

Revista Aragonesa de Teología

Año XXV - Nº 49 - 2019

Enero - Julio



Revista Aragonesa de Teología

**CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2019**

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>¿Por qué hacernos con la doctrina de San Juan de la Cruz?</i> José M^a Andreu	7
2. <i>El proceso de formación del cuarto evangelio: tradición, memoria y escritura</i> Estela Aldave Medrano	29
3. <i>El desarrollo de la comunidad: Hechos de los Apóstoles y Evangelios Sinópticos</i> Rafael Fleta Soriano	41
4. <i>Acerca de la felicidad (en Zubiri y Aranguren)</i> Carmen Herrando	55
5. <i>Participación de las mujeres en los oficios eclesiales</i> María Jesús Jerez Asensio	69
6. <i>Antología Poética del final (IV)</i> Andrés Ortiz Osés	87

EDITORIAL

Cuando, hace 25 años, el Claustro de Profesores me encargó la tarea de poner en marcha una revista teológico-pastoral que hiciera presente al Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón en el ámbito teológico español como una más de las revistas que ya existían y que, posteriormente, se ha visto ampliado, añadió al encargo una sensibilidad diferenciadora: Que responda, también, a la necesidad de formación que nuestra Comunidad tiene mediante una labor de divulgación seria que eleve la preparación de nuestros cristianos, que tienda puentes con otras áreas de la cultura actual y que refleje la reflexión y la investigación de quienes se dedican, en nuestra tierra, a la apasionante labor y búsqueda teológica.

Mis colegas, un poco escépticos, insistieron en la importancia de la tenacidad hasta conseguir la costumbre de su aparición periódica. Hoy, aparece el número 49 que es la expresión de esos 25 años de constancia tenaz para hacer posible el pequeño milagro de su puntual presentación.

Como en todas las tareas de la vida, más en las que tienen que ver con nuestra comunidad eclesial, las cosas no son fáciles. Las formas de entender, de hablar, de valorar y de interpretar reflejan una gran diversidad de posturas que se autocomprenden como la expresión más clara de fidelidad al mensaje que se remonta a Jesús de Nazaret. No todas se han sentido expresadas en la misma proporción, es cierto. Pero a todas se les ha dado la oportunidad de llegar a estas páginas para mostrar su peculiar forma de hacer teología. También es verdad que las ocupaciones a las que nos vemos volcados no siempre permiten disponer del tiempo que la redacción reclama, por eso, una pesada carga del director es conseguir hacer, de las buenas intenciones y palabras, un documento acabado en letra impresa que no siempre se consigue.

En este tiempo, este mundo de la periodicidad impresa, ha cambiado mucho. Nuestra revista tiene que asumir esos cambios digitales a los que todos se van adaptando. También a otros de orientación en el trabajo compartido en equipo, para incluir a gentes diversas haciendo de la inclusión un proyecto ilusionante más que un tolerante gesto de soportar a diferentes. Si la diversidad es rica y enriquece, como no se cansa de repetir el Papa Francisco, seguramente tiene razón, y no es solo porque lo diga él. Pero en nuestra iglesia cercana esto no se practica. Solo hay que ver el color de quienes forman los grupos de trabajo. Todo monocolor, uniforme, homogéneo. Aburrido. No queremos el aburrimiento. Tampoco la permanencia que se eterniza en los cargos. Hay que cambiar, no por cambiar sino para mejorar.

En nuestra preocupación dos áreas han encontrado preferencia: La Biblia y la Ciencia. Una está a la base de la renovación teológica y eclesial. Nos aporta la riqueza

za y flexibilidad propia del mundo artístico que sabe penetrar en las simas humanas, como los espeleólogos, y sacar a la superficie señales de esos abismos oscuros que la Palabra ilumina, con luces apropiadas a cada situación y época, traduciendo el sentido de Dios para la vida. La otra, con sus búsquedas constantes, supone, hoy, el interlocutor más decisivo para debatir, cruda y sinceramente, las grandes cuestiones de una realidad que nos lleva desde lo más ínfimo a lo más inmenso en una visión de conjunto que reclama respuestas para cuestiones que le desbordan pero por las que siente una innegable atracción. La radicalidad de sus preguntas y la innovación de sus descubrimientos nos ha significado un cambio enorme en la visión que tenemos de nosotros mismos y de nuestras concepciones teológicas. Sin la Ciencia ya no es posible hacer teología, pero tampoco explicarla, si queremos estar a tono con la cultura y la sensibilidad de nuestro momento. Se ha roto la distancia entre dos mundos considerados ajenos, y hasta opuestos. Hay científicos haciendo teología y debe haber teólogos construyendo ciencia, porque hay personas inquietas en ambos grupos que comparten la preocupación humana con fe y esperanza.

Cada día, afortunadamente, los laicos están más presentes en nuestra comunidad. Si en muchos casos es para tareas tradicionales como la limpieza o las manualidades, en otros son más decisivos. Ya son muchos con una formación adecuada para ejercer tareas de enseñanza igual con adultos o niños. En la revista les hemos ofrecido la posibilidad de participar y lo han hecho, a veces con sencillez, otras con erudición, siempre con rasgos distintos a los que el clericalismo nos tiene acostumbrados.

Es verdad que la decisión femenina es mayor y, por eso, ha sido más numerosa la presencia de las mujeres con sus reflexiones teológicas y sus interpretaciones bíblicas. Forma parte del movimiento que vemos cómo se abre paso en la sensibilidad general y que, en la Iglesia, se hará presente en todos los niveles.

Vivimos tiempos de dificultad, como siempre y afortunadamente. Porque nuestra comunidad debe estar viva, cosa que solo hace en el desierto, en cuanto llega al oasis comienza el sueño y el descanso con la tentación de permanecer ahí, tumbados a la sombra a ver el paso de otras caravanas que apenas detienen su andar más que lo imprescindible para tomar fuerzas. Dios nos quiere caminantes, curtidos, osados y decididos. Las voces de la prudencia, muy importantes, no deben ser las únicas que oigamos. Hay que animar el camino. Hay que mirar adelante. Hay que seguir cambiando para permanecer fieles.

También nuestra revista necesita esos cambios y renovaciones para ser un instrumento de servicio eficaz a la función que aquel grupo fundador quiso encomendarle. Esperemos que eso sea posible si contamos con el apoyo de nuestros suscriptores, lectores y editores.

¿Por qué hacernos con la doctrina de San Juan de la Cruz?

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

José M^a Andreu

Porque "el cristiano del futuro o será un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales"¹. Con la palabra místico Rahner se refiere al desarrollo normal de la vida cristiana en el Espíritu Santo, prescindiendo de fenómenos carismáticos extraordinarios². El místico es el estado normal cuando se vive el cristianismo en su verdad. El concepto de "místico" define solamente el sentido del misterio que rodea a Dios y el contacto que de modo variado se puede tener con Él.

El término "místico" significa etimológicamente "misterioso". Los fenómenos extraordinarios que acompañan las experiencias religiosas de algunos santos son fenómenos paramísticos, sin llegar nunca a lo esencial. La palabra mística designa una vivencia religiosa, una experiencia del misterio, la experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance. Es la emoción fundamental, la que engendra la religión. "Con la expresión experiencia religiosa entendemos la percepción de la realidad de Dios tal como viene a nosotros, actúa en nosotros y por medio de nosotros, arrastrándonos hacia Él en una comunión, una amistad, en un ser el uno para el otro. Nos captamos en relación con Dios"³.

Queremos ir a zaga de san Juan de la Cruz, el Doctor místico; vemos en él el fenómeno de la mística en su mayor pureza. En él la mística aparece con caracteres de credibilidad: sed de infinito, de eternidad, gusto por la soledad, tendencia a moverse entre las alturas y los abismos, fascinación por los extremos. Cumple con transparente perfección el camino de la mística; alojado en el misterio divino abraza sin tocarlos todos los seres y todas las almas como una posesión amorosa.

Los místicos son seres de silencio, envueltos en Dios, retraídos de la palabra, en camino de la palabra única. "Supo y sintió altamente de la oración y trato con Dios. Fue amigo de recogimiento y de hablar poco. Tenía constante perseverancia en la oración y presencia de Dios y en los actos y movimientos anagógicos y jaculatorias

¹ Rahner, K., "Espiritualidad antigua y actual", en *Escritos de Teología VII*, 25.

² Rahner, K., *Experiencia del Espíritu*, 11-12.

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

oraciones"⁴. En su alma vacía, llena "de solitario amor"⁵, en oscuridad y silencio, palpita un afán inextinguible de presencia y figura, porque "el alma se siente con cierto dibujo de amor deseando que se acabe de figurar con la figura cuyo es el dibujo, que es su Esposo, el Verbo, Hijo de Dios, el cual, como dice san Pablo, es resplandor de su gloria y figura de su sustancia"⁶.

Escribió sus obras precisamente para nosotros, que "saliendo del estado de principiantes, nos ejercitamos en el de aprovechados"⁷; quería "declarar estas noches a muchas almas que pasando por ellas, de ellas son ignorantes y para animarles a superar los trabajos con la esperanza de los bienes de Dios que van a recibir"⁸. Y ofrece "doctrina y avisos, así a los principiantes como a los aprovechados, para sabernos dejar llevar de Dios"⁹. Le pedía al Señor "le ayudara a decir algo, por la mucha necesidad que tienen muchas almas que, comenzando el camino de la virtud no pasan adelante"¹⁰. Ese "algo" o "poco"¹¹ que nos dice es tan solo una mínima vislumbre que permite asomarnos a la inmensidad divina inaccesible cuya exploración siempre está comenzando. Aunque sintiéramos subidamente de Dios las más altas comunicaciones "son como unas muy desviadas asomadas de Dios"¹², "un vivo viso entreoscuro e imagen de aquella perfección que totalmente es inefable"¹³.

Nadie como él ha hablado de la trascendencia de Dios, "el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida"¹⁴. Ha subrayado más que nadie cómo "hemos de caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios"¹⁵. "La fe se compara a la media noche, que totalmente es oscura"¹⁶; "es para el alma la noche más oscura"¹⁷. Y nadie ha escrito como él de la unión del hombre con Dios como transformación en Dios por amor, "de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios"¹⁸.

⁴ Dictamen de Fray Eliseo de los Mártires, en *Obras completas*, 174. 175.

⁵ S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 28, 3", en *Obras completas*, 855.

⁶ S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 11, 12", en *Obras completas*, 779.

⁷ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L.2, 1, 1", en *Obras completas*, 521.

⁸ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 22, 1. 2", en *Obras completas*, 578.

⁹ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. Prólogo, 4", en *Obras completas*, 256.

¹⁰ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. Prólogo, 3", en *Obras completas*, 255.

¹¹ Son expresiones sanjuanistas. Ver "Prólogo de la Subida del Monte Carmelo": repite tres veces la palabra "algo": 2. 3. 7. En el *Cántico* insiste que el alma sedienta calma la sed del Esposo con una sola gota, "lo que de Él se puede gozar en esta vida", *Cántico B. Canc. 1, 6*, en *Obras completas*, 743.

¹² S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 13, 10", en *Obras completas*, 788.

¹³ S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 38, 4", en *Obras completas*, 888.

¹⁴ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 1, 2, 1", en *Obras completas*, 260.

¹⁵ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 2, 1", en *Obras completas*, 295.

¹⁶ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 1, 2, 5", en *Obras completas*, 261.

¹⁷ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. Es el tema del libro segundo.

¹⁸ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva", en *Obras completas*, 911.

S. Juan de la Cruz nos ofrece “palabras llenas de sustancia y verdad inaccesible”¹⁹; mejor que otros nos enseña la verdad de la Verdad cristiana; esa verdad que mejor “responde a la realidad de Jesús” (Ef 4, 21) nos ofrece la sustancia de un mensaje que se traduce en una transformación sustancial en Dios. Practicó la caridad de la verdad. “Donde no hay amor ponga amor y sacará amor”²⁰. La caridad viva de su pensamiento, su ternura, nos atrae como un abismo blanco. Esa blancura tanto de su estilo como de su doctrina.

El estilo es el hombre. S. Juan de la Cruz no emplea expresiones excesivas, frases gruesas y contundentes para dar fuerza a su intención. El yo de cada escritor es un nuevo diccionario, un nuevo idioma a través del cual nos llegan objetos de los que no teníamos noticia. En la obra sanjuanista abundan conceptos nuevos²¹ y luminosos con los que podemos arrancar de la cantera del misterio de la vida cristiana innumerables secretos. Merced a los vocablos: unión- transformación, asiento, arrimo, en uno, abismo-abisal, más adentro, escondrijo, sustancia, al modo de cada uno, invisible, de veras, escondido, encubierto, viso, visear, dibujo, rastro, vislumbre, resquicios, barrunto, entreoscuro, entre dos luces, desnudez, soledad, silencio, llega a nosotros un rincón de belleza que de otra suerte quedaría nonato. S. Juan de la Cruz nos enseña a renunciar cada vez más a las palabras rutinarias, artificiales, que no dicen nada, para encontrar con frescor las pocas que necesitamos. Palabras apasionadas y serias, pero, sobre todo, palabras de verdad, palabras sustanciales, sencillas y transparentes, “bañadas en dulzor y amor”²² para percibir el espíritu detrás de ellas, que digan lo que es la vida cristiana con sus letras vivas.

Nos invita a compartir su experiencia de Dios indicándonos el camino a seguir para llegar a la unión o transformación en Dios, “el ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo”²³: “son los grados de amor por do se sube hasta la bodega interior, donde el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno”²⁴. Sus dichos de luz y amor, que no pueden ni envejecer ni perecer, “son de discreción para el caminar, de luz para el camino y de amor en el caminar”²⁵; no sólo recordándonos, sino “con la obra y virtud de ellos”²⁶ podremos “andar en divinas luces”²⁷.

¹⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 11”, en *Obras completas*, 745.

²⁰ S. Juan de la Cruz, Carta nº 27, en *Obras completas*, 230.

²¹ En 1878 la Real Academia de la Lengua incluyó a S. Juan de la Cruz en el “Catálogo oficial de escritores que pueden servir de autoridad en el uso de vocablos y frases en la lengua castellana”.

²² S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor. Prólogo”, en *Obras completas*, 153.

²³ S. Juan de la Cruz, Es el tema de las canciones del Cántico, en *Obras completas*, 733.

²⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 26, 3”, en *Obras completas*, 842.

²⁵ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor. Prólogo”, en *Obras completas*, 153.

²⁶ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor. Prólogo”, en *Obras completas*, 153.

²⁷ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor. 25”, en *Obras completas*, 155.

Ese camino espiritual que conduce a la divina unión es la *purificación constante*, simbolizado en la subida al Monte de perfección en el que sólo mora honra y gloria de Dios; este camino y subida para Dios “se llama escala porque la contemplación es ciencia de amor que juntamente va ilustrando y enamorando al alma hasta subirla de grado en grado hasta Dios, su Criador”²⁸. Tendiendo a ser hoy mejor, más divino que ayer, pugnando por desplegar vida de virtud y amor divinos, “subiéndose sobre todo a Dios”²⁹, el hombre “guía su espíritu a las cosas altas de Dios”³⁰; allí encuentra la verdadera libertad de espíritu; no se ata ya a ningún medio: “ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley; él para sí se es ley”³¹; o *el recogimiento interior*, simbolizado esta vez en la senda que se adentra en las profundidades; entrando más adentro en la espesura “entendemos allí de raíz los profundos misterios divinos, pues desea el alma conocer más adentro en ellos por verse más adentro en su Dios”³²; los toques divinos tocan en el más profundo centro del alma; “cuanto más interior es la acción del Espíritu Santo es más pura; cuanto hay más de pureza, tanto más abundante frecuente y generalmente se comunica Dios... El centro del alma es Dios; al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios... mediante el amor se une el alma con Dios, y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con Él”³³.

Podemos concebir el crecimiento de la vida cristiana como un proceso de interiorización: se debe pasar de lo más exterior a lo más interior hasta llegar al hondón, a la sustancia del alma, “al último o más profundo centro suyo en Dios”³⁴. Descubrir la propia dimensión de profundidad permite tomar contacto con el infinito que hay en uno. Quien medita en la gran profundidad ama lo que es la vida máxima. Sin pasión, no “entramos en los trabajos del espíritu, que son de más adentro... Mereceríamos que pusiese Dios los ojos en nosotros para purgarnos y limpiarnos más adentro por algunos trabajos espirituales más adentro, para darnos bienes más adentro”³⁵. “Cuanto más ama, más adentro de las verdades divinas apetece entrar para escudriñar y saber los secretos del mismo Dios”³⁶ y gozar los bienes inefables del Espíritu “en los profundos de Dios”³⁷.

²⁸ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 18, 5”, en *Obras completas*, 568.

²⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 35, 6”, en *Obras completas*, 877.

³⁰ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 35, 2”, en *Obras completas*, 876.

³¹ S. Juan de la Cruz, “Dibujo del Monte de la perfección”, en *Obras completas*, 191.

³² S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 36, 11”, en *Obras completas*, 882.

³³ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 1, 11. 12. 13”, en *Obras completas*, 922. 923.

³⁴ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 1, 12”, en *Obras completas*, 923.

³⁵ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 2, 28”, en *Obras completas*, 958.

³⁶ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 36, 9. 3”, en *Obras completas*, 881. 879.

³⁷ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 4ª, 17”, en *Obras completas*, 1039.

Su guía nos hace posible vivir la vida cristiana de un modo más auténtico; porque nos hace pensar a nosotros que somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento. La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo religioso de hoy entra y sale de todas partes. Aunque tengamos casi yerma la capacidad de pensar en el fondo de nuestro ser somos espíritu y entendimiento que está destinado y determinado a pensar. Los místicos son maestros del pensamiento de los que hay mucho que aprender. “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso”³⁸. En amorosa contemplación “es ilustrada el alma derivándose la inteligencia mística al entendimiento con una serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra”³⁹. Después de la purgación del sentido “con gran facilidad halla el alma en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual sin trabajo del discurso... Pasados los ratos o días de esta noche y tempestad, luego vuelve a su acostumbrada serenidad”⁴⁰. Quizás la esencia del pensar está inserta en esa Serenidad. “Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces”⁴¹.

S. Juan de la Cruz nos habla de un nuevo suelo y fundamento donde puede el hombre “tomar asiento”, y tener así arraigo donde echar nuevas raíces para poder florecer y dar fruto. Y nos abre a una experiencia religiosa amorosa, completamente distinta de la actitud calculadora, interesada. El trato interior con el Altísimo desemboca en un misterioso sosiego, en “un quedarse en Dios” o “tomar asiento” en Él, “holgándose el alma de verse tan a lo seguro de aquella quieta paz y sabor del Esposo escondido que nadie puede quitar”⁴². El hombre llega a una paz interior muy íntima y, olvidado aun de sí mismo, descansa y duerme en el mismo Dios. Es el encuentro deslumbrante, la paz contemplativa. El corazón se duerme para verlo (Ct 5, 2). En el aquietamiento del espíritu se percibe la vecindad de Dios y su presencia.

Basta leerlo para crecer. Aunque la mayoría de nosotros no hayamos pasado por estadios místicos, al oír hablar de ellos a alguien que los conoce por experiencia percibimos un eco en nuestra conciencia⁴³. Descubrimos en ellos nuestro propio yo idealizado. Llegando a ser el ideal de nuestro yo se integran de alguna manera en nosotros mismos. El deseo de asemejarnos, que genera idealmente una forma

³⁸ Heidegger, M., *Serenidad*, 29.

