que el amor de deseo y el amor de amistad se excluían mutuamente, contestaban negativamente a la pregunta y ensalzaban un amor completamente desinteresado que exigía el sacrificio de uno mismo y el abandono del amor de deseo en favor del amor de Dios. Como consecuencia, el amor de amistad era visto como una realidad puramente extática, de modo que amar verdaderamente consistía en colocar al sujeto fuera de sí mismo en una actitud auto-sacrificial respecto de la otra persona. Tal comprensión del amor se desprende de algunos textos de la escuela de San Víctor, de san Bernardo y de los seguidores de Pedro Abelardo, y tiene cuatro características:

- Es un amor dualista, pues presenta a dos personas separadas, que se sacrifican a sí mismas por el bien de la felicidad del otro;
- es violento, en tanto que va en contra de las propias tendencias naturales y tiraniza al sujeto amante hasta el punto de la auto-destrucción;
- es irracional, ya que contradice a la razón natural, la cual persigue el interés propio;
- y es libre, en el sentido de autosuficiente, en cuanto que no busca otro objetivo aparte del sacrificio de uno mismo, de modo que toda la felicidad personal tendría que ser sacrificada en vistas a la consecución de este último objeto del amor⁹.

3. Unidad del amor: el amor físico o natural

Rousselot rechaza la concepción extática en favor de lo que él denomina la visión “física” (natural) o “greco-tomista” del amor¹⁰, la cual afirma que “existe, entre

⁸ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 1 (tr. esp., *El problema del amor*, 41): «Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?»

⁹ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 3-4 (tr. esp., *El problema del amor*, 44-45).

¹⁰ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 3 (tr. esp., *El problema del amor*, 43-44). Cuando Rous-

el amor de Dios y el amor de sí, una profunda identidad”¹¹. El principal representante de esta corriente es santo Tomás, pero también se pueden encontrar rasgos en los escritos de Hugo de San Víctor, san Bernardo¹², y en las doctrinas neoplatónicas del pseudo-Dionisio, las cuales habrían influido especialmente al Doctor Angélico. En concreto, éste habría utilizado tres teorías que le permitieron postular la reconciliación entre el amor de sí mismo y el amor al otro.

La primera es la *teoría del todo y la parte*, que puede ser trazada siguiendo la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles¹³. Para éste, el altruismo derivaba del amor a uno mismo. Santo Tomás, por su parte, reelabora esta identificación entre amor de sí mismo y altruismo y afirmará que el apetito de la propia felicidad es el objetivo último que mueve a la voluntad humana, de modo que “el amor de sí es la medida de todos los demás amores”¹⁴. Si los seres humanos pueden, sin embargo, amar a Dios como a su fin supremo es, en palabras del Aquinate, porque “está claro que Dios es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; de ahí que cualquier criatura, a su modo, ama naturalmente a Dios más que a sí misma”¹⁵. Esta afirmación se basa en la doctrina de la participación, por la cual, según Rousselot, todos los seres participan de Dios por vía de imitación. Así pues, la naturaleza de las cosas requeriría un amor mayor a Dios que a uno mismo, mientras que el amor propio sería una parte del amor de Dios. La conclusión es, pues, que los dos amores, el de deseo y el de amistad, están “en perfecta continuidad”¹⁶.

El segundo principio tomista es el de un *apetito universal de todos los seres por Dios*¹⁷. Para el Doctor Angélico, todo lo que existe, incluso las plantas y los animales, posee una inclinación hacia Dios. Este apetito natural de la “adquisición de Dios” conlleva que sería imposible colocar el amor por un ser finito en oposición

selot habla de amor “físico”, no se refiere a un amor corporal o sexual, sino a un amor que corresponde a la naturaleza, entendida en sentido clásico, como búsqueda del propio bien: Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 16 – 1015 a 19; J. de Finance, “Réalité et normativité de la nature humaine”, en: Id., *Personne et valeur* (Recueil d’articles), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, 177-204, aquí p. 177.

¹¹ P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 3 (tr. esp., *El problema del amor*, 43): “Il y a entre l’amour de Dieu et l’amour de soi une identité foncière”.

¹² En san Bernardo se dan las dos comprensiones del amor, la extática y la física.

¹³ Cf. P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 7-14 (tr. esp., *El problema del amor*, 51-60). Rousselot comienza estas páginas con una cita en latín que procede de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166 a 1-2 (tr. esp. M. Araujo – J. Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 9 ed.): “Amicitia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum” (“Las relaciones amistosas hacia el otro provienen de las relaciones amistosas hacia uno mismo”).

¹⁴ P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 9 (tr. esp., *El problema del amor*, 53): “L’amour de soi est la mesure de tous les autres amours”.

¹⁵ P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 11 (tr. esp., *El problema del amor*, 56); Thomas de Aquino, *Quodlibet*, I, q. 4 a. 3 co.: “Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam”.

¹⁶ P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 13 (tr. esp., *El problema del amor*, 59).

¹⁷ Cf. P. Rousselot, *Problème de l’amour*, 15-18 (tr. esp., *El problema del amor*, 61-65).

con el amor a Dios. Es cierto que las personas no tienen por qué ser necesariamente conscientes de que por naturaleza aman a Dios más que a sí mismas, de modo que podrían estar tentados de subordinar el bien de la totalidad a sus bienes “privados”. Sin embargo, “la virtud consiste en no proponer de ningún modo como fin otro todo, sino el conjunto completo de seres cuyo bien coincide con el bien del mismo Dios”¹⁸; o, dicho de otro modo, el verdadero amor conlleva verse a sí mismo y a los otros seres no como totalidades sino como criaturas de Dios. Desde esta visión, si el deseo de Dios es natural, entonces, seguir el verdadero deseo propio es amar a Dios. El amor propio y el amor a Dios están en continuidad más que en oposición.

El tercer y último principio es la *coincidencia del bien espiritual con el bien en sí mismo*¹⁹. Cuando los seres humanos experimentan un conflicto entre su amor propio y el amor a Dios, esto sucede, según santo Tomás, no porque los dos se opongan, sino porque los seres humanos son seres compuestos en lugar de ser puramente espirituales. Sin embargo, desde el momento en que la naturaleza espiritual de los seres humanos es lo que los hace auténticamente humanos, un sacrificio del bien de los sentidos conlleva necesariamente un sacrificio que beneficia al propio yo²⁰. Además, a causa de la debilidad del alma humana, algunas inclinaciones temporales del espíritu podrían estar prohibidas por el bien de la vida eterna. “Este sacrificio, sin embargo, será pasajero: después del tiempo, después del estado de camino provisional, la percepción de toda verdad no podrá ser sino excelente en cuanto a su ejercicio, como siempre lo fue en cuanto a su ‘especificación’”²¹.

4. Comparación entre el amor extático y el amor físico

Los tres principios del amor físico (la teoría del todo y la parte, el apetito universal de todos los seres por Dios, y la coincidencia del bien espiritual con el bien en sí mismo) se oponen al concepto extático del amor, que resonaba como un rotundo “no” a la pregunta acerca de si los hombres amaban por naturaleza más a Dios que a sí mismos. Para la concepción extática, precisamente por esta negación, la naturaleza había de ser superada por el amante negando su personalidad en favor de la personalidad del amado²². Desde la perspectiva de Rousselot, la dificultad de esta respuesta reside en el dualismo del que parte:

¹⁸ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 18 (tr. esp., *El problema del amor*, 65): “La vertu consiste à ne point se proposer pour fin d'autre tout que l'ensemble complet des êtres, dont le bien coïncide avec le bien de Dieu même”.

¹⁹ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 19-23 (tr. esp., *El problema del amor*, 66-71).

²⁰ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 21 (tr. esp., *El problema del amor*, 69).

²¹ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 22 (tr. esp., *El problema del amor*, 70): “Mais ce sacrifice sera passager: après le temps, après l'état de voie, la perception de toute vérité ne pourra être qu'excellente quant à son exercice, comme elle le fut toujours quant à sa ‘spécification’”.

²² Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 55 (tr. esp., *El problema del amor*, 114).

Si se quisiera [...] poner de relieve el principio que la rige, lo mejor que se podría hacer sería, sin duda, caracterizarla por el predominio de la idea de *persona* sobre la idea de *naturaleza*. El amor es concebido como *extático*, como algo que violenta las inclinaciones innatas, como algo que ignora las distancias naturales, como un puro asunto de libertad, porque es concebido simplemente como algo que tiende de una *persona* a una *persona*. En santo Tomás, por el contrario, la personalidad individual es concebida como una participación de Dios, volviendo así a la naturaleza²³.

La noción extática del amor da por sentada la prioridad de la personalidad individual por encima de la comunidad de la naturaleza humana. Santo Tomás, por el contrario, partía de la comunidad de la naturaleza y de la persona como participante en la vida de Dios. Dicho de otro modo, para santo Tomás, la unidad, como concepto trascendental, tenía prioridad sobre la pluralidad:

En la concepción física, la unidad es la razón de ser y el ideal del amor, así como su fin. En la concepción extática, las cosas son de otra manera: la pluralidad, o por lo menos la dualidad, aparece como un elemento esencial y necesario del amor perfecto²⁴.

La concepción física del amor, por tanto, llega con una respuesta afirmativa a la debatida cuestión de si los hombres aman por naturaleza a Dios más que a sí mismos. La conexión íntima entre la naturaleza humana y el amor de Dios como su fin implica que el *amor concupiscentiae* y el *amor amicitiae* no pueden estar opuestos entre sí. Ambos han de ser vistos como conectados entre sí, es más, en último lugar, han de ser vistos como un único amor. Por supuesto, identificar el *amor concupiscentiae* y el *amor amicitiae* significa que, al final, la controvertida cuestión no tendría que ser respondida afirmativamente, sino que tendría que ser expuesta como un falso dilema. La respuesta completa del Aquinate, tal y como señala Rousselot, "tendería a suprimir el problema: [...] en lugar de reducir el amor de Dios a una mera forma del amor de sí mismo, reconocer que es el amor de sí el que se reduce a ser, simplemente, una forma del amor de Dios"²⁵.

²³ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 56 (tr. esp., *El problema del amor*, 119): "Si pourtant l'on voulait [...] mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne* qu'il est conçu comme *extatique*, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez saint Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu, et rentre ainsi dans la nature".

²⁴ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 58 (tr. esp., *El problema del amor*, 123): "Dans la conception physique, l'unité est la raison d'être et l'idéal de l'amour, comme elle est sa fin. Il en est bien autrement dans la conception extatique: la pluralité, ou tout au moins la dualité, y est présentée comme un élément essentiel et nécessaire du parfait amour".

²⁵ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 15 (tr. esp., *El problema del amor*, 62): "Sa réponse complète tendrait à supprimer le problème: [...] au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour

Roussetot es consciente de las raíces neoplatónicas de la visión física del amor, que llegan, a través del pseudo-Dionisio, a santo Tomás, y que quedan plasmadas en el principio según el cual todas las cosas desean a Dios²⁶. Por eso, la concepción física puede ser correctamente llamada “greco-tomista”.

El descubrimiento de esta influencia neoplatónica es muy importante, pues hace posible una *ontología sacramental*, que enfatiza la continuidad entre la naturaleza y lo sobrenatural. Roussetot encontró en el Doctor Angélico un énfasis neoplatónico en el deseo natural de ver a Dios. Este principio de un apetito universal de todas las cosas por Dios iba directamente en contra de la separación neo-tomista entre la naturaleza y lo sobrenatural, la cual sostenía que sólo la infusión de un principio sobrenatural podía causar el deseo de Dios. Treinta años más tarde, esta cuestión del deseo natural (*desiderium naturae*) sería fundamental para Henri de Lubac en su lectura de los Padres de la Iglesia y de los teólogos de la Edad Media. El énfasis constante que hace Roussetot en la continuidad, llegando incluso a la identidad, entre el amor propio y el amor de Dios encontraría finalmente un eco claro en los debates teológicos de las décadas de 1940 y 1950 acerca de lo natural y lo sobrenatural²⁷.

5. Límites de la propuesta de Roussetot

La propuesta de Roussetot que más interesó a los estudiosos en las décadas posteriores a la publicación de *El problema del amor* fue precisamente la continuidad entre lo natural y lo sobrenatural. Sin embargo, hay otra cuestión que quizás en su momento no pareció relevante, tanto porque los intereses parecían otros como porque el propio Roussetot no la logró integrar en esta obra y posteriormente no tuvo tiempo para desarrollarla. De todos modos, más de un siglo después de la muerte del autor hay que decir que nos parece un tema central: se trata de la relación entre persona y naturaleza²⁸.

5.1. Limitaciones historiográficas

Como premisa previa a cualquier crítica que se pueda hacer sobre esta obra, es justo reconocer que las limitaciones que hoy se pueden encontrar en ella deben matizarse teniendo en cuenta el periodo histórico e intelectual en el que fue escrita. En primer lugar, cuando Roussetot muere en 1915 el personalismo filosófico aún

de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu”.

²⁶ Cf. P. Roussetot, *Problème de l'amour*, 32 (tr. esp., *El problema del amor*, 84).

²⁷ Cf. H. Boersma, “A sacramental journey”, 1021-1024.

²⁸ Cf. J.J. Pérez-Soba, “Introducción a la edición española”, 34-39. Los límites de la interpretación del amor que hace Roussetot han sido muy bien señalados en este artículo introductorio a la edición española de *El problema del amor*. Nuestro análisis es deudor del suyo aunque no nos ceñimos exactamente a él.

no había nacido y la fenomenología estaba dando sus primeros balbuceos: basta recordar que, antes de la publicación de *El problema del amor* (1908), sólo habían aparecido en 1900-1901 las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y éste no publicó las *Ideas* hasta 1913; además, una obra tan fundamental en el inicio de la reflexión personalista como es *Yo y Tú* de Martin Buber no vio la luz hasta 1923. En segundo lugar, la recuperación del pensamiento de santo Tomás que se había iniciado a lo largo del siglo XIX, aún no había logrado la sistematización que lograría a lo largo del siglo XX: por ejemplo, la primera edición de *El tomismo* de Étienne Gilson es de 1919, y *La esencia del tomismo* de Gallus Manser no aparecería hasta 1932²⁹. Y, por último, cabe señalar algo tan fundamental como que no existía ningún estudio filosófico-teológico acerca del amor, y prueba de ello es que una obra tan célebre en este campo como fue *Eros y agape* de Anders Nygren fue publicada en 1930³⁰. Es por esto que, precisamente porque le faltaban toda una serie de instrumentos intelectuales que se desarrollarían más tarde, resulta fascinante acercarse a una obra que es vanguardista en lo que se refiere a la tratación del amor.

Así pues, teniendo presente esta anotación bibliográfica, hay que destacar que, aunque por un lado Rousselot nos hace caer en la cuenta de que no es posible una reflexión realista sobre la persona sin tener en cuenta sus dinamismos naturales, por otro, la línea divisoria que traza entre el amor físico-natural y el amor extático-personal es tan marcada que es fácil ver al menos una falta de integración de la naturaleza dentro de la persona.

5.2. Naturaleza y persona

Siguiendo los cánones de la tradición filosófica aristotélico-tomista a la que desea atenerse Rousselot, habría que decir que, ante todo, *naturaleza* y *persona* no son conceptos paragonables ya que se encuentran en niveles ontológicos distintos. Es decir, mientras que la *persona* conlleva una referencia directa a una realidad existente, en cuanto que indica una sustancia, un ser subsistente por sí mismo³¹; en cambio, la *naturaleza* pertenece al ámbito de lo esencial, de lo determinante, de lo que canaliza las posibilidades creativas del ser, de manera que existe en cuanto que se da en una sustancia³². En consecuencia, ya que persona y naturaleza no indican el mismo nivel de realidad, es por ello que no se pueden oponer dialécticamente, y en cambio sí que se abre un espacio a una posible integración.

²⁹ Cf. E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana*, 55-58.

³⁰ Agradezco al Profesor Juan José Sanguinetti que me llamase la atención acerca de esta obra.

³¹ Cf. Boethius, *Liber de persona et de duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3 (PL 64, columna 1343 C); Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.

³² Cf. Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 21; Id., *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 16 – 1015 a 19; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 1, co.

Si Rousselot opone naturaleza y persona es porque, en el fondo, está trasladando a la reflexión medieval, y en concreto tomasiana, una comprensión de ambos conceptos que no es la propia de los siglos XII y XIII sino la de la Edad Moderna. Por decirlo brevemente, la herencia nominalista de esta última época provocó que la metafísica escolástica perdiera su profundidad ontológica y fruto de ello las nociones que utilizaba fueron vaciadas de su dimensión formal y quedaron reducidas a su nivel material. Así sucedió, por ejemplo, con la noción de causa, que se vio reducida a la causalidad eficiente, y con la noción de naturaleza, la cual pasó a designar solamente los aspectos biológicos de los seres, o como mucho, el medio ambiente en el que habitan. Tanto en un sentido como en otro, la naturaleza pasó a designar el conjunto de condicionamientos que limitan la existencia de los individuos, mientras que, frente a esto, el núcleo de la persona pasó a identificarse con su conciencia³³.

Es ciertamente legítimo que Rousselot quisiera responder a un problema moderno acudiendo a textos medievales, para ver cómo se había iluminado la cuestión en el pasado y sacar consecuencias de cara al presente. Sin embargo, no está claro que nuestro autor haya tenido en cuenta que el universo intelectual de los siglos XII y XIII era muy distinto y en él no existía oposición entre naturaleza y persona.

5.3. Intencionalidad

En relación con esto, se echa de menos el reconocer que la persona humana posee unas condiciones naturales (inteligencia, genética, etc.) que posibilitan la relación y la comunicación con otras personas de un modo que podemos llamar *racional*, pero entendiendo este adjetivo en un sentido amplio, que desborda el ámbito de lo intelectual y abarca la totalidad de la persona, incluyendo, por ejemplo, el terreno de los afectos, en los que se entrelazan lo natural y la historia personal de cada individuo. Así pues, la persona humana posee una naturaleza racional en el sentido de *espiritual*, o mejor dicho, *intencional*³⁴.

Evidentemente, Rousselot no podía prever toda la reflexión acerca de la intencionalidad que se suscitó a lo largo del siglo XX tanto en ámbito fenomenológico como en ámbito tomista (por no hablar del ámbito analítico anglo-americano), pero no conviene perder de vista que Franz Brentano ya había iniciado la recuperación de esta noción en 1874, con la publicación de la Psicología desde el punto de vista empírico, de manera que el debate en torno a ella ya estaba abierto.

Gracias a la consideración de la intencionalidad, se entiende mejor que la persona es capaz de acoger en su interior a otros seres y engendrar con ellos una

³³ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie (Ch. Adam – P. Tannery [eds.], *Oeuvres*, Cerf, Paris 1902, vol. VI, 32, líneas 15-23).

³⁴ Cf. E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana*, 264-270.

nueva existencia espiritual en la que aparecen unidos tanto el sujeto que acoge como el sujeto que es acogido. Por otra parte, el sujeto que es acogido, a su vez, también puede ser visto como un sujeto que actúa dentro del sujeto interiorizador y lo transforma en el sentido de que moldea sus pensamientos, sus afectos, sus proyectos y sus acciones sucesivas, de manera que cuando el sujeto interiorizador actúa, lo hace animado por el ser compartido que ha engendrado intencionalmente con el otro sujeto.

Desde esta perspectiva intencional es posible descubrir la dualidad interpersonal dentro de la unidad personal, algo que Rousselot no estaba en condiciones de vislumbrar. Para este autor, la comunicación entre dos personas se realizaba a partir de la comunión en la naturaleza racional, de manera que lo exclusivamente personal adolecía de ser demasiado individualista. Sin embargo, sin negar el valor de la comunidad de naturaleza, sino todo lo contrario, poniéndola como fundamento de la vida personal, se puede llegar a otro nivel metafísico más existencial, en el que la propia persona no se opone a otra ni se anula a sí misma para afirmar a la opuesta, sino que se afirma a la persona como capaz de engendrarse a sí misma a través de la interacción con otros sujetos.

Conclusión

Más allá de los límites que pueda tener esta obra sobre *El problema del amor en la Edad Media*, Pierre Rousselot nos enseña que el amor verdadero no puede ser puramente extático, porque si uno se sacrifica totalmente a sí mismo hasta el punto de aniquilarse, ¿qué queda para poder ofrecer a la otra persona? Ciertamente, el amor verdadero no puede forzar las capacidades humanas, porque las capacidades no existen independientemente de la persona, de modo que forzar su inteligencia o su voluntad significa forzar a la persona. En definitiva, no hay oposición entre persona y naturaleza.

Bibliografía recomendada para ampliar

a) De las obras que aparecen citadas en este artículo, hay dos particularmente interesantes para conocer a Pierre Rousselot:

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

J.M. McDermott, "Pierre Rousselot (1878-1915)", en: E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Encuentro, Madrid 1994, vol. II (Vuelta a la herencia escolástica), 400-413.*

b) Además, ofrezco algunas recomendaciones de cara a conocer los conceptos que están en juego:

N. Abbagnano – G. Fornero, "Persona", en: Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2008, 4 ed., 2 reimp., 809-812.*

G. Amengual, *La persona humana. El debate sobre su concepto, Síntesis, Madrid 2015 (en especial, las pp. 45-105).*

J.M. Burgos, *Repensar la naturaleza humana, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, 168 pp.*

c) Por último, como siempre es difícil acercarse a santo Tomás de Aquino, recomiendo un hermoso clásico divulgativo:

G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino, Rialp, Madrid 2016, 270 pp.*

LA KENOSIS: “Máxima nulidad. Fuente de afirmación y de grandeza” (Flp 2, 6-11)

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

José María Samper Calvete

Además de ciertas inquietudes personales, se ha elegido el tema de la kenosis (Flp 2,7a “se despojó de sí mismo” *heauton ekenōsen*) para adentrarse un poco en un espacio a la par deslumbrante y escabroso. Intenta el artículo analizar en detalle el significado de este verbo (“se despojó de sí mismo”) en un contexto amplio (diacrónico) y sobre todo en el contexto concreto de Flp 2,6-11 (sincrónico).

El título elegido pretende recoger los resultados del análisis. La kenosis es un proceso de anulación personal, voluntaria y querida (“se despojó de sí mismo”), que llega hasta la muerte, y que busca siempre la afirmación de los otros (“se rebajó a sí mismo” Flp 2,8), su grandeza, coronada y sellada por Dios. La verticalidad lo envuelve todo. Los dos hilos conductores que sostienen este proceso son el valor reflexivo de los dos verbos (“se despojó de sí mismo” y “se rebajó a sí mismo”) y la presencia discreta (vv 7. 8) pero eficaz (vv 9-11) de Dios. Justamente estos dos hilos conductores convierten la vida de Jesús, sobre todo su muerte, en un acto único e irrepetible.

Concluye el artículo con un ligero bosquejo sobre la relación entre el himno (2,6-11) y ciertos himnos de las cartas de Pablo, del himno y la carta a los Filipenses y del himno con el pensamiento de Pablo. Se sigue la traducción de La Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao. 1999. En fin, una palabra de agradecimiento a todos los que de una manera u otra me han ayudado en la confección del artículo.

1. Análisis diacrónico

Antes de abordar el significado del verbo ἐκένωσεν en Flp 2,6-11 es necesario hacer un breve recorrido por el sentido de este verbo a lo largo de la lengua griega.

Debe recordarse que el verbo *kenoō*, según H. Frisk (1991. 819), es un verbo denominativo de *kenos* (cf también C. Basevi 1998. 461). Tiene el doble significado de “vaciar” o “evacuar” y de “asolar” o “arrasar” (A. Segovia 1962. 758).

El verbo "se vació" o "se despojó de sí mismo" (heauton ekenōsen) solo se encuentra aquí en el NT, "expresión desusada en griego" (G. Bornkamm 148. M. Lattke 1996. 2296). En la literatura griega aparece 133 veces la forma verbal ἐκένωσεν. Salvo una cita de Eurípides y unas cuantas de Galeno, la mayoría se sitúan en la época helenística y principalmente en la patrística.

El verbo reflexivo, al ser una cita o comentario al texto paulino, se ciñe a la época patrística. También se utiliza el valor simplemente activo con el significado de "evacuar", o sea, en sentido médico (Cf Galeno, Flavio Arriano, Paladio Alejandrino). En otros casos el verbo significa "destruir" o "asolar" (Ver Focio, Antología griega, Epigrama 121, lín. 3), sin perder, no obstante, el sentido primero de "vaciar", manteniendo con ello cierta ambigüedad (Cf Eurípides Reso, 914). Solo en una ocasión el verbo no rige objeto directo sino genitivo (Cf Asterio. Homilías 1-14). El sentido activo de kenoō rigiendo complemento directo se encuentra en el NT, en 1Cor 9, 15 ("...!Esta gloria nadie me la arrebatará", to kauchēma mou oudeis kenōsei). En las demás recurrencias se utiliza la forma pasiva de kenoō (Rom 4, 14; 1Cor 1, 17 y 2Cor 9,3), donde subyace el significado pertinente de "vaciar" en sentido figurado o, lo que es lo mismo, "quedar en nada", corroborado por el mismo Pablo en Flp 1, 16-bis- con la locución adverbial "eis kenon" "en vano", "para nada" (cf M. Lattke 2297. F. Thielman 1995. 117). Cree JM^a González Ruiz (1956. 46), en una interpretación curiosa y chocante a la vez, que "se vació" supone una violencia sobre el objeto que se torna vacío. De este modo Cristo se ha hecho violencia a sí mismo o, conforme a Basevi (1998. 461), "un sacrificio de sí mismo". Cercano a este apunte de JM González Ruiz está la visión de O. Hofius (1976.59) sobre el significado de kenoō como "privar o carecer alguien" de algo que previamente poseía. Por eso cree J. F. Collange (1973.91) que en "vaciar" (kenoō) está latente su opuesto que es la "plenitud" (plērōma), concepto muy paulino (cf Col 1,19; 2,13; Ef 1,23; 3,19). Hay que señalar que en el himno el sentido metafórico afecta por igual a "rpto" (harpagmon v 6b) y a "esclavo" (doulou v 7b) (ver G. Fee 2004. 271.278). O. Hofius (58. 59. 61) pone muy de relieve este triple valor metafórico del himno y su función.

2. Análisis sincrónico

1. Estudio del himno 2,6-11

"Se vació", siempre en un sentido figurado y moral, forma parte de un himno (Flp 2,6-11). Es una opinión ampliamente compartida (J.T. Sanders 1971. 11-12. R.P. Martin 1993. 421 ...), incluso con matices (ver p.e. G. Fee 2004. 79-83. 259. 288. P. O'Brien. 1991. 188), contando además con otras propuestas (elogio, alabanza himnica, texto catequético, discurso de sabiduría o prosa paulina cf C. Focant 2016. 151-153. R. Trevijano 1995. 144-145. M. O'Neill. 2015. 34). El himno es uno de los

que Pablo utiliza (Cf Ef 1,3-14; Col 1,13-20 y ITim 3, 16). Es preciso rastrear la organización y estructura del himno para poder desentrañar mejor la riqueza contenida en "se vació". Dicho sea de paso, J. Jeremias (1981. 179) no admite este significado porque piensa que "heauton ekenōsen", siendo una versión literal del texto masorético de Is 53, 12 (he'erah lammawet naphšō), debe traducirse por "se entregó a la muerte". Es sugerente pero su opinión no es muy compartida porque entre otras cosas fuerza y desajusta el texto de Flp 2, 6-11 (A. Rodríguez Carmona 2011.240). Para una crítica más detallada ver R. Deichgräber 1967. 123-124.

El himno es a la vez un ejemplo de humildad y de la nueva situación del ser en Cristo (2,5 "sentid esto entre vosotros lo que también en Cristo Jesús" touto phroneite en hymin ho kai en Christō lēsou). Es un versículo problemático por el antecedente del relativo y por el sentido de "en Cristo" (Cf M. Zerwick Analysis philologica. 1966. 440. J. Gnlika 1971. 39. E. Käsemann 1978. 90. 120-121. H. Schlier 1993.35. G. Friedrich 1962. 130. Focant 159. J. Huby 1966. 255. J. Becker 1996. 378-380. R. Trevijano 1995.116. 136-139. Sinclair B Ferguson 2012. 43. F. Thielman 1995. 113.123-125. S. Legasse 1981. 22 ...). La misma construcción del relativo "ho kai" se encuentra en 1Co 11, 23; 15, 1; 15, 3; Gal 2, 10; Col 1, 29; 4, 3 y 2Tes 1, 11. Para O'Brien (205. 258-259) más bien el problema es saber si el pronombre "esto" (touto) se refiere al v 4 o no, porque algunos autores observan cierto corte. Gal 2, 10 se acerca bastante a nuestro texto ya que aparece el mismo "esto" (touto). El antecedente del relativo siempre es anterior a la aparición del relativo excepto Gal 2, 10 donde touto es ambiguo.

La razón de este himno, de acuerdo con Friedrich (130), es porque "se habla del abajamiento, de la obediencia y del desinterés de Cristo, virtudes que quiere que brillen entre los filipenses". J. Bligh (1970. 137-138), sin embargo, opina que el excesivo apego al emperador, como miembros de una colonia romana que eran los filipenses, Pablo lo veía como un obstáculo a su plena adhesión a Cristo. (Cf Flp 3, 20 "ciudadanía" politeuma. Hech 28, 1. Cf también Flp 1, 27 "llevar una conducta .." politeusthai).

La estructura formal del himno es sencilla. Se compone de 3 momentos o pasos: a) El participio "Siendo de condición divina" (hyparchōn 2, 6a) es desencadenante de b) la oración adversativa "no codició ser igual a Dios (ouch) sino que se despojó ... (alla) (2, 6b-8), enmarcada, por supuesto, la adversativa dentro de la oración de relativo con la que comienza el himno ("el cual", hos, 2, 6a. Cf ITim 3, 6; Rom 4, 25; Heb 1, 3; 5, 7) y c) la consecuencia de a + b (2, 9-11) (M. Silva 2005. 99-108).

El relativo ὃς indica la 'adición de una pieza acuñada anteriormente' con la consiguiente pérdida del inicio del himno (R. Deichgräber 124). L. Hurtado (2005.

96-97, especialmente 97), refiriéndose a la función del participio "estando en la forma divina" (ὕπαρχων ἐν μορφῇ θεοῦ), en lugar de desencadenante, habla de marco, contexto, circunstancia o posición para la decisión de Jesús. Cabe interpretar el participio "Siendo de condición divina" en un sentido adverbial. A ello invita la negación de la oración adversativa ("no codició ser igual a Dios ..."). El matiz sería concesivo con lo que todo el peso recaería en la oración adversativa "no codició ser igual ...". (Cf J.H. Moulton III. 1963.157. M. Abel 1923. 376. F. Blass-Debrunner 1959. 260. G. Fee 269. P. Grelot 1973. 173. M. Silva 113. R. Deichgräber 124). Otros intérpretes (O'Brien.1991. 216. L. Hurtado 2005. 97. R. Tan 2017. 79) ven un valor causal acentuando de esta forma el carácter divino (v 6a). Ya advierte A. T. Robertson (1934. 1129-1130) de la riqueza y ambigüedad del valor adverbial del participio griego.

Se percibe, después de todo, una gran unidad entre los 3 momentos. Así, "se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo" (2, 7 morphē doulou) apunta a "siendo de condición divina" (2, 6a morphē theou). Y "apareciendo ... " y "haciéndose obediente hasta la muerte" (2, 8) alude a Dios (2, 9-11 " ... Dios lo ensalzó ... ", ho theos). En base a esto, por la oración adversativa y por la indicación arriba señalada, los vv. 6-8 son el eje del himno (Cf M. Silva 104. L. Hurtado 95.97)

v. 6a <----- vv. 6b-8 -----> vv. 9-11

La frase "no codició ser igual a Dios sino que ..." es mejor traducirla por "no se aprovechó o sacó ventaja de ..." (literalmente "no consideró un golpe de suerte ...") ya que forma el sustantivo "rapto o presa" (harpagmon) con el verbo "consideró" (hēgēsato) una expresión idiomática frecuente en la época helenística. Hasta hace poco se analizaba el sustantivo de modo aislado o a lo sumo se le relacionaba con términos afines o de la misma familia como "arrebatar" (harpazō) y "botín, rapiña" (harpagma). Para más detalles ver O'Brien 211-216 y M. Silva 102-104.

Hay dos rasgos sobresalientes en la estructura formal descrita. En primer lugar, el carácter binario es abrumador. Véase si no la frase adversativa ("no se aprovechó ... sino ... 2, 6-8 , ouch .. alla), el doble aoristo reflexivo ("se despojó" ... "se rebajó"), rigiendo cada uno de ellos dos participios de aoristo (2, 7-8 λαβών y γενόμενος, v. 7; εὔρεθείς y γενόμενος, v. 8 con valor modal simultáneo M. Zerwick. Graecitas bíblica. 1966. 260. S. Rosell. 2010. 89. F.F. Bruce 1983. 54. Thielman 117. O'Brien 217.218.221.224.228... P. Grelot 1973. 172 oscila entre simultaneidad y anterioridad al igual que Fe 274.283.289), el carácter libre y voluntario alcanza a las acciones de Jesús (el doble reflexivo) como a las acciones de Dios (v. 9 "le concedió" echarisato) (R.Tan 94), el doble aoristo de la consecuencia (2, 9 "lo ensalzó y le concedió" ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο) rigiendo a su vez dos subjuntivos de aoristo (2, 10-11 "toda rodilla se doble" kampsē " y toda lengua confiese" exomologēsētai. De este último verbo se opta por la edición de Nestle-Aland y no la de Metzger), el

doble tema de presente bajo la forma de participio "estando/siendo" (hyparchōn v. 6a) y de infinitivo "ser" (einai v. 6b), referidos ambos a Cristo en su condición divina, aunque para algunos (p.e. F. Foulkes 1994. 1252. S. Rosell 86) hyparchōn tiene un sentido más fuerte que el verbo ser (einai); la repetición de "condición/forma" de Dios y de esclavo (morphē theou y doulou vv 6.7), de "hombre/s" (v 7), de "estando/siendo" (genomenos vv 7.8), de "muerte" (v 8), de "sobre, encima" (hyper como preposición y como prefijo verbal hyperhypsōsen "lo ensalzó" 2, 9), del genitivo "de Dios" (theou) en el v 6 ("condición divina" morphē theou) y en el v 11 (" para gloria de Dios Padre" eis doxan theou patros), del nombre de "Jesús" (v. 10 "en el nombre de Jesús" en onomati Iēsou y v. 11 "que Cristo Jesús es SEÑOR" kyrios Iēsous Christos) y la más que probable semejanza entre "esclavo" y "cruz", entre "condición" y "porte" (morphē/schēmati 2, 7 --contando por supuesto con la sutil diferencia de que la "forma" de morphē tiende a la naturaleza o a la condición y la "forma" de schēmati tiende a la apariencia exterior --) (cf Zerwick Analysis Philologica. 424 y Arndt/Gingrich. 1957. 804-805 . D. Hamm 2010. 106. Bruce. 1983. 51-52. E. Schweizer 1962. 95-96. C. Focant 141. G. Fee 272. O'Brien 207.210-211. S. Legasse 25 solo ve el aspecto exterior en morphē), entre "igual a Dios " y "semejante a los hombres " (isa/homoiōtati vv 6.7), entre "la condición divina" (en morphē theou) y "ser igual a Dios" (einai isa theō) (D. Hamm 100) y, por último, entre el sintagma "no se aprovechó de ser igual a Dios" (literalmente "no consideró un rapto ser igual a Dios" ouch harpagmon hēgēsato to einai isa theō, v 6 b), expresado de modo negativo, y el reflexivo "se despojó de sí mismo" (v 7a), lexicalizado de manera positiva. Escapan al carácter binario la mención de Dios con artículo (2, 9 ho theos) y la triple aparición del nombre divino (2, 6a.b.11 theou/theōi), del " nombre" referido a Jesús (2, 9-10 onoma) y del adjetivo indefinido "todo/a" (" todo nombre" , pan onoma 2, 9; " toda rodilla" pan gony, 2, 11 y "toda lengua"), que seguramente todo ello debe tener un significado especial.

En segundo lugar, sorprende el himno por el juego de oposiciones (Cf Friedrich, G. 128). Concretando. A la condición divina" (2, 6a) se opone "la condición de esclavo" (2, 7) y "hombres/hombre" (v. 7); a su vez, la "condición divina" (2, 6a) contrasta con la "cruz" (2, 8) y "esclavo" (v 7a) con "Señor" (v 11); a la libertad soberana con la que Jesús decide (el doble reflexivo) se suma la sumisión y la obediencia ("esclavo" v 7 y "obediente" v 8) a las que le conduce su propia decisión y, finalmente, al "innominado" (vv 6-8) el reconocimiento personal tematizado (vv 9-11) (J.F. Collange 1973. 78.87.95) . Es posible que tenga razón Rosell Nebreda (88) de no ver oposición entre "igual a Dios" y el posterior rebajamiento, más bien "son la expresión de su divinidad" (ver también F. Thielman 116.118.119.126-127. G.Fee 275.276.282.285-286) o, como dice O'Brien (216.224) "lo que significa ser Dios". Por tanto, todo lo descrito en 2, 6-8 refleja, como se verá más adelante, un proceso de progresiva degradación (cf condición divina y su muerte en cruz Cf H. Schlier

36. A. Pereira 188. 190. A. Segovia 759. E. Schweizer. 1962. 98). Se sabe que la muerte en cruz era propia de criminales y esclavos (Cf V. Taylor 1980. 714-15. U. Luz Vol. IV. 2005. 416. J. Gnllka Vol. II. 1986. 373-374. G. Friedrich 132. J. Huby 270 ...). Sobre la crucifixión el NT insiste más en la vergüenza que en el dolor (D. Hamm 106. F. Thielman 119); de cualquier modo, la cruz se ha convertido, nos recuerda Bruce (47), en un símbolo cristiano. Huelga decir que el sujeto de todas las acciones verbales enumeradas es Cristo Jesús (2, 5.6a-8) con la discreta presencia de Dios como objeto ("y apareciendo en ..." v 7, "obediente" v 8).

Justamente 2, 9-11 es la oposición radical a 2, 6-8, destacada con la partícula "por eso" (dio). Su estructura sintáctica es muy sencilla: la respuesta de Dios (v 9 dos aoristos de indic.) y el resultado (vv 10-11 dos subj. de aor.) (O'Brien 232. Focant 146). "Por eso" (Διό) es una partícula de coordinación con valor causal que alude a todo el proceso de abajamiento y muerte como motivo de la exaltación (Cf J.H. Moulton III 1963. 333. M. Moliner 1994. T. I 1191). Hay una relación de causa-efecto incluyendo una distancia temporal "a continuación". Pero a "dio" le acompaña un "kai" enfático con el significado de "también", con lo que el nexo entre el abajado y el exaltado llega a su punto más álgido. Hay una unidad total. El Cristo exaltado es el Cristo abajado y crucificado (Cf Zerwick. Graecitas bíblica 462. H. Schlier 1993. 37. C. Focant 146. 171. J. Becker 377. Ferguson 2010. 48-49. 51 ...). Sobre comentar que la exaltación de Jesús es un regalo divino ("y le concedió" ἐχαρίσατο). Interesante es la observación de O. Hofius (64-65) sobre la correspondencia lingüística y semántica entre la repetición de la palabra muerte y muerte de cruz (v 8c) y lo "elevó por encima de", a lo alto (hyperypsōsen v 9a). Para este autor son los dos objetivos o centros del himno, la cruz y la exaltación. "Por eso" resalta además la consecuencia corroborada luego por la conjunción "para que" (hina v. 10). En opinión de J. Jeremias (182) se produce con "dio kai" un cambio de dirección. Dennis Hamm (103) lo matiza como un súbito cambio total ("suddenly").

Subraya 2, 9-11, con la exaltación de Jesús, la progresiva altura de Jesús hasta la totalidad consumada, la grandeza, el pleno dominio, la alabanza ("Por eso Dios lo exaltó, y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el SEÑOR para gloria de Dios Padre"). La verticalidad, a nivel literario, viene indicada por la doble presencia de "hyper" (sobre, encima) como prefijo verbal (hyperypsōsen, "... lo ensalzó", literalmente "lo elevó por encima de") y como preposición ("por encima de todo nombre", to hyper pan onoma). Con ello se completan los dos polos de la verticalidad, la cruz y la exaltación o, acorde con A. Segovia (761), "a la curva descendente: anonadamiento-humillación-muerte en cruz, responde como premio ... la ascendente". (Ver Rosell 85. Bruce 48. Hurtado 105). Ni que decir tiene que "lo exaltó" (ὑπερύψωσεν) es un hápax en el NT, desig-

nando más el estado glorioso que el momento de la resurrección o ascensión (A. Segovia 762), aunque la exaltación está implícitamente unida a la resurrección. A este respecto texto muy representativo es Hech 2, 29-36 (Hurtado 93-94).