³⁹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 1”, en *Obras completas*, 551.

⁴⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 1, 1”, en *Obras completas*, 521.

⁴¹ Heidegger, M., *Serenidad*, 29-30.

⁴² S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 23, 4”, en *Obras completas*, 579.

⁴³ Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 312.

a adoptar, es ya semejanza; la palabra que haremos nuestra es aquella cuyo eco hemos oído ya en nosotros. Los místicos nos hacen visible el impulso que viene del fondo. Nos muestran más claramente lo que ocurre en nosotros de manera confusa, velada y caótica, discontinua, pero real. Entrar en relación con S. Juan de la Cruz es lo más parecido a entrar en la luz, donde seguimos siendo lo que éramos, pero transformados, pues ya hemos encontrado en sus escritos lo que siempre hemos ido buscando: la substancia de la vida pura y originaria, de la vida eterna.

En este artículo solo propongo algunas orientaciones que ayuden a una lectura comprensiva de su obra; ofrezco lo que he visto, lo que he vivido, lo que he amado leyéndola. Encontrarás muchas citas, elegidas como las ideas más influyentes con las que su figura va tomando forma y color; revelan las muchas horas gastadas, alguien dirá: perdidas, en meditar de la mano del humilde del sin sentido sobre los misterios de Dios y del hombre; nos sumergen en la atmósfera espiritual en la que florece su obra; obra que nos brinda libre y gratuitamente para que, sin manías filológicas o bibliográficas, purificados de "la atroz bibliomanía, ese rastrojo del mortal intelectualismo" (Unamuno), la busquemos allí donde florece y dejándola venir hacia nosotros podamos sentir su música y en el silencio escuchar sus ecos.

Quisiera expresar en forma sustanciosa lo mejor, lo más verdadero de su mundo ancho, misterioso, de esas entrañas del cielo que intenta expresar con símbolos, metáforas, imágenes, figuras, ejemplos, declaraciones, comparaciones, modos de hablar y expresiones tan suyas: maneras humanas de expresar una realidad que no puede hacerse de modo directo. El roce con lo inefable es la única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos. Me estremezco al sentir la revelación de un pensamiento que, persiguiéndose a sí mismo, nos va mostrando de qué tronco fuerte, de qué remota sustancia viene su poesía, de qué amor hondo y de qué raíz.

La obra sanjuanista es una invitación constante a pasar adelante o entrar más adentro para "llegar al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se goza el pacífico refrigerio del Espíritu Santo y se alcanza unidad con Dios"⁴⁴. "La vida del espíritu es verdadera libertad y riqueza que trae consigo bienes inestimables"⁴⁵, "bienes que vienen de arriba, del Padre de las lumbres (Jac 1, 17), porque los bienes no van del hombre a Dios, sino vienen de Dios al hombre"⁴⁶, bienes "que Dios por sola infusión suya pone en el alma pasiva y secretamente y en silencio"⁴⁷, "bienes diversos que son casi una misma cosa"⁴⁸: blandura de corazón

⁴⁴ S. Juan de la Cruz, "Cautelas.1", en *Obras completas*, 181.

⁴⁵ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 14, 3", en *Obras completas*, 329.

⁴⁶ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 16, 5", en *Obras completas*, 559.

⁴⁷ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 14, 1", en *Obras completas*, 556.

⁴⁸ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 4, 1", en *Obras completas*, 526.

o mansedumbre para con Dios, para consigo y para con el prójimo, limpieza y pureza de corazón, pobreza de espíritu, humildad espiritual, suavidad espiritual y amor puro, tranquilidad y paz interior, delicadas noticias espirituales, ordinaria memoria y solicitud de Dios, desnudez y libertad de espíritu, serenidad y sencillez, interioridad, temor amoroso de Dios, sobriedad espiritual, abnegación, temple de peregrinación y extrañez de todas las cosas, todo envuelto en soledad y silencio.

Vamos adelante en el recogimiento y perfección “sacando al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas para traerle al sentido divino, que es más de la otra vida que de ésta”⁴⁹; “perdiendo el temple natural para estar templados a lo divino”⁵⁰ y, “más hechos al temple de Dios”⁵¹, intentamos “juntarnos con Dios”⁵² y, conociéndolo cada vez mejor, podemos “pasar a la divina unión”⁵³ y “transformación sustancial en Dios”⁵⁴. Así el espíritu “divinamente se puede extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo comunicando con libertad con la anchura del espíritu de la divina Sabiduría que gusta todos los sabores de todas las cosas con cierta eminencia de excelencia”⁵⁵.

Jugando con Dios: El misterio divino escondido en los abismos de su infinitud, “Incomprehensible y sobre todo”⁵⁶, ha penetrado desapercibidamente en nuestra vida, constituyéndose en el más íntimo centro de nuestro ser; está “escondido en el íntimo ser del alma”⁵⁷, “donde mora en secreto como en su casa”⁵⁸. Acercarnos al misterio del Dios recóndito es vivir un juego profundo y sumamente grave, pues siendo nosotros “el aposento donde Él mora y el retrete y escondrijo donde está escondido”⁵⁹, hallamos “morada y seguridad cuando Dios nos esconde en el escondrijo de su rostro”⁶⁰.

Nos adentramos en quien está dentro de nosotros, “pues Él dijo (Jn 14, 23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios”⁶¹. “La Santísima Trinidad mora de asiento en el alma fiel ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el

⁴⁹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 5”, en *Obras completas*, 541.

⁵⁰ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 18”, en *Obras completas*, 982.

⁵¹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 28”, en *Obras completas*, 987.

⁵² S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 9”, en *Obras completas*, 554.

⁵³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 2, 4”, en *Obras completas*, 524.

⁵⁴ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 28”, en *Obras completas*, 987.

⁵⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 1. 2”, en *Obras completas*, 539.

⁵⁶ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 2, 24, 9”, en *Obras completas*, 379.

⁵⁷ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 6”, en *Obras completas*, 743.

⁵⁸ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 4, 14”, en *Obras completas*, 1037.

⁵⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 3, 6”, en *Obras completas*, 743.

⁶⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 13”, en *Obras completas*, 562.

⁶¹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Prólogo, 2”, en *Obras completas*, 912.

Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura”⁶². “En el alma purificada, ¡oh Dios mío y vida mía!, estás tú escondido morando muy de asiento en ella. Y en eso los escondes a ellos en el escondrijo de tu rostro, que es el Verbo, de la conturbación de los hombres”⁶³.

Quisiéramos escondernos y perdernos en quien ha querido esconderse en el oscuro y finito fondo de nuestro ser y ser por amor el más íntimo centro de nuestro corazón. Perdernos hasta abismarnos en un abismo único en que se funden el abismo que se abre dentro de nosotros y el abismo en que se abre. “Así un abismo llama a otro abismo (Sal 41, 8): un abismo de luz llama a otro abismo de luz. Y así, la luz de la gracia que Dios había dado al alma, con que le había alumbrado el ojo del abismo de su espíritu, abriéndosele a la luz divina y haciéndola en esto agradable a sí, llamó a otro abismo de gracia, que es esta transformación divina del alma en Dios”⁶⁴. Comunícense las eternas honduras de nuestra alma con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en todo y todo lo vivifica, con Dios, con quien, como en un mar común, somos, nos movemos y vivimos. Cuando Dios que habita en el último seno de todo se muestra en nuestro último seno, donde habita, nos vemos perdidos en el mar inmenso, en esplendente conciencia eterna, viviendo en Dios.

Buscamos a quien nos busca. “Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella; y si ella le envía a él sus amorosos deseos, él a ella le envía sus divinas inspiraciones y toques”⁶⁵. “La suavidad y noticia que da Dios de sí al alma que le busca, es rastro y huella por donde se va conociendo y buscando a Dios”⁶⁶. Buscamos a Dios porque Él nos atrae a Sí. “El alma más a Dios se acerca cuando Él a sí más la va juntando”⁶⁷.

Siempre es Él quien da juego: mostrándose se cela; se aproxima y se aleja; se aclara y se vela. Se esconde para que sigamos buscándole y aparece en nuestra vida para que no nos desanimemos buscándole. Peculiar juego de luces y sombras: Luz y oscuridad, sí, mucha oscuridad y de nuevo luz. Hay dos movimientos que se buscan sin cesar, se encuentran, después vuelven nuevamente a buscarse. Luz y tinieblas, muchas tinieblas y nuevamente luz. Ese aparecer-desaparecer son “sus juegos de amor. Para enamorar y deleitar al alma, estéle arrojando sus heridas como llamaradas tiernísimas de delicado amor, ejercitando jocunda y festivamente las artes y juegos del amor, porque se cumpla en el alma lo que él dijo en los Proverbios (8, 30-31):

⁶² S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 1ª, 15”, en *Obras completas*, 925.

⁶³ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 2ª, 17”, en *Obras completas*, 954.

⁶⁴ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 71”, en *Obras completas*, 1018.

⁶⁵ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 28”, en *Obras completas*, 987.

⁶⁶ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 25, 3”, en *Obras completas*, 837.

⁶⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 11”, en *Obras completas*, 562.

deleitábame yo por todos los días, jugando delante de él todo el tiempo, jugando en la redondez de las tierras y mis deleites estar con los hijos de los hombres”⁶⁸. “Estos movimientos y llamaradas son los juegos y alegres fiestas que hace el Espíritu Santo en el alma, en los cuales parece que siempre está queriendo acabar de darle la vida eterna y acabarla de trasladar a su perfecta gloria, entrándola de veras en sí”⁶⁹.

Platón, anciano, hablando con sumo tiento sobre el temple en el que ha de fundarse una vida culta, escribe: “Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es un ingenioso juguete de la Divinidad, y el ser tal es el más alto título del ser humano. Por lo tanto, los hombres y mujeres debieran no hacer otra cosa que jugar a los juegos más hermosos”⁷⁰. Es el “ideal que corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino”⁷¹.

Siendo el juego “el mejor modo de tratar con tareas grandes”⁷², el juego-búsqueda de Dios es la aventura más dulce y temible. ¿Puede ser el misterio infinito para nosotros, hombres de lo finito, verdadera y cercana realidad? “Nadie conoce las huellas de tus pasos” (Sal 76, 20). “El camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la mar, cuyas sendas y pisadas no se conocen... Los pasos y pisadas que Dios va dando en las almas que Dios quiere llegar a sí, haciéndolas grandes en la unión de su Sabiduría, no se conocen”⁷³. La infinitud de Dios se acerca al hombre en forma de trascendencia y lejanía. La cercanía de Dios, que está más cerca del hombre que éste de sí mismo, le domina igualmente como lejanía, como lo inaccesible e inalcanzable, siempre permanece lejos; entregándose se nos resiste. Su presencia muda es discretamente una ausencia. El misterio divino, inmanente y trascendente a la vez, igualmente cerca y lejos de todo, permanece como lo más lejano en la más próxima proximidad, como la lejanía de la proximidad. “Habitar en medio de la cercana trascendencia de Dios, ser amado por Dios mismo de tal manera que el primero y el último don sea la infinitud y la trascendencia misma, esto es aterrador y bienaventurado al mismo tiempo. Pero no tenemos opción alguna. Dios está con nosotros”⁷⁴.

Dios quiere provocarnos lanzándonos esas flechas de amor; acogemos esos desafíos que nos colocan en la posición de jugar y competir con Él aun a sabiendas de que en ello nos jugamos la vida. Lo que juega es algo más que la luz y la sombra

⁶⁸ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 1ª, 8”, en *Obras completas*, 920.

⁶⁹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 10”, en *Obras completas*, 977.

⁷⁰ Platón, “Las leyes, libro VII, 803c”, en *Obras completas*, 1398.

⁷¹ Nietzsche, F., *Ecce homo*, 96.

⁷² Nietzsche, F., “¿Por qué soy tan sabio? 10”, en *Ecce homo*, 54.

⁷³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 8”, en *Obras completas*, 566.

⁷⁴ Rahner, K., *Dios con nosotros*, 35.

divinas, su voz y su silencio. Lo que está en juego es nuestra relación personal con Él en la que nos jugamos nuestro modo de vivir las mercedes que nos da.

La unión con Dios: cuando se vive de veras la vida cristiana se vive una fusión misteriosa entre lo humano y lo divino. "Amada en el Amado transformada". Dios y el hombre entrelazados: "la gloria que Tú me has dado se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno, yo identificado con ellos y Tú conmigo" (Jn 17, 22-23). "Las tres personas de la Santísima Trinidad son los que hacen en el alma esta divina obra de unión"⁷⁵. "No hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él dijo que el que le amase vendrían el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y harían morada en él (Jn 14, 23), lo cual ha de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios"⁷⁶. La vida de Dios se convierte por la gracia en comunión con la misma Trinidad: "siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios"⁷⁷.

La experiencia del misterio divino es una vivencia permanente y amorosa de Dios secretamente, "sin medio alguno entre Dios y el alma"⁷⁸, de una "comunicación esencial de la Divinidad sin algún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad, lo cual es toque de sustancias desnudas, es a saber, de el alma y la Divinidad"⁷⁹. Tenemos experiencia de Dios porque el Señor mora dentro del alma y, por ello, puede realizar "toques sustanciales" en ella. La transformación es tal que, al final del proceso, "aunque en sustancia son diferentes el alma parece Dios, y Dios el alma"⁸⁰.

La experiencia de Dios no consiste en pensar continuamente en Él, cosa imposible: "sólo trato de la unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión; porque en cuanto al acto no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida, sino transeúnte"⁸¹; "no se da siempre la unión con Dios según las potencias, aunque según la sustancia del alma sí; pero en esta unión sustancial del alma muy frecuentemente se unen también las potencias y beben en esta bodega: el entendimiento entendiendo, la voluntad amando, etc. La unión de las potencias no es continua en esta vida ni lo puede ser"⁸².

⁷⁵ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 2, 1", en *Obras completas*, 943.

⁷⁶ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Prólogo, 2", en *Obras completas*, 912.

⁷⁷ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 39", en *Obras completas*, 996.

⁷⁸ Ruusbroec, J. V., "Bodas del alma, IV, en *Obras escogidas*, 198.

⁷⁹ S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 19, 4", en *Obras completas*, 816.

⁸⁰ S. Juan de la Cruz, "Cántico B, 31, 1", en *Obras completas*, 863.

⁸¹ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 2, 5, 2", en *Obras completas*, 301.

⁸² S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 26, 11, en *Obras completas*, 844.

Al alma purificada “luego le vienen los bienes de la unión de Dios en sus apetitos y potencias, en que las hará divinas y celestiales. Destetadas y purgadas y aniquiladas en su humano y bajo modo de obrar y recibir vienen a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente”⁸³.

Se trata de una entrañable tendencia y disposición hacia Dios, en un adentrarse en toda la peculiaridad divina, en llegar a ser en el regazo y corazón del Padre celestial hijo de Dios; es perderse dentro del misterio divino y contemplándose en él, orarse a sí mismo en plena disponibilidad en él; en el interior se imprime la imagen del Dios amado y presente. Entonces Dios resplandece en todas las cosas; todas las cosas tienen sabor de Dios: “en cuanto se une el alma con Dios siente ser todas las cosas Dios. Y así no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios”⁸⁴.

Unidos a Dios podemos vivir divinamente: “la dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino para darle luz de todas las cosas; y aunque la empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo con libertad de espíritu”⁸⁵. “El alma viene a tener un sentido y noticia divina muy generosa y sabrosa acerca de todas las cosas divinas y humanas que no cae en el común sentir y saber natural del alma”⁸⁶.

S. Juan de la Cruz nos invita a “conocer de verdad el dulcísimo amor de Dios y a descansar en Él”⁸⁷; a “dejar nuestra condición para amar a Dios como quiere ser amado”⁸⁸. La fuerza del Espíritu alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma hasta ponerla que parezca Dios. “Se podría decir que el alma está vestida de Dios y bañada en divinidad; y no como por cima, sino que en los interiores de su espíritu”⁸⁹. Dios realiza la obra “quedando el alma vestida del nuevo hombre, que es criado, como dice el apóstol, según Dios (Ef 4, 24). Lo cual no es otra cosa que alumbrarle el entendimiento con lumbré sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las aficiones y apetitos todos mudados y vueltos según

⁸³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 3. 4”, en *Obras completas*, 559.

⁸⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14-15, 5”, en *Obras completas*, 792.

⁸⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 1”, en *Obras completas*, 539.

⁸⁶ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 5”, en *Obras completas*, 541.

⁸⁷ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 16”, en *Obras completas*, 154.

⁸⁸ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 59”, en *Obras completas*, 157.

⁸⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 26, 1”, en *Obras completas*, 841.

Dios divinamente. Y así esta alma será ya alma del cielo celestial y más divina que humana”⁹⁰.

Se realiza en el alma la promesa de Jesús (Jn 14, 23), “conviene a saber: que si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él; lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura”⁹¹. “Se difunde la comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o, por mejor, decir, el alma se transforma en Dios, según la cual transformación bebe el alma de su Dios según la sustancia de ella y según las potencias espirituales. Porque, según el entendimiento, bebe sabiduría y ciencia; y según la voluntad, bebe amor suavísimo; y según la memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria”⁹². El alma reconociéndolo le pide constantemente a su querido Esposo: “embiste con tu divinidad en mi entendimiento, dándole inteligencias divinas, y en mi voluntad, dándole y comunicándole el divino amor, y en mi memoria, con divina posesión de gloria”⁹³.

Unidos a Dios podemos pensar las cosas divinas divinamente, pues “las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tiene halladas y ejercitadas”⁹⁴. Sólo podemos pensar en Dios a partir de Dios, si permanecemos en Él. Debemos pensar a Dios sin que hagamos retroceder parcialmente su carácter misterioso –su divinidad diferenciadora- para dejar al descubierto un panorama intelectual abarcable. “Tan lejos como el cielo de la tierra están mis pensamientos de los vuestros”, nos dijo.

Pocos tienen la experiencia de pensar el pensamiento abismal, inefable, de su abismo de misterio, sin el cual el pensamiento no es pensamiento de Dios. “Los pasos y pisadas que Dios va dando en las almas que quiere llegar a sí, haciéndolas grandes en la unión de su Sabiduría, no se conocen”⁹⁵, son secretas y ocultas para el sentido del alma. La divina contemplación supera la capacidad natural “en cuanto es vía que guía al alma a las perfecciones de la unión de Dios, las cuales, como son cosas no sabidas humanamente, hase de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando”⁹⁶.

Comenzamos “a estimar y pensar de Dios tan altamente como enseña la fe, que nos dice ser incomparable e incomprensible; porque es cosa muy fácil

⁹⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 11”, en *Obras completas*, 555.

⁹¹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 1, 15”, en *Obras completas*, 925.

⁹² S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 26, 5”, en *Obras completas*, 843.

⁹³ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 19, 4”, en *Obras completas*, 816.

⁹⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 8”, en *Obras completas*, 566.

⁹⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 8”, en *Obras completas*, 566.