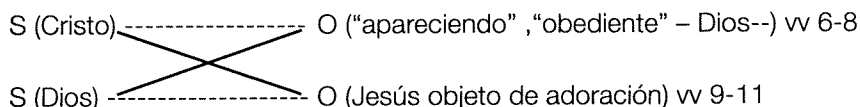
Baste comentar que el nombre (τὸ ὄνομα), en la tradición bíblica, es signo distintivo designando la naturaleza y la dignidad (Cf Gen 1; 17, 5; 27, 36; Ex 3, 13-14; Juec 13, 17-18; Is 29, 23; Ez 36, 22-28). Ya el AT parece rodear al nombre de "efectividad dinámica" (Cf Käsemann 107. J. Fitzmyer I 1986. 264. O'Brien 237). Pero en el NT, por influjo de las tradiciones exorcistas, nombrar a alguien es tener poder sobre él (Cf Mc 5, 6-9; 1, 24; 3, 11-12) (Cf J. Délorme 1972 18-19. 25-26. A. Pedregal 1991. 12. G. Bornkamm 1983.151. J. Huby 272. C. Basevi 466). Incluso J.M. González Ruiz (48-49) habla del nombre como "hipóstasis del poder" (Cf Hech 4, 7). En consecuencia, el nombre sobre todo nombre denota el pleno dominio sobre todo el cosmos y el honor conferido a Jesús (Martin 2008. 113. Ferguson 46). Se desprenden de estos vv. una marcada diferencia entre el "héroe innominado" (vv 6-8) y el nombre personal tematizado (vv 9-11 Dios/Dios Padre/Jesús/Jesucristo Señor + el "nombre" onoma) (J.F. Collange 1973. 78.87.95. O'Brien 232). Así, pues, el nombre ahonda todavía más el proceso de anulación personal y la grandeza.

Otro aspecto reseñable de los vv 9-11 es la insistencia en la totalidad ("todo nombre", πᾶν, "toda rodilla", πᾶν y "toda lengua", πᾶσα γλῶσσα; cf también 3, 21 "en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas" ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα). De esta última palabra como de 1Cor 8, 6 Käseman (109) piensa en la fórmula estoica ta panta, típica del amo del mundo. Jesús, al final (v. 11) recibe de Dios el nombre de "Señor" (Kyrios), título distintivo de Dios según Is 45, 23b-25 en la versión de los LXX, y concluye de esta forma el proceso de entronización celestial (entronización, nombre y aclamación), conforme al ritual antiguo de la entronización (Cf E. Käsemann 107-113. G. Bornkamm 151-152. S. Legasse 27). Para otros autores (Focant, Pereira, Rosell ...) adorar a Cristo como Kyrios implicaba un desafío político al emperador romano.

Muy afín a la totalidad aparece la configuración espacial "toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos" (πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων). Esta visión tripartita del cosmos es propia de la cosmología helenística con bastante poso en el pensamiento paulino (Cf Gal 4,3; Rom 8,33 ss; 1Tim 3,15; Heb 1,16 y 1Pe 3,22) (Käseman 96.110). Estas potestades son, con palabras de Gnllka (45), "expresión de la angustia existencial humana por verse arrojada ésta en las manos de un destino ciego y cuyo destronamiento significa el retorno del mundo a Dios". "El sentido del mundo no es ya la insensatez, la ceguera, el azar, sino Jesucristo". Pero puede tomarse esta concepción tripartita del cosmos como una figura retórica de ampliación para abarcar todo lo creado, pues quiere poner de relieve el carácter universal de la aclamación ofrecida al exaltado, refiriéndose con

"los celestes" a los ángeles, con "los terrestres" a los hombres y con "los bajo tierra" a los demonios o a los seres muertos o a los dos a la vez (cf Basevi 469. O'Brien 243.245). Hamm (106) en cambio sostiene que la triada pertenece al mundo bíblico (Gen 1; Ex 20,4). Apostilla J.B. Lightfoot (1888.115) que esta identificación de las diferentes clases de seres inteligentes "está fuera de lugar".

La doxología postrera "para dar gloria a Dios Padre" (v. 11) ofrece dudas: o bien es una adición por romper "la trabazón estructural del himno" (G. Friedrich 134), o bien que en el término "Padre" en sentido absoluto se refleja la costumbre cristiana primitiva de llamar a Dios Padre (Cf Käseman 114. Bornkamm 152). Ahora bien, otros exegetas (Rosell 96. W. Wiersbe 2010. 68.71. Ferguson 48. Bruce 56. S. Legasse 27) afirman que es el último propósito del himno, el clímax, según O'Brien (247) y Hurtado (90.92.105). Puede concluirse que aquí solo Dios es el único sujeto ("lo ensalzó y le otorgó", v. 9) y Jesús el objeto de todas las acciones descritas en los vv. 9-11. Se produce de esta guisa entre las dos estrofas (vv. 6-8 y vv. 9-11) un intercambio de papeles (Cf A. Segovia 761. Thielman 119-120. Friedrich 132), que puede visualizarse como sigue



2. Análisis morfosintáctico de Flp 2, 7s

Ya se ha traducido el verbo griego por "vaciar" y/o "despojarse" en un sentido metafórico. En 2, 7 la forma verbal concreta es el aoristo de indicativo "se vació" (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). En griego se traduce el aoristo de indicativo por nuestro pasado simple. Se sabe que el aoristo reduce toda la acción verbal a un punto y que, por el contexto en el que se encuentra "se vació" ("haciéndose semejante a los hombres"), ese punto pretende abarcar toda la existencia terrena de Cristo Jesús (Cf M. Zerwick *Graecitas bíblica*.1966. 180. 181. 188. J.G. Barclay. 1993. 499). El valor reflexivo ("se despojó de sí mismo" y "se rebajó a sí mismo", heauton) acentúa el plano activo del sujeto, es decir, la iniciativa o decisión personal (Cf RAE. 1985.379-380. F. Lázaro 1998. 347. J. Lyons 1977. 375. E. Alarcos 1984. 99. E. Käseman 95. 100. H. Schlier 1993.36. J. Bligh 60. 124-126.S. Briggs 1989. 147. J. Huby 268. 269-270. JM.González Ruiz 46. 52. S. Rosell 88. J. Gnllka 40-43 ...). La posición enfática del primer reflexivo "se despojó a sí mismo" (heauton ekenōsen), pues está colocado delante del verbo, subraya todavía más el carácter personal y voluntario del despojo de Jesús. Curiosamente a la inversa sucede con el segundo reflexivo "se rebajó a sí mismo" (ἐταπεινώσεν ἐαυτόν (J.B. Lightfoot 112). Algunos comentaristas insisten mucho en la libertad como base de su actuación, máxime para con la muerte. (Cf

también Hofius 64). El vaciamiento de Cristo Jesús, como asume la condición humana ("haciéndose semejante a los hombres", 2, 7) y como forma parte del 2º elemento de la oración adversativa ("... sino que se vació..."), conlleva un despojo de su previa condición divina ("estando en la condición divina no se aprovechó de ser igual a Dios sino..." Focant 168-169. A. Pereira 2011. 205. Basevi 461. L. Cerfaux 1967. 352. A. Segovia 758...). Este despojo como rasgo típico del esclavo supone para S. Briggs (1989.140) el desarraigo de su ambiente. Pero el desarraigo autoimpuesto lo convierte a Jesús en un ser único e irrepetible.

Sobre la condición divina hay un amplio sector de entendidos que la concretiza en la preexistencia y naturaleza divina de Cristo Jesús (Cf p.e. F. Thielman 127-128. Hurtado 101-102). Otro sector prefiere ver, por el paralelismo e identidad de significado entre "forma" de Dios y de esclavo, la posición o forma de existencia en el mundo de Cristo Jesús, admitiendo algunos la conexión a la preexistencia y naturaleza divina y negándola otros como p.e. P. Grelot (1972. 507. 1973.40-42. 172) o S. Vidal (1981. 153), porque consideran que todo el v. 6ab habla por entero de la existencia terrena de Cristo. Pero surgen dos problemas. Lo propio y original del himno es abarcar toda la vida terrena de Cristo (v. 7cd) con una mirada nueva (v. 6ab), esto es, haciendo gala de su divinidad de una manera extraña (como "esclavo"). Ya no se trata únicamente del momento de la Resurrección (cf Rom 1, 4). Es curioso señalar que los dos únicos temas de presente en el himno tengan que ver con su divinidad ("estando/siendo" *hyparchōn* v.6a y "ser" *einai* v. 6b). No hay que pasar por alto tampoco la posición que ocupa en el himno el partic. "siendo" (*hyparchōn*). Precisamente está casi al inicio del himno (v. 6a *hos en t. m. th. hyparchōn*). Por cierto, "se despojó" (v. 7a "se vació") implica y presupone un estado previo (Cf G. Fee 2004. 278) o, lo que es lo mismo, "se vació" se refiere tanto al v. 6b como al v. 6a. Para Pablo no es ajena la preexistencia (cf ICor 8, 6). En definitiva, la expresión "forma de Dios" tiene un halo de misterio (J.F. Collange 1973. 87).

El vaciamiento es también una dependencia ("sino que se despojó de sí mismo tomando la forma de esclavo", v. 7a *ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένῳσεν μορφὴν δούλου λαβών*). Dependencia, como se ilustrará a continuación, de los otros ("se rebajó") y de Dios ("obediente"). Es lo propio del esclavo. Puede apreciarse aquí un influjo del mito helenístico que juzga al hombre esclavo de los poderes cósmicos (Cf E. Käsemann 88.96). J. Gnllka (40) lo actualiza "Desmitologizando, la vida se presenta como algo sometido al ciego azar...- y prosigue- El miedo, la inseguridad es la expresión de esta conciencia". Otros especialistas (Cf p. e. G. Friedrich 131-132), por el contrario, ven en la "condición servil" de Cristo la situación propia del hombre esclavizada por el pecado, siendo a la vez semejante y distinto a nosotros (Rom 8, 3; 2Cor 5, 21), como modelo de servicio (Cf igualmente E. Schweizer 94.97), especialmente el v. 3 "considerando a los otros como superiores a uno mismo".

Es sugerente la visión de Focant (142-144) sobre esclavo partiendo de la realidad de los filipenses y de la cultura romana imperante. El esclavo ocupaba el estrato más bajo de la sociedad, volviéndose más abominable si era un esclavo voluntario. En efecto, la esclavitud en el momento de mayor auge de la sociedad romana era la base de la economía y la posesión de esclavos era un signo distintivo de honor (AAVV. 1996. 84. S. Briggs.144). La adopción de Cristo como esclavo (doulos), única en el NT, la interpreta Focant, con la ayuda del c. 2, 1-4, como ejemplo de servicio, especialmente el v. 3 "considerando a los otros como superiores a uno mismo". La tradición del NT lo avala (Cf Mt 20,27//Mc 10, 44; Mt 8, 29; Lc 7, 8; 17, 8-9. En otra dirección Jn 8, 33; Rom 6, 8 y Tit 3, 3). Nosotros hemos llegado a la misma conclusión partiendo de "se rebajó" (v 8 tapeinoō) y de "humildad (v 3b tapeinophrosynē).

Esta perspectiva de Pablo sobre esclavo suponía ir a contracorriente del mundo romano porque la esclavitud era impuesta y encima quien se hizo esclavo tenía la condición de Dios (v. 6a) (Focant 150. 160. 170-171. Rosell 120. Thielman 117. O'Brien 223). La esclavitud de Dios, apunta S. Briggs (143.144-146.149), posibilita la inversión de la jerarquía del ser y del valor de la sociedad antigua. Destaca esta autora el juego en torno a esclavo-dueño. Cristo es a la vez dueño (v. 6a preexistencia) y esclavo (/ vv. 7-8) y Dios a su vez es dueño (v. 8 obediente) de Cristo esclavo (vv. 7-8). Que Dios manifieste su poder con la ausencia de poder o violencia implicaba un 'cambio radical y una reestructuración simbólico-mítica del universo' (Focant 150. A. Pereira 202. Rosell 91.119).

Para Focant (164-165) y A. Pereira (199) esclavo no alude a la encarnación, sencillamente es un preámbulo definitorio de la vida humana de Cristo, desajustando el texto con la supresión del punto alto después del primer genomenos ("estando"). (Cf Focant 161-163. R. Trevijano 142. L. Cerfaux 346-347. A. Rodríguez Carmona 240. O'Brien 236). Hofius (62-63) aduce por su parte razones gramaticales y de sentido (esclavitud=humanidad) para comenzar una nueva frase en el v 7 c. Que se sepa esclavo hace referencia a la realidad humana y sin duda sigue siendo y quizá seguirá siendo un problema difícil de aclarar que el himno anteponga esclavo a hombre/s convirtiéndose de esta manera en un término extraño y ambiguo. Sobre este punto puede admitirse la opinión de Fee (281) , de M. Silva (115), de Hurtado (102) y de R. Tan (87). La expresión "en forma de siervo" aparece primero por razones teóricas o retóricas, para enfatizar el contraste con la "forma de Dios" y mostrar la verdadera naturaleza de su Encarnación, su cualidad.

Debe reseñarse, por último, que la dependencia está en estrecha relación con la obediencia (v 8 ὑπήκοος) (Pereira, A 199). En relación con esto piensa R.P. Martin (2008.111), siguiendo a Lohmeyer, que la obediencia es signo de su autoridad y divinidad, pues "Solo un ser divino puede aceptar la muerte como obediencia, el resto de los hombres por necesidad". Quizá tenga mucha razón O'Brien (228-229)

cuando afirma que es la obediencia de Cristo la que dirige su muerte y no a la inversa (Cf Hurtado 104. R. Tan 91).

Igualmente el vaciamiento es un abajamiento ("se rebajó", ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) porque, como ya se ha indicado, los vv 7b-8 forman un conjunto muy unido al v 7a explicitando de este modo a ekenōsen (Cf A. Rodríguez Carmona 241. Hurtado 103). Así lo confirma el carácter modal de los 4 participios de aoristo que rigen los dos aoristos de indicativo. Se sabe que humillación significa abajamiento o rebajamiento. Y aquí, por el contexto inmediato ("Y apareciendo en su porte como hombre" v. 8), tiene lugar el abajamiento de Cristo Jesús al asumir la condición humana, como uno de tantos; llama la atención el empleo pasivo del participio aor. "apareciendo" (εὐρεθείς), apuntando con ello a la acción divina. Es un semitismo recogiendo a nimša' (R. Deichgräber 128. J.F. Collange 91). Se caracterizan los vv 7-8 por la densidad austera de términos como "forma" (morphē), semejanza" (homoiōma) y "aspecto" (schēma) para insistir en la realidad humana de Jesús. (J. F. Collange 93. M. Silva 106. 115. J.B. Lightfoot 112). No debe olvidarse el último participio "haciéndose obediente hasta la muerte" (v. 8) ya que determina el rebajamiento como obediencia. Este abajamiento alude en última instancia a su previa condición divina y a la realidad o índole de su ser más que a una dimensión puramente espacial. Con otras palabras, el paso de Dios a hombre.

"Se rebajó" es el otro aoristo que acompaña a "se despojó". El significado de "se rebajó" (etapeinōsen heauton) está canalizado a la vez por la alusión a "la humildad" (tapeinophrosynē v. 3 servicio) y por "haciéndose obediente" (v.8 la divinidad), el correspondiente participio modal que especifica su valor. Idéntico doble plano ocurre en "se despojó" (heauton ekenōsen), aunque intercambiado, aludiendo al v. 6ab (la divinidad) y al participio modal correspondiente que lo concretiza "tomando condición de esclavo" (v. 7 servicio). Gráficamente hablando se origina una doble L.

Es el contexto mediato (2, 3-4) el que termina de aclarar del todo el sentido de "rebajarse". Ya se ha señalado que la razón del himno (v. 5) es la invitación de Pablo a la comunidad por la humildad (2, 3-4). Pablo define la humildad de una forma negativa, evitando la rivalidad o egoísmo y la vanagloria (eritheia, kenodoxia, 2, 3a), y de una forma positiva, "considerando a los demás como superiores a uno mismo" (2, 3b) y "sin buscar el propio interés sino el de los demás" (2, 4). Parece haber una correspondencia paradójica entre egoísmo y 2, 4 y entre vanagloria y 2, 3b. Prácticamente los dos elementos de la forma positiva son similares, si bien hay un matiz que los diferencia. En el primer caso ("considerando a los demás superiores a uno mismo") el peso recae en la dependencia y el respeto a los demás; en el segundo ("sin buscar el propio interés sino el de los demás") el énfasis se coloca en la acogida y el servicio a los demás. En suma, "humillarse" es abajarse por asumir nuestra condición humana y por considerar a los demás superiores a uno mismo. La humildad, pues, se asienta en el ámbito de la verticalidad.

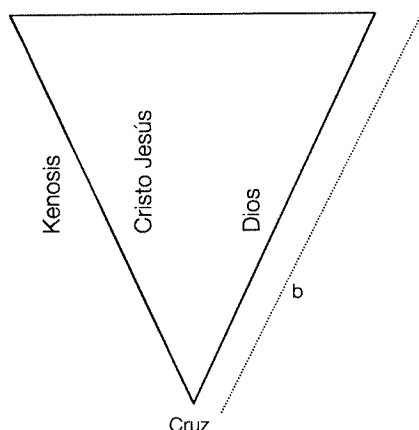
Entre los vv. 3-5 y los vv 6-11 se produce una estrecha relación. Mutuamente se necesitan (Cf G. Friedrich 130. Rosell 99-102. 112) . El himno (2, 6-11) sitúa y completa el tema de la humildad dotándola de un punto de partida (preexistencia) y de llegada (exaltación). La humildad, tal y como la explica Pablo (vv. 3-5), aclara el sentido de la vida de Cristo Jesús y sobre todo su muerte (vv. 7-8), terminando por rematar el marco de la verticalidad. Lo que en el himno se apunta de modo implícito, ahora por los vv 3-5 se hace muy explícito, esto es, que en toda humillación voluntaria hay siempre una afirmación de los otros. O'Brien (182) define con acierto la humildad. En la humildad se dan siempre dos elementos inseparables: el otro como centro ("other person-centredness") y "la mano poderosa de Dios". La misma kenosis como acto supremo de afirmación de los otros es ya un acto salvífico. Dios está ya actuando (Cf E. Käsemann 102. 120-121. G. Bornkamm 145.155. M. O'Neill 37). Y esto es así porque en la kenosis hay una unidad indisociable de dos sujetos: la evidente decisión personal de Cristo Jesús (el doble reflexivo) y la discreta iniciativa de Dios (apareciendo, obediente) (Cf J. Gnllka, 41-42. Ferguson 43 ...), aunque este último detalle lo niegue Käsemann (101) de manera muy discutible, pues uno de los textos en que se apoya Heb 5, 8 lo desmiente ("y aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia").

Ya se ha observado antes que el abajamiento llega hasta la muerte en cruz (v. 8 θανάτου δὲ σταυροῦ). Algunos autores (Käseman, Bornkanm, Lohmeyer, Gnllka ...) ven en la muerte en cruz una adición paulina por ser una repetición, un tema muy paulino (1Cor 1, 23; 2, 2.8; 2Cor 13, 4; Gal 3, 1; 5, 11) e innecesaria la forma de morir. Debe repararse, no obstante lo cual, que el himno en su conjunto está lleno de oposiciones y paralelismos o repeticiones (cf entre otros Dios/hombre, Dios/esclavo, Dios/muerte en cruz y esclavo/cruz). Además conviene recordar que en el primitivo mensaje cristiano la cruz estaba asociada a la muerte (Hech 2, 23-24; 4, 10; 10, 39-40) o simplemente la representa como es el caso de Hech 2, 36, texto muy representativo y cercano a nuestro himno. Una gran parte de exegetas p.e. Hofius (64), Schweizer (94), Martin (102. 106) ... interpretan la muerte en cruz como el clímax de los vv. 6-8.

Resumiendo. Puede afirmarse que se ha elegido el significado habitual de "se vació"/"se despojó" por el verbo griego "heauton ekenōsen" (2, 7). El vaciamiento es fruto de una decisión personal abnegada ("se"). Los elementos implicados en el vaciamiento, según el análisis morfosintáctico, contextual y estilístico, son el despojo, la dependencia de los otros y de Dios y el abajamiento hasta la muerte en cruz como signo a un tiempo de la máxima anulación personal y de la total afirmación de los otros. La respuesta de Dios (2, 9 "Por eso", dio) a esa actitud de completa anulación de Cristo Jesús es la exaltación ("lo ensalzó", hyperhypsōsen), la altura inimaginable, la grandeza, la totalidad consumada (Rosell 85). La verticalidad lo envuelve todo.

Puede visualizarse el resumen bajo la figura de un triángulo

Previa condición divina a..... Exaltación



Los puntos, a diferencia de las líneas, representan la plena condición divina de Jesús con su humanidad restaurada (a) y la realidad humana afirmada y querida por Dios (b) con el abajamiento hasta la muerte en cruz de Cristo Jesús. De modo muy parecido opina T. Merida-F. Chan (2016. 90.93).

EXCURSUS

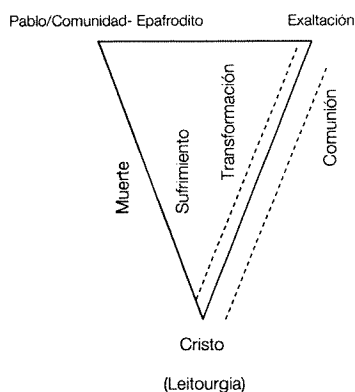
Desplazamiento

No deja de sorprender que la kenosis solo sea aplicada a Cristo Jesús. Esto no obsta para que Pablo y cualquier creyente, como ejemplo en la carta aparece Epafrodito, puedan estar viviendo ese proceso (Cf 1, 7.13. 14. 29-30; 2, 26-30 como una concreción de lo consignado en 3, 10, especialmente la participación en los sufrimientos y la muerte de Cristo y la recomendación de Pablo en 3, 18 s " Porque muchos viven ... como enemigos de la cruz de Cristo, cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria ... es lo terreno"). Es relevante señalar el orden de Flp 3,10-11, lo contrario de lo esperado (resurrección/muerte en lugar de muerte/resurrección). La resurrección aporta una nueva luz a los sufrimientos que implica el Evangelio y el seguimiento de Cristo, porque el sufrimiento es la entrega incondicional a Cristo rayando en una unión mística y el servicio desinteresado por los otros, en especial por los del propio cuerpo (Col 1,24) (Ferguson 82. Martin 53-54. Tan 170. J.F. Collange 116. O'Brien 411).

Asimismo es admirable que en lugar de "humildad" o "humillarse", propio al himno, se emplee otro término muy significativo como el "servicio" (leitourgia, 2, 30 aplicado a Epafrodito y 2, 17 referido a Pablo). Se trata, pues, de imitar el anonada-

miento, que siempre será parecido y nunca idéntico al de Cristo Jesús (Cf J. Bligh 66. 128). Se comprueba aun una doble diferencia. Ahora el centro de referencia no es Dios mismo sino Cristo Jesús, su muerte y resurrección. Incluso se matiza el significado de la exaltación de Jesús. Pablo distingue un doble plano. Una cosa es el día del Señor (1, 6. 10; 2,16), que está cerca (4, 5), con la espera de la transformación (metaschēmatischei, a la base está schēmatischei, forma, carácter de 2, 7) de nuestro cuerpo humilde en un cuerpo glorioso como el de Cristo Jesús (3,20.21). Y otra cosa es el conocimiento de Cristo y el poder de su resurrección ("y conocerle a él, el poder de su resurrección ... " 3, 10) o, lo que es lo mismo, el encuentro o cercanía de Cristo, la comunión ("pues para mí la vida es Cristo" 1, 21) (Cf Bligh 38.39. 54. 136. Collange 62.64.65. O'Brien 135.137. R.P.Martin 53-54. L.J.Kreitzer 1993. 440). Para Pablo hasta la muerte es una ganancia, es lo mejor, significa estar con Cristo ("y el morir, una ganancia ... Por un lado, mi deseo es partir y estar con Cristo ..." 1, 21. 23). De hecho Pablo es consciente de que con su cuerpo, vivo o muerto, Cristo puede ser engrandecido (" ... ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte" 1, 20. Cf 2Cor 3,18; 4,10-11). Es una alusión a la exaltación y al poder de la muerte y de la vida. Con otras palabras, es la paradoja de la vida humana en su máxima expresión. Este doble plano se encuentra en I Tes 4, 13-17, con la salvedad de que estos dos hechos en tesalonicenses (vv. 13- 14 y vv. 15-17) van seguidos o unidos mientras que en filipenses no lo están (Cf 1, 21-23 y 3, 20-21. Cf también Rom 10, 9).

Por tanto, ahora puede visualizarse gráficamente esta diferencia bajo la óptica de la transformación y de la comunión, siguiendo siempre la línea de la exaltación



3. El himno y los himnos

El himno de Filipenses (2, 6-11) es hermoso por ser breve y conciso, escrito en un buen griego (R. Deichgräber 127.129.130. J.F. Collange 82-83. C. Basevi 450-455). La brevedad, salvo el v. 11, alcanza a todos los versículos al recoger pocas

palabras. Los otros dos himnos son más largos, sobre todo Ef 1, 3-14. Col 1, 13-20 es algo menor.

La estructura del himno es, a la vista de lo analizado, triangular, a saber, lo divino (2, 6a), lo humano (2, 7-8) y lo divino (2, 9-11) (J. Gnllka 40. G. Friedrich 129. S. Briggs 143. Rosell 83). Esto ocasiona que las acciones aplicadas a los distintos sujetos estén bien delimitadas (Cf 2, 6-8 Cristo Jesús y 2, 9-11 Dios). En Ef como en Col la estructura es concéntrica. El centro de uno (Ef 1, 6b-10) y de otro (Col 1, 17-18a) es Cristo o el Hijo, aunque el verdadero autor de todas las acciones es el Padre (Cf Ef 1, 3. 4. 5. 6. 8; Col 1, 13. 16. 19), estableciéndose un contraste.

Unicamente Filipenses no habla a las claras de la resurrección sino de la exaltación adquiriendo Jesús con ello el pleno dominio sobre el cosmos (Cf 2, 9-11). Ef y Col insisten cada uno en la muerte en cruz de Cristo Jesús o el Hijo, con las consecuencias que de ello se derivan como el rescate y el perdón de los pecados (Cf Ef 1, 7 y Col 1, 14 *apolytrōsin* y *aphesin tōn paraptomatōn/tōn hamartiōn*), contando con la recapitulación (*anakephalaioō* Ef 1, 10) y la reconciliación/paz (*apokatallaxai/eirēnopoïēsas* Col 1, 20), con una referencia indirecta a la resurrección. Es necesario recordar que en Flp la exaltación es la respuesta de Dios (Cf 2, 9 "Por eso" *dio*) a la actitud de sumisión y de obediencia voluntarias de Cristo Jesús a Dios ("se vació ... y se humilló obediente hasta la muerte, muerte en cruz", 2, 8).

Flp apenas alude con medio versículo a la preexistencia divina de Cristo Jesús (Cf 2, 6a "el cual siendo de condición divina ... *hyparchōn*"), Ef y Col más bien resaltan la igualdad divina o identidad entre el Padre y el Hijo, haciendo hincapié Ef en la esfera de la voluntad (Cf Ef 1, 4. 5. 9. 10. 11) y Col en el ámbito del conocimiento (Cf Col 1, 15-19). Como contrapartida Filipenses destaca la dependencia y sumisión voluntarias de Cristo Jesús a Dios.

Aunque los tres himnos indican el hecho de la muerte de Cristo Jesús (Cf Flp 2, 8b; Ef 1,7 y Col 1, 20 b), solo Flp menciona con claridad a toda la realidad humana de Cristo Jesús (ver JC Barclay 499) resaltándola en 3 ocasiones, si se tiene en cuenta que "esclavo" señala a la realidad humana en su condición social y vital, de acuerdo con la mentalidad helenística (Cf 2, 7 "se vació tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres *-anthrōpōn-* y estando en la condición humana *-hōs anthrōpos-* se humilló"). Se explica así que, en consonancia con la insistencia en la dimensión humana de Cristo Jesús, aparezca el nombre de Jesús (*Iēsou* Cf " ..al nombre de Jesús toda rodilla se doble...", 2, 10) como una manera de enfatizar su humanidad (O'Brien 240), cuando unos versículos antes emplea el título "Cristo Jesús" (Cf 2,5) o en el mismo v. 11 ("que Cristo Jesús es el SEÑOR").

Todos estos detalles junto con el encaje morfosintáctico un tanto forzado del himno con el tema que Pablo está desarrollando —la humildad— (-Ver 2, 5 "sentid

entre vosotros lo que también en Cristo Jesús") parecen sospechar que el himno de Filipenses es el más primitivo de los 3 y que probablemente Pablo haya incorporado muy poco de su parte (S. Legasse 23). Véase por ejemplo el hápax "se vació" (heauton ekenōsen), lo "ensalzó" (hyperypsōsen), "rpto" (ἄρπαγμόν, "no consideró ... : no se aferró o se aprovechó" v. 6b) y "en los abismos" (καταχθονίων. v.10c). En cambio otros especialistas consideran a Pablo autor del himno (Cf R. Trevijano 118. 139. L. Cerfaux 340-341. G.F. Hawthorne. 1993. 711. Rosell 81. F. Thielman 111-112.115. G. Fee 86.260. C. Varga. 2015. 72-76) o el que le dio el retoque y la reelaboración final (Basevi 447-450. Schweizer 93-94. J.F. Collange 85). No falta tampoco la duda entre Pablo o el autor desconocido (O'Brien 203).

4. El himno y la carta

El himno es parte esencial de la carta. Es una opinión ampliamente compartida por los exegetas. Proporciona el himno la base ideológica de la carta, esto es, que Dios obra en el mundo en la humildad e identificación con lo bajo (Rosell 111). Del análisis del himno se pueden distinguir tres planos: a) El himno en su contexto precedente (2,1-4), siguiente (2,12-18) y en su gran contexto (1,27-2,18) como una llamada a la unidad, al amor y sobre todo a "la humildad" (v 4 tapeinophrosynē --- v 8 "se rebajó" etapeinōsen), "de manera que" (v 12 hōste), "habéis obedecido" (v 12 hypēkousate---v 8 "obediente" hypēkoos) y "vuestra salvación" (v 12 sōtērian---2,6-11); b) Especial conexión con 3,20-21 en el vocabulario: v. 20 " ... somos ciudadanos del cielo" (hyparchei --- v 6 "siendo" hyparchōn), " esperamos ... al Señor Jesucristo" (κύριον Ἰησοῦν Χριστόν --- v. 11 κύριος Ἰησοῦς Χριστός), v. 21 " el cual transfigurará ..." (μετασχηματίσει--- v. 7 "en su porte" σχήματι nuestro pobre cuerpo (σῶμα τῆς ταπεινώσεως--- v. 8 ἐταπεινώσεν) a imagen de (σύμμορφον – v.6 "condición" μορφῇ) su cuerpo glorioso (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ -- v 11 εἰς δόξαν Θεοῦ); y en el tema rebajamiento/exaltación, aunque con distinto orden, produciéndose un intercambio: Cristo se convierte en lo que somos (2,7-8), capacitándonos así a convertirnos (3,21) en lo que él es (2,9-11) (O'Brien 252.472); c) Breve recorrido: 1,1 "Pablo y Timoteo siervos de Cristo Jesús"(douloi ---v 7 "siervo" doulou); 1,11 "llenos de frutos de justicia ...para gloria y alabanza de Dios" (doxan theou --- v 11 doxan theou); 2,22 --Timoteo-- " ... pues ha estado conmigo al servicio del Evangelio" (edouleusen --- v 7 doulou); 2,27 " --Epafrodito-- estuvo a la muerte" (paraplēsiou thanatou --- v 8 "hasta la muerte" mechri thanatou); 2,30 " ... por la obra de Cristo, ha estado a la muerte" (mechri thanatou --- v 8 "hasta la muerte" mechri thanatou); 3,7.8 " --Pablo de sí mismo-- ... lo he juzgado ... lo juzgo" (hēgēmai ... hēgoumai --- v 6 "no se aprovechó -- no consideró--hēgēsato) "Cristo Jesús mi Señor" ("Jesucristo es Señor" ---2,11); 3,9 " y ser hallado en él" (heurethō --- v 7 heuretheis); 3,10 " ... hecho semejante a él en la muerte" (symmorphizomenos ---v 6 "condición" morphē) y 4,12 "andar escaso" (tapeinousthai ---v 8 etapeinōsen).

5. El himno y Pablo

Es preciso distinguir entre referencias directas e indirectas del himno Flp 2,6-11 con los escritos paulinos.

Referencias directas

A su vez pueden matizarse en referencias al conjunto, al detalle y a las ideas o temas del himno. Casi todos los comentaristas ven una relación directa del conjunto del himno con ciertos textos paulinos, coloreados todos ellos por la entrega o servicio de Cristo a los demás. Merecen destacarse 2Cor 5, 21 (pecado/rehabilitación); 8,9 (riqueza/pobreza); Rom 15,1-3.7 (acogida/servicio); Gal 3,13; 4,4-5 (maldición/libertad-filiación). Al detalle se destacan "semejante" (homoiōtati 2,7 Rom 1,23; 5,14;8,3), "aspecto. porte" (schēmati 2,7 1Cor 7,3), "obediente" (hypēkoos 2,8 Rom 5,19), "Señor" (Kyrios 2,11 1Cor 5,4; 6,11), "para gloria de Dios" (eis doxan theou 2,11 2Cor 4,15 y Rom 13,7), "esclavo" (doulou 2,7 Rom 8,2; 1Cor 5,21; Gal 3,28; 4,3; Ef 6,5; Col 3,22; Tit 2,9), "Señor. Resurrección" (Rom 10,9). Las ideas o temas más citados son la Preexistencia (2,6 1Cor 8,6; 1,30;) y Esclavo como servicio (2,7 Gal 2,12; Rom 15,8; 1Cor 9,19).

Referencias indirectas

La justicia que aparece en Flp 3,9 (Cf también Flp 1,11), "la justicia que viene de Dios" mediante la fe de/en Cristo, para algunos intérpretes (Focant 224. Fee 380.402.412-414) es una síntesis muy apretada de todo lo acontecido en Flp 2,6-11: Cristo preexistente humillado hasta la muerte en cruz y exaltado por Dios como Señor.

La justicia, por lo que concierne a Flp, es definida no en términos éticos o forenses sino relacionales. Supone una nueva relación con Dios por el acontecimiento de Cristo. Hay duda entre la fe de o en Cristo porque puede hablarse de la fidelidad de Cristo a Dios (genitivo subjetivo) o la fe en Cristo como el medio para entrar en una nueva relación con Dios (genitivo objetivo). Lo original de Flp respecto a Rom y Gal es la insistencia en el origen de la justicia remarcada con la preposición griega ek (ἐκ), que siempre indica el origen o la procedencia ("de"). La justicia es obra exclusiva de Dios. Pura Gracia. En Flp además se encuentra el término como de pasada y en un clima muy cercano (alegría y familiaridad, como ejemplo el verbo phroneō "sentir", "tener interés por" 1,7; 2,2 bis. 5; 3,5.19; 4,2.10), al contrario que en Rom y en Gal donde es el objeto central de la carta. Por último, la fe siempre alude a la base del ser, de la acción o del resultado (Cf O'Brien 396-400, sobre todo 397. M. O'Neill 55. M. Silva 162).

Conclusión

Dentro de las distintas claves de lectura que admite el himno como la gloria, el honor o la kenosis, nos ceñimos a esta última, objeto de nuestro estudio.

Nos limitaremos, para no repetir los elementos contenidos en la kenosis a la luz del contexto (2,6-11), a resaltar la función que la kenosis cumple en el himno. Busca siempre la kenosis mantener la unidad de los dos polos, lo bajo –la máxima anulación personal-- y lo alto –la total afirmación de los otros--, referidos a la vida de Cristo –y a nuestra realidad vital--. La verticalidad todo lo domina. Con la exaltación de Cristo (2,9-11), su Hijo, Dios avala la kenosis como el único modo posible de mantener la unidad. Aquí reside la grandeza misteriosa de Dios ("apareciendo", "obediente" v. 8, "Por eso" "y le concedió" –echarisato- v. 9).

Finalmente, la novedad más llamativa, si cabe hablar así, es la que se entabla entre el ser divino de Cristo (2,6) y su humanidad autorrebajada hasta la cruz (2,7-8), surgiendo una diferencia radical con nuestra humanidad. El hombre, quiéralo o no, se ve arrastrado ineludiblemente hacia la muerte mientras que Jesús acepta con plena libertad (los dos reflexivos) nuestra condición mortal. Por eso todos los acontecimientos vitales por él asumidos, especialmente la muerte, tienen un valor único e irrepetible.

Bibliografía

- Abel, M. Grammaire du Grec Biblique. París. 1927
- Alarcos Llorach, E. Gramática estructural. Madrid. 1984
- Arndt, W.F. Gingrich, E.W. A Greek-English Lexicon of The New Testament and other early Christian Literature. Chicago. 1957
- AAVV. Así vivían los romanos. Madrid. 1996
- AAVV. Dictionary of Paul and his Letters. Madison. 1993
- AAVV. RAE. Esbozo de una nueva gramática de la lengua española. Madrid. 1985
- Barclay, J.G. Dictionary of Paul. Jesus and Paul. 492-5
- Basevi, C. "Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Flp 2, 6-11). Scripta theologica. 30 (1998). 439-472.
- Becker, J. Pablo el apóstol de los paganos. pp. 363-393. Salamanca. 1996
- Blass-Debrunner, F. Grammatik des Neuestamentlichen Griechisch. Göttingen. 1959
- Bligh, J. Carta a los Filipenses. Madrid. 1970
- Bornkamm, G. Estudios sobre el Nuevo Testamento. pp. 145-155. Salamanca. 1983
- Briggs, S. Can an Enslaved God liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2, 6-11. Semeia 47 1989. pp 137-153.
- Bruce, F.F. Philippians. San Francisco. 1983
- Cerfaux, L. Jesucristo en San Pablo. Bilbao. 1967 pp. 339-358
- Collange, J.F. L'épître de Saint Paul aux Philippiens. Neuchâtel. 1973
- Conzelmann, H. Friedrich, G. Epístolas de la cautividad. Texto y comentario. Madrid. 1972
- Deichgräber, R. Gotteshymnus und Christushymnus. Philipper 2, 6-11: 118-133. Göttingen. 1967
- Délorme, J. Lecture de l'Evangile selon saint Marc. París. 1972
- Dumone, A.J. and Randall M. Smith. Musaios. ἐκένωσεν. Versión 1.od-32. Desmont. 1992
- Fee, G. Comentario de la Epístola a los Filipenses. Barcelona. 2004
- Ferguson, S. B. Let's Study Philippians. Pensylvania. 2010
- Focant, C. Carta a los Filipenses. Salamanca. 2016

- Foulkes, F. Philippians. New Bible Commentary. Illinois. 1994 pp 1252-1259
- Frisk, H. Griechischen Etymologischen Wörterbuch. Heidelberg. 1973
- Gnilka, J. Carta a los Filipenses. Barcelona. 1971.
- Gnilka, J. Evangelio según san Marcos. Vol. II. Salamanca. 1986
- González Ruiz, J. M^a. Cartas de la cautividad. Madrid. 1956
- Grelot, P. Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7. BIB 53 (1972) 495-507.
La valeur de οὐκ ...ἀλλά dans Philippians 2, 6-7. BIB 54 (1973) 25-42. Deux notes critiques sur Philippiens 2, 6-11. BIB (1973) 169-182.
- Hamm, D. Paul's Letter to the Christians in Philippi. pp 61-153. Catholic Commentary on the Sacred Scripture. Whashintong. 2010
- Hawthorne, G.F. Dictionary of Paul. Philippians, Letter to. 707-712
- Hofius, O. Der Christushymnus Phil. 2, 6-11. Tübingen. 1976
- Huby, J. San Pablo. Cartas de la cautividad. Carta a los Filipenses. Madrid. 1966
- Hurtado, L.W. How on Earth Did Jesus Become a God?. Michigan. 2005. pp. 83-107
- Jeremias, J. El mensaje central del Nuevo Testamento. A propósito de Flp 2, 7: *ἐαυτὸν ἐκένωσεν*. Salamanca. 1973. pp. 177-182
- Käseman, E. Ensayos exegéticos. Salamanca. 1978 pp. 71-121
- Kreitzer, L.J. Dictionary of Paul. Intermediate State 439-441
- Lattke, M. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. *Κενοῶ*. Salamanca. 1996
- Lázaro Carreter, F. Diccionario de términos filológicos. Madrid. 1998
- Legasse, S. La carta a los Filipenses. La Carta a Filemón. Estella. 2011
- Lightfoot, J.B. Saint Paul's Epistle to the Philippians. Cambridge. 1888
- Luz, U. Evangelio según san Mateo. Salamanca. Vol. IV. 2005
- Lyons, J. Introducción en la Lingüística teórica. Barcelona. 1977
- Maile, J.F. Dictionary of Paul. Exaltation and Enthronement. 276-279
- Martin, R.P. Dictionary of Paul. Hymns. 420-424
- Martin, R.P. Tyndale Commentary. Philippians. Illinois. 2008
- Merida, T. and Chan, F. Philippians. Nashville. 2013
- Moliner, M. Diccionario de uso del Español. Vol. I. Madrid. 1994
- Moulton, J.H. A Grammar of New Testament Greek. Vol. III. Edimburgo. 1963

- O'Brien, P.T. The Epistle to Philippians. Michigan. 1991
- O'Neill, O. Paul's Letter to the Philippians. 2015
- Osiek, C. Dictionary of the Bible. Eerdmans. Letter to the Philippians. Michigan. 2000
- Pedregal, A. Jesús de Nazaret y la magia. Oviedo. Basilisco. nº 7. 1991 pp. 3-24
- Pereira Delgado, A. El poder del esclavo. La metáfora de la esclavitud en Flp 2, 7 y 1Cor 9, 19. Est. B 69 (2011) 185-215
- Robertson, A.T. A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical Research. Louisville. 1934
- Rodríguez Carmona, A. El himno cristológico Flp 2, 6-11. Sentido primitivo y paulino. Fortunatae 22 (2011) 239-258
- Rosell Nebreda, S. La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la carta a los Filipenses. Salamanca. 2010
- Ryan, K. Philippians. Illinois. 2014
- Sanders, J.T. The New Testament Christological Hymns. Cambridge. 1971
- Schlier, H. La lettera ai Filippesi. Milán. 1993
- Schweizer, E. Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgen. Zürich. 1962. pp. 93-102
- Segovia, A. Carta a los Filipenses. Madrid. 1962
- Silva, M. Philippians. Michigan. 1995
- Tan, R. Conformity to Christ: an Exegetical and theological analysis of Paul's perspective on Humiliation and Exaltation in Philippians 2, 6-11. Louisville. 2017
- Taylor, V. Evangelio según san Marcos. Madrid. 1980
- Thielman, F. Philippians. Michigan. 1995
- Trevijano Etcheverría, R. Flp 2, 5-11: Un Λόγος σοφίας paulino sobre Cristo. Helmántica 46 (1995) 115-145
- Varga, C. The pauline background of the christological Hymn in the Epistle to Philippians 2, 6-11. An interrogation of the paternity and possible solutions. Studia UBB ORTH. Vol. 60. 2015. Nº 1 pp. 57-76
- Vidal García, S. FLP 2, 6-11: su lugar teológico. Salamanca. 1981. Miscelánea. 149-161
- Vielhauer, S. Historia de la literatura cristiana primitiva. Carta a los Filipenses. 10 pp. 173-186. Salamanca. 2012

Wiersbe, W.W. Be Series Commentary. NT Commentary. Be Joyful Philippians. Colorado. 2008

Zerwick, M. Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci. Roma. 1966

Zerwick, M. Graecitas Biblica. Roma. 1966

Nacimiento e Historia de la Notación Musical

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

José Manuel Martínez Sánchez
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

El propósito de las siguientes páginas es recorrer de forma breve y resumida, aunque con pretensiones de exhaustividad, la historia de la notación musical desde los primeros testimonios conservados hasta las más recientes innovaciones. Con ello pretendemos ver, además, la relación profunda que existe entre la Iglesia y los actuales sistemas occidentales de notación musical.