⁹⁶ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 7”, en *Obras completas*, 566.

juzgar del ser y alteza de Dios menos digna y altamente de lo que conviene a su incomprehensibilidad"⁹⁷. Nunca debemos contentarnos en nuestra búsqueda de Dios con lo que nuestras potencias pueden comprender y nuestros sentidos sentir pues Dios es inaccesible para no satisfacernos con menos y perder la ligereza conveniente para ir a él⁹⁸; "ningunas formas ni noticias sobrenaturales que pueden caer en la memoria son Dios, y de todo lo que no es Dios se ha de vaciar el alma para ir a Dios; de todas formas y noticias se ha de deshacer el alma para unirse con Dios en esperanza pura y entera"⁹⁹.

"Muchos insipientes piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no le entienden o le gustan o sienten, está Dios más lejos y más escondido; siendo más verdad lo contrario, que cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a él, pues, como dice el profeta David (Sal 15, 7): puso su escondrijo en las tinieblas"¹⁰⁰.

"La noticia divina, generosa y sabrosa, de todas las cosas divinas y humanas no cae en el común sentir y saber natural del alma; ese modo natural de entender debe ser aniquilado y en su lugar queda la ilustración y luz divina"¹⁰¹. La divina contemplación "nos da inteligencia divina según toda la habilidad y capacidad del entendimiento"¹⁰². "Tanto levanta y engrandece este abismo de sabiduría el alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor, que la hace conocer, no solamente quedar muy baja toda condición de criatura acerca de este supremo saber y sentir divino, sino también echar de ver cuán bajos y cortos y en alguna manera impropios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas, y cómo es imposible por vía y modo natural, aunque más alta y sabiamente se habla en ellos, poder conocer ni sentir de ellas como ellas son, sin la iluminación de esta mística teología. Ve el alma en la iluminación de ella esta verdad que no se puede alcanzar y menos declarar con términos humanos ni vulgares"¹⁰³.

La noche oscura: es el proceso de purificación o desnudez o pobreza de espíritu, o purgación o transformación: "todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del hombre viejo, todas se renuevan con temples y deleites divino"¹⁰⁴. Vamos vaciándonos de nosotros mismos para adquirir la forma de Jesús. La purgación es dolorosa debido a nuestra condición humana pero necesaria. Sólo en el alma limpia y sencilla embiste la noticia o advertencia amorosa de Dios, "noticia que es tan sutil y delicada, mayormente cuando ella es más pura y sencilla y

⁹⁷ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3, 12, 1", en *Obras completas*, 418.

⁹⁸ S. Juan de la Cruz, "Dichos de luz y amor, 54", en *Obras completas*, 157.

⁹⁹ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3, 7, 2", en *Obras completas*, 413.

¹⁰⁰ S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 1, 12", en *Obras completas*, 745.

¹⁰¹ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 9, 3", en *Obras completas*, 540.

¹⁰² S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 1, 17", en *Obras completas*, 926.

¹⁰³ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 17, 6", en *Obras completas*, 565.

¹⁰⁴ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 4, 2", en *Obras completas*, 526.

perfecta y más espiritual e interior, que el alma, aunque esté empleada en ella, no la echa de ver ni la siente"¹⁰⁵.

"Para tener un sentido y noticia divina muy generosa y sabrosa de todas las cosas divinas y humanas, el espíritu debe adelgazarse y curtiarse acerca del común y natural sentir"¹⁰⁶. "En su flaco e impuro natural el alma no puede poseer la abundante comunicación con Dios; conviene que sea puesta en vacío y pobreza de espíritu para que desnuda del hombre viejo pueda vivir la nueva vida que es el estado de la unión con Dios"¹⁰⁷. En este lento proceso de transformación en Dios vamos adelantando y adentrándonos cada vez más en la verdad de los misterios, gustando lo sólido y sustancial y nos vaciamos y despojamos de todo y de nosotros mismos para que así "nuestra alma más pura, subida y clara"¹⁰⁸ pueda ir en uno con la voluntad divina. "Para la sencilla unión se requiere la desnudez y vacío en sus potencias o la pureza competente a la capacidad de cada uno"¹⁰⁹. "Es imposible que la voluntad pueda llegar a la suavidad y deleite de la divina unión, ni abrazar ni sentir los dulces y amorosos abrazos de Dios si no es que sea en desnudez y vacío de apetito en todo gusto particular, así de arriba como de abajo"¹¹⁰.

La purgación que empieza con la parte sensitiva del alma, continúa con la parte espiritual y cada vez llega más adentro hasta que el alma viene a conseguir paz y sosiego¹¹¹; en lo más profundo vivimos la gran purificación, "en la cual es más íntimo, sutil y espiritual el padecer del alma, cuando le va adelgazando las más íntimas, delgadas y espirituales imperfecciones, y más arraigadas en lo de más adentro"¹¹², pues "cuanto es más abisal y de más profundas cavernas, tanto más abisales y profundas tinieblas hay en el sentido del alma"¹¹³. "Profunda es esta guerra y combate, porque la paz que espera ha de ser muy profunda; y el dolor espiritual es íntimo y delgado, porque el amor que ha de poseer ha de ser también muy íntimo y apurado; porque, cuanto más íntima y esmerada ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor, y tanto más fuerte cuanto el edificio más firme"¹¹⁴. Así "gozará más de adentro, porque ya se hizo la purificación más adentro".

El misterio de Dios: Aunque Dios alienta y llena todos los espacios del alma conserva la lejanía de lo infinito y de lo inefable. Constituye tanto el fondo más propio

¹⁰⁵ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 2, 14, 8", en *Obras Completas*, 331.

¹⁰⁶ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 9, 5", en *Obras completas*, 541.

¹⁰⁷ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 4, 1", en *Obras completas*, 526.

¹⁰⁸ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 2, 14, 13", en *Obras completas*, 334.

¹⁰⁹ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 2, 5, 11", en *Obras completas*, 305.

¹¹⁰ S. Juan de la Cruz, "Carta a un religioso dirigido suyo, 13", en *Obras completas*, 215.

¹¹¹ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 24, 2", en *Obras completas*, 583.

¹¹² S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 10, 7", en *Obras completas*, 545.

¹¹³ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3ª, 71", en *Obras completas*, 1018.

¹¹⁴ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 9, 9", en *Obras completas*, 542.

del hombre –*Deus interior intimo meo*- como su más íntimo extraño –*et superior summo meo*-. “Cuanto más se acerca el alma a Dios, más oscuras tinieblas siente y más profunda oscuridad”¹¹⁵. A solas en el abismo de la divinidad impenetrable, abismo que se ahonda siempre más vivimos el misterio de Dios que está más allá en el centro de nuestra vida. Precisamente su luz inaccesible abre la puerta que nos conduce hacia las lejanías sin caminos de su ser. “Tan inmensa es la luz espiritual de Dios y tanto excede al entendimiento natural, que cuando llega más cerca, le ciega y oscurece”¹¹⁶, pues “lo que en Dios es luz y claridad más alta, es para el hombre tiniebla más oscura”¹¹⁷. Ante su luz toda luz terrena se torna noche.

Dios desciende hasta nosotros para instalarnos en su órbita, de por sí inaccesible. “Nadie ha visto ni puede ver a Dios que habita en una luz inaccesible” (1Tm 6, 16). Lo inaccesible como tal se crea una epifanía de gloria (Tit 2, 13), no para ser dominado por los hombres, sino para introducirlos él en su espacio. Incomprensible en su esencia y más incomprensible todavía en “sus caminos irrastreables” (Rm 11, 33), su nombre no puede ser pronunciado por labios humanos. Ese Nombre comporta un misterio; por sí mismo dice algo inaccesible: “Yo soy quien soy” (Ex 3, 14); nadie puede forzarlo ni siquiera penetrarlo.

El Inaccesible se da totalmente aun permaneciendo inaccesible. Es, no el residuo de aquello que no está esclarecido todavía, sino aquello que no disminuye por ningún incremento en el saber. Lo que siempre está presente y, siempre intocable, se escabulle de nosotros. “Mira que, pues Dios es inaccesible, no repares en cuanto tus potencias pueden comprender y tu sentido sentir, porque no te satisfagas con menos y pierda tu alma la ligereza conveniente para ir a Él”¹¹⁸. “Pues Dios es incomprehensible e inaccesible, la voluntad no ha de poner su operación de amor, para ponerla en Dios, en lo que ella puede tocar y aprehender con el apetito, sino en lo que no puede comprender ni llegar con el apetito; y así queda el alma amando a lo cierto y de veras al justo de la fe... creyendo sobre todo lo que puede entender”¹¹⁹. El alma “va adelante a lo inaccesible, que es Dios, y así no es maravilla que no lo sienta. Lo importante es cumplir bien el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas”¹²⁰.

S. Juan de la Cruz, “en una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que es Dios en sí y para el alma”, lo percibe como “una ínsula extraña” y eso, “en infinita manera”¹²¹. El ámbito abierto de lo divino debe parecerle al hombre la sabiduría y la verdad totalmente otra y la plenitud incomprensible de lo suyo.

¹¹⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 11”, en *Obras completas*, 561.

¹¹⁶ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 11”, en *Obras completas*, 561.

¹¹⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 11”, en *Obras completas*, 562.

¹¹⁸ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 54”, en *Obras completas*, 157.

¹¹⁹ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. Adición, 4”, San Pablo, 429.

¹²⁰ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc 3, 51”, en *Obras completas*, 1004.

¹²¹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14-15, 5”, en *Obras completas*, 792.

“Llegaremos a Dios por ínsulas extrañas”, es decir, “por extrañas noticias de Dios y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos y del común conocimiento natural”¹²². Adentrándonos en los abismos inconmensurables del misterio divino “entendemos secretos e inteligencias de Dios extrañas, que es otro manjar de los que mejor saben”¹²³.

¿Nuestros conocimientos de Dios son distintos de los que ordinariamente se suelen tener porque “Él se nos comunica en tan interior y subido grado, que sea ajeno de todos ellos?”¹²⁴. Vivir de veras el misterio divino es ir alejándonos de nuestro modo humano de conocer, pues “el sentido divino es extraño y ajeno de toda humana manera”¹²⁵. “Para acertar a juzgar las cosas de Dios totalmente se ha de echar el apetito y gusto fuera, y no las ha de juzgar con él; porque infaliblemente vendrá a tener las cosas de Dios por no de Dios, y las no de Dios por de Dios”¹²⁶.

“Para que el alma quede dispuesta y templada a lo divino con sus potencias para la divina unión de amor, debe primero ser absorta en la divina y oscura luz espiritual de contemplación y así ser abstraída de todas las aficiones y aprehensiones de criaturas.”¹²⁷ Para eso “va haciéndose remota y ajena del común sentido y noticia acerca de las cosas, quedando informada en el divino, que es más de la otra vida que de ésta”¹²⁸.

La Divinidad solitaria lleva el fondo del alma libre al desierto. La voz de Dios se oye en el desierto de Dios. “Profundo silencio conviene que haya en el alma para tan profunda y delicada audición, que habla Dios al corazón en esta soledad, que dijo por Oseas (2, 14) en suma paz y tranquilidad”¹²⁹. Caminamos a oscuras a través del silencio de Dios, solos en su mirada. “Absorta en el abismo secreto de la sabiduría mística el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin”¹³⁰. Es como un peso enorme ese silencio divino. La perspectiva de tener que atravesar el desierto de Dios horroriza tanto a la mayoría de las personas que se niegan a entrar en sus ardientes arenas y a caminar entre sus rocas.

¹²² S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 19, 7”, en *Obras completas*, 817.

¹²³ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14-15, 4”, en *Obras completas*, 791.

¹²⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 19, 7”, en *Obras completas*, 817.

¹²⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 5”, en *Obras completas*, 541.

¹²⁶ S. Juan de Dios, “Llama de amor viva. Canc. 3, 73”, en *Obras completas*, 1019.

¹²⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 8, 2”, en *Obras completas*, 537.

¹²⁸ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 5”, en *Obras completas*, 541.

¹²⁹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 34”, en *Obras completas*, 992.

¹³⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 6”, en *Obras completas*, 565.

Dejar actuar a Dios: Sólo Dios puede transformarnos en Dios. Él es el maestro y guía “que nos ha de llevar adelante”¹³¹, el mozo de ciego que nos guía en la noche oscura. Sólo Dios que ha sabido llegar hasta nosotros, puede llevarnos al Dios Inaccesible, haciéndonos partícipes de su ser y vida transformando nuestra existencia desde sus últimas raíces y principios. Dejemos que “Él sea el obrero, moviendo el corazón, pues en su virtud se ha de obrar toda virtud (Sal 59, 14)”¹³². “Nosotros somos la arcilla, y Tú, Señor el alfarero; somos todos obra de tu mano” (Is 64, 7). Tú eres el obrero que va construyendo la casa. “No quieran pasar adelante en edificar que ese oficio sólo es del Padre de las lumbres, de donde descende toda dádiva buena perfecta (Sant 1, 17). Porque si el Señor, como dice David, no edifica la casa, en vano trabaja el que la edifica. Y pues él es el artífice sobrenatural, él edificará sobrenaturalmente en cada alma el edificio que quisiere, si tú se la dispusieres, procurando aniquilarla acerca de sus operaciones y afecciones naturales, con las cuales ella no tiene habilidad ni fuerza para el edificio sobrenatural”¹³³. “Déjese el alma en las manos de Dios y no se ponga en sus propias manos, que como esto sea, segura irá. Si Dios la lleva en sus brazos, camina al paso de Dios, aunque ella no siente el paso. Y aunque ella no obra nada, mucho más hace que si ella lo hiciese, pues Dios es el obrero”¹³⁴.

Dios actúa “limpiando y curando al alma con fuerte lejía y amarga purga de todas las imperfecciones, haciéndola desfallecer a todo lo que no es Dios naturalmente, para irla vistiendo de nuevo, desnudada y desollada ya de su antiguo pellejo”¹³⁵. Nuestra tarea consiste sencillamente en no impedir esa obra de Dios. Dios es el obrero y el guía que nos lleva de la mano adonde nosotros nunca podríamos llegar. Por eso S. Juan de la Cruz nos exhorta a “cerrar la puerta a todas las cosas y quedando callados y mudos, y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios, decir con el profeta: Habla, Señor, que tu siervo oye (1Re 3, 10)”¹³⁶ y dejar que resuene en las hondas bóvedas del alma esa voz o su eco.

¿Dejamos “que, quitándonos de las manos la hacienda, Dios tome nuestra mano y nos vaya guiando a oscuras como a ciegos, a donde y por donde no sabemos, ni jamás con nuestros ojos y pies, por bien que anduvieran, atináramos a caminar?”¹³⁷ ¿O nos empeñamos en ser nosotros los agentes principales de esta vida divina, que es nuestra sólo porque nos fue dada en el agua y en el Espíritu del bautismo? De ella no sabemos nada. “Advierta, pues, el alma que Dios es el mozo

¹³¹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 1. 1”, en *Obras completas*, 521.

¹³² S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 3, 31, 7”, en *Obras completas*, 460.

¹³³ S. Juan de la Cruz, Llama de amor viva. Canc. 3ª, 47”, en *Obras completas*, 1000.

¹³⁴ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3ª, 67”, en *Obras completas*, 1015.

¹³⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 11”, en *Obras completas*, 555.

¹³⁶ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 3, 3, 5”, en *Obras completas*, 409.

¹³⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 16, 7”, en *Obras completas*, 560.

de ciego que la ha de guiar por la mano a donde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales, que no puede su entendimiento ni voluntad ni memoria saber cómo son"¹³⁸.

¿Por qué empeñarnos en guiarnos por nuestras ideas, en amar según nuestra condición, en esperar sólo lo que anhela nuestro corazón? Las obras buenas que hacemos no nos hacen más buenos porque nosotros somos "impuros y flacos naturalmente"¹³⁹. Somos capaces de realizar obras de amor sin amor, incluso de forma egoísta. Cuando esto ocurre las obras de amor ya no son obras de amor. Entre actividades santas, obras buenas, rezos abundantes, se nos escapa Dios. Siempre trabajando por Él y por su causa, moviéndonos en lo sagrado, recibimos a Cristo con devoción en la eucaristía y, todo ese machaqueo no nos hace dar un paso más hacia delante. "En este negocio Dios es el principal agente"¹⁴⁰.

Nos empeñamos en ser nosotros los agentes de nuestra vida cristiana y nos convertimos en el centro: todo gira en torno a nosotros. "En Cristo buscamos nuestro gusto y consolación, amándonos mucho; y no sus amarguras y muertes, amándole mucho a Él"¹⁴¹. "¡Cuán muchos hay que andan a buscar su consuelo en ti y su gusto y a que les concedas mercedes y dones; mas los que a ti pretenden dar gusto y darte algo a su costa, pospuesto su particular, son muy pocos"¹⁴². Sin embargo, cuando el amor a Jesús es verdadero "se le pega con muy vigilante cuidado y solicitud interior de qué hará o dejará por Él para contentarle"¹⁴³. ¿No seremos también nosotros de "esos que se tienen por amigos de Cristo y sin embargo lo conocen muy poco?"¹⁴⁴ Seguramente el Señor puede decirnos como a Felipe: "Tanto tiempo como llevo con vosotros y ¿no has llegado a conocerme?" (Jn 14, 9). ¡Cuántas veces el sentido del alma, oscuro y ciego para los bienes de Dios, "tiene las cosas de Dios por no de Dios y las no de Dios por de Dios!"¹⁴⁵

"Como quiera que todo bien del hombre venga de Dios (Sant 1, 16) y el hombre de suyo ninguna cosa pueda que sea buena, con verdad se dice que nuestro recuerdo es recuerdo de Dios, y nuestro levantamiento es levantamiento de Dios"¹⁴⁶. "¿Quién se podrá librar de los modos y términos bajos si no le levantas Tú a Ti en pureza de amor, Dios mío? ¿Cómo se levantará a Ti el hombre, engendrado y criado

¹³⁸ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3ª, 29", en *Obras completas*, 988.

¹³⁹ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 12, 2", en *Obras completas*, 549.

¹⁴⁰ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3ª, 29", en *Obras completas*, 988.

¹⁴¹ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 2, 7, 12", en *Obras completas*, 311.

¹⁴² S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 19, 4", en *Obras completas*, 571.

¹⁴³ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 16, 14", en *Obras completas*, 563.

¹⁴⁴ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. 2, 7, 12", en *Obras completas*, 311.

¹⁴⁵ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 73", en *Obras completas*, 1020.

¹⁴⁶ S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 4ª, 9", en *Obras completas*, 1033.

en bajezas, si no le levantas Tú, Señor, con la mano que lo hiciste?”¹⁴⁷. “Si Tú en tu amor, oh buen Jesús, no suavizas el alma, siempre perseverará en su natural dureza”¹⁴⁸.

“El alma no se puede purificar cumplidamente hasta que Dios la ponga en la pasiva contemplación de la oscura noche; en esa divina cura Dios sana el alma de todo lo que ella no alcanza a remediarse; el alma no puede purificarse si Dios no toma la mano y la purga en el fuego oscuro para ella”¹⁴⁹. Es Dios quien actúa por ella y en ella sin que ella se dé cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en su interior. “Todos los medios y ejercicios sensitivos de potencias naturales han de quedar atrás y en silencio para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión”¹⁵⁰.

Discretamente pero con insistencia S. Juan de la Cruz nos dice que “nuestro bajo modo de trato con Dios se debe a no querer desasirnos de nuestros viejos principios, humanos y naturales, y no acomodarnos a Dios dejándonos poner por Él libremente en el puro y cierto camino de la unión”¹⁵¹. “Se requiere la privación de esos principios para que se introduzca en el espíritu y una con él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor”¹⁵².

Esta obra de Dios es lenta pues nos cuesta despojarnos de nuestra vieja condición para revestirnos del hombre nuevo: “la noche oscura ha de aniquilar y deshacer al alma de sus bajezas, poniéndola a oscuras, seca, apretada y vacía. Ha de durar tanto cuanto sea menester para expeler y aniquilar los hábitos que de mucho tiempo tiene en sí formados”¹⁵³. “Suele pasar harto tiempo y años, en que salida el alma del estado de principiantes, se ejercita en el de los aprovechados”¹⁵⁴. Se trata nada menos que “salir de lo bajo a lo alto, de lo terrestre a lo celestial, de lo humano a lo divino”.

¿No te gustaría, “salir de tu bajo modo de entender, y de tu flaca suerte de amar, y de tu escasa y pobre manera de gustar de Dios”¹⁵⁵ y “cobrando fortaleza en Dios por un trato dulce y sabroso con Él”¹⁵⁶, “puesto en recreación de anchura y libertad, sentir y gustar gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios con abundancia fácil de comunicación espiritual?”¹⁵⁷ ¿No te gustaría, “ya limpio de

¹⁴⁷ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 26”, en *Obras completas*, 155.

¹⁴⁸ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 30”, en *Obras completas*, 156.

¹⁴⁹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1, 3, 3”, en *Obras completas*, 492.

¹⁵⁰ S. Juan de la Cruz, “Subida al Monte Carmelo. L. 3. 2, 2”, en *Obras completas*, 403.

¹⁵¹ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. Prólogo, 3”, en *Obras completas*, 255.

¹⁵² S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 3, 3”, en *Obras completas*, 525.

¹⁵³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 2. 3”, en *Obras completas*, 539. 540.

¹⁵⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 1, 1”, en *Obras completas*, 487.

¹⁵⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 4, 1”, en *Obras completas*, 493.

¹⁵⁶ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 3, 2”, en *Obras completas*, 492.

¹⁵⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 7, 4”, en *Obras completas*, 500.

corazón, hallar en todas las cosas noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa?"¹⁵⁸

Concluyendo: Estas sencillas reflexiones son solo un preludio de la verdad entrañable escondida en su apretada obra, toda luz, en la que está misteriosamente vivo, pues hecha de su substancia; aprendices de su escuela nos quedaremos con los elementos más hondos de su enseñanza, para hacer nuestra vida cristiana más libre y verdadera. Dejamos que cada impresión y cada germen de sentimiento madure en nuestro interior, en lo oscuro, en lo indecible, inalcanzable para nuestro propio entendimiento, y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del nacimiento de una nueva claridad. La paciencia lo es todo.

Como todo buen místico S. Juan de la Cruz sigue llamando a quienes somos curiosos de vida y problemas íntimos. Es verdad que su verdad tal como ella es en sí difiere de la verdad tal como se presenta para nosotros. Nos contentamos con los rayos de la luz de Cristo que nos llegan a través de ese transparentísimo cristal; "cada vidriera infunde el rayo del sol y lo envía en la otra más modificado, conforme al modo de aquella vidriera, algo más abreviada y remisamente, según ella está más o menos cerca del sol"¹⁵⁹. Él nunca habría aceptado ser tomado como modelo: "nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nuncaerrarás"¹⁶⁰.

Recogiendo su antorcha podemos dar luz y calor a los demás con los resplandores en que resplandece nuestra alma gracias a su llama y despertar a tantos cristianos que, sin vida interior, viven establecidos en una religiosidad superficial, funcionalista, y sacarlos de su sonambulismo, de ese sueño en que viven como sensatos racionales, huyendo de la luz y de la locura de la cruz, "forma permanente de vida para quienes quieran seguir a Jesús"¹⁶¹.

Una vida escondida, ancha de amor, hecha de nada y de unión con el todo, siente cómo la verdad de Dios va destilándose en el corazón. Esa luz interna y eterna que voy saboreando quisiera compartirla con otros; "con grande ardor busco a quienes conmigo la deseen, conmigo tengan ansias por ella, conmigo la posean y conmigo la gocen, haciéndose para mí tanto más amigos cuanto más común sea la amada para todos"¹⁶².

¹⁵⁸ S. Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo. L. 3, 26, 6", en *Obras completas*, 448.

¹⁵⁹ S. Juan de la Cruz, "Noche oscura. L. 2, 12, 3", en *Obras completas*, 549.

¹⁶⁰ S. Juan de la Cruz, "Dichos de luz y amor, 156", en *Obras completas*, 169.

¹⁶¹ H. U. von Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 16.

¹⁶² S. Agustín, "Soliloquios I, 22", en *Obras completas I*.

“En aquellos que se juntan a tratar la verdad, se junta Dios allí para declararla y confirmarla en ellos, aclarando y confirmando en sus corazones las verdades de Dios; no quiere Dios que ninguno a solas se crea para sí las cosas que tiene por de Dios”¹⁶³. Quiero compartir este “comenzar el camino y vía del espíritu”¹⁶⁴, que enseguida se nos hace escarpado, estrecho y cuesta arriba porque estamos “muy unidos, conglutinados, conformados y ennaturalizados con las pasiones e imperfecciones del hombre viejo”¹⁶⁵.

Mientras caminamos juntos suplicamos al Señor que no calle en nuestra vida. Que nos hable al corazón, que “entretenga nuestra sed con esa gota que de Él se puede gustar en esta vida”¹⁶⁶ para que no nos equivoquemos respecto de Él. Sólo Él puede decirnos quién es. Y algo también quienes tuvieron con Él una profunda amistad. El misterio de la comunión de los santos nos enriquece con la experiencia del misterio divino que tuvieron todos los amigos de Dios. Nos la ofrecen para compartirla con nosotros.

¹⁶³ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 2, 22, 11”, en *Obras completas*, 364.

¹⁶⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1, 14, 1”, en *Obras completas*, 518.

¹⁶⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura, L. 2, 6, 1”, en *Obras completas*, 530.

¹⁶⁶ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 6, en *Obras completas*, 743.

El proceso de formación del cuarto evangelio: tradición, memoria y escritura

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

Estela Aldave Medrano

El presente artículo tiene por objetivo presentar de forma breve y accesible claves para comprender el proceso de formación del cuarto evangelio así como algunas características de esta obra que, formando parte del conjunto de la literatura del cristianismo naciente, presenta rasgos muy particulares. Dado nuestro principal propósito, vamos a adoptar una perspectiva diacrónica, esto es, nos acercaremos a Juan con una mirada histórica, tanto en lo que respecta a la formación del texto como en lo concerniente a los grupos joánicos en los que vio la luz. Esto nos va a permitir poner de relieve que el cuarto evangelio es, en buena medida, resultado de un largo proceso de recuerdo de la tradición de Jesús de Nazaret, un proceso creativo protagonizado por una comunidad creyente que se produjo gracias a factores como la profundización en las Escrituras de Israel y la experiencia comunitaria del Espíritu-Paráclito. Finalmente, atenderemos al evangelio en su forma final, describiendo algunas de sus características literarias más destacadas.

1. La tradición de Jesús en el cuarto evangelio

En este primer paso nos disponemos a abordar algunos elementos del cuarto evangelio que apuntan a una relación directa con Jesús de Nazaret y con el tiempo de su ministerio público. Como sabemos, Juan ha sido considerado desde antiguo el “evangelio espiritual”¹, debido fundamentalmente al gran desarrollo teológico que presenta. Este hecho, sin embargo, puede ocultar y hacer olvidar datos y aspectos significativos que contiene y que pueden estar históricamente arraigados en el tiempo del ministerio de Jesús, es decir, en lo que éste hizo y enseñó, en su modo de vida.

Por otra parte, es preciso señalar que, en realidad, y salvando las debidas diferencias, cada uno de los evangelios tiene algo de “evangelio espiritual”, en tanto que todos ellos contienen desarrollos cristológicos surgidos en el periodo post-pascual. Aunque es cierto que Juan parece tener un interés teológico mayor, ninguno de los evangelios tuvo un objetivo pura y meramente histórico, al igual que ninguno de los

¹ Así el testimonio de Clemente de Alejandría recogido por Eusebio de Cesarea: “En cuanto a Juan, el último, sabedor de que lo corporal estaba ya expuesto en los evangelios, estimulado por uno de sus discípulos e inspirado por el soplo divino del Espíritu, compuso un evangelio espiritual” (HE VI, 14, 1).

seguidores de Jesús estuvo interesado en él únicamente desde una perspectiva histórica. Tanto los que formaron parte de su movimiento como los que más tarde escribieron los evangelios estaban motivados, ante todo, por un interés de carácter religioso. Además, hay que tener en cuenta que el hecho de que una obra presente signos de desarrollos teológicos más o menos tardíos no justifica negar *a priori* que pueda contener, además, datos de tipo histórico. De hecho, podemos considerar las tradiciones joánica y sinópticas como el resultado de la puesta por escrito de eventos que fueron recordándose y recogiéndose en la memoria de tradiciones diversas.

Antes de explorar los datos del cuarto evangelio que parecen estar cerca del ministerio de Jesús de Nazaret, hay un aspecto que es preciso aclarar. Hemos titulado este primer punto “la tradición de Jesús”, y, seguidamente, el segundo estará dedicado a la particular memoria de Jesús que hace Juan. Este orden se debe a que lo que primero aconteció desde el punto de vista histórico fue, lógicamente, la vida de Jesús, que fue recordándose y consignándose por escrito de modos diversos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que también hubo actividad de memoria en las fases previas a la formación de esto que llamamos “tradición de Jesús”, que paulatinamente fue cristalizando en tradición escrita. Dicho de otro modo, después de la Pascua comenzó un proceso de memoria y de recuerdo de episodios y enseñanzas de la vida de Jesús, y este proceso no finalizó rápidamente; los datos indican que prosiguió incluso después de que algunas unidades pequeñas de tradición se consignaran por escrito. Además, ya desde sus inicios la actividad de memoria y de recuerdo de Jesús estuvo impregnada, en la expresión muy conocida de James D.G. Dunn, del “impacto” que él generó en sus discípulos durante el tiempo de su ministerio público². Esta idea tan valiosa de Dunn pone de relieve que nadie tiene acceso a la realidad de forma neutral. Con otras palabras, nuestra experiencia cotidiana, y la experiencia humana en general, está mediada por múltiples factores, como nuestra propia biografía, nuestras expectativas, necesidades, anhelos, cultura... Todo ello influyó en la relación que cada uno de los discípulos tuvo de Jesús, en lo que pensaron sobre él, en lo que posteriormente recordaron y transmitieron.

Teniendo en cuenta lo dicho, vamos a dirigir nuestra mirada a la cuestión de “la tradición de Jesús” en Juan, es decir, a los datos consignados por el cuarto evangelio que parecen tener un origen antiguo y pertenecer o, al menos, ser cercanos, a la historia de Jesús³.

² James D.G. Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I* (Estella: Verbo Divino, 2009), 163-166.

³ Para el tema, cf. Paul N. Anderson, “Why This Study Is Needed, and Why It Is Needed Now”, en: P.N. Anderson - A.A. Just - T. Thatcher (ed.), *John, Jesus, and History I. Critical Appraisals of Critical Views* (Leiden - Boston: Brill, 2007) 13-70.

El primer dato, que en parte puede explicar algunas de las diferencias entre Juan y los sinópticos, tiene que ver con quiénes son los primeros seguidores de Jesús según el cuarto evangelio. La escena de la vocación de los primeros discípulos los presenta como discípulos de Juan Bautista que posteriormente se unen a Jesús (Jn 1,35-37). Por otra parte, no son las dos parejas de hermanos que encontramos en los sinópticos (Pedro y Andrés, Santiago y Juan; cf. Mc 1,16-20) sino sólo los dos primeros, en orden inverso (primero Andrés y después Simón Pedro, quien conoce a Jesús gracias a la mediación del primero). Además, se mencionan otros, como un discípulo anónimo, Felipe y Natanael, este último sólo conocido por Juan. Aunque de Felipe también tenemos constancia por la tradición sinóptica, la presencia de este discípulo en Juan es llamativamente mayor (Jn 6,5-7; 12,20-22; 14,8). Otros discípulos importantes en el cuarto evangelio son Nicodemo (sólo conocido por Juan: Jn 3,1-10; 7,50-52; 19,38-42), Tomás (conocido también por los sinópticos, pero con un protagonismo en Juan mucho mayor: Jn 11,16; 14,5-7; 20,24-29) y el discípulo amado, conocido únicamente por Juan (Jn 13,23-26; 18,15-18; 19,25-27; 20,2-10; 21,7.20-24). Estos datos parecen apuntar a que estamos en un círculo particular de seguidores de Jesús, que hace su propia memoria del Maestro.

El segundo dato es que, de una forma similar a Marcos, en el cuarto evangelio encontramos en diversos lugares términos hebreos y arameos que, en ocasiones, van acompañados de su traducción griega. El hecho de que la obra mantenga juntas las versiones semíticas y griegas de los vocablos parece apuntar a la intención de mantener algunas palabras originales de Jesús o de sus discípulos tal como fueron transmitidas originalmente dentro de una obra que, finalmente, fue compuesta en griego. Décadas después, cuando la composición de los grupos joánicos era mixta, se necesitó traducirlas a esta última lengua con el fin de que los miembros de habla griega las comprendieran.

Uno de los términos hebreos que encontramos en Juan es *rabbí* (también *rabbuní*), es decir, maestro (Jn 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; 20,16). El cuarto evangelio es el que lo utiliza en un mayor número de ocasiones⁴, aunque también incluye el término griego *didáskalos* aplicado a Jesús (Jn 3,2; 11,28; 13,13-14). Otro término es Mesías (*messías*), y en este caso el cuarto evangelio es una excepción, ya que ninguna otra obra del Nuevo Testamento utiliza su forma original sino el término griego *Christós*. En los dos casos en los que lo encontramos en Juan (Jn 1,41; 4,25) la obra explica que significa lo mismo que Cristo. Por último, en el cuarto evangelio encontramos diversos nombres de lugares en su lengua original, tales como Bethabara (Jn 1,28)⁵, Betzatá (Jn 5,2), Siloé (Jn 9,7), Gabbatá (Jn 19,13) y Gólgota (Jn

⁴ Las frecuencias son 4-3-0-8. Juan incluye también la traducción griega del término en 1,38 y 20,16. En el conjunto de los evangelios *rabbuní* se utiliza únicamente en Jn 20,16 y Mc 10,51.

⁵ Algunos mss. leen, sin embargo, Betania.

19,17). El conjunto de estos datos apunta, como hemos señalado más arriba, a que el cuarto evangelio es una obra con un considerable arraigo en la historia y tradición de Jesús.

Finalmente, el tercer dato, en parte relacionado con el anterior, es la mención que hace el cuarto evangelio de lugares muy precisos de Jerusalén. Uno de estos lugares es la piscina de Betzatá, de la cual se indica que es un recinto rodeado de cinco pórticos vinculado con “ovejas” (tal y como indica el término griego *probatikós* que Juan utiliza aquí; cf. Jn 5,1-2). Los resultados de la arqueología indican que, efectivamente, hubo dos estanques de agua en una zona cercana a la Puerta de las Ovejas de Jerusalén. Dicha puerta estaba ubicada en una cañada que discurría paralela al torrente Cedrón y recibía este nombre porque en ella eran reunidas las ovejas destinadas a los sacrificios del Templo (Neh 3,1.32; 12,39). El primero de los estanques hallados por los arqueólogos es de periodo preexílico (Is 7,3; 36,2; 2Re 18,17) y el segundo de periodo helenístico (Eccl 50,3). Ambos estaban excavados en roca y se alimentaban tanto del agua de la lluvia como también, posiblemente, de corrientes subterráneas. Durante la época helenística se construyeron cerca unos baños. Éstos dejaron de utilizarse después de la primera guerra judía (70 d.C.) pero, curiosamente, durante la segunda revuelta (135 d.C.) se reconstruyó y mejoró el edificio, llegándose incluso a construir en su centro un templo dedicado al dios sanador Serapis/Esculapio. Dado que los lugares destinados al culto y aquéllos a los que se les atribuye poderes curativos tienen a persistir a lo largo del tiempo, cabe preguntarse si ya en el tiempo de Jesús se atribuía a la zona algún tipo de propiedad sanadora⁶.

Otro lugar de Jerusalén mencionado por el cuarto evangelio es la piscina de Siloé (Jn 9,7), situada en la ladera sudoeste de la colina de la ciudad vieja. Sus aguas procedían de la fuente de Guijón, una vez atravesaban el llamado Túnel de Ezequías (2Re 20,20; Is 22,11). Este estanque era utilizado de forma habitual para rituales de purificación, aunque durante la fiesta de las Tiendas (*Sukkot*, cf. Jn 7,2) sus aguas servían para ritos de libación⁷. Otro lugar de la Ciudad Santa consignado por el cuarto evangelio es el Pórtico de Salomón (10,23), situado en el lado este del Templo y, según el historiador Flavio Josefo (*Bel* V,184-185), su nombre se debe a haber sido edificado por el propio rey Salomón. El pórtico era una de las galerías al aire libre que rodeaban la explanada del Templo y estaba delimitada por columnatas. El lugar era muy frecuentado por los judíos, que solían reunirse en él para escuchar enseñanzas sobre la Torá⁸. Curiosamente, en el cuarto evangelio es un contexto en el que Jesús

⁶ Para los datos arqueológicos de la zona, cf. Jean Zumstein, *El evangelio según Juan (1-12)* I (Salamanca: Sígueme, 2016), 232.

⁷ Zumstein, *El evangelio*, 415.

⁸ Zumstein, *El evangelio*, 456-457.

pronuncia uno de sus discursos. Finalmente, Juan hace mención del torrente Cedrón (18,1), lugar donde se produce el prendimiento de Jesús.

Como ya señalábamos más arriba, estos datos tienen mucha relevancia y parecen ser indicios del arraigo histórico del cuarto evangelio. La obra, así, parece apuntar a la existencia de un testigo visual de Jesús muy buen conocedor de Jerusalén y sus alrededores, responsable de una transmisión temprana de lo visto y oído del Maestro.

Este aspecto del testigo visual es especialmente significativo en Juan, ya que es el único evangelio que reivindica explícitamente que la obra tiene su origen y fundamento en alguien que presencié personalmente los acontecimientos⁹. De este testigo se habla en dos ocasiones. La primera de ellas es después de narrar la muerte en cruz de Jesús. Tras la mención de los soldados que verifican la muerte de Jesús y deciden no quebrarle las piernas, detalles exclusivos del cuarto evangelio, uno de ellos atraviesa su costado, ocasionándole una herida de la que manan sangre y agua (Jn 19,31-34). A continuación el texto da cuenta de lo siguiente en Jn 19,35: “El que lo vio (*hēorakòs*) lo atestigua (*memartýreken*) y su testimonio (*martyría*) es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis (*hína ... pisteýsēte*)”.