En cualquier caso, para poder ajustarnos al espacio, lo que vamos a exponer a continuación es un simple recorrido por la evolución de los sistemas de notación musical a lo largo de la historia y cómo estos sistemas han surgido para intentar dar respuesta a las necesidades que los diferentes modelos estéticos, formas compositivas y estilos —además de los compositores— han exigido de la música y su teoría. Así, pues, nuestro recorrido avanzará en el análisis de ambas realidades de forma paralela.

Vamos a intentar evitar todos los tecnicismos teóricos, porque el principal objetivo de esta pequeña exposición es ver, en primer lugar, la evolución de los sistemas musicales a través del tiempo y, en segundo lugar, escuchar y reconocer éstos. Por ello, intentaremos hablar menos que la música misma que propondremos en los diferentes enlaces que iremos insertando.

1. INTRODUCCIÓN

Como ha quedado demostrado en incontables estudios (antropológicos, filosóficos, sociológicos, etc.) el hombre es por naturaleza un ser musical. Hombre y música han convivido desde los primeros tiempos y, desde entonces, el hombre ha tenido la necesidad de intentar explicar qué es la música.

Lo que esto pone de manifiesto es que el hombre ha visto clara desde el primer momento la relación de la música con su propia trascendencia, con la trascendencia del mundo mismo: entendiendo la música como reflejo de lo divino, pasando por el concepto matemático pitagórico, llegando al concepto de los místicos cristianos, para quienes la música es motor de sentimientos¹.

¹ Eduard Handslick, en su obra *Il bello musicale* (Aesthetica, 2007), niega que la música pre-

Desde cuándo existe la música, por otro lado, es una pregunta que no puede responderse con facilidad. Los primeros testimonios que conservamos sobre actuaciones musicales aparecen tanto en territorio indoeuropeo como fuera de él, pero particularmente se dan en suelo asiático. Las representaciones funerarias y los ajuares funerarios que nos han legado muestran el uso de cañas y diferentes instrumentos de percusión cuyo origen puede estar en la utilidad práctica de la comunicación a distancia (señales de guerra, caza, avisos, etc.).

01. R. Wagner, *Sigfried horn call*, *Sigfried*, Acto 2, Esc. 2.

Sigfrid toca una trompa de caza de plata para cazar un pájaro:

<https://www.youtube.com/watch?v=YRyVaMiURxc>

2. PRIMEROS TESTIMONIOS ESCRITOS

2.1. Poesía musicalizada antigua

Es en una segunda fase del desarrollo social en el que la música se utilizaría sin ese fin comunicativo y pasaría a usarse en ceremonias y celebraciones con un fin incluso estético. Pero de este momento poco o nada podemos saber sobre escritura y sobre modelos estéticos².

02. Mustafa Yazicioglu, Uyanis Teaser 1, Original Score-77

Duduk, instrumento armenio datado aproximadamente en el 1200 a.C.³

<https://www.youtube.com/watch?v=vdA1TrIDwAA>

Tenemos que llegar a los pueblos históricos para poder hablar con cierta seguridad. “La invención de la escritura, que marca el fin de la era prehistórica, hizo posible un tipo nuevo de evidencia y es con documentos escritos con los que se inicia propiamente la historia de la música”⁴. Surge en este momento la poesía

sente o diseñe los sentimientos humanos, y afirma que es un modo de un proceso psíquico. Sin embargo, para nosotros el arte (musical o cualquier otro) no puede ser simplemente un proceso mental, puesto que es evidente que todo ser humano encuentra en el arte y en la estética en general una cierta trascendencia común: el mismo poema puede producir los mismos efectos en cualquier parte del mundo y en culturas distintas. Y, puesto que tal sentimiento artístico no puede explicarse en su totalidad por cuestiones culturales o psicológicas, para nosotros es muestra de la existencia de una realidad más allá de la materia que es inherente al hombre. Es precisamente el arte el enlace más notorio entre el mundo material y el inmaterial.

² A este respecto, es interesante la lectura de la obra de G. Confaloneri, 1992: 231 – 241; y el clásico de Burkholder–Grout–Paliska 2015: 22.

³ Por sus características tímbricas, muy semejantes a la voz humana, produce una música que podríamos decir mística. Por esto mismo ha sido usado en grandes producciones cinematográficas como *Gladiator* (2000), *La Pasión de Cristo* (2004), *Avatar* (2009), etc.

⁴ Burkholder–Grout–Paliska 2015: 22.

musicalizada, donde la música se encuentra al servicio del texto. El gran exponente occidental son los poemas homéricos o el Gilgameš (el poema épico más antiguo conservado):

Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,
tras haber arrasado el alcázar de Troya,
conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes.
Muchos males pasó por las rutas marinas luchando
por sí mismo y su vida y la vuelta al hogar de sus hombres [...] ⁵

03. Homero, *Odisea* I 1-27⁶

<https://www.youtube.com/watch?v=MQvVWiDsPWQ>

No obstante, entre los pueblos históricos puede hacerse una división clara entre Oriente (Persia, India, China) y Occidente, mundos que tienen una gran diferencia cultural⁷. Afirma Confaloneri (1992: 26¹⁻²) que no conservamos la mayor parte de su tradición musical, porque seguramente se trataría de tradición oral. Pero sabiendo la tan pequeña parte de lo escrito en la Antigüedad que se ha conservado (alrededor del 10%, por ejemplo, en lengua griega), es posible que tuvieran algún sistema de codificación musical que no se haya conservado debido al soporte.

2.2. Pueblo de Israel (cantos sinagogaes)

Uno de estos pueblos cuya tradición musical hay que citar por su importancia es el pueblo de Israel. Su tradición musical rabínica, de tradición oral, no se ha conservado más que en algunos datos que atañen a la notación musical que no son suficientes para la recuperación completa de su sistema. Tenemos perfecta constancia de la existencia de cantos sinagogaes de tipo melismático sobre los que se recitaban los salmos, los responsoriales, las antifonas, etc.

04. Salmo 104, hebreo antiguo

<https://www.youtube.com/watch?v=-UABwqW9Sg>

⁵ Homero, *Odisea* I 1-5.

⁶ El indoeuropeo y las lenguas derivadas de él tenían un acento musical, no tonal como el de las lenguas romances, y los versos se escribían en función de la cantidad larga o breve de las vocales y el reparto de las mismas en el verso. De esta forma, estas lenguas, como podemos ver en el ejemplo, son por naturaleza muy musicales.

⁷ Una cuestión que los musicólogos no suelen tener en cuenta es que esta división geográfica hay que hacerla con importantes matices antropológicos e histórico-arqueológicos. Por un lado, existen los pueblos indoeuropeos (entre los que se encuentra la India y pueblos de Persia hasta la zona de la actual Portugal), que tenían una identidad cultural semejante, incluido el aspecto musical, principalmente ligado a los rituales religiosos, etc. Por otro, tampoco se tiene en cuenta que dentro del Occidente indoeuropeo también hay pueblos no indoeuropeos (un ejemplo cercano serían los Iberos), cuyas culturas musicales diferirían, casi con toda seguridad, de la de los pueblos indoeuropeos.

2.3. Primeros testimonios griegos

El primer gran testimonio occidental de cultura musical que conservamos con cierto conocimiento es el griego. Para Grecia, pueblo de la filosofía, la música aparece ligada a los grandes rituales, que incluían, generalmente, poesía —como ya hemos visto en el fragmento de la *Odisea*—.

Para los griegos la música es el “arte temporal” —frente a la pintura y la arquitectura, que son el “arte del espacio”—. Es el primer pueblo que además de hacer doctrina filosófica sobre la música escribe los primeros tratados de teoría: Platón en *República* y *Timeo*; Aristóteles en *Poética* y *Política* (especialmente en 8, 5); Aristóxeno; Cleónides; Aristides Quintiliano, etc.

“Los músicos [...], seguros de poseer en la mente el instrumento perfecto de la verdad suprema, se dedicaban a mover los tetracordos de la escala, a combinarlos, a unirlos y a separarlos, hasta llegar a unos resultados que mostraban a los más sabios para recibir sus advertencias morales”⁸.

05. Himno al Sol

https://www.youtube.com/watch?v=Rg6_AvX4KA

2.4. Testimonios romanos

La llegada de Roma supone, para Confaloneri, un paso atrás en el conocimiento de la antigüedad musical⁹. Tanto este investigador (1992:33²) como Burkholder, Grout y Paliska (2015: 38) están de acuerdo en que no se conservan fragmentos musicales. Gregorio Paniagua, no obstante, cree haber encontrado rastro suficiente como para reconstruir —al menos de forma ideal— música romana.

Así, ha reconstruido un fragmento de la *Hécira* de Terencio bastante sugerente. Lo que queda claro es que, igual que en otras artes bebieron de las fuentes griegas, los romanos, con toda probabilidad, también lo hicieron en la música¹⁰.

⁸ Confaloneri 1992: 321. Sobre cuestiones más concretas de la cultura musical griega, cf. Confaloneri, *op. cit.* 26-32; Burkholder-Grout-Paliska 2015: 21-22, 26-38. Gregorio Paniagua tiene un completo CD con la reconstrucción de algunos fragmentos de música de la antigua Grecia, que puede oírse completo en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=a1z0zaGDzIQ>.

⁹ Confaloneri habla erróneamente al comienzo de Imperio Romano, cuando no podemos hablar históricamente de tal hasta pocos años antes del cambio de milenio, cuando Octaviano reunió en su persona las máximas magistraturas con derecho perpetuo y hereditario (incluido el de *pater patriae*). Hay que hablar, pues, de Roma en estos momentos, ya en su período monárquico, ya en el republicano.

¹⁰ Del período más arcaico de Roma (desde su fundación y hasta, aproximadamente, dos siglos y medio más tarde) conservamos fragmentos de *carmina* que estaban vinculados a ritos religiosos y que sabemos, por las representaciones iconográficas, que se leían acompañados de instrumentos (*carmen arvale*, etc.). Sobre cuestiones más específicas que exceden la finalidad del presente trabajo, cf. Confaloneri 1992: 33-37; Burkholder-Grout-Paliska 2015: 38-40.

06. Terencio, Hécira 861

*ut unus hominum homo te vivat numquam quisquam blandior*¹¹

<https://www.youtube.com/watch?v=S4enlpgfUrk>

La importancia de la música greco-romana radica en que, en el devenir del tiempo y la historia, es la madre de la música del proto-Cristianismo occidental —recordemos que San Pedro y Santiago parten después de la muerte de Jesús hacia Roma e Hispania— y, por ende, del gran canto del Cristianismo.

3. TESTIMONIOS CRISTIANOS

La cristiana es la primera tradición que se conserva completamente, debido en gran medida al cuidado por salvaguardar las tradiciones, particularmente orales, que habían heredado del mundo hebraico-judío. Esta necesidad de conservación es la que urgió la necesidad de crear códigos de codificación, incluida la música, que recogieran los cantos, plegarias y, en general, los oficios religiosos que eran “más bien cantados que recitados”¹².

La división del Imperio tras la muerte de Teodosio I el Grande en sus dos hijos Arcadio y Honorio en el 395 fue sólo la consecuencia política de una división cultural ya existente en tan magno territorio, división que podía verse también en la música. Como afirma Confaloneri (1992: 281), “los cánticos de las iglesias griegas, bizantinas y eslavas, aunque importantísimos y ricos en expresiones musicales, permanecieron inactivos en el desenvolvimiento del arte”¹³. Por otro lado, la música se adaptó y se fundamentó como parte elemental de las iglesias occidentales (mozárabe, romana, ambrosiana, etc.).

07. Coro Basiani (Patriarcado de Georgia), *Tsintskaro*

<https://www.youtube.com/watch?v=R95qdBsWGKQ>

¹¹ “Pues ningún hombre de entre los hombres que viva [es] más atractivo que tú.

¹² Cf. Burkholder–Grout–Paliska 2015: 41. Hay diferentes autores que conservan testimonios de estos rituales “musicalizados”, como san Agustín, *Conf.* X 33, o el *Itinerarium Egeriae* XXIV 9-11, que describe una ceremonia cristiana en la Jerusalén de ca. 400 y que citamos por su interés: *Mox autem primus pullus cantaverit, statim descendet episcopus et intrat intro speluncam ad Anastasim. Aperiantur hostia omnia et intrat omnis multitudo ad Anastasim, ubi iam luminaria infinita lucent, et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicit psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes: post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio, dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertia oratio et commemoratio omnium. Dictis ergo his tribus psalmis et factis orationibus tribus ecce etiam thimataria [=thymiarmateria] inferiuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus. Et tunc ibi stat episcopus intro cancellos, prendet Euangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse. Quod cum coeperit legi, tantus rugitus et mugitus fit omnium hominum et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis Dominum pro nobis tanta sustinuisse. Lecto ergo Evangelio exit episcopus et ducitur cum hymnis ad Crucem, et omnis populus cum illo. Ibi demo dicitur psalmus et fit oratio. Item benedicat fideles et fit missa. Et exeunte episcopo omnes ad manum accedunt.*

¹³ A este respecto, cf. Burkholder–Grout–Paliska 2015: 47-48.

08. *Viderunt omnes* (canto llano)

https://www.youtube.com/watch?v=r0jl8_oRm-A

El “canto romano” se impuso, en palabras de Confaloneri (1992: 42), “como la primera y grandiosa aparición histórica de la música”, y quedó desde ese momento vinculado al origen y desarrollo de toda la música occidental, tanto religiosa como profana. Estos primeros cantos cristianos, que se fueron difuminando y modificando, fueron recuperados por la orden benedictina, gracias a cuyo trabajo se conserva hoy en día¹⁴. Fue el papa Dámaso (366-384) quien introdujo la práctica coral en Roma, pero fue el benedictino Gregorio el Magno, papa entre el 590 y el 604, quien reunió y ordenó las melodías, compuso algunas nuevas y creó el *Antiphonarium*, donde se establecían los momentos litúrgicos apropiados para el canto llano¹⁵.

Este *cantus firmus*, conocido como canto gregoriano, tuvo un importante desarrollo entre los siglos VII y X, con la creación de numerosas *scholae cantorum* y el intercambio de monjes y cantores para su expansión.

4. SISTEMAS DE NOTACIÓN MUSICAL

4.1. Notación alfabética.

Cuando en el siglo VIII se estableció la liturgia romana como oficial, surgieron las primeras formas de codificación musical, destinadas a transmitir las formas de Roma al resto de la cristiandad.

En un primer momento empezaron a añadirse letras sobre el texto en latín que daban información sobre la afinación de las sílabas. Este tipo de codificación se heredó de la Antigüedad. Uno de los ejemplos más importantes, por su tamaño y concreción, es el conocido como Epitafio de Seikilos, del siglo II a.C. Se trata de una pequeña columna de mármol que Sículo mandó construir en la tumba de su mujer Euterpe cerca de Trales, en Asia Menor (a unos 30 km. de Éfeso).

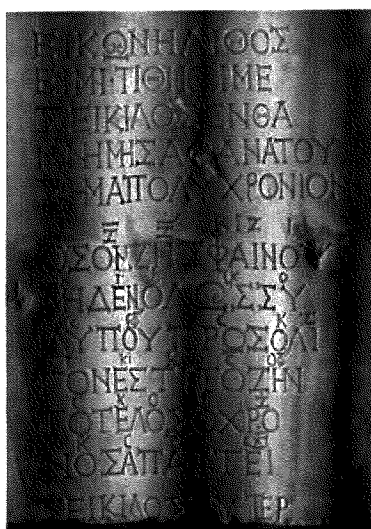
¹⁴ Sobre las diferentes escuelas (ambrosiana, romana, mozárabe, etc.) remitimos a las obras de Confaloneri 1992: 43 ss.; Burkholder–Grout–Paliska 2015: 47-48.

¹⁵ No se conserva nada de la música profana de este momento. No es hasta el siglo XII cuando empezamos a encontrar testimonios de esta en los *versus* latinos, las cantigas españolas, los juglares franceses y alemanes (Minnesinger) o los laudes italianos. Sobre esta cuestión cf. Burkholder–Grout–Paliska 2015: 98-105. Ejemplos de esto, de nuevo en la épica vernácula, serían la *Chanson de Rolan*, el *Cantar de los Nibelungos* y el propio *Carmen Campidoctoris* y su versión española, el *Cantar de Mío Cid*.



Epitafio de Seikilos¹⁶

Foto: <http://ermitiella.blogspot.com/2015/10/para-euterpe-el-epitafio-de-seikilos.html>



Epitafio de Seikilos, detalle desplegado del texto.

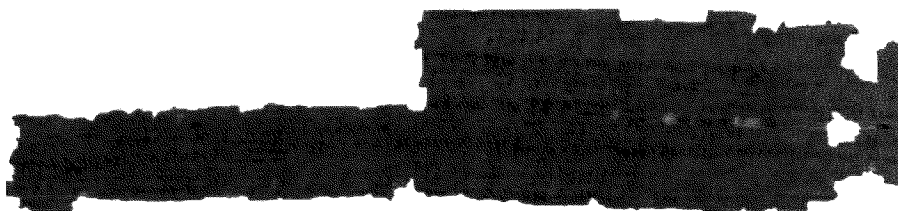
¹⁶ El texto en griego tiene dos partes: una primera de presentación y una segunda propiamente musical. Ésta, como puede verse en la imagen, tiene caracteres sobre el texto que indican la música. La traducción del texto griego —disponible on-line— sería como sigue: "Soy una imagen de piedra. Sicilo me pone aquí como señal atemporal de un recuerdo inmortal. Mientras vivas, brilla, no sufras por nada en absoluto. La vida dura poco y el tiempo exige su tributo". Puede escucharse una reproducción aproximada en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=6-2IR4mpf7U>.



Transcripción y conversión a notación moderna del Epitafio de Seikilos

Transcripción: <https://fuentemusica.blogspot.com/2013/07/epitafio-de-seikilos.html>

Otro testimonio importante de notación alfabética es el himno de la Santísima Trinidad (s. III) que se conserva en el papiro de Oxyrrinco 1786 y que puede verse en la siguiente imagen¹⁷.