Este último versículo da al lector información muy relevante. En primer lugar, encuentra en él la reivindicación de que el conjunto de la obra es fruto de un testimonio visual de los hechos narrados. En segundo lugar, le conduce a otro lugar de Juan, a saber, la primera conclusión del evangelio que dice lo siguiente: “Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis (*hína pisteýsēte*) que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo (*hína pisteýontes*) tengáis vida en su nombre” (Jn 20,30-31). Estos versículos dan cuenta de lo que ha hecho el evangelista y de su objetivo: seleccionar algunas de las acciones llevadas a cabo por Jesús (*semeia*, signos) con el fin de conducir a su audiencia a la fe y, como consecuencia de ella, contribuir a que tenga vida eterna. El evangelio tiene una función retórica, es decir, pretende transmitir un mensaje significativo, persuasivo, transformador, para la comunidad en la que y para la que se escribe. Por esta razón, la preocupación principal del autor no es únicamente ser fiel a la vida de Jesús (como si se tratara de un biógrafo o un historiador tal y como los entendemos hoy) sino comprender dicha vida a la luz de las nuevas circunstancias comunitarias, algunas décadas más tarde. Por esta razón, el autor del cuarto evangelio va a hacer gran uso de su libertad a la hora de consignar por escrito la vida de Jesús, ya que su pretensión principal es profundizar en el sentido de la misma.

⁹ Para este tema, cf. Marida Nicolaci, *La salvezza viene dai Giudei. Introduzione agli Scritti giovannei e alle Lettere Cattoliche* (Milano: Edizioni San Paolo, 2014), 46-48

La segunda noticia del testigo visual la tenemos en Jn 21,24. Este versículo forma parte de la última sección del evangelio, apareciendo justo después del diálogo que Jesús Resucitado entabla con Simón Pedro en el que le pregunta tres veces por el amor (Jn 21,15-17) y predice su próxima muerte (Jn 21,18-19). Pedro, tomando la palabra, pregunta a Jesús por el destino del Discípulo Amado ("Señor; y éste, ¿qué?", Jn 21,21), a lo que Jesús responde que él únicamente debe preocuparse por su propia fidelidad ("Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú, sígueme", Jn 21,22). El relato joánico detalla a continuación que éste, el Discípulo Amado, es el testigo veraz de "estas cosas": "Éste es el discípulo que da testimonio (*ho martyrōn*) de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio (*martyría*) es verdadero" (Jn 21,24).

Tanto esta última cita como la anteriormente mencionada sobre el testigo de la crucifixión son de enorme relevancia. Mientras que en Jn 19,35 no se explicita la identidad del testigo, en Jn 21,24 se revela como el Discípulo Amado. Esto indica que este discípulo, que el evangelio mantiene deliberadamente anónimo (su rasgo principal es "ser amado por Jesús"), ha sido posiblemente el principal transmisor de la tradición sobre Jesús que finalmente dio origen al cuarto evangelio. Un testigo histórico, visual, que conoció a Jesús personalmente, que participó de algún modo en su misión, que mantuvo viva la memoria de Jesús y, posiblemente, quien dio también origen a la comunidad joánica. Estamos en las fases más iniciales del evangelio; después, y de esto nos vamos a ocupar a continuación, esta tradición original fue interpretada.

2. La particular memoria de Jesús que hace Juan

En este segundo punto vamos a prestar atención a la particular memoria que hace el cuarto evangelio de Jesús, esto es, al proceso de recuerdo de lo acontecido en el tiempo del ministerio de Jesús y atestiguado por este discípulo anónimo que el cuarto evangelio llama Discípulo Amado.

El concepto de memoria alude a una actividad de recuerdo muy frecuente entre los seres humanos: habitualmente recordamos eventos que ocurrieron en el pasado, un pasado que puede ser más cercano o más lejano. Los estudios sobre la memoria social señalan que el recuerdo es un proceso mediante el cual el pasado se intenta preservar (con el fin de no relegarlo al olvido) y que al mismo tiempo lo construye con un determinado fin. Los procesos de memoria colectiva están muy vinculados a la identidad de los grupos, ya que los eventos que se recuerdan en ellos fundamentan la idea de quiénes son. Por otra parte, en los procesos de memoria se da una interacción entre el pasado que se recuerda y el presente desde el que se recuerda, ya que el pasado se recupera con el fin de dar respuesta a necesidades del propio momento; por esta razón, los recuerdos no se ciñen de forma estricta y

rigurosa a lo que verdaderamente ocurrió sino que se modelan en función de las necesidades cambiantes y son en buena medida el resultado de un proceso de interpretación¹⁰.

Un aspecto muy importante del cuarto evangelio es contener huellas explícitas de actividad de memoria. Todos los evangelios, en realidad, son fruto de un proceso de recuerdo; también, aunque de otro modo, el resto de escritos del Nuevo Testamento. Lo particular en Juan es que lo señala expresamente en dos lugares.

El primero de ellos es Jn 2,22, donde después del gesto de Jesús en el Templo de Jerusalén, se afirma lo siguiente: “Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron (*emnésthēsan*) sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús”. Algo similar encontramos en Jn 12,16, después de la entrada de Jesús en Jerusalén: “Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de (lit. “recordaron”, *emnésthēsan*) que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho”.

Estas citas distinguen claramente dos tiempos: el prepascual por un lado, esto es, el del ministerio público de Jesús, y, por otro, el que se abre tras la Pascua. El primero de ellos está marcado por la incomprensión y la dificultad para creer: los discípulos no alcanzan a entender a Jesús y su fe es deficiente. El segundo es el periodo de la comprensión; en este momento, los discípulos adquieren capacidad para entender quién es Jesús, y el sentido y alcance de sus actos. Estos detalles nos ponen en contacto con la actividad de la comunidad postpascual, que rememora la vida de Jesús y sus enseñanzas, profundiza sobre todo ello y logra una comprensión más plena de la identidad de su Maestro. En este proceso fueron decisivos dos factores: el recurso a las Escrituras de Israel, una cuestión que abordaremos más adelante, y la experiencia comunitaria del Espíritu.

El cuarto evangelio señala que una de las funciones del Espíritu va a ser enseñar y recordar a los discípulos las enseñanzas de Jesús una vez que éste ha partido donde el Padre: “Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo (*didáksei pánta*) y os recordará (*hypomnései*) todo lo que yo os he dicho” (Jn 14,26). Estamos ante un proceso de interpretación de la tradición de Jesús que posiblemente duró varias décadas y que explica el particular desarrollo teológico y cristológico del cuarto evangelio. Con otras palabras, podemos comprender la cristología alta, esto es, la identificación que hace Juan de Jesús con el Hijo enviado por el Padre e, incluso, con el mismo Dios (“Señor mío y

¹⁰ Para el tema, cf. Carmen Bernabé, “Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones”, en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 293-340, pp. 296-299.

Dios mío", Jn 20,28) como el resultado de dicho proceso. Como se ha señalado más arriba, durante el mismo fueron importantes tanto el recurso a las Escrituras como la experiencia del Espíritu. Esto nos sitúa en contextos comunitarios, no sólo de estudio y reflexión teológica (aunque tampoco los podemos descartar), sino también de culto. Nos referimos a contextos celebrativos en los que los miembros de la comunidad de Juan (o, al menos, algunos de ellos) experimentaron la posesión del Espíritu, tuvieron experiencias de tipo revelatorio (esto es, algo que hasta entonces estaba oculto se muestra con mayor claridad). Estos creyentes joánicos se convirtieron así en "personas inspiradas por el Espíritu" y, en virtud de su inspiración, tuvieron acceso a enseñanzas o mensajes de Dios o de Jesús resucitado, y desempeñaron funciones como interpretar el pasado, mostrar el plan de Dios, exhortar, animar, consolar¹¹. Estos aspectos están en el origen del desarrollo cristológico tan peculiar de Juan y explican, por otro lado, la importancia que tiene en el evangelio la figura del Espíritu Paráclito.

Como hemos señalado más arriba, en el proceso de recuerdo creativo protagonizado por la comunidad postpascual fue también importante el recurso a las Escrituras¹². Estas Escrituras (*graphē, graphás*) aparecen mencionadas explícitamente en el cuarto evangelio en doce ocasiones, una frecuencia mayor que en los sinópticos: Jn 2,22; 5,39; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9. La cuestión de las Escrituras es central en algunos de los diálogos polémicos que Jesús mantiene con los judíos, escenas en las que parece estar en juego la legítima interpretación de las mismas (Jn 5,39; 10,34-35). Por otra parte, numerosos textos, ante todo en el relato de la Pasión, introducen citas directas junto a la expresión: "para que se cumpliese la Escritura" (Jn 19,24.28.36). Hay que señalar, además, que el cuarto evangelio incluye múltiples alusiones de carácter indirecto; entre ellas, la mención de los patriarcas (Abraham, Jacob; Jn 4,12; 8,33), de diversas tradiciones del éxodo (Jn 1,14; 6,32) y de los profetas (Jn 12,38).

Estas numerosas alusiones a las Escrituras de Israel revelan a una comunidad que relee su propia tradición religiosa, la judía, a la luz de Jesús de Nazaret, muerto en cruz y resucitado. Las Escrituras contribuyeron a iluminar la fe de los grupos joánicos, comunidad que recurrió a ellas con el fin de profundizar en la identidad de Jesús, comprender el sentido de su misión, y el alcance y consecuencias de su muerte en cruz y resurrección.

¹¹ Para estos aspectos del fenómeno profético en la comunidad joánica y su relación con algunos desarrollos cristológicos del cuarto evangelio, cf. Estela Aldave Medrano, "Liderazgos de mujeres en los orígenes del cristianismo: desplazamientos, retóricas y dinámicas patriarcales. El caso del cuarto evangelio", en: M. Vidal i Quintero (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (Estella: Verbo Divino, 2018) 47-77, esp. pp. 52-55.

¹² Rekha M. Chennattu, "Scripture", en: D. Estes - R. Sheridan (ed.), *How John Works* (Atlanta: SBL Press, 2016) 171-186.

3. La puesta por escrito del evangelio joánico

En último lugar vamos a prestar atención a la fase en la que el cuarto evangelio se puso por escrito. Lo primero que hay que decir es que su composición se llevó a cabo al menos en dos fases, posiblemente en tres; el conjunto de la obra, en efecto, presenta huellas de diversos estratos. Una de estas huellas la tenemos en Jn 14,31, donde Jesús da a los discípulos la orden de marchar ("Levantaos, vámonos de aquí"), pero en realidad no se ponen en movimiento hasta Jn 18,1 ("Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos"). Estamos ante una típica aporía joánica que hace pensar en el complejo proceso de composición de la obra. Otro indicio lo constituye el hecho de estar ante un evangelio con dos conclusiones. Un "primer final" se encuentra en Jn 20,30-31, donde se anuncia el propósito de la obra, que se entiende ya finalizada. Sin embargo, el lector se encuentra con la sorpresa de que el evangelio continúa; hay una nueva escena de aparición del resucitado en el lago Tiberíades (Jn 21,1-14) y un diálogo entre Simón Pedro y Jesús (Jn 21,15-23). Hay considerable consenso entre los estudiosos en afirmar que el capítulo 21 es en realidad un apéndice añadido cuando la obra ya estaba acabada; una de las razones de la adición fue incorporar la autoridad de Simón Pedro a un escrito que reivindicaba ante todo la autoridad del Discípulo Amado.

A la luz del contenido del propio evangelio y otros datos del cristianismo naciente, podemos establecer las siguientes etapas de composición del cuarto evangelio. La fase más antigua sería la del periodo del Discípulo Amado, que arranca en el tiempo del ministerio de Jesús y finaliza antes de la revuelta judía del 70 d.C.; a esta fase pertenece la transmisión más primitiva de la tradición de Jesús y quizá una incipiente cristalización escrita. La segunda fase, muy importante, nos coloca en torno al año 100 d.C., en la que vio la luz el evangelio con características joánicas, cuyo contenido es el actual salvo los capítulos 15-17 y 21. Finalmente, la última etapa estaría situada en torno al año 110 d.C. y sería el momento en el que se añadieron las partes que acabamos de citar.

Aunque el cuarto evangelio presenta características diversas a los sinópticos, comparte con ellos un mismo género de tipo biográfico que designamos comúnmente evangelio y que presenta rasgos similares a las biografías antiguas, que en el contexto grecorromano se llamaban *bios/vita*. Éstos eran relatos que trataban de ensalzar al individuo en cuestión y poner de relieve su honor. Compartían una estructura tripartita: el nacimiento, las principales hazañas y virtudes, y, finalmente, la muerte. A pesar de sus muchas particularidades, el cuarto evangelio comparte con los sinópticos el hecho de ser una "biografía" de Jesús, esto es, una obra literaria de tipo narrativo que da cuenta de su vida porque se considera que Dios se da a conocer a través de ella. Este aspecto es central en la tradición judeocristiana, en la que

destaca la experiencia de la revelación de Dios “en” y “a través” de la historia. Y lo es, quizá de manera más destacada en Juan, ya que este evangelio presenta a Jesús como la Palabra (*lógos*) de Dios hecha carne (Jn 1,18) y como el enviado del Padre, que se identifica totalmente con Aquel que le envía (“En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace”, Jn 5,19-20). Conociendo a Jesús, insiste Juan, conocemos a Dios Padre; cumpliendo los mandatos de Jesús cumplimos los mandatos de Dios. La paradoja aquí, que es también la paradoja del Nuevo Testamento, es que este Dios se revela sobre todo en la muerte de Jesús; en el momento del mayor fracaso se revela la gloria divina; en la cruz de Jesús, Dios se da a conocer del todo, y se da a conocer como amor: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (Jn 13,1).

Una vez señaladas las fases de composición del cuarto evangelio y el género literario al que pertenece, vamos a proceder en último lugar a exponer tres características literarias.

La primera de ellas es que, aunque en él late una fuerte polémica con el judaísmo, es una obra judía. Desde el inicio un grupo generalmente designado con el término común “judíos” (*ioudaíoi*) es adversario de Jesús y le persigue. El conflicto es muy vivo a lo largo de toda la obra, de modo que en ocasiones diversas Jesús se ve obligado a huir e, incluso, a permanecer aislado en momentos de especial peligro (Jn 7,1; 10,39-40; 11,54). El evangelio menciona también “expulsiones de las sinagogas” (Jn 9,22; 12,42; 16,2; cf. asimismo 9,34), datos que apuntan, no solo ni principalmente a la polémica que suscitó Jesús entre los suyos, sino a los conflictos locales con la sinagoga que experimentó la comunidad en la que se escribe el evangelio tanto por su cristología y teología como por su estilo de vida. Estamos ante una contienda intrajudía en la que ambos sectores en conflicto (sinagoga y comunidad joánica) reivindicaban ser legítimos herederos de la tradición de Israel.

El carácter judío del cuarto evangelio se percibe, además de en el recurso a la Escritura mencionado más arriba, en la importancia que otorga la obra a las fiestas judías. Además de la Pascua, se mencionan otras como la fiesta de las tiendas (*Sukkot*; Jn 7,2), la fiesta de la dedicación (*Hannuká*; Jn 10,22) y una tercera que aparece innominada (Jn 5,1). Juan, así, inserta el ministerio de Jesús en el contexto ritual y festivo del judaísmo, y al hacerlo otorga un sentido específico a la identidad de Jesús y a la de sus seguidores. Ejemplo de ello lo tenemos en el uso que hace el cuarto evangelio de la fiesta de *Sukkot*. En ella se rememoraba el tiempo de Israel en el desierto tras la salida de Egipto e incluía un rito con agua. El cuarto evangelio, en el contexto de esta misma fiesta, pone en boca de Jesús las siguientes palabras: “Si

alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva" (Jn 7,38).

La segunda característica literaria del cuarto evangelio es su recurrente uso de la analepsis y prolepsis, técnicas que recuerdan algo ya dicho anteriormente (analepsis) o que adelantan un evento que ocurrirá después (prolepsis), y que logran que el lector establezca conexiones entre los diversos lugares del evangelio y mantenga viva la trama en su memoria¹³. Se le van recordando o anticipando otros pasajes de la obra, temas, motivos, modelando así sus ideas sobre Jesús y generando un impacto en él. Así, por ejemplo, el lector conoce desde el comienzo (prolepsis) que el Logos hecho carne en Jesús de Nazaret va a ser rechazado, va a morir y ser resucitado (Jn 1,11; 2,22). Otro ejemplo, esta vez de analepsis, lo encontramos en Nicodemo, de quien en Jn 7,50 y 19,39 se recuerda que había ido anteriormente donde Jesús siendo de noche, dato que aparece por primera vez en Jn 3,2. Por otra parte, en Jn 11,2 tenemos una analepsis proléptica, es decir, el recuerdo de un evento que, en realidad, todavía no ha tenido lugar. Juan menciona, a modo de recuerdo pero anticipadamente, la unción de Jesús realizada por María de Betania, presuponiendo una audiencia que conoce el conjunto de la historia.

En último lugar, hacemos mención de otra característica literaria del cuarto evangelio: la ironía, a saber, expresión por la que se quiere dar a entender algo diferente a lo que realmente se dice y que suele contener una burla disimulada. En Juan aparece con frecuencia en el uso metafórico de términos como vida y muerte, luz y oscuridad, nacimiento, agua, ceguera y visión... Todos ellos se pueden comprender de modos diversos: de una forma más evidente (por ejemplo, la vida, la muerte y el nacimiento en su dimensión biológica) y de una forma metafórica, profunda, espiritual (la vida como existencia plena, la muerte como vida mermada, la ceguera como incapacidad para comprender). Los interlocutores de Jesús, la mayor parte de las veces no logran entender desde el comienzo el uso que él hace de estos términos; al contrario, salvo en el caso de algunos judíos, su comprensión va creciendo de forma paulatina, conforme avanza el diálogo que mantienen con él. El recurso joánico a la ironía va de la mano con su uso del malentendido, una técnica que, entre otros aspectos, logra involucrar al lector en un proceso de comprensión y transformación. Él es quien, de manera privilegiada, tiene las claves necesarias para comprender correctamente la identidad de Jesús desde el inicio, a diferencia de quienes van encontrándose con él a lo largo del relato: habiendo leído el prólogo, es conocedor de que en el Logos reside la vida, que el Logos es la vida, que el Logos vence las tinieblas y da luz, que los creyentes nacen (metafóricamente) de Dios. Así, puede detectar rápidamente la incapacidad para comprender de los interlocutores de Jesús

¹³ Para estos recursos literarios, cf. Mark W. G. Stibbe, *John's Gospel* (London - New York: Routledge, 1994, edición digital 2001), 87-89.105.

y en qué punto se equivocan y, al hacerlo, es conducido a lanzarse preguntas a sí mismo, a lo que piensa sobre Jesús, a lo que sabe sobre él y a ir configurando su propia imagen de Jesús.

Por tanto, y a modo de conclusión, el cuarto evangelio es una obra cuyas características nos ponen en contacto, tanto con la vida de Jesús y el testimonio de los discípulos que compartieron con él parte de su ministerio público, como con la vida de un sector del cristianismo naciente a lo largo de, aproximadamente, cuatro décadas. Una obra que es el resultado de un largo proceso de composición que, a su vez, revela las características de la comunidad en la que vio la luz. Y es, también, una obra cuyos rasgos literarios pueden contribuir a que sus lectores profundicen una y otra vez en la identidad de Jesús de Nazaret, el Logos hecho carne, y en las implicaciones de dicha identidad en su propia existencia.