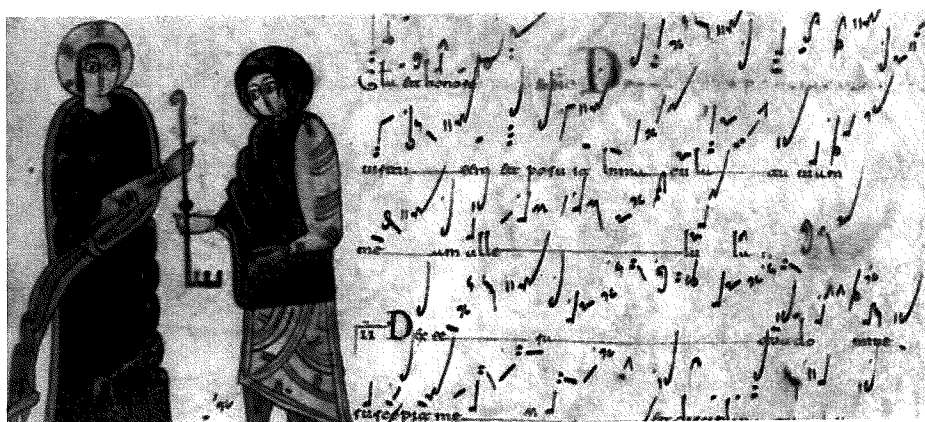
P. Oxyrrinco 1786, Himno a la Santísima Trinidad

Imagen: <http://pobresdenazaret.blogspot.com/2014/02/antiguo-himno-cristiano-que-se-haga-el.html>

4.2. *Cantus firmus*

Posteriormente se diseñó un nuevo sistema de notación, llamado neumático, que consistía en añadir líneas y símbolos sobre los renglones de texto y que encontramos conservados desde el renacimiento carolingio (VIII-IX). El testimonio más antiguo que se conserva es uno de la liturgia mozárabe y, aunque su sistematicidad implica un uso anterior y una regulación de la notación, nada ha quedado de aquello. Su uso no debía de estar muy generalizado, según se desprende de las *Etimologías* de san Isidoro (560-636): “a menos que los sonidos sean recordados por el hombre, éstos perecen, porque no pueden ponerse por escrito”.

¹⁷ La notación alfabética sigue siendo hoy muy importante en las culturas inglesa y alemana.



Canto mozárabe.

Foto: <https://hispanamusica.wordpress.com/el-canto-mozarabe-o-hispanico/>

Incluso los especialistas y musicólogos no se ponen de acuerdo hoy en día sobre la realización concreta de estos pneumas primitivos, incluidos los de las compilaciones llevadas a cabo bajo la supervisión del papa Gregorio para el *Antiphonarium*.

Un poco posteriores, de entre los siglos X y XI, se conservan los primeros testimonios de signos que indican altura en el sonido: *punctum* \, que indicaba un sonido más grave; *virga* /, que indicaba un sonido más agudo, etc.

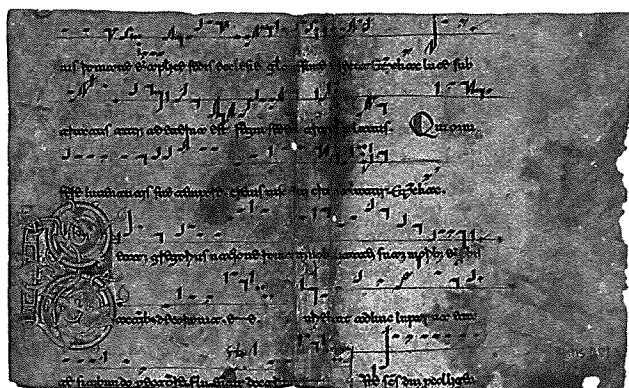
Neuma	Tradução	Gráfica do século 9	Gráfica do século 13	Equivalência atual
Punctum	Ponto	•	■ ◆	♪
Virga	Vaza	/	7	♪
Clavis	Clave	∩	⌌ ⌋	♪
Pre/podatus	Po	✓	⌌ ⌋	♪
Torculus	Torcido	~	⌌ ⌋	♪
Porrectus	Esticado	∨	⌌ ⌋	♪
Climacus	Escada	/ \	7 7	♪
Scandicus	Subida	∴	⌌ ⌋	♪
Quilisma	Arrastar-se no chão	~~~~~	⌌ ⌋	♪

Pneumas

Imagen: <http://musicahistoria2012.blogspot.com/2014/11/el-comienzo-de-la-escritura-musical.html>

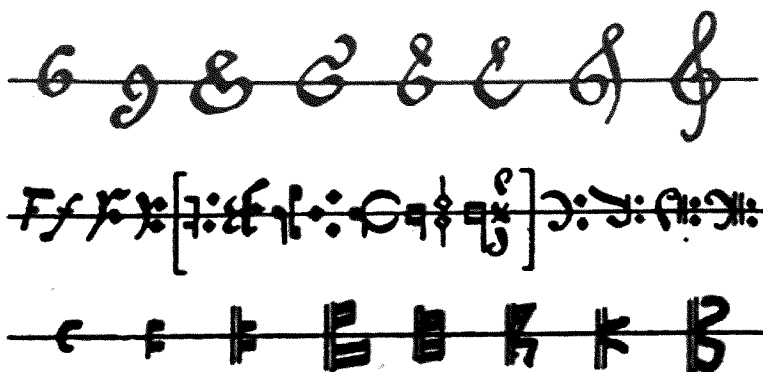
Pero era necesario desarrollar una forma clara de marcar el tono inicial de la melodía, por lo que pronto se incorporó una línea afinada sobre el texto, alrededor de la cual se escribían los pneumas. El primer testimonio conservado lo encontramos

en el gradual *viderunt omnes*, de la segunda mitad del siglo XI, con una línea afinada en la nota “la”.



MS 1681, Montecassino, segunda mitad del siglo XII

En cuanto al desarrollo posterior del resto de líneas de lo que hoy en día se conoce como pentagrama, los investigadores no se ponen de acuerdo. La adición de una segunda línea afinada parece deberse a Hucbaldo (840-930), que estableció la tradicional línea “la” en color amarillo y una segunda línea, roja, para la nota “do”, utilizadas en un primer momento para el canto difónico. La importancia de estas dos notas será crucial, puesto que su escritura al comienzo de las líneas dará lugar a las claves.



Evolución de las claves.

Imagen: <http://laconjuradeloshercios.blogspot.com/2013/01/los-suenos-de-guido.html>

Parece que a partir de esa idea fue Guido d'Arezzo, en el siglo XI, quien desarrolló el tetragrama, además de establecer una nueva nomenclatura para las notas musicales del hexacordo, que estaba fundamentada sobre el himno de san Juan Bautista, escrito por Pablo Diácono (720-700), y de convertir los pneumas en figuraciones cuadradas —aunque quizá esta evolución fue connatural al cambio de utensilios de escritura—¹⁸.

A pesar de estos avances, la notación seguía sin incluir signos para la duración de los sonidos. La causa es que todavía el latín conservaba, particularmente en poesía, las antiguas estructuras propias de la cantidad vocálica, que obligaba a la combinación de sílabas de cantidad larga y de cantidad breve, lo que generaba patrones rítmicos fijos, como puede apreciarse en la imagen.

Tipo de verso	Medida	Ritmo musical
Tróqueo: — ◡	(largo-corto)	
Yambo: ◡ —	(corto-largo)	
Dáctilo: — ◡ ◡	(largo-corto-corto)	
Anapesto: ◡ ◡ —	(corto-corto-largo)	
Espandeo: — —	(largo-largo)	
Bravaro: ◡ ◡ ◡	(corto-corto-corto)	

Modelos estructurales de la métrica latina y su equivalencia musical

4.3. *Ars antiqua*

Entre el 1050 y el 1300, Europa vive un momento de crecimiento económico que trajo de la mano los grandes movimientos culturales conocidos como Escolástica y Humanismo, que dedicaron sus esfuerzos a la creación cultural de todo tipo. Se construían grandes iglesias (primero románicas y después góticas), se fundaban infinidad de monasterios y las donaciones a la iglesia se multiplicaban, enriquecidos de por sí gracias al alto número de vocaciones. Santo Tomás y san Anselmo fueron los grandes pensadores del momento y comenzaron la recuperación de la cultura clásica que desembocaría en el Renacimiento.

Fue esta bonanza económica y cultural la que permitió la consignación por escrito y el asentamiento de normas de notación musical que permitieron el desarrollo de la polifonía. Estas formas de polifonía primitiva, conocidas como *Ars antiqua*, nacieron para enriquecer y acompañar el canto llano, de donde surgieron los cuatro

¹⁸ El Himno de san Juan Bautista puede escucharse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=3iR3bJKk1Xc>.

conceptos fundamentales de la música occidental: contrapunto; armonía; notación (como elemento básico) y composición (en oposición a improvisación).

Fue Franco de Colonia (ca. 1215 – ca. 1270) quien desarrolló en su tratado *Ars cantus mensurabilis* un sistema de figuración temporal que podía marcar la diferencia de duración de los sonidos, perfeccionando la notación cuadrada que surgió poco después de los avances introducidos por Arezzo. El avance de este sistema, conocido como notación franconiana, vino propiciado por el desarrollo del *Ars Nova*, entre los siglos XIII y XIV y de la polifonía, que exigía la escritura de realizaciones y ligaduras melismáticas.

	Máxima	Longa	Breve	Semibreve
Figuras				
Silencios				

Ejemplos de notación mensural

Todas estas realidades juntas permitieron la codificación y composición de las primeras obras polifónicas, como hemos dicho más arriba. La primera forma de polifonía, todavía exclusivamente religiosa, al menos en lo conservado, es el llamado *organum*. En éste, una voz principal, llamada tenor o *vox principalis*, se mueve sobre la línea del canto llano sobre la cual una voz superior, la *vox organalis*, realiza melismas y adornos. La forma más primitiva consistía en un bordón o nota mantenida sobre la final del modo, sobre la que cantaba la *vox principalis*¹⁹.

Pero el primer desarrollo verdaderamente polifónico es el que surge a través del *organum* interválico, procedimiento por el que las voces se mueven paralelamente en intervalos consonantes (octavas, quintas y cuartas). Se trataba de notas de adorno, no de composición, por lo que no estaban generalmente escritas²⁰.

La libertad que poco a poco se fue imponiendo en el desarrollo del *organum* de adorno llevó a la *vox organalis* a crear deferentes melismas y a la introducción del contrapunto para algunos de éstos, lo que originó el *discantus*, generalmente consistente en el movimiento contrario de las voces sobre los intervalos consonantes.

19 Como ejemplo puede verse la obra de Léonin, *Pascha nostrum* en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=ngCRm7uLirA>.

20 Precisamente Guido d'Arezzo en su tratado *Micrologus*, refiere varias maneras para el *organum*. En el tratado de ca. 1100 conocido como *Ad organum faciendum* aparecen formas más libres de creación para la *vox organalis*. Un ejemplo claro es la composición anónima *Tu Patris sempiternus*, disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=W4rYZmEnZO8>.

Cuando avanzó la teoría de la música y la teoría de los tetracordos, se fueron añadiendo intervalos nuevos a la formación de la *vox organalis*. La principal característica es que ambas voces avanzan a una velocidad similar²¹.

El tercer procedimiento de creación polifónica de este período es el *conductus*. Sobre un texto serio de un *conductus monofónico* medieval (por ejemplo los usados para cuando el lector “se conducía” al ambón, etc.) se añadían entre dos y cuatro voces que se servían de diversos recursos. Un ejemplo podemos verlo en el *Viderunt omnes* de Pérotin y que es una obra icónica de esta polifonía²².

Estas diferentes voces se construían sobre el procedimiento del canon, el rondó y el motete. Y son precisamente estos tres los que empiezan a conservarse con textos profanos. Un ejemplo podría ser el canon *Se je chant*, conservado en el código de Ivrea (52v.), escrito por Denis le Grant²³.

La forma más importante, por su trascendencia posterior, en la polifonía es la forma del motete. En este, se añadían palabras a las voces superiores —de ahí su nombre—, lo provoca cada vez una mayor independencia de las voces hasta el punto de que cada una tenga diferentes letras ya en el motete temprano. Un ejemplo es el motete *Factum est salutare/Dominus*, titulado con las primeras palabras de cada voz²⁴.

La importancia del motete radica, primero, en su ruptura con la iglesia, incorporándose textos en francés en un primer momento (debido, evidentemente, a su origen), incluyendo danzas y canciones profanas existentes. En segundo lugar su importancia está en la gran flexibilidad de formas y usos (debidas principalmente a Philippe de Vitry), lo que le permitió sobrevivir como forma durante varios siglos más y, en su desarrolló, al sustituir algunas de las voces superiores por instrumentos, dio origen a las diferentes formas instrumentales que se usan hasta la actualidad.

4.4. *Ars nova*

Con el avance de los soportes de escritura —particularmente con la masificación del uso del papel frente al pergamino—, la notación franconiana pasó a

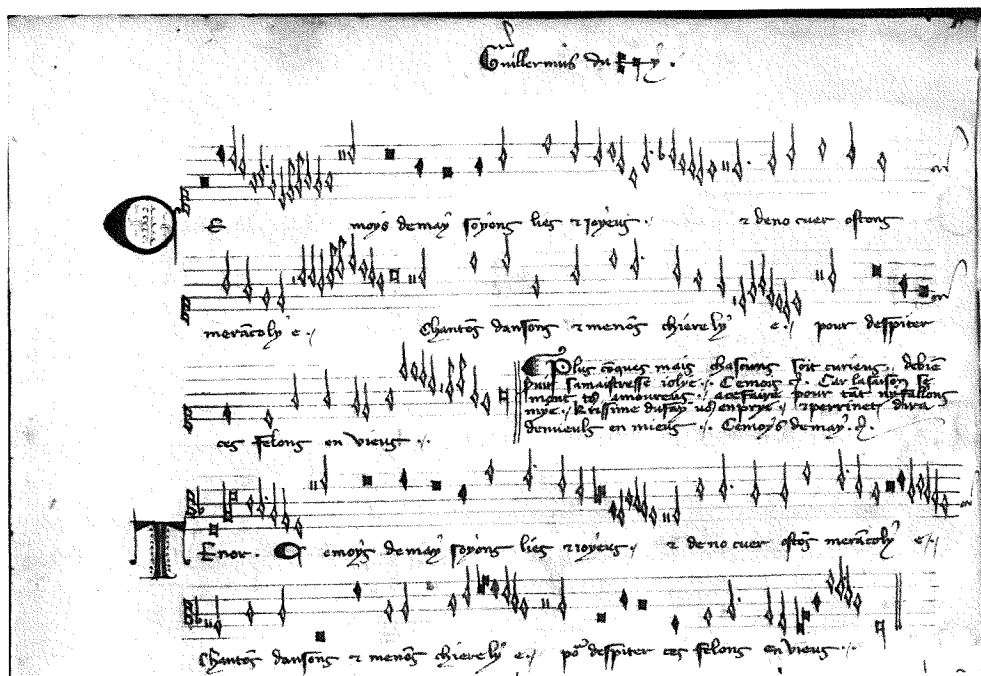
21 Un ejemplo podría ser el *Sederunt principes* de Perotin: <https://www.youtube.com/watch?v=L54eaczGGEs>.

22 La composición de Perotin del *Viderunt omnes* puede escucharse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=3oaRM1uDsw8>.

23 https://www.youtube.com/watch?v=h_Yn9y0BJR8.

24 <https://www.youtube.com/watch?v=iLKKwuirSoo>.

escribirse sin rellenar, en la conocida como notación blanca, alrededor del siglo XV, y fue ya a mediados del Renacimiento (aproximadamente en el siglo XVI) cuando esas figuras empezaron a escribirse de forma redondeada.



Ejemplo de notación blanca.

Foto: <https://www.historiadelamusica.net/fuentes-edad-media/>

Paralelamente al desarrollo de esta notación mensural surgieron sistemas que tenían diferentes utilidades, como son las tablaturas, usadas especialmente para instrumentos de cuerda y que representaban las cuerdas y los trastes de instrumento particular; el cifrado barroco, tan en uso incluso hasta nuestros días y que consistía en la escritura única de la melodía y un bajo con su codificación de acordes para que fuera el intérprete quien completara la armonía, etc.



Ejemplo de tablatura para laúd.

Foto: <http://jacoboduranloriga.blogspot.com/2014/09/tocando-rebato-2-volveran-las-oscuras.html>



Ejemplo de cifrado barroco y su conversión a notación moderna.

Imagen: <https://bustena.wordpress.com/2015/11/15/amarilli-mia-bella-de-caccini-y-el-nacimiento-del-bajo-continuo/>

4.5. Sistemas modernos

Fue el Clasicismo (particularmente el siglo XVIII) el que generalizó la notación mensural redonda para el mundo occidental, sistema que sigue usándose predominantemente en todo el mundo actualmente.

Junto a esta expansión, especialmente en el siglo XIX, se desarrollaron nuevos signos para añadir información (como la creación de matices, tempo, etc.), alteraciones de sonidos en función de la evolución de las melodías y las nuevas escalas y tonalidades que iban surgiendo, las marcas de compás, notas de adorno, etc.

Han sido el siglo XX y lo que llevamos de XXI los que han creado nuevas formas de codificación musical de la mano de las nuevas músicas y psicofonías experimentales y composiciones particulares que rompen con los conceptos clásicos de armonía, melodía, etc, y que necesitan de nuevas formas de escritura.²⁵

CONCLUSIÓN

Por tanto, para concluir de forma breve la trayectoria musical que hemos venido reproduciendo, podemos decir que la historia de la música y, particularmente, de su notación ha sido larga y ha tomado diversos caminos en función de las necesidades culturales.

En consecuencia, la música occidental ha venido marcada en su desarrollo por la Iglesia católica, que ha sido su gran desarrollador e impulsor tanto en los modos y estilos compositivos como en los sistemas de codificación y notación. Es dicha institución la que, además, favorece la creación de nuevos modos y desarrollos musicales diferenciados de los de la parte oriental del Imperio Romano desde un primer momento, pero manteniendo en su raíz la base hebrea primitiva.

La Iglesia, por tanto, no sólo ha sido quien ha mantenido la música en Occidente y en Oriente, a pesar de tratarse de tradiciones completamente distintas, sino que ha sido la gran impulsora de nuevas creaciones que han favorecido el desarrollo de la música hasta nuestros días. Toda esta evolución e influencia pueden rastrearse incluso en la música contemporánea.

²⁵ Un ejemplo representativo de los límites a los que se puede llevar la moderna notación musical en base a las exigencias compositivas de finales del siglo XX y principios del XXI es la *Metastasis* de Ioannis Xenakis, que puede verse con partitura incluida en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=SZazYFchLRI>.

BIBLIOGRAFÍA²⁶

- BURKHOLDER, J.P.–D.J. GROUT–C.V. PALISKA, *Historia de la música occidental*, Madrid, Alianza, 2015.
- CONFALONERI, G., *Historia de la música y sus compositores*, Euroliber, 1992.
- CULLIN, O., *Breve historia de la música en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.
- DAHLHAUS, C., *Fundamentos de la historia de la música*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- GARBINI, L., *Breve historia de la música sacra*, Madrid, Alianza, 2009.
- GRIFFITHS, P., *Breve historia de la música occidental*, Madrid, Akal, 2009.
- HANDSLICK, E., *Il bello musicale*, Aesthetica, 2007.

²⁶ No intentamos presentar una bibliografía detallada y completa sobre la materia, puesto que la literatura al respecto es enorme y ha suscitado y suscita gran interés entre los estudiosos. Simplemente presentamos algunas recomendaciones bibliográficas generales que pueden ser de fácil acceso al lector y de interés para profundizar en algunos de los temas. En la bibliografía que se presenta pueden encontrarse abundantes referencias añadidas a las que remitimos.

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN

1.1.- El hombre como ser musical

1.2.- Explicación musical filosófica

2.- PRIMEROS TESTIMONIOS MUSICALES

2.1.- Poesía musicalizada antigua

2.2.- Pueblo de Israel (cantos sinagogaes)

2.3.- Primeros testimonios griegos

* Tratados musicales (Platón, Aristóteles, Aristóxeno,
Cleónides, Arístides Quintiliano)

* Epitafio de Seikilos (s. II a.C.)

* Himno al Sol

* Fragmentos del *Orestes* de Eurípides (s. I a.C.) - Pap. Ox.

2.4.- Testimonios romanos (reconstrucción de algunos fragmentos)

3.- TESTIMONIOS CRISTIANOS

3.1.- Notación alfabética

3.2.- División del Imperio por Teodosio I

* Oriente — música modal

Egeria

Musical oriental actual: Grecia y patriarcado de
Georgia

* Occidente — música tonal

San Agustín

Himno a la Stma. Trinidad (s. III d.C.)