El desarrollo de la comunidad: hechos de los Apóstoles y Evangelios Sinópticos

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

Rafael Fleta Soriano

Toda comunidad cristiana necesita un desarrollo y una puesta al día. Las primeras comunidades cristianas, aun estando más cerca del hecho original (la vida y predicación del Maestro), también sintieron, por diversas circunstancias, esa necesidad. En este artículo se recogen algunos aspectos que las diversas comunidades, representadas por el libro de los Hechos de los Apóstoles y los Evangelios Sinópticos, consideraron necesarios para seguir avanzando.

1. El comienzo

Antes que por los evangelios, debemos comenzar por los Hechos de los Apóstoles, pues ahí se relata el desarrollo de la primera comunidad cristiana y qué les lleva a mantenerse unidos y persistir en el tiempo: un mismo Espíritu.

Para que una comunidad cristiana vaya creciendo, primero habría que preguntarse:

¿Qué calidad evangélica tiene esa comunidad?

¿Cómo vive el evangelio?

¿Cómo se fomenta la vida de comunidad?

Porque para la formación de la comunidad, hace falta algo más que cristianos individuales. Para mantener vivas las convicciones, motivaciones y opciones que fundamentan el compromiso, el testigo individual tiene necesidad de un ambiente en el que su fe pueda manifestarse y profundizarse.

La comunidad-testigo

En Hechos de los Apóstoles podemos hallar la comunidad-testigo. Encontramos un medio de misión y propagación del evangelio mediante la intensidad y la calidad de vida de los creyentes y de las comunidades. Esto no descarta la misión, entendida en el sentido de una proclamación directa (*kerigma*) y clara del evangelio.

Hechos de los Apóstoles nos habla del testimonio de las comunidades cristianas como tales. Hay pasajes relativos a la vida de la comunidad de Jerusalén y su impacto sobre los “otros”:

“Los creyentes alababan a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos de todo el pueblo; y día tras día, el Señor iba agregando al grupo a los que se iban salvando” (Hch 2,47).

“Todos los fieles se reunían en grupo en el pórtico de Salomón; los demás no se atrevían a juntárseles, aunque la gente se hacía lenguas de ellos; más y más gente se adhería al Señor por fe, multitud de hombres y mujeres” (Hch 5,13).

Para que pudieran dar testimonio e interpelar a los otros, las comunidades cristianas tenían que vivir una cierta calidad de existencia evangélica que no ignorara una serie de preguntas:

¿Qué es lo que hace a una verdadera comunidad?

¿Con qué condiciones pueden los cristianos pretender formar una comunidad?

¿Qué es lo que define la pertenencia a una comunidad cristiana?

El libro de los Hechos de los Apóstoles nos dará pistas para responder a estas preguntas.

La vida comunitaria, fundamento de la misión¹

“Los que aceptaron sus palabras (discurso de Pedro) se bautizaron, y aquel día se les agregaron unos tres mil” (Hch2,41).

Así termina el relato de Pentecostés. Al abrirse al testimonio de los apóstoles, el número de creyentes ha aumentado. Han pasado a formar parte de la comunidad. Pero, ¿qué tipo de relaciones se dan entre los miembros de la comunidad para que éste pueda dar tal ejemplo que sus miembros vayan aumentando?

Veremos en primer lugar el tipo de relaciones que se describen en los sumarios. ¿Qué son los sumarios en los Hechos de los Apóstoles? Lucas intenta presentar, de una forma coherente, cómo era la Iglesia de Jerusalén y sintetiza lo que cree más característico de ella durante los años a los que se refiere (desde la Resurrección de Jesús hasta el año 60, aproximadamente). Es una visión ideal, ya que la comunidad de Jerusalén tuvo muchos problemas, pero era un ideal hacia el que había que tender.

¹ Cf. Equipo “CahiersEvangile”, *Los Hechos de los Apóstoles*, (Cuadernos Bíblicos 21), Estella 2012, 17ª reimpresión, 30-36.

Cómo se cuenta la vida de la comunidad (los sumarios)

En los cinco primeros capítulos del libro encontramos tres sumarios bastante desarrollados relativos a la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén: Hch2, 42-47; 4,32-35; 5,12-14².

¿Cómo era fiel la primitiva comunidad según estos textos para, posteriormente, irradiar, dar ejemplo a todos los que la rodeaban? Según dice Hch2,42, eran “constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en la fracción del pan y en las oraciones”³.

1.1. La enseñanza de los apóstoles

La podemos llamar, con el lenguaje de hoy, una función de coordinación y de animación en la vida corriente de la comunidad. O quizá también, formación y conocimiento en la fe.

La predicación apostólica no sólo está reservada para fuera de la comunidad, sino también para ella. La lectura y explicación de las Escrituras ocupaban un papel muy importante en las primeras comunidades cristianas. La enseñanza ejercida dentro de las comunidades cristianas era algo básico y era ejercida por los apóstoles como grupo, testigos cualificados de la vida y de la enseñanza del Señor.

1.2. La koinonia

La segunda fidelidad de la comunidad era la *koinonía*. ¿Qué quiere decir esto?

Aquí designa la distribución y puesta en común de los bienes materiales. Es la expresión de una vida espiritual de los creyentes, porque en el grupo de los creyentes, “todos pensaban y sentían los mismo” (Hch4,32). La comunión en la fe parece desembocar naturalmente, en la comunión de los bienes. O, si se quiere, la relación vertical de apertura a Dios lleva consigo una relación horizontal de solidaridad y de puesta en común. Así pues, la fe constituye el fundamento de la unidad comunitaria, la cual se realiza y se expresa en el doble nivel de la unión de los espíritus y de la puesta en común de los bienes.

¿En qué consiste esta puesta en común de los bienes? No que lo dieran todo, sino que lo suyo era de todos porque aportaban a la comunidad sus bienes materiales para que ninguno de sus miembros pasara necesidad:

² Cf. J. A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 1,1-8,40 (Vol I)*, Salamanca 2003, 363-372; 424-428; 444-449.

³ La explicación de estos elementos la podemos ver en: Cf. M. Gourgues, *Misión y comunidad. Hch 1-12*, (Cuadernos bíblicos 60), Estella 2001, 5ª edición, 41-51.

“Entre ellos, ninguno pasaba necesidad, ya que los que poseían tierras o casas las vendían, llevaban el dinero y lo ponían a disposición de los apóstoles; luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno” (Hch4,34s.).

No dice que todos renunciaban a todas sus rentas, sino que los propietarios de terrenos y casas, los vendían para ayudar a los otros que estaban necesitados.

1.3. La fracción del pan

La tercera fidelidad se refiere a la fracción del pan. Con esta expresión se designa el banquete eucarístico. Una fracción del pan realizada el primer día de la semana. Lucas considera la celebración de la eucaristía como un elemento fundamental de la vida comunitaria. La eucaristía afianza la relación entre los miembros de la comunidad (en relación con la *koinonía*), los acerca entre sí para sentirse solidarios y ayudarse mutuamente.

Es tan importante la eucaristía, que Pablo denunciará en 1Cor 11,17-34 el comportamiento de algunos hermanos que participan de estos banquetes comunitarios, pero entre los que hay divisiones y no son capaces de compartir con los demás. Así, la falta de calidad en las relaciones fraternas compromete la verdad de la eucaristía. Pero Lucas, en Hch 2,42.46, no tiene nada negativo que señalar, porque todo ocurre en medio del gozo que brota de la unidad y de la fe común.

1.4. La oración

“Eran constantes... en las oraciones” (Hch2,42). Es decir, eran constantes en las plegarias litúrgicas (todavía procedentes del judaísmo). Seguían con su ritmo de oración según prescribía el judaísmo, ya que ellos también eran judíos. Subían diariamente al templo de Jerusalén.

Esta fidelidad a las horas de la plegaria judía no excluye otros lugares y momentos de oración. Incluso es curioso comprobar que ésta se menciona cuando se van pasando las etapas importantes de la vida y de la misión eclesial: antes del pentecostés de los judíos (Hch1,14); antes del pentecostés de los samaritanos (Hch8,15); antes del pentecostés de los paganos (10,9)⁴; antes del envío a la misión de Pablo y Bernabé (13,3). Es decir, la oración nunca falta en todos los momentos importantes de la vida de la Iglesia, como no faltó en los momentos más importantes de la vida y ministerio de Jesús. Así, la comunidad expresa y mantiene viva la relación con Dios que está en el origen de su nacimiento.

⁴ Respecto a estos tres Pentecostés: Cf. M. Gourgues, *Misión y comunidad...*, 17-35.

Consecuencia de todo lo anterior⁵ es el ejemplo que la comunidad parece impulsar hacia el exterior. Los tres sumarios hablan de la simpatía que entre las gentes de Jerusalén tenía la comunidad primitiva:

“Todos estaban impresionados...” (Hch2,43b)

“...se ganaban el favor de todo el pueblo” (Hch2,47b)

“...y todos gozaban de gran estima” (Hch4,33b)

“...El pueblo, sin embargo, los tenía en gran estima” (Hch5,13b)

Lo que más impacta en la gente es el testimonio y los milagros realizados por los apóstoles. Pero a esto, hay que añadir el ejemplo y empuje de la propia comunidad, como está indicado en los sumarios.

¿De dónde viene esta influencia ejercida sobre los “otros” por la comunidad? Lucas habla del favor de la población al contemplar la unión de la comunidad cristiana y de las experiencias positivas que ésta ha tenido. Esta vivencia de los cristianos (oración-comunión-compartir) significa que lo que viven impresiona a los demás y los llena de admiración.

Frente al anuncio explícito del evangelio, el kerigma, la proclamación, es decir, la misión propiamente dicha, Lucas, en los cinco primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles, también habla de la misión como atracción contagiosa que surge por la calidad con que se vive el evangelio en la comunidad cristiana.

2. El desarrollo

Si la primera comunidad cristiana surgió en Jerusalén, las comunidades que vengan después, las de los evangelistas (cada evangelista escribe a una comunidad concreta, con unas características especiales y propias), tomarán el relevo. Todas estarán cortadas por el mismo patrón, es decir, tendrán unas características comunes que las unirán: la creencia en Jesús muerto y resucitado. Él es el Hijo de Dios, el Salvador, enviado a este mundo para llevarnos hasta Dios. Pero cada una de ellas tendrá su propia originalidad y sus circunstancias.

Aunque también es necesario decir que la visión de todas estas comunidades es complementaria. Aquí destacaré qué contribuye especialmente en cada una a su crecimiento.

⁵ Cf. F. Ramis, *Hechos de los Apóstoles*, Estella 2009, 69-71.

2.1. En el evangelio de Marcos

El discipulado y el seguimiento son temas esenciales relacionados con el funcionamiento de la comunidad. La comunidad los ve como temas fundamentales. Hay que volver la vista hacia el tiempo de Jesús y ver cuál fue el comportamiento de los primeros seguidores de Jesús para seguir o no su ejemplo. El ejemplo de los discípulos, de los Doce y, sobre todo, de Pedro, va a ser fundamental⁶.

Marcos cita dos grupos de seguidores de Jesús: los discípulos y los Doce⁷. Están relacionados, pero son separables: del grupo de los discípulos fueron elegidos los Doce. Los Doce aparecen en la lista de Mc 3,16-19.

a) Discípulos y los Doce⁸

Están al servicio del Reino y su tarea principal es conocer a Jesús. El conocimiento de Jesús es básico para los discípulos, y para la comunidad

Los discípulos están al servicio del Reino y tienen la misma misión que Jesús. Surgen de la iniciativa de Jesús, que es quien llama (Mc 1,16-20), y esta llamada la han recibido para seguir un proyecto salvador. Son seguidores de Jesús (Mc 10,32), por lo que su misión está al servicio de Reino. Entre ellos forman una nueva fraternidad, ya que lo han dejado todo (Mc 10,28-30) y esta fraternidad es efectiva cuando cumplen la voluntad de Dios (Mc 3,35) y sirven y comparten.

Marcos expresa también que el conocimiento de Jesús es muy importante. Todos deben aprender de Él, ser testigos de sus palabras y sus obras. Todo esto se va a imprimir en la comunidad. A ellos se les ha dado a conocer el misterio del Reino revelado en Jesús (Mc 9,1).

El evangelio comienza señalando a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Los discípulos deberán llegar a reconocerlo así, aunque llegan a este conocimiento por etapas: En Mc 8,29 le llegan a reconocer como Mesías que Dios ha enviado para la salvación de Israel y a la segunda (reconocerle como Hijo de Dios) no llegan durante el ministerio público de Jesús.

Ante la incompreensión de los discípulos (imagen también de la comunidad) frente al anuncio del futuro de Jesús a través del anuncio de su muerte y resurrección, éste tiene que desarrollar unos aspectos éticos para presentar los valores que no llegan a comprender. Estos valores pasan por la negación de uno mismo y la aceptación de

⁶ Cf. Comisión Episcopal del Clero, *Predicar el evangelio de Marcos*, Madrid 1987, 205

⁷ Cf. J. Mateos, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 246-255

⁸ Cf. R. Aguirre-A. Carmona, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Estella 1998, 145-147

la cruz de Jesús (Mc 8,34), la vida matrimonial como una fraternidad (Mc 10, 1-12), el hacerse niño como reconocimiento de lo limitados que somos ante Dios, renunciar a la ambición y servir dentro de la comunidad (Mc 9,34), dar la justa importancia a los bienes materiales e, incluso dejarlo en favor del Reino (Mc 10,17-31). Y, finalmente, renunciar a la propia vida y al deseo de tener y de dominar a los demás⁹.

b) Los Doce

Dentro de la comunidad, la figura de los Doce es muy importante. Ellos han sido llamados libremente por Jesús, que es quien ha formado el grupo (Mc 3,13-19). Han sido los testigos especiales por haber estado al lado de Jesús, aunque a veces están solos y llegan a abandonarlo (Mc 14,50). Incluso no llegan a ser testigos de la muerte de Jesús en la cruz (Mc 15,39). Pero tienen una misión especial porque han sido capacitados y enviados por Jesús para combatir el mal (Mc 6,6b-13). Los doce representan a todos los discípulos, siendo ejemplo de lo que deben obrar y lo que deben evitar. Ellos mismos tienen su lado positivo y su lado negativo, como todos los discípulos.

c) El grupo de los tres

Incluso se precisa un grupo más reducido: Pedro, Santiago y Juan forman un grupo de testigos de Jesús que aparecen en escenas concretas y tienen experiencias especiales. Asisten al a resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), están durante la transfiguración de Jesús, escuchando el testimonio del Padre y la previsión de la muerte y resurrección de Jesús (Mc 9,2-7) y acompañan a Jesús en el trance de Getsemaní (Mc 14,33).

Pero esto no quiere decir que vayan a comprender todo lo que ven. De hecho, no comprenden el sentido de la transfiguración porque están pensando en sus ambiciones (Mc 10,35-40), ni son capaces de aguantar en vela con Jesús en Getsemaní (Mc 14,40) y salen corriendo con los demás cuando detienen a Jesús (Mc 14,50).

Quizá sea esto una advertencia para los miembros de la comunidad. El ejemplo de los discípulos, de los Doce y de los tres más cercanos debe de servir para estar siempre alerta, porque si quienes conocían y contemplaban de cerca a Jesús no llegaron comprender y le fallaron, la comunidad debe de estar siempre alerta para no fallar en el seguimiento.

2.2. En el evangelio de Mateo

El espíritu de comunidad lo da la pertenencia a la Iglesia. Es el signo de identidad.

⁹ Se percibe conflicto entre Jesús y sus discípulos en el evangelio: D.Rhoads-J. Dewey-D. Michie, *Marcos como relato*, Salamanca 2002, 127-136.

Se considera a Mateo como el evangelio eclesial por dos razones: Es el único en el que aparece la palabra *ekklesia*, dos veces referida a la comunidad local (Mt 18,17) y una referida a todo el pueblo nuevo de Jesús (Mt 16,18); toda la obra, especialmente las partes discursivas, transparentan la vida de la Iglesia. Está presente el interés por la actualización eclesial de lo que Jesús dijo e hizo.

En Mt 16,18, Jesús promete la construcción de su Iglesia¹⁰. Ésta surge tras el rechazo por parte de Israel de Jesús y de todos los enviados. La aceptación de Jesús es la primera característica del nuevo pueblo de Dios. Los cinco grandes discursos de Jesús dibujan el perfil de la vida en la Iglesia¹¹:

1. *El Sermón del Monte* (Mt 5,1-7,29): Jesús proclama el Reino de los Cielos y sus exigencias. Las Bienaventuranzas, el comportamiento ético se va desgranando poco a poco. Pertenecer a este Reino tiene unas exigencias éticas concretas.
2. *El discurso de misión* (9,35-10,42): la extensión del Reino de los Cielos. El envío para anunciar este Reino es algo imperativo.
3. *El discurso en parábolas* (13,3b-52): la naturaleza del Reino de los Cielos. No se explica de forma concreta cómo es este Reino, sino a través de parábolas: el sembrador, el crecimiento, el tesoro escondido.
4. *El discurso eclesial* (18,3-34): la comunidad que acepta el Reino de los Cielos. Hay que cuidar de los "pequeños" y no provocar escándalo. Está en juego cómo tiene que vivir la comunidad que acepta el Reino de los Cielos, por lo que preocupan las divisiones internas, el pecado, la situación de los hermanos débiles.
5. *El discurso escatológico* (23,1-25,46): preparados para la venida del Reino de los Cielos.

La comunidad ha sido reunida (Mt 10,1), instituida (Mt 16,18) y enviada (Mt 28,19-20) por Cristo. Los discursos, por el lugar que ocupan en el cuadro de la actividad histórica de Jesús, atestiguan que él es la regla viva y única del comportamiento en los discípulos. La comunidad de Jesús es su Iglesia (Mt 16,18), en la que Él permanece para siempre y que debe continuar su misión. Tiene tres características:

1) *Jesús está siempre presente en medio de su comunidad*. Gracias a él Dios está presente (Mt 1,23; Mt 18,20; Mt 28,20). Mateo subraya la presencia permanente

¹⁰ Cf. X. Pikaza, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*, Estella 2017, 580-590.

¹¹ Cf. R. Aguirre-A. Carmona, *Evangelios Sinópticos...*, 199-203

de Jesús con los suyos, la relación Jesús-comunidad. Es la fundamentación cristológica de la vida y del ser de la Iglesia.

2) *Mateo establece continuidad entre Jesús y la comunidad.* Cuando Mateo describe el envío de los discípulos (cap. 10) señala la continuidad entre Jesús y estos y también los conflictos de Jesús son también los conflictos de los discípulos (caps. 4-7)

3) *La Iglesia es una fraternidad que cuenta siempre con la presencia del Señor.* Jesús llama "mis hermanos" a sus discípulos (Mt 28,10). Quienes cumplen la voluntad del Padre son su nueva familia (Mt 12,46-50). Entre ellos no debe haber desigualdades, sino que se debe establecer una fraternidad radical (Mt 23,8-10).

La fraternidad es consustancial a la Iglesia, y esta debe de ser guardada en toda circunstancia (Mt 18,15).

2.3. En el evangelio de Lucas

Lucas se da cuenta de que su comunidad, con el paso del tiempo, se está anquilosando. No tiene los impulsos iniciales. Ha pasado el tiempo y se está acomodando al mundo. La venida del Señor se ve cada vez más lejana (han pasado ya cincuenta años desde la Ascensión de Jesús) y existe la tentación de acomodarse a la realidad que la rodea. Lucas tiene que darle el sentido inicial a esta comunidad, fijarse en el ejemplo de Jesús y, por esto, en su evangelio tratará una serie de temas, de forma especial, para revitalizar el espíritu comunitario y conducirlo hacia delante. Se fijará, especialmente, en la oración, el buen uso de los bienes materiales y la necesidad de la misericordia para la vida comunitaria.

a) Oración¹²

Fuerza en la oración

Cuando Lucas se refiere a las palabras de Jesús, incide en este tema con un interés siempre nuevo. Es el único que habla de la "necesidad de orar siempre sin desanimarse" (Lc 18,1). Lucas no habla de éxtasis, sino de la urgencia de una invocación que se eleva a lo alto para obtener de Dios, y pronto, los dones absolutamente necesarios para la vida. Para convencerse de ello, basta ver la secuencia de las dos parábolas (18,2ss. Parábola del juez y la viuda y del fariseo y publicano).

Y, precisamente, de las parábolas de Lucas surge otro dato característico: la fuerza de la oración tal como este evangelista la concibe. El punto de partida sigue

¹² Cf. M. Laconi, *San Lucas y su Iglesia*, Estella 1997, 88-96

siendo la conversión: las palabras humildes del hijo pródigo a su padre (15,21: son las palabras de un pecador arrepentido a Dios Padre) y la confesión del publicano en el templo (18,13) dicen mucho acerca de la espiritualidad que Lucas comunica a su iglesia, y explican por qué una concepción tan particular de la oración.

La oración para Lucas debe de ser fuerte, insistente, decidida, incluso forzando a Dios a través de una actitud “violenta” (la catequesis de Mateo respecto a la oración es más suave –Mt 6,8-). Dos parábolas indican esto: la del amigo inoportuno (Lc 11,5-8) y la de la viuda insistente (Lc 18,1-6). En ambos casos la oración hace “violencia”, no tiene miedo de ser “importuna” (Lc 11,7), “molesta” (Lc 18,5), con tal de alcanzar lo que se pide.

Esto lo podemos ver en el comentario a la segunda parábola: “¿No hará entonces Dios justicia a sus elegidos que claman día y noche? ¿Les hará esperar? Yo os digo que les hará justicia inmediatamente...” (Lc 18,7-8). Mientras Marcos y Mateo emplean menos fuerza, incluso “violencia” para pedir a Dios, Lucas incluso se refiere a la oración de los enfermos, los cuales, se diría, piden “a gritos” la curación a Jesús (Lc 9,38; 18,38). No tiene comparación en el Nuevo Testamento.

Jesús y la oración

A Lucas, a diferencia de los otros evangelistas, le gusta presentar a Jesús en actitud de oración: en el momento del bautismo (Lc 3,21), después de la curación del leproso (Lc 5,16), la noche anterior a la elección de los Doce (Lc 6,12), en el momento de la confesión mesiánica de Pedro (Lc 9,18), en la transfiguración (Lc 9,28-29), ante de enseñar a los discípulos la oración del Padre Nuestro (Lc 11,1).

Lucas presenta su proyecto de oración centrado en la persona misma de Jesús. Los momentos de oración coinciden con los momentos importantes de la vida de Jesús, cuando se descubren sus relaciones con el Padre y su destino de muerte y resurrección, cuando se revela a sus discípulos, los elige... En el plan de Lucas, es como si la realización mesiánica de Jesús brotase de estos momentos de la comunión del Hijo con el Padre. Así, la oración aparece como una fuerza dinámica que se lleva a cabo y obtiene lo que pide.

La oración cristiana y el don del Espíritu

Lucas considera la oración como algo muy importante. Lc 11,3 dice: “Pues si vosotros, aun siendo malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan?”. El evangelista, viene a definir la oración cristiana como una invocación al Padre para obtener el Espíritu Santo. Y el evangelio tiende a conectar los dos temas: la oración y el Espíritu.

En Lucas, Jesús dirige al Padre la oración de alabanza “alegrándose en el Espíritu Santo” (10,21). Lucas es también el único que recuerda que, en un momento de oración, junto al Jordán, el Espíritu “descendió” sobre él (Lc 3,22). Esto parece anticipar la escena de Pentecostés (Hch 2,1-13).

Hay muchos textos orientados en este evangelio en el sentido de Lc 11,13 (oración = petición del Espíritu) y forman la síntesis y la explicación de toda la teología de Lucas sobre la oración: valentía espiritual que logra arrebatarse a Dios, casi por la fuerza, el don “fuerte” del Espíritu.

b) Bienes materiales¹³

Lucas pone muchas veces en guardia a su comunidad frente a los bienes materiales.

Insiste más en este tema que el resto de los evangelistas y es el único que en términos absolutos transmite esta exigencia de Jesús: “Del mismo modo, aquel de vosotros que no renuncia a todo lo que tiene, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,33). Estas exigencias que Lucas trae en su evangelio parecen imposibles de cumplir.

Es el único evangelista que destaca que los cuatro primeros llamados, y el publicano Leví después de ellos, lo “dejaron todo” (Lc 5,11.28) y la propuesta de venderlo todo es Lucas el único que la dirige así, tan clara, al rico “importante”, aunque de poco valió (Lc 18,22). Lucas se manifiesta muchas veces de forma negativa respecto al dinero.

Tiene un juicio muy duro para los ricos. Recoge en sus parábolas dos figuras negativas, y estas son de personas ricas: Lc 12, 16-21, el rico “insensato”, preocupado sólo de su dinero y Lc 16, 19-31, el “hombre rico” y el pobre Lázaro.

Lucas es muy radical hablando de los bienes materiales, aunque con los matices necesarios. El rico recaudador Zaqueo (19,2) se salva porque renuncia, por voluntad propia, a parte de sus bienes, mientras que la riqueza es el obstáculo que el hombre importante tiene para seguir a Jesús (Lc 18,23). Y la primera bienaventuranza (Lc 6,24) es contra los ricos.

El evangelio de los pobres

Lucas opta por los pobres de forma radical. Para ellos está reservado el Reino (Lc 6,20), a ellos se dirige la buena noticia (Lc 4,18). La primera bienaventuranza, al revés que el Mateo, más que sentido religioso, habla de pobres con simplicidad y sin matices.

¹³ Cf. M. Laconi, *San Lucas...*, 45-54

Distanciamiento evangélico de los bienes y descubrimiento de la fraternidad cristiana: es una recomendación a la iglesia. Hay un problema concreto en la iglesia lucana: es urgente actuar para que los pobres sean socorridos por los hermanos en la fe mejor provistos económicamente. En Hch 11,28-30 las iglesias con más posibilidades ayudan a las más pobres. Lucas, incluso, idealiza la comunión de bienes, como hemos visto al principio de artículo (Hch 2,44-45; 4,32-34) y también invita a la iglesia a reflexionar sobre el comportamiento generoso y fraterno proponiendo una auténtica fraternidad cristiana.

Posiblemente en el año 80, mientras muchos miembros de la comunidad sufrían privaciones por la miseria, otros, los afortunados, no eran sensibles a esta situación. La tensión escatológica se había debilitado y los ideales iniciales de la comunidad se estaban olvidando. Muchos se fijaban demasiado en los bienes terrenos. Al prevalecer el individualismo, se era menos sensible a los problemas de los hermanos.

Lucas quiere llamar la atención de sus lectores recordando que este comportamiento no es digno de una comunidad que sigue a Jesús y quiere imponer una mínima circulación de bienes, de forma libre y espontánea, dentro de las iglesias para ayudar a los más necesitados.

El distanciamiento de los bienes, Lucas lo ve como un acto de amor hacia los hermanos necesitados. La renuncia por amor y por bondad (la limosna) es signo escatológico de la presencia del Reino.

c) La misericordia¹⁴

Lucas tiene gran audacia en sus denuncias. Habla de los “pecadores”, y los sitúa dentro de la iglesia. Después de muchos años de historia, la Iglesia también se descubre pecadora. Lucas es realista y ve la fragilidad humana y la dificultad para ser fiel al evangelio. Por ello no tiene actitudes condenatorias e implacables contra los pecadores. Denuncia las situaciones, pero sin causar traumas, lo hace con delicadeza, utilizando la misericordia. No desanima a la comunidad ante estas situaciones de pecado, sino que quiere dar seguridad por medio de la fe. Como Jesús fue misericordioso, así también los miembros de la comunidad.

Es en sus parábolas donde Jesús interpreta de forma más bella para nosotros el mensaje de la misericordia del Padre. No habla de la misericordia en abstracto y, más que dar definiciones sobre ella, la cuenta en parábolas. ¿Qué parábolas? Dentro de las parábolas de la misericordia destaca el capítulo 15 de Lucas. Su fondo

¹⁴ Cf. P. Fraile, *Entrañas de misericordia. Jesús, ternura de Dios*, Boadilla del Monte 2015, 93-104

es la compasión de Cristo por los pecadores, explicada en tres parábolas (la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo)¹⁵.

No todas las parábolas de Jesús tratan sobre la misericordia, ni ésta es comunicada sólo en parábolas. Ahora, las parábolas de la misericordia merecen un espacio aparte: la exhortación a ser misericordiosos como es misericordioso el Padre. Pero, ¿por qué en parábolas? Las parábolas de Jesús, incluyendo las de la misericordia, están conectadas a la vida y la interpretan. Las parábolas interpretan la vida de cada uno y la cuestionan.

En las parábolas de Jesús está la vida real reflejada: la de su relación con Dios y con los pecadores. Por eso los personajes de las parábolas son anónimos y los ambientes imprecisos. Cualquier oyente está implicado en las parábolas de Jesús y se refleja en ellas y ellas le obligan a pensar en sí mismo y en sus relaciones diarias.

Una perspectiva de futuro

Este breve recorrido por Hechos de los Apóstoles y Evangelios Sinópticos puede servir para reflexionar sobre las comunidades cristianas. Desde un comienzo quizá expuesto de forma demasiado idealiza, aunque a la vez, ideal para llegar a ser cumplido (Hechos de los Apóstoles), hasta la necesidad de cada comunidad concreta (Evangelios Sinópticos) de volver a repensar los comienzos y, fijándose en aspectos concretos de la vida de Jesús, relanzar la comunidad hacia el futuro.

¹⁵ Cf. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas III. Traducción y comentario. Capítulos 8,22-18,14*, Madrid 1987, 645-690

Acerca de la felicidad (en Zubiri y Aranguren)

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

Carmen Herrando

Nadie puede llamarse feliz fuera de la verdad
Séneca (*De vita beata*)

«La felicidad es cierta actividad del alma dirigida por la virtud perfecta»¹: así define Aristóteles la felicidad en su *Ética a Nicómaco*. Y toda la tradición que tras el filósofo ha venido estudiando la ética –y dentro de ella el tema de la felicidad– ha sido muy rica, precisamente por lo que liga a las personas con esta «actividad del alma», que es, al decir de Julián Marías, el «imposible necesario»², cierto ideal al que aspiramos por fuerza, por una fuerza mayor.

Utópica e ineludible, la felicidad nos atrae a todos, nos cuestiona a todos, y nos apela desde distintos frentes, aunque a veces lo haga con ecos inaudibles. Pero su llamada no proviene de horizontes inescrutables ni de regiones lejanísimas, sino que brota con delicadeza de la raíz de realidad misma, es decir, de aquello que somos, de la relación con quienes nos rodean, de los lugares por los que transcurre nuestra vida... Así lo dicen los sabios, empezando por el mismo Aristóteles, quien cuando apunta a esa realidad trascendente que habita a los seres humanos, invita a éstos a no dejar de ahondar en ella, a sabiendas de que cada cual ha de vivir «su propia vida»³, porque, naturalmente, no podría vivir otra. Esta invitación a vivir la vida de uno encierra una complejidad grande, que consiste nada menos que en la tarea moral que cada persona ha de llevar a cabo. Y en ese meollo del vivir es donde juega sus cartas la felicidad.

La fuente de la felicidad no puede ser otra que lo real, la realidad de la propia vida, porque sólo en ella puede el hombre hallar su particular *geniecillo*, el *daimon* que alienta la palabra griega «eudaimonía» –que es como se dice «felicidad» en la lengua de Platón y Aristóteles–, esa fortuna o «buena estrella» que tanto anhelamos. En esta íntima vinculación de la felicidad con lo real insisten sabios y moralistas de todos los tiempos, entre los que nos vamos a fijar en Xavier Zubiri (1898–1983) y en su discípulo José Luis López Aranguren (1909–1996). Siguiendo las enseñanzas de estos filósofos contemporáneos, vamos a tratar de sondear el *quid* de la felicidad,

¹ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Libro I, capítulo XI, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 92.

² MARIÁS, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 167.

³ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, *op. cit.*, p. 406.

teniendo en cuenta como punto de partida este arraigo inexorable en el *humus* de lo real, porque la felicidad se gesta y se desarrolla entre los hombres y entre las cosas, en el seno de la realidad misma.

El hombre como *Inteligencia sentiente*

Para Xavier Zubiri, el ser humano es un «animal de realidades», esto es, alguien que vive entre las cosas y que llega a comprenderse como un ser real en medio de una realidad mucho más amplia. Esto es así porque es propio del hombre afrontar el mundo como real, y no como una serie de estímulos a los que tiene que hacer frente, que es como lo abordan los animales. Y es que, porque difieren esencialmente uno del otro, se da una manera radicalmente distinta de abordar su entorno por parte del hombre y por parte del animal. La clave está en la inteligencia, particularidad específica de la vida humana. Porque es inteligente, el hombre es capaz de *sentir* lo real de las cosas. ¿Qué se quiere decir con esto? Zubiri denomina «impresión de realidad» a este sentir, a este saber que todo lo que rodea al hombre, pero también él mismo y sus semejantes, son realidades en una realidad más amplia. «La aprehensión de realidad –escribe– es el acto formal de la inteligencia. Por tanto, impresión de realidad es lo propio de una inteligencia en impresión. Y como la impresión es un momento formal de la sensibilidad, resulta que impresión de realidad es el acto aprehensor de una inteligencia sentiente»⁴. Si el animal recibe de su entorno nada más que estímulos puntuales a los que se «ajusta», el hombre vive una experiencia radicalmente distinta, al ser capaz de reconocer realidad en aquello que le envuelve. Merced a la inteligencia, dotada asimismo de una particular sensibilidad, el ser humano reconoce que las cosas son «por ellas mismas», que tienen algo eminentemente propio, a lo que el filósofo designará como «de suyo»: «Las cosas, en la aprehensión, –escribe Zubiri– no nos están simplemente presentes, sino que nos están presentes como algo “de suyo”»⁵. Y en esto viene a consistir la realidad. Para Zubiri, pues, «realidad» no designa un objeto, sino la manera como el objeto «queda» en el afrontamiento humano con él, un «quedar» –dirá el filósofo– que, por lo pronto, es mera actualidad.

El ser humano se enfrenta, así, a las cosas como realidades, mientras que el animal sólo percibe estímulos que le afectan, sin ser capaz de reconocer el «de suyo» o realidad particular de la que esos estímulos emanan. La realidad no es sino apertura a eso que las cosas son «de suyo», esto es, por ellas mismas. El animal es objetivista –dice Zubiri–, y será más perfecto como animal cuanto más objetivista sea. Pero jamás será ni el más insignificante *realista*. El hombre, sin embargo, es «animal de realidades»⁶, porque se sitúa entre las cosas sabiéndose realidad en

⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Fundación X. Zubiri, Madrid, 1986, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 40.

medio de una realidad mayor. Y al aprehender las cosas como reales, al aprehender también los estímulos como reales, queda instalado en la realidad de todo lo que es real; a este campo de la realidad es a lo que Zubiri denomina *mundo*. He aquí otra de las diferencias esenciales entre el existir del animal y la vida del hombre: que éste es capaz de percibir el mundo, y también de crearse un *mundo*, su mundo, gracias a que es un ser inteligente; mientras que el animal, durante toda su vida, no hará más que responder a estímulos y ajustar a ellos unas respuestas que, vistas desde fuera, son fáciles de prever. En cambio, las respuestas del hombre a su mundo son impredecibles y pueden resultar incontables.

Para Aranguren, la «inteligencia», tal como la considera su maestro Zubiri, «[significa] pura y simplemente que el hombre, para subsistir biológicamente, necesita “hacerse cargo” de la situación, habérselas (concepto de “habitud”) con las cosas –y consigo mismo– como “realidad”, y no meramente como estímulos. La inteligencia es, pues, primariamente *versión a la realidad* en cuanto realidad»⁷. Y también recalca esta idea zubiriana de que el medio cobra para el hombre carácter de mundo. Es la realidad la que produce tal *milagro*, porque gracias a la inteligencia que permite reconocer la realidad como tal, otorga el hombre a cada cosa no sólo su entidad particular, sino también el fondo de misterio que la hace cercana y lejana, a un tiempo. Y el ser humano se abre así no sólo al mundo, sino a muchos mundos, y es capaz de construirse un mundo –su mundo–, una y mil veces.

El hombre, un ser *religado*.

Estas consideraciones nos introducen en la noción de *religación*, un concepto clave en el pensamiento de Zubiri, que se desprende de la realidad misma. El ser humano, la persona, es *inteligencia sentiente*, y se caracteriza por este aprehender las cosas como reales, mientras las capta con su particular sensibilidad. Y es que el hombre se halla como *arrojado* en lo real, entre las cosas, de manera que, como observa Zubiri, en este estar arrojado es donde cobra el *arroyo*, el valor para existir. Su constitutiva indigencia, su no ser nada si no es con las cosas y por las cosas, es consecuencia de este estar *arrojado* en el mundo. Y en un plano profundo, en el que se alumbran las preguntas últimas, va cobrando vigor la pregunta por la existencia y por el sentido de la misma... Porque, en efecto, el hombre se encuentra «implantado» en la existencia, arraigado en el ser. Y dirá Zubiri que la persona es el ser del hombre, que «esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir»⁸. Esta concepción del hombre como persona, y como alguien que se realiza «con» las cosas y, naturalmente, con sus semejantes,

⁷ ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, vol. 2 de sus *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994 p. 207.

⁸ ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza Editorial y Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, p. 426.

gracias a la constitutiva indigencia de su ser; este hallarse «implantado» en la vida, ligado a ella de raíz y requiriendo constantemente la fuerza de «estar haciéndose»; este tener que vivir, y tener que vivir además la vida de uno, la propia, es lo que entraña en el pensamiento de Zubiri el profundo y dilatado concepto de *religación*.

Religación no es sino esta versión de la persona a la realidad, el hecho, complejo y sencillo a la vez, de estar volcado permanentemente en lo real, sin poder hacer otra cosa, porque es algo constitutivo de la persona y porque en ello consiste vivir conscientemente, plenamente. Por la realidad se le hace patente al hombre lo que Zubiri llama «fundamentalidad» de la existencia humana, entendiendo por fundamento aquello que es, al mismo tiempo, raíz y apoyo. Y la fundamentalidad de la existencia consiste en «existir con», es decir, con las cosas, con los demás, con nosotros mismos... De manera que este «con» sólo al ser mismo del hombre puede pertenecer. Pero la existencia humana no sólo está implantada entre las cosas, sino también –y, sobre todo– vinculada a la realidad, ligada a ella desde su raíz más honda. La religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia del hombre. Y pertenece –no hay que perderlo de vista– a su propio ser personal, a la naturaleza personalizada del ser humano.