3.3.- Canto romano (no música profana)

* Papa Dámaso IV (366-384)

* Papa Gregorio Magno (590-604) — *Antiphonarium*

4.- SISTEMAS DE NOTACIÓN

4.1.- Notación alfabética

4.2.- *Cantus firmus* — s. VIII — primeras formas de notación

* letras

- * pneumas (renacimiento carolingio, s. VIII-IX)
- * 1ª línea (más antiguo conservado, s. XI, *Viderunt omnes*)
- * 2ª línea (Hucbaldo, 840-930)
- * Sistema de solmisación (Guido d'Arezzo, 991/992-1050)

Himno de San Juan Bautista

Tetragrama

Pneumas cuadrados

4.3.- *Ars antiqua* – 1ª polifonía

- * Enriquecer canto llano: *organum*, *discantus*, *conductus*
- * *Franco de Colonia* (ca. 1215 – ca. 1270) – *Ars cantus mensurabilis*
- * Primeros testimonios profanos: *versus* (lat.), *cantigas* (esp.), juglares (fr.), Minninsinger (al.), laudes (it.)

4.4.- *Ars nova*

- * Fomento y extensión de la notación franconiana
- * s. XV — notación blanca
- * s. XVI — Renacimiento (notación redonda)
- * Tablaturas, cifrado barroco, sistemas alfabéticos (inglés, alemán)

4.5.- Sistemas modernos

- * s. XVIII — generalización de la notación mensural blanca redonda
- * s. XIX — nuevos signos y nomenclaturas (matices, ritmos, compases, tempo, etc.)
- * s. XX – XXI — nuevas formas de codificación (ruptura de los conceptos de armonía y melodía)

Catequesis, al servicio de la fe

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

Fernando Jarne Jarne

Este artículo tiene su fuente en la lección inaugural del CRETA y del Instituto Superior Nuestra Señora del Pilar, que se dedicó a la catequesis como servicio a la fe¹. No suele ser lo más habitual que una primera lección de un centro de teología se dedique a tema catequético; pero, esta vez había un motivo especial: daba comienzo en el CRETA la licenciatura en Teología con especialidad en Catequética.

Recogemos aquí una síntesis de la reflexión ofrecida en la lección inaugural. Se parte de la relación entre teología y catequesis (1); se continúa, desde la perspectiva del servicio, con una mirada al ayer (2) y al hoy (3) de la catequesis; para, a continuación, plantear los retos (4) a que se enfrenta la catequesis mirando al futuro que comienza.

Servir a la fe, servir a nuestro pueblo desde la catequesis, en expresión del Papa Francisco, “es tarea que nos apremia” (EG 110).

1. Relación entre teología y catequesis

Alguien puede plantearse si “pega” en la lección inaugural de un estudio teológico hablar de catequesis.

La historia de la relación entre ambas ha sido amplia a lo largo de la historia de la Iglesia, pasando por diferentes etapas que han ido clarificando el papel de cada una y enriqueciendo la complementariedad². Apuntamos algunos rasgos de las últimas décadas.

San Juan Pablo II, el año 1979, en la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* (CT), n. 61, decía que entre una y otra hay una *correlación*. Una correlación que es “evidentemente profunda y vital para quien comprende la misión irremplazable de la teología al servicio de la fe”. Y concretaba un compromiso para los teólogos y otro para los catequistas. Para los teólogos: “Conscientes de la influencia que sus investigaciones y afirmaciones ejercen en la enseñanza catequética, los teólogos y los exegetas tienen el deber de estar muy atentos para no hacer pasar por verdades ciertas lo que, por el contrario, pertenece al ámbito de las cuestiones opinables o

¹ F. JARNE JARNE, *Catequesis al servicio de la fe*, Lección Inaugural del Curso Académico 2017-2018, *Comuniter*, Zaragoza 2017.

² Cf. E. ALBERICH, *Teología y Catequesis*, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, San Pablo, Madrid 1999, 2171-2183.

discutidas entre expertos." Y para los catequistas: "Tendrán a su vez el buen criterio de recoger en el campo de la investigación teológica lo que pueda iluminar su propia reflexión y su enseñanza, acudiendo como los teólogos a las verdaderas fuentes, a la luz del Magisterio".

Recordamos el esfuerzo realizado en el documento *La Catequesis de la Comunidad*, año 1983, por distinguir lo propio de cada una, señalando a la vez la necesidad mutua, y buscando el carácter propio de la catequesis: "Mientras que la catequesis, a través de la iniciación, enseñanza y educación en los fundamentos de la fe, tiene por objetivo la adhesión madura a la persona de Cristo («obsequium fidei»), lo que pretende la teología es hacer crecer en la inteligencia como tal de la fe («intellectus fidei») (73).

Por su parte, el año 1997, el *Directorio General de la Catequesis*, en la misma línea, indicaba que la teología y la catequesis son dos funciones del ministerio de la Palabra. La función teológica trata de desarrollar la inteligencia de la fe, situándose en la dinámica de la "fides quaerens intellectum", la fe que busca entender (cf. 51). La función catequética trata de iniciar y formar en la fe a aquellos que, movidos por la gracia, deciden seguir a Jesucristo y son introducidos en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del Pueblo de Dios.

El Papa Francisco, en *Evangelii Gaudium*, del año 2013, plantea con claridad la importancia de la teología para el anuncio misionero: "Ya que no basta la preocupación del evangelizador por llegar a cada persona, y el Evangelio también se anuncia a las culturas en su conjunto, la teología —no sólo la teología pastoral— en diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios" (EG 133).

Y, lógicamente, el compromiso lo lanza a los teólogos convocándolos a cumplir un servicio: "La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio" (EG 133).

Se entiende así que entre teología y catequesis hay complementariedad y recíproca interacción³, diversidad de funciones y de intencionalidad, de vinculación

³ "Vínculos de complementariedad y de recíproca interacción de los dos momentos de la tarea eclesial, teológico y catequético. Se podrá comprender así mejor que la catequesis pueda y deba conservar siempre una dimensión teológica, y que la teología pueda y deba cultivar a su vez una dimensión

estrecha y de recíprocas aportaciones⁴. Viven en correlación, complementariedad, se necesitan mutuamente, son un servicio común a la Palabra. Dialogan entre ellas y, además, promueven el diálogo hacia afuera. Ambas han de llevar en el corazón la finalidad evangelizadora. Siendo, además, la catequesis un campo de estudio especializado para un mejor servicio pastoral.

2. Una rápida mirada a la catequesis de ayer, al servicio de la fe

Las primeras palabras de la exhortación *Catechesi Tradendae* son: "La catequesis ha sido siempre considerada por la Iglesia como una de sus tareas primordiales, ya que Cristo resucitado, antes de volver al Padre, dio a los Apóstoles esta última consigna: hacer discípulos a todas las gentes, enseñándoles a observar todo lo que Él había mandado" (1). Aquí está toda la historia de la catequesis, que cada vez es más conocida.

El año 2000 le pedimos a uno de los mayores expertos en historia de la catequesis en España, D. Luis Resines, que nos hiciera una exposición sobre la riqueza de esa historia en la Iglesia en Aragón. A todos nos sorprendió ver la riqueza que sacaba a la luz. Su escrito, que lleva por título *Historia de la catequesis en Aragón*, ocupa 150 páginas en el que se recogen los rasgos claves de nuestra propia historia: catecismos relacionados con Aragón desde el siglo XIII, Sínodos diocesanos en los que se trataba de la catequesis, congresos y asambleas catequéticas, catecismos oficiales en las Diócesis, algunos catecismos y catequistas más conocidos. Fue publicado por este Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón⁵.

El trabajo comienza manifestando que es un homenaje a las personas que de una manera u otra han contribuido a educar la fe de otros. Tantos y tantos. Unos conocidos por sus catecismos, medidas impulsoras, sínodos convocados..., otros desconocidos, los más, la madre, el padre, el párroco... "De lo conocido, algunos jalones nos transportan a un lejano pasado, como es el venerable Catecismo Cesaraugustano, escrito por no sabemos quién, que desde el siglo XIII nos muestra la voluntad de transmitir la fe a los demás"⁶. Tendríamos que nombrar a tantas personas: Jerónimo Ripalda, Cayetano Ramo de San Juan Bautista, Práxedes Alonso...

catequética; que el ejercicio de la catequesis pueda resultar una forma de hacer teología, mientras que la enseñanza teológica deba también constituir una forma de dar catequesis" (E. ALBERICH, *Catequesis y Teología: complementariedad y tensión*, en *Teología y Catequesis* 66 [1998] 24).

⁴ Cf. ID, *Teología y Catequesis...*, 2176-2178.

⁵ L. RESINES LLORENTE, *Historia de la Catequesis en Aragón*, en CENTRO REGIONAL DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN, *2000 años de Cristianismo en Aragón*, VI Jornadas de Teología en Aragón (14-17 febrero de 2000), 61-211.

⁶ Ibid. 63-64.

Por su parte, el movimiento catequético es la Iglesia en España ha sido muy rico desde la década de los sesenta del siglo XX⁷. Una profunda y dinámica renovación de la catequesis comenzó con el Vaticano II. “Estamos convencidos de que la renovación catequética, realizada en los años postconciliares es según, la expresión de San Juan Pablo, un «don precioso del Espíritu Santo a la Iglesia de hoy» (CT 3)”⁸.

Como una prueba entre muchas, sólo hay que repasar los escritos del Cardenal José Manuel Estepa rememorando este historia para comprobarlo⁹.

Muchas veces se ha dicho que aquellas Jornadas Nacionales de Estudios Catequéticos que tuvieron lugar en Madrid el año 1966, fueron como un nuevo comienzo; algunas personas tomaron el relevo al servicio de la catequesis. Cuenta D. José Manuel: “Quienes entonces nos hacíamos cargo del relevo entregado por nuestros antecesores pretendíamos solamente ser leales al sentido de la herencia recibida: transmitir con fidelidad la fe de la Iglesia y no perder nunca la inquietud de dar respuesta, desde la fe, a las aspiraciones más profundas de cada generación (...) El Señor ha querido que nos correspondiese a nosotros llevar las riendas del gran taller de renovación de la catequesis española en el período posconciliar”¹⁰.

Entre nosotros, hemos de citar la gran participación en ese “taller” de Monseñor Elías Yanes. Fue muy importante su aportación desde las diferentes responsabilidades pastorales que tuvo en la Iglesia en España. En un clarividente artículo, hacía esta valoración del movimiento catequético español del siglo XX y del fruto que aportó: “El llamado Movimiento catequético, que comienza a finales del siglo XIX y vive un incremento especial en la década de los años 1950-1960, ha sido uno de los dinamismos eclesiales que más han ayudado a la renovación de la Iglesia en España, tanto antes como después del Vaticano II. Junto a los esfuerzos de los pastores –obispos y sacerdotes– como alentadores y sujetos activos de esta renovación catequética, hay que reconocer la fecunda aportación de los religiosos y religiosas que, con sus personas, su preparación y sus instituciones pastorales y catequéticas, han colaborado y colaboran en este Movimiento, así como la de numerosos seglares que, con su actualización catequética, han sido verdaderos protagonistas de esta acción eclesial”¹¹.

⁷ V.M. PEDROSA, *Ochenta años de catequesis en la Iglesia española*, en *Actualidad catequética* 20 (1980) 617-658.

⁸ J.M. ESTEPA LLAURENS, *La catequesis en la misión de la Iglesia. Escritos catequéticos 1960-2010*, BAC, Madrid 2015, 922

⁹ *Ibid.* 401-599.

¹⁰ *Ibid.* 468.

¹¹ E. YANES, *Movimiento Catequético Español*, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, 1570, cf. también, *25 años de catequesis de la Iglesia Español*, en SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESIS, *El sacerdote y la catequesis. XXV Jornadas Nacionales de Delegados de Catequesis*, 43-90, Edice Madrid 1992.

¿Qué hay detrás de toda este cúmulo de actividades? Un gran esfuerzo de servir desde la catequesis a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Cuántos sacerdotes, consagrados, laicos... han dado su tiempo, su energía, su fe... para servir en este campo pastoral, campo catecumenal, catequético y pastoral.

3. La catequesis hoy, al servicio de la fe

Hoy nos encontramos en un momento eclesial que quiere ser misionero, evangelizador; abrir puertas, ir las periferias... ¿Qué lugar ha de ocupar la catequesis en este momento eclesial misionero? Tenemos claro el proceso evangelizador en tres etapas o momentos esenciales: 1ª La acción misionera para los no creyentes y para los que viven en la indiferencia religiosa. 2ª La acción catequético-iniciatoria para los que optan por el Evangelio y para los que necesitan completar o reestructurar su iniciación. 3ª La acción pastoral para los fieles cristianos ya maduros, en el seno de la comunidad cristiana.

“No son etapas cerradas: se reiteran siempre que sea necesario, ya que tratan de dar el alimento evangélico más adecuado al crecimiento espiritual de cada persona o de la misma comunidad” (DGC 49).

En este proceso, la catequesis tiene su papel concreto: hay acciones que “preparan” a la catequesis y acciones que “emanan” de ella. “El «momento» de la catequesis es el que corresponde al período en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando una fundamentación a esa primera adhesión. Los convertidos, mediante «una enseñanza y aprendizaje convenientemente prolongado de toda la vida cristiana», son iniciados en el misterio de la salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio. Se trata, en efecto, «de iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana» (DGC 63).

Se trata, pues, de servir al crecimiento de la fe. “El envío misionero del Señor -leemos en *Evangelii Gaudium*- incluye el llamado al crecimiento de la fe cuando indica: «enseñándoles a observar todo lo que os he mandado» (Mt 28,20). Así queda claro que el primer anuncio debe provocar también un camino de formación y de maduración. La evangelización también busca el crecimiento, que implica tomarse muy en serio a cada persona y el proyecto que Dios tiene sobre ella. Cada ser humano necesita más y más de Cristo, y la evangelización no debería consentir que alguien se conforme con poco, sino que pueda decir plenamente: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20)” (EG 160). Eso sí, “no sería correcto interpretar este llamado al crecimiento exclusiva o prioritariamente como una formación doctrinal. Se trata de «observar» lo que el Señor nos ha indicado, como respuesta a su amor, donde se destaca, junto con todas las virtudes, aquel mandamiento nuevo que

es el primero, el más grande, el que mejor nos identifica como discípulos" (EG 161). "La educación y la catequesis están al servicio de este crecimiento" (EG 163).

La catequesis "no es, por tanto, una acción facultativa, sino una acción básica y fundamental en la construcción tanto de la personalidad del discípulo como de la comunidad. Sin ella la acción misionera no tendría continuidad y sería infecunda. Sin ella la acción pastoral no tendría raíces y sería superficial y confusa: cualquier tormenta desmoronaría todo el edificio" (DGC 64).

¿Cuáles son las tareas fundamentales de la catequesis en su servicio a la fe? 1ª *Propiciar el conocimiento de la fe.* 2ª *La educación litúrgica.* 3ª *La formación moral.* 4ª *Enseñar a orar.* 5ª *Capacitar al cristiano para vivir en comunidad.* Y 6ª *Capacitar también para participar activamente en la vida y misión de la Iglesia.* ¡Bello servicio el de la catequesis! Servir a la educación de la fe.

4. Cinco retos de la catequesis, para un mejor servicio

No nos quedamos sólo con el pasado de la catequesis, ni con el presente en el que no es poca la tarea que tiene encomendada; hay, además, toda una serie de retos, de desafíos que tenemos que afrontar.

1º Trabajar en la catequesis por una buena iniciación cristiana

Reconociendo que la iniciación cristiana es siempre un don de Dios, nuestra Conferencia Episcopal planteó este reto ya hace casi veinte años: "Nunca, como en estos tiempos, se han dedicado tantas personas, esfuerzos y recursos a la catequesis y a la enseñanza de la religión en las escuelas; a la promoción de movimientos infantiles y juveniles; al cuidado de la participación en la liturgia dominical y a la preparación de los sacramentos. Sin embargo, la ignorancia religiosa de la doctrina de la fe de un buen número de nuestros fieles, la desconexión entre la práctica religiosa y la conducta moral, la debilidad de la presencia de los católicos en la sociedad y la escasez de vocaciones a la vida consagrada a Dios, ponen de manifiesto las dificultades de nuestra acción evangelizadora".

"No obstante estas constataciones, que consideramos realistas, no perdemos la esperanza, que nos invita a confiar en el Señor y a actuar con libertad y decisión (parresía) apoyados en la fuerza del Espíritu Santo (...) Por esto deseamos hacer una nueva invitación en favor de una pastoral evangelizadora más acuciante, que asuma entre sus prioridades la Iniciación cristiana"¹².

¹² LXX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones* (27 noviembre 1998), 5.

Se necesitan comunidades cristianas que acompañen ese camino para llegar a ser cristiano, en un camino de varias etapas¹³.

Necesitamos una catequesis más misionera y por eso más de iniciación seria.

La misma Conferencia Episcopal, en su Plan Pastoral 2016-2020, concreta como objetivo en el campo del kerigma o anuncio de la Palabra de Dios, revisar las actitudes, comportamientos y actividades de la Iglesia en España en el anuncio de la Palabra, para que, atenta a la llamada de Dios y a los signos de los tiempos, podamos ofrecer propuestas adecuadas para la evangelización y el fortalecimiento de la fe en el caminar de las comunidades.

¿Sabremos iniciar en la fe a los que están en “casa”, a los que vuelven, a los que se acercan buscando? ¿Dedicaremos más tiempo y personas que en la actualidad a la catequesis de adultos?

2º *Lograr una buena coordinación entre la catequesis y otros ámbitos de educación en la fe*

Es claro que todos tenemos un mismo objetivo, el servicio a la fe; todos colaboramos a la misma acción evangelizadora. El documento *“Orientaciones Pastorales para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe”* es por eso todo un reto, al que ya se ha aludido en el reto anterior.

“Se trata de articular un proyecto común de coordinación, respetando las peculiaridades de cada uno de los ámbitos educativos. Las dimensiones de la familia, de la catequesis y de la enseñanza religiosa escolar responden a las capacidades del individuo y facilitan un proyecto orgánico y sistemático al servicio de la transmisión de la fe. A la hora de elaborar un itinerario adecuado a la edad de los destinatarios, es imprescindible conocer y coordinar las confluencias y peculiaridades de la catequesis parroquial, la formación religiosa en familia y los programas de la enseñanza religiosa escolar, a fin de colaborar en una misma acción evangelizadora”¹⁴.

“La coordinación de tareas entre la familia, la parroquia y la escuela tiene como objetivo concertar esfuerzos e inquietudes y unir personas para conseguir un objetivo común: la transmisión de la fe católica. Las dificultades estriban, muchas veces, en la ausencia de una formación religiosa adecuada, así como en el mutuo desconocimiento de aquellos elementos que intervienen en el proceso de dicha transmisión en cada uno de los ámbitos educativos. Por ello, es imprescindible encontrar y contar

¹³ Cf. Ibid. 19. 21.

¹⁴ XCVII Asamblea Plenaria, *Orientaciones Pastorales para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe* (25 febrero 2013), 86

con responsables de catequesis, enseñanza religiosa y pastoral familiar para conocer los proyectos educativos, distribuir tareas y adquirir compromisos en orden a elaborar un proyecto común; un proyecto que, a la luz de la nueva evangelización, pide una nueva sensibilidad, un nuevo esfuerzo misionero y una nueva propuesta de fe"¹⁵.

3º *Servirnos en la formación de estos instrumentos al servicio de la fe que son los Catecismos*

La Iglesia ha dispuesto siempre de formulaciones de la fe que, en forma breve, condensan lo esencial de lo que Ella cree y vive: textos neotestamentarios, símbolos o credos, fórmulas litúrgicas, plegarias eucarísticas. Más tarde ha considerado también conveniente explicitar de modo más amplio la fe, a manera de una síntesis orgánica, por medio de los Catecismos que, en numerosas Iglesias locales, se han ido elaborando en estos últimos siglos. En dos momentos históricos, con ocasión del concilio de Trento y en nuestros días, se ha considerado oportuno ofrecer una exposición orgánica de la fe mediante un Catecismo de carácter universal, como punto de referencia para la catequesis en toda la Iglesia. Así, en efecto, ha procedido Juan Pablo II, al promulgar el *Catecismo de la Iglesia Católica* el 11 de octubre de 1992" (DGC 119).

Visto este hecho histórico, señalamos cuatro acentos del servicio que están llamados a seguir prestando:

1º *Los Catecismos son una modalidad de transmisión de la Palabra de Dios.* "La catequesis, en definitiva, no es otra cosa que la transmisión, vital y significativa, de estos documentos de la fe" (DGC 128).

2º *"Son instrumentos inapreciables para la catequesis"* (DGC 131). La Conferencia Episcopal Española, en el Mensaje de presentación del Catecismo *Jesús es el Señor* (7 marzo 2008)¹⁶ expresaba así la relación entre catequesis y Catecismos: "Al elaborar *Jesús es el Señor* somos fieles al valor que la Iglesia le ha dado siempre al Catecismo como instrumento básico y orientación fundamental para la catequesis, al formular las verdades de la fe y salvaguardar la transmisión de lo que Dios dijo e hizo por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación. Los catecismos, sin agotar la riqueza de la catequesis, son instrumentos a su servicio y cumplen una función imprescindible a lo largo de la Iniciación cristiana, que capacita básicamente a los creyentes para entender, celebrar y vivir el Evangelio" (n. 5).

3º *Son el libro de la fe en la catequesis.* En otro momento del mismo mensaje de nuestros Obispos añaden ésta y otras virtualidades que los Catecismos aportan a

¹⁵ Ibid. 101.

¹⁶ XCI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española.

la catequesis: "El texto (...) lo ofrecemos a nuestro pueblo para que sea utilizado en la catequesis como *libro de la fe, al servicio de un contenido y un lenguaje común*" (n. 4).

4º *Cumplen dos misiones más*: afianzar la fe del pueblo de Dios e iluminar con la luz de la fe las situaciones nuevas y los problemas que en otras épocas no se habían planteado aún¹⁷.

Es verdad que aún hay una tendencia a llamar "Catecismo" a cualquier material, cualquier libro de desarrollo de temas catequéticos, que se utiliza en catequesis; pero también es verdad que cada vez se va entendiendo mejor el papel de los primeros y el de los segundos al servicio de los primeros por esa ley de doble fidelidad que antes comentábamos.

Resulta lúcida esta reflexión del Cardenal Estepa colocándonos en el contexto de una Iglesia misionera. Fijémonos en los dos "pero" que incluye en la cita: "El Catecismo de la Iglesia Católica es un instrumento riquísimo, indispensable y privilegiado, pero que encuentra su razón de ser en una Iglesia que ejerce de manera responsable, perseverante y orgánicamente su misión de evangelizar y catequizar a las gentes con audacia apostólica. El Catecismo y los catecismos tiene un valor en sí mismos y pueden producir aisladamente frutos. Pero su dinamismo de fe y su función propia están al interior de una Iglesia que cumple el mandato misionero"¹⁸.

4º *Preparar a los futuros presbíteros como pastores y educadores de la comunidad cristiana*

Plantea este reto el *Directorio General para la Catequesis* (224-225). Viendo lo que pide a los sacerdotes con relación a la catequesis, sabemos hacia qué objetivo se han de encaminar los futuros presbíteros.

"En relación con la catequesis, el sacramento del Orden constituye a los presbíteros en «educadores en la fe». Tratan, por ello, de que los fieles de la comunidad se formen adecuadamente y alcancen la madurez cristiana. Sabiendo, por otra parte, que su «sacerdocio ministerial» está al servicio del «sacerdocio común de los fieles», los presbíteros fomentan la vocación y la tarea de los catequistas, ayudándoles a

¹⁷ "Un catecismo debe presentar con fidelidad y de modo orgánico la doctrina de la sagrada Escritura, de la Tradición viva de la Iglesia, del Magisterio auténtico, así como de la herencia espiritual de los Padres, y de los santos y santas de la Iglesia, para dar a conocer mejor los misterios cristianos y afianzar la fe del pueblo de Dios. Asimismo, debe tener en cuenta las declaraciones doctrinales que en el decurso de los tiempos el Espíritu Santo ha inspirado a la Iglesia. Y es preciso que ayude también a iluminar con la luz de la fe las situaciones nuevas y los problemas que en otras épocas no se habían planteado aún" (Juan Pablo II, *Const. Apost. Fidei Depositum*, 11 octubre 1992, 3).

¹⁸ J.M. ESTEPA LLAURENS, *La catequesis en la misión...*, 744.

realizar una función que brota del Bautismo y se ejerce en virtud de una misión que la Iglesia les confía. Los presbíteros llevan a cabo, de esta manera, la recomendación del Concilio Vaticano II, cuando les pide que «reconozcan y promuevan la dignidad de los laicos y la parte que les corresponde en la misión de la Iglesia».

Más en concreto, destacan como tareas propias del presbítero en la catequesis, y particularmente del párroco, las siguientes: suscitar en la comunidad cristiana el sentido de la común responsabilidad hacia la catequesis; cuidar la orientación de fondo de la catequesis y su adecuada programación, contando con la participación activa de los propios catequistas, y tratando de que esté “bien estructurada y bien orientada”; fomentar y discernir vocaciones para el servicio catequético y, como catequista de catequistas, cuidar la formación de éstos; integrar la acción catequética en el proyecto evangelizador de la comunidad y cuidar el vínculo entre catequesis, sacramentos y liturgia; garantizar la vinculación de la catequesis de su comunidad con los planes pastorales diocesanos.

No es poco lo que nos jugamos: “La experiencia atestigua que la calidad de la catequesis de una comunidad depende, en grandísima parte, de la presencia y acción del sacerdote” (DGC 225).

El año 2008 el Cardenal Claudio Hummes, Prefecto de Congregación del Clero que entonces se encargaba de la catequesis, hablando a los Delegados Diocesanos de Catequesis de España en Madrid, nos daba dos recomendaciones a los sacerdotes al terminar su ponencia. Me quedo con la primera: constata que muchos párrocos no acompañan suficientemente a sus catequistas, generalmente grupos de laicos y laicas; les confían la catequesis y después los dejan trabajar solos; su recomendación es la contraria: “La comunidad parroquial espera que su párroco se responsabilice en primera persona de la catequesis. Los catequistas necesitan de una formación constante y precisan sentir la presencia y el interés del párroco por su trabajo. Pero, sobre todo, esperan que el párroco les oriente sobre los contenidos para transmitir en la catequesis y los métodos para llevar a los catequizandos a hacer una experiencia personal y profunda de Dios y a conocer y vivir mejor su fe. De esta presencia animadora y orientadora del párroco depende en gran parte el buen éxito de la catequesis en la parroquia” ¹⁹.

“Queridos presbíteros, decía Benedicto XVI en el Jubileo de los Catequistas del año 2000, en particular vosotros, queridos párrocos, que no falte vuestra diligente laboriosidad en los itinerarios de iniciación cristiana y en la formación de los

¹⁹ Cf. Card. CLAUDIO HUMMES, *La decisiva responsabilidad de los presbíteros en la catequesis*, en *Actualidad Catequética* 217/218 (2008) 39, cf. 31-40; cf. también: *El sacerdote y el ministerio de la catequesis. A los diez años de la publicación del Directorio General de la Catequesis*, en *Teología y Catequesis* 103 (2009) 13-26.

catequistas. Estad cerca de ellos, acompañadlos. Es un servicio muy importante que la Iglesia os pide”²⁰.

5º *Afrontar los desafíos que se le presentan a la catequesis en estos momentos*

Caminamos hacia una catequesis, venimos repitiendo, en clave misionera y de iniciación; esta realidad ilumina todos los desafíos.

Mantener alto el espíritu. Se lee en el citado Plan de la Conferencia Episcopal: “Precisamente porque aumentan las dificultades, los discípulos de Jesús tenemos que poner todo nuestro afán y todo nuestro esfuerzo para cumplir del mejor modo posible, precisamente en estos momentos y en las circunstancias presentes, el mandato permanente del Señor de anunciar a todas las naciones la conversión y el perdón de los pecados (Lc 24, 47). La misión nace de un amor apasionado por Jesús y de un gran amor por el pueblo” (1.9).

Confiar en la catequesis. Suena muy actual en este siglo XXI la invitación de San Juan Pablo II en la exhortación *Catechesi Tradendae*: “En este final del siglo XX, Dios y los acontecimientos, que son otras tantas llamadas de su parte, invitan a la Iglesia a renovar su confianza en la acción catequética como en una tarea absolutamente primordial de su misión. Es invitada a consagrar a la catequesis sus mejores recursos en hombres y en energías, sin ahorrar esfuerzos, fatigas y medios materiales, para organizarla mejor y formar personal capacitado” (15).

Rol principal del primer anuncio. “La centralidad del kerygma demanda ciertas características del anuncio que hoy son necesarias en todas partes: que exprese el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayudan a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena” (EG 165; cf. 164-165).

El catecumenado. Llevamos ya bastantes años en que el reto del catecumenado cada vez se siente más necesario. La Iglesia en España, con nuestros obispos al frente y tantos ya colaborando en las diócesis, “consciente de los desafíos actuales que provienen de la situación de la fe de los bautizados y el número cada vez mayor de adultos y niños en edad escolar que quieren conocer al Señor y ser bautizados, considera que la restauración del catecumenado en nuestras iglesias es una oportunidad que Dios nos concede para la renovación de la vida de la Iglesia y

²⁰ Ratzinger Card. Josef, Conferencia con ocasión del Jubileo de los Catequistas (10 de diciembre de 2000), 6

una ocasión para mostrar a todos la fe que ella ha recibido (cf. LG 1; IC 3). A su vez, la Iglesia se ve renovada y enriquecida por los nuevos creyentes, que son siempre un signo de la vitalidad del Evangelio”²¹.

Clima evangelizador. La Subcomisión Episcopal de Catequesis en su *Plan de Acción 2016-2020*, afirma: “Con modestia, entendemos lo que también han entendido otras conferencias episcopales de nuestro entorno: que una Iglesia que evangeliza es una Iglesia que ha de iniciar en la fe” (Intr. 3). Y marca perspectivas para la catequesis hoy: “El contexto de la catequesis en España hoy es claramente evangelizador. Por tanto, ha de entrar en este nuevo clima evangelizador que hoy se nos pide” (Il. 7).

Renovación mistagógica. Que significa “básicamente dos cosas: la necesaria progresividad de la experiencia formativa donde interviene toda la comunidad y una renovada valoración de los signos litúrgicos de la iniciación cristiana. Muchos manuales y planificaciones todavía no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación mistagógica, que podría tomar formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa” (EG 166).

Creatividad. La “búsqueda de dar a conocer a Jesús como suma belleza -decía recientemente a catequistas el Papa Francisco- nos lleva a encontrar nuevos signos y formas para la transmisión de la fe. Los medios pueden ser diferentes pero lo importante es tener presente el estilo de Jesús, que se adaptaba a las personas que tenía ante él para hacerles cercano el amor de Dios. Hay que saber «cambiar», adaptarse, para hacer el mensaje más cercano, aun cuando es siempre el mismo, porque Dios no cambia sino que renueva todas las cosas en él. En la búsqueda creativa de dar a conocer a Jesús no debemos sentir miedo porque él nos precede en esa tarea. Él ya está en el hombre de hoy, y allí nos espera”²².

Acción pastoral con los jóvenes. El servicio pastoral a los jóvenes, también por lo tanto el catequético, podría verse impulsado por el Sínodo de los Obispos. El documento preparatorio vislumbra caminos que también exigen creatividad: “Respecto al pasado, debemos acostumbrarnos a itinerarios de acercamiento a la fe cada vez menos estandarizados y más atentos a las características personales de cada uno: junto a los que continúan siguiendo las etapas tradicionales de la iniciación cristiana, muchos llegan al encuentro con el Señor y con la comunidad de los creyentes por otra vía y en edad más avanzada, por ejemplo a partir de la práctica de un compro-

²¹ LXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones Pastorales para el catecumenado* (28 febrero 2002), 5.

²² Mensaje del Santo Padre Francisco a los participantes en el Simposio Internacional de Catequética, Buenos Aires (11-14 julio 2017).

miso con la justicia, o del encuentro en ámbitos extraeclesiales con alguien capaz de ser testigo creíble. El desafío para las comunidades es resultar acogedoras para todos" (III, 4). Por su parte, el *Instrumentum Laboris* aporta que "existen experiencias con buenos resultados de catequesis con los jóvenes. Generalmente se presentan como un itinerario experiencial de encuentro vivo con Cristo, que se convierte en fuente de unidad dinámica entre la verdad del Evangelio y la propia experiencia de vida. De esta manera, se crean las condiciones para el desarrollo de una fe fuerte, que se expresa en un compromiso misionero" (192).

En definitiva, *el desafío de servir al proyecto del reino de Dios*. La Conferencia Episcopal lo expresa así en su Plan Pastoral: "En esta hora difícil y apasionante de la historia humana, los cristianos sentimos necesidad de clarificar lo específico de nuestra misión, tanto a nivel personal como comunitario; es decir, necesitamos reafirmar nuestra propia identidad. Sabemos que la Iglesia no vive para sí misma, sino al servicio de un proyecto divino que supera con mucho los límites de la realidad y de la acción eclesial: el proyecto del reino de Dios. Este proyecto de salvación es el plan de Dios sobre la humanidad que, en Cristo y por medio del Espíritu Santo, se realiza en la historia. La venida de ese Reino es la tarea apasionada de Jesús, el corazón del Evangelio, y constituye el anhelo supremo y el punto de referencia de toda actividad pastoral en la Iglesia." (2.2).

No olvidando, eso sí, que "el principio de la *primacía de la gracia* debe ser un faro que alumbre permanentemente nuestras reflexiones sobre la evangelización" (EG 112).

Tres actitudes para terminar: servicio, gratitud y belleza

La catequesis, los catecismos están al servicio de la fe, como la teología, como toda la pastoral de la Iglesia de la que forma parte. Un servicio al Señor Jesús que es el que siembra, el que hace crecer, el que recoge el fruto; un servicio a su Iglesia, Maestra en nombre del Maestro. Colaborar es un don y una tarea.

Tomamos como nuestra la expresión de gratitud de nuestra Conferencia Episcopal en la Instrucción Pastoral *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo*, gratitud a Dios y a cuantos abren surcos y preparan una tierra bien dispuesta donde puede germinar y dar fruto abundante la semilla del Evangelio: padres, abuelos, catequistas, profesores cristianos y en particular los de religión católica, responsables de los movimientos y asociaciones laicales, monitores de pequeños grupos, sacerdotes...²³.

²³ Cf. CIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Custodiar...*, 69-70.

Hacemos nuestro, también, el criterio del Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*: “Es bueno que toda catequesis preste una especial atención al «camino de la belleza» (*via pulchritudinis*)²⁴. Anunciar a Cristo significa mostrar que creer en Él y seguirlo no es sólo algo verdadero y justo, sino también bello, capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas” (EG 167). El *Instrumentum Laboris* para el Sínodo sobre los jóvenes, también menciona este camino en la catequesis con jóvenes (n. 192). En el fondo, se trata de servir a la belleza más plena, como lo expresan nuestros Obispos en su Plan Pastoral: “Nos sentimos felices porque las circunstancias de nuestro tiempo y la voz del Espíritu que resuena en toda la Iglesia nos invitan a centrar las preocupaciones pastorales en los puntos principales de nuestro ministerio: el servicio directo a la fe y a la renovación de la vida cristiana mediante el anuncio de «la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Cristo muerto y resucitado» (EG 36)” (1.10).

Ojalá que a los que estamos implicados en catequesis “más que como expertos en diagnósticos apocalípticos u oscuros jueces que se ufanan en detectar todo peligro o desviación, es bueno que puedan vernos como alegres mensajeros de propuestas superadoras, custodios del bien y la belleza que resplandecen en una vida fiel al Evangelio” (EG 168).

²⁴ Juan Pablo II, *Catequesis* (24 abril 1991); *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (26 abril 1991), 3.

Antología Poética del final (III)

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

Andrés Ortiz Osés

AGUAS ANEGADAS

(No necesito creer en Dios
para amar al Dios-amor:
AOO).

Las aguas anegadas
el río se desborda
árboles inundados
palomas al acecho
el agua que se escancia
entre el puente de piedra
y el puente de hierro
mientras escribo al raso
mientras escribo lacio
mientras escribo en seco.

Un ave ignominada me visita
el sol se cuela entre la hojarasca
la gente pasa paseando leve
algún perro extraña la corriente
en mi soliloquio estoy yo solo
si bien acompañado por los patos
que patinan raudos por su pista
con un viento que menea su cola
en claro movimiento de lascivia.

He venido a desaguar mi tristeza
he venido a aventar mi nostalgia
he venido a verter melopea.

Melopea que en griego es un canto
el canto rodado del río amarillo
melopea que en mi es un recuerdo
melopea que en ti es un encanto.

Bajo el puente me alojo
de la tierra me alejo
para albergar mi sino
para pensar tu exilio

para explorar mi espacio
para encontrar tu tiempo.

En este mismo instante yo me asiento
en este mismo instante yo te siento
en este mismo instante me resiento
de haber nacido barro
siquiera salpicado de un espíritu
siquiera animado por un alma
siquiera anegado por las aguas
que portan mis deseos
más allá de mí mismo
más allá de ti mismo
donde el tiempo fluvial se detiene
en la marisma que es nuestra eternidad:
allí donde mis aguas tan dulzonas
reciben la salmuera de tu amor
la salazón de nuestro amor fundido
la fundición del amor anegado.

QUE FLUYA

(Para Maxi, en su aniversario)

Tomándome una copa junto al Ebro
fui retomado por mis pensamientos
los unos me llevaban río abajo
los otros me subían río arriba.
Río abajo recordaba los sueños
río arriba las penas y los daños
los unos me llevaban en volandas
los otros derruían mis estancias
aquellos me animaban vitalmente
estos me desahuciaban mortalmente.

Decido entonces retomar la copa
hasta apurarla gloriosamente
celebrando así un presente tibio
concelebrando así un presente turbio.
Prosit, a la salud, que fluya el tiempo
y vaya derramando su fluencia
desde la fuente al fondo del abismo.
Que fluya pues el tiempo hasta explayarse
que fluya pues el tiempo hasta su ocaso.

En la mesa de al lado una niñita
me sonríe de paso fugazmente
otro día luché con mis demonios
hoy dormiré con todos los arcángeles.
Que no se diga que la vida es negra
pero tampoco que la vida es blanca:
más bien se trata de un color mestizo
una mezcla de miel y hiel con vino.
Es cierto que la vida es algo dura
pero aún más cierto que nada perdura.

Que fluya pues el tiempo hasta espaciarse
que fluya pues el tiempo hasta extasiarse
en esta tarde que se aquieta el viento
en esta tarde que reflota el aire
tomándome una copa junto al Ebro.
Que fluya pues el tiempo hasta su pasmo
que fluya pues el tiempo hasta su espasmo.

DIOS-ENIGMA

(Para Lou)

Dios mío, qué haces y qué no haces
llevas siglos cantando en el silencio
llevas siglos callándote por todo
sin acabar de ser lo que ya eres.

Podrías mejorar nuestra vivencia
podrías mejorar la convivencia
deberías hacer de Providencia
podrías deshacerte del oprobio.

Del oprobio de ser y de no serlo
del oprobio del ocio y del negocio
de la prueba de estar y de no estar
al mismo tiempo y en el mismo espacio.

Dios ocioso para los que laboran
Dios odioso para los que te acusan
Dios del temor para los timoratos
Dios del amor para los amorosos.

Dios-enigma para los enigmáticos
dios enigmático a la intemperie:
mi dios, por qué nos has abandonado
mi dios, por qué te has abandonado.

Oídme amigos, Dios ya no es el mismo:
sabadlo hermanos, ya nada es lo mismo.

(En esta nueva era
Dios no es lo que era
ya nada es lo que era:
dios será un dios distinto
mas ya no un dios distante
dios será diferente
mas ya no indiferente
un dios ambivalente
como la vida misma
un dios no tan potente
un dios más bien sufriente
y un dios más bien sufrido).
Un dios desvencijado.

AL AMOR

Yo eres, tú soy
(A O O)

Te amo como nadie te ha amado
me quieres como nadie me ha querido:
te quiero como nadie te ha querido
me amas como nadie me ha amado.

Te entiendo como nadie te entendió
me atiendes como nadie me atendió:
me entiendes como nadie me entendió
te atiengo como nadie te atendió.

Te hablo como nadie te hablara
me hablas como nadie me hablara:
te escribo como nadie te escribiera
me escribes como nadie me escribiera.

Nadie te amiga como te amigo yo
nadie me amiga como me amigas tú:
nadie te ajunta como te ajunto yo
nadie me ajunta como me juntas tú.

Nada es tan bueno como el buen amor
nada tan malo como el mal amor:
nada tan sano como el buen humor
nada tan duro como el mal humor.

Feliz aquel que ama y es amado
menos feliz quien no es amado y ama
poco feliz el que es amado y no ama
infeliz el que no ama ni es amado.

Amor que plenificas la existencia
llenando la mía con tu insistencia:
amor que fortificas mi esencia
llenando la mía con tu indulgencia.

Gracias por tu gracia gratificante
gracias por tu gracia gratificada
oh dios Eros que reparas al hombre
oh dios Eros que reparas su hambre:

su hambre de inmortalidad a tiempo
su hambre de eternidad a destiempo.