Parecen abstractas estas ideas de Zubiri, pero en su remisión a lo real no plantean otra cosa que la necesidad de hacer frente a lo que somos y a lo que nos rodea. Y fácilmente nos devuelven al pensamiento de Séneca, muy en la línea del propio Aristóteles, cuando nos recuerdan ambos la centralidad de este movernos entre las cosas y este tener que basarnos en la riqueza y multiplicidad de lo real, porque es de ahí de donde hemos de extraer la felicidad y el sentido de nuestra vida. «La vida feliz –escribe Séneca– es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza»⁹, es decir, la que acepta el orden de las cosas y se atiene a lo real, que es la postura del sabio estoico y la de tantos sabios que en el mundo han sido. La referencia a la realidad, expresada en el caso de Séneca como «Naturaleza», era ya muy principal en el mundo antiguo.

Pero en lo que insiste Zubiri con su noción de religación es en la importancia de reconocer la realidad como algo con existencia propia, como algo que es por sí mismo, es decir, que posee esa cualidad de lo real que consiste en ser «de suyo». Sólo afrontando lo real con este reconocimiento de realidad que proporciona la inteligencia, es posible una vida en plenitud. Y en ese afrontamiento de lo real, vivido desde el vínculo más recóndito, hallaremos también la felicidad anhelada (anhelada igualmente como una realidad de nuestra vida). Sirvan estas palabras de Zubiri de colofón a esta reflexión sobre la implantación radical del hombre en la realidad y en

⁹ SÉNECA, *Sobre la Felicidad*, Alianza, Madrid, 2010 (versión y comentarios de Julián Marías), p. 50.

el mundo: «Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple *obligación* de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es “religación”»¹⁰.

La realidad buena

Es en la realidad donde nos encontramos con la felicidad, ese clásico integrante de la vida moral, al que todo hombre aspira, como empieza diciendo Séneca en su *De vita beata*, un tratado sobre la felicidad. Sin embargo, el filósofo estoico no deja de reconocer que lograr la felicidad es muy difícil porque «se aleja uno tanto más de ella cuanto más afanosamente la busque»¹¹. Y ésta es la experiencia certera de los hombres y mujeres de todos los tiempos. ¿Dónde está, entonces, la clave de la felicidad? ¿Cómo se podrá tener acceso a ella desde este deseo profundo que a todo ser humano habita?

Empecemos considerando algo tan evidente –y real– como que el ser humano, en cada instante de su vida, siempre se halla en una o en otra situación: «El hombre –dirá Aranguren– está siempre en una situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana»¹². Pero es que, además, tiene que resolver la situación en la que se encuentra para pasar a otra, porque es característico en él no poder permanecer en la misma situación de forma indefinida. En virtud de esta manera de ser, toda situación humana es de por sí cambiante, pasajera e insostenible, y durante toda la vida está resolviendo el hombre situación tras situación, y haciéndose así cargo de la realidad que le rodea desde la realidad que es él mismo. «El hombre inexorablemente tiene que resolver esa situación en una o en otra forma, y al resolverla perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad», afirma Zubiri¹³.

Solventando situaciones –afrontando lo real, en definitiva– va diseñando el ser humano su propia vida, desde la indeterminación que precede a cada situación y desde la irrealidad que le permite hacerse cargo de cada situación real. Porque a las decisiones y a las tomas de postura, a cada elección, antecede la vacilación, la indeterminación, el no saber... Y así se va perfilando no tanto el ser hombre, que ya en este enfrentarse con la realidad consiste, sino el cómo ser persona de manera real y efectiva. De este modo, el hombre va realizando una *perfectio*, que es la forma plenaria de realidad humana, la apropiación última de nuestra realidad «mejor», la

¹⁰ ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 428.

¹¹ SÉNECA, op. cit., pp. 41-42.

¹² ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, op. cit., pp. 319-320.

¹³ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op. cit., 390.

obra del hombre en sí mismo, como expresa Aranguren¹⁴. Se trata, en definitiva, de llevar a cabo la tarea ética de realizar y construir la propia vida, que tiene encomendada todo ser humano. Un quehacer particularísimo, porque es tarea personal y labor moral por excelencia. Y en esto mismo consiste la felicidad. Pero, como recordará Séneca, no hay «recetas» ni fórmulas, pues no es cuestión de «seguir como ovejas el rebaño de los que nos preceden, yendo así, no a donde hay que ir, sino a donde se va»¹⁵, sino que cada cual ha de vivir su vida, y encontrar en su realidad y en su mundo la felicidad que la caracterice, esto es, la felicidad propia, la suya.

«La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud»¹⁶, escribe Zubiri. Según Zubiri, la felicidad está íntimamente ligada a comprender la realidad como fuente de posibilidades, que es una de las formas en que se presenta la realidad a ojos de los hombres. La felicidad comienza en esta apertura a lo real, que define al hombre en cuanto hombre. Pero inmediatamente se especifica en las posibilidades concretas y efectivas que depara a la persona cada situación. Para decirlo con palabras de Aranguren, «la tendencia constitutiva del hombre a la felicidad, considerada así, en concreto, consiste nada más que en la aspiración a salir de cada situación de la mejor manera posible; es decir, a la “per-fección” de cada situación»¹⁷. Se trata, pues, de elegir en cada momento la posibilidad que resulte más perfeccionadora de la propia vida.

El hombre, sumergido en la realidad, se encuentra con la riqueza de lo real, que se muestra en múltiples posibilidades; y ha de elegir entre ellas para ir así dando forma y fondo a su vida. Y en esta elección inexorable, *necesaria*, radica su vida moral. Ligado a la realidad, el ser humano lo está también a la necesidad de elegir entre esas posibilidades que la propia realidad le brinda. En la libertad, expresión real de la moralidad inherente a todo ser humano, se gesta la ligazón del hombre con lo real, al no quedarle más remedio que tener que optar entre el conjunto de posibilidades que la realidad le ofrece. Y es así como el ser humano va resolviendo situaciones en la vida, mejor o peor. Sin embargo, como hace ver Zubiri, de entre todas las posibilidades que se le presentan, siempre está el hombre ligado a una, y ésta es precisamente la felicidad. Porque no deja de ser cierto que «todos los hombres quieren vivir felices», tal como expresa Séneca al inicio de su *De vita beata*, por más que cada cual haya de dar un rostro particular y distinto a la felicidad elegida.

¹⁴ ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, op. cit., p. 323.

¹⁵ SÉNECA, op. cit., p. 43.

¹⁶ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, op. cit., p. 391.

¹⁷ ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, op. cit., p. 324.

La felicidad forma parte de la vida moral, como posibilidad de posibilidades, como posibilidad a la que siempre está amarrado el ser humano. Pero no deja de ser un asunto difícil, porque la gran cuestión que sigue sin despejarse es la de cómo llegar a ser feliz puntualmente ¿Cómo habrá de concretarse en cada caso la felicidad, si la indeterminación preside la vida humana, se quiera o no, y el hombre ha de resolver primero cada situación en la que se encuentra? Si Zubiri halla en la realidad la clave, como se viene diciendo, ha de indagar algo más en esa realidad que es el referente inmediato. Y lo que encuentra en ella es un elemento central en esta su perspectiva, al que se acogerá con fuerza, como sustentador de estos pensamientos en torno a la vida humana: la bondad de la realidad misma, esto es, la equiparación de lo real con el bien, donde hallamos claros ecos de la tradición filosófica de Occidente: «La realidad en tanto que apropiable por el hombre –escribe Zubiri–, eso es lo que constituye formalmente el bien»¹⁸. Y especificándolo un poco más, subrayará más adelante: «He ahí lo que es el bien. Es algo constitutivamente moral, “la realidad en tanto que apropiable” por lo que tiene de contenido, y por lo que tiene de real. Y ahí está la implicación entre el llamado bien general y el bien en particular»¹⁹.

«La felicidad –sigue escribiendo Zubiri– se define en cada uno de los actos de la vida, y lo que llamamos felicidad definitiva de los actos de la vida, a lo largo de la vida, no es otra cosa sino la felicidad en secuencia. Pero solamente hay felicidad en secuencia, si la felicidad en cada acto puede estar radicalmente absorbida en la felicidad del acto siguiente»²⁰. Hay dos dimensiones en todo acto vital: por una parte, todo acto vital es «definitorio», pero por otra, mientras el hombre siga viviendo, nunca un acto vital puede ser «definitivo». Y Zubiri afirma lo siguiente: «Sólo hay felicidad si lo definitorio de un acto es capaz de ser elevado a definitivo»²¹, es decir, si se asume en profundidad la responsabilidad sobre cada acto ejecutado, si se es capaz de dar razones de él, aun cuando resultase equívoco. Además, si, volviendo al concepto de situación, cada posibilidad se constituye en tal posibilidad precisamente en aras de una situación concreta porque en dicha situación confluyen la realidad que de por sí es el hombre y la realidad en la que está inmerso, y, por otra parte, llamamos *bien* a una posibilidad apropiada por parte del hombre, aplicando esta última definición a la posibilidad, nos encontramos con que «la posibilidad radical que el hombre tiene constitutivamente apropiada y que, por consiguiente, es la posibilidad de todas las posibilidades, es justo la felicidad»²². En esto radica la razón de que la felicidad

¹⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op. cit., p. 381.

¹⁹ *Ibid.*, p. 385.

²⁰ *Ibid.*, p., 392.

²¹ *Ibid.*, p., pp. 392-393. No quiere decirse que un acto vital se convierta por ello en definitivo, en el sentido estricto del término –lo que contradiría lo afirmado en la nota anterior–, sino que la dimensión «definitoria» de todo acto adquiera visos de definitiva, es decir, que tienda a prolongarse y a elevarse por encima de sus propios límites, pero de una manera más bien ideal.

²² *Ibid.*, p. 393.

constituya el bien último del ser humano: en que el hombre está «sobre sí», y al estar sobre sí y ser, por tanto, él mismo «realizable» en infinitas posibilidades, se apropia de sí mismo, y en esta su apropiación o adueñamiento de sí consiste su felicidad, la posibilidad a la que siempre está ligado, la posibilidad de las posibilidades.

Las concepciones que sobre la vida y el hombre presentan las filosofías de Zubiri y Aranguren descansan en el seno de una realidad buena donde discurren las vidas de los seres humanos, no exentas por ello de dramatismo y de dolor, como bien supieron ver ambos pensadores y queda plasmado en otros lugares de sus obras; pero esto sería otro capítulo. Nos ceñiremos aquí a la estructura moral del ser humano, en relación con su vida feliz. Y como el hombre ha de elegir entre las posibilidades que una realidad *bondadosa* le ofrece, resulta necesaria la vida moral y posible la vida feliz. Todo se juega en la responsabilidad del ejercicio de las opciones cotidianas y en la justificación de cada una de esas elecciones, es decir, en la ejercitación de la moralidad, que no consiste sino en desentrañar los porqués de lo que uno elige.

Vida moral y felicidad se encuentran, así, estrechamente ligadas, porque el hombre tiene que elegir —«está embarcado», como diría Pascal—; y porque su propia manera de ser le hace elegir siempre, con la mirada puesta en la felicidad, por disparres que sean las ideas de felicidad que se conciban y las elecciones reales que lleven a cabo las diversas personas en este su aspirar a ser felices.

El poder de la felicidad

El hombre se convierte, así, en su propio bien. Aquí precisamente se funda el carácter de posibilidad absoluta que tiene la felicidad: el hombre, lo quiera o no, tiene apropiada la posibilidad de ser feliz, está *ligado* a ella, aunque sin perder de vista que la felicidad hay que elegirla, y elegir además el modo concreto de realizarla. De ahí su carácter moral. Y al elegir su felicidad, el ser humano se hace a sí mismo, esto es, da forma y vida a su vocación, que es la tarea moral por excelencia.

La felicidad se presenta, así, como un ideal, mas entendiéndolo de muy diferente manera de como lo hace Kant. No es que el hombre sea un ser que esté polarizado hacia un ideal, explica Zubiri, sino más bien lo contrario: «el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal»²³; y todo ello en virtud de este ser realizable del hombre, por el cual él mismo es su propio bien y él mismo constituye su felicidad.

²³ *Ibid.*, p. 393.

La realidad es buena por ser apropiable, y la propia realidad del hombre, en tanto que apropiable plenamente, es pura posibilidad; y en tanto que apropiable es, como se ha visto, moral. Y como la felicidad no puede dejar de ser moral, no cabe disyuntiva entre ser feliz y ser moral, al menos en esta concepción del pensamiento de Zubiri. Al ser la felicidad algo que el hombre tiene que apropiarse, y no algo que le otorgue, sin más, su propia naturaleza, el ser humano adquiere desde sus propias raíces la moralidad que le hará un ser feliz. La felicidad, además, por la propia capacidad de realizarse que tienen los seres humanos, gracias a que el hombre está sobre sí mismo y es él mismo su propio bien, es no sólo posibilidad, sino la posibilidad de todas las posibilidades; se convierte así en referente absoluto de las demás posibilidades, y por eso estas últimas adquieren un signo en relación a dicho referente. Este signo puede ser diverso, y ahí es donde se funda la diferencia entre el bien y el mal. En este sentido, se puede afirmar que la diferencia entre el bien y el mal se inscribe formalmente por la referencia al bien supremo del hombre, que es la felicidad. Y en relación a ésta, el bien y el mal serían como dos grandes pendientes de un único bien: la felicidad, como si de las dos vertientes de un tejado trazado «a dos aguas» se tratase. «Cuando hablamos de bienes y de males, es en tanto que posibilidades positivas o negativas de una sola posibilidad real y efectivamente apropiada, que es la felicidad», afirma Zubiri²⁴.

Para san Agustín, el mal viene a ser una desproporción, una privación de bien, y así entendido sólo tendría carácter negativo, desde el punto de vista ontológico. Pero a Zubiri le parece insuficiente la tesis agustiniana, pues piensa que el mal tiene una «materialidad» ciertamente más firme que la mera privación de bien. En relación con esto, al seguir indagando en la realidad de la felicidad, Zubiri atribuye específicamente cierto «poder» a la felicidad. «Como el hombre es constitutivamente una realidad que busca su felicidad por condición física –escribe–, y la felicidad es esencialmente moral, y es el bien absoluto dentro de la línea humana, la posibilidad de todas las posibilidades precisamente porque es la única posibilidad a la que el hombre tiene siempre radicalmente apropiada, resulta que la felicidad es el poder que el hombre tiene *velis nolis* en su propia realidad. La felicidad como poder. Y precisamente porque la felicidad es un poder absoluto, no puede decirse que la tendencia a la felicidad sea una tendencia meramente natural»²⁵.

La felicidad queda, así, como árbitro de las posibilidades humanas, porque todas ellas penden del poder de la felicidad, y lo hacen con carácter positivo en las dos dimensiones, en las dos aguas del tejado, para seguir con la imagen anterior. «Las posibilidades positivas, las que convergen con la felicidad –escribe Zubiri–, cobran del poder de la felicidad ese carácter positivo, y las que se oponen cobran

²⁴ *Ibid.*, p. 396.

²⁵ *Ibid.*, p. 398.

asimismo del poder de la felicidad su carácter aversivo»²⁶. Zubiri proclama la estricta positividad de la realidad del bien y, a diferencia de san Agustín, también de la realidad del mal. Porque ambos penden de un poder absoluto —el de la felicidad—; tanto lo benéfico como lo maléfico tienen poder, y ese tener poder es en orden a la felicidad de la que están suspendidos. En virtud del poder absoluto de la felicidad, cuya raíz se ancla en el estar el hombre proyectado sobre sí mismo, el ser humano se apropia por entero su problemática felicidad, y por eso es «la única realidad sobre la tierra que tiene ante sí misma la inexorable posibilidad de ser constitutivamente infeliz»²⁷. Porque —escribirá Zubiri más adelante— «el hombre es el único animal que por no poder dejar de estar apropiándose el bien como felicidad, tiene la radical posibilidad de estar suspenso entre felicidad y (*sic*) infelicidad»²⁸. Así se encuentran las personas con la problematicidad de la felicidad, pues se trata, como estamos viendo, de algo constitutivamente indeterminado.

¿Cómo ser feliz, entonces? Aranguren, siguiendo a Zubiri, halla en esa indeterminación una pequeña luz, que concebirá y actuará a través de lo que denomina «sobredeterminación». Explica las cosas de la siguiente manera: sobre esta incertidumbre que tanto hace sufrir y dudar ante la complejidad de la existencia, y esa suerte de indefensión que el hombre vive ante la realidad, existe una orientación esencial que viene a ser una suerte de mano misteriosa. Hay algo providente que se esconde en todo ese desarrollo eminentemente rico y complejo del vivir; y no es sino el proceso mismo que se está intentando describir, esto es, el propio sendero moral del ser humano. Aranguren barrunta que se da cierta finalidad en el desarrollo de la moralidad humana, moralidad que, como se ha visto, descubre su razón de ser en la libertad. La respuesta a la cuestión de la felicidad es, así, su vinculación estrecha con la moralidad, con la riqueza inmensa que alberga la realidad moral del hombre; se trata de una honda visión, positiva y edificante, de la responsabilidad que el ser humano ha de asumir en cada instante de su vida.

Así es como se fragua la felicidad, a partir de la indeterminación que preside la vida humana; desde ella va abriéndose camino, a base de tanteos y decisiones, y llega así a encarnarse en la misma vida. Y todo, merced a una sobredeterminación, una suerte de providencia que quiere que las cosas sean así, para facilitar al hombre el uso de su libertad conforme al bien.

Hemos dicho que el hombre se mueve siempre dentro del ámbito del bien y le es imposible salir de él. Pero en esta afirmación hay que subrayar dos palabras a la vez: «dentro» y «se mueve». El hombre está en el bien

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 399.

²⁸ *Ibid.*

y, sin embargo, no reposa en él y ni siquiera consigue alcanzarlo plenamente. Hay, como se ha dicho, una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca. Y advirtamos que esto acontece no sólo en el caso de la *defección moral*, sino también en la vía de la *perfección*, porque, como hemos visto, la indeterminación está inscrita en la esencia misma del hombre. El hombre tiene que definir la figura de sí mismo a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos; a través de la inseguridad y la exposición al error moral.

Y justamente en esto consiste el pasaje de la indeterminación o sobre-determinación a la determinación, el tránsito del querer *el* bien al querer *este* o el otro bien. ¿Cómo acontece esta libre particularización del bien? Por un lado, mediante la inteligencia [...] Pero la volición y la inteligencia son las dos vertientes del «poseerse», el cual se monta sobre la «*fuerza de voluntad*»; es decir, sobre las tendencias, sobre los movimientos sensitivos, sobre las pasiones y también sobre los hábitos. La inteligencia entiende y la voluntad prefiere *sobre* las tendencias sensitivas, inclinándolas, refrenándolas, sofocándolas, o, al revés, dándoles rienda suelta.²⁹

Esta sobredeterminación que Aranguren sitúa englobando a la indeterminación está relacionada de raíz con la capacidad humana del estar sobre sí y con la necesidad que tiene el ser humano de «querer», a través de bienes determinados, el bien supremo que es la felicidad. La felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades. Pero el hombre ha de establecer las posibilidades que va a apropiarse, ha de fijar la figura concreta que toma la felicidad en él, esto es, su propio bien; se trata, pues, de la determinación de los bienes –posibilidades apropiadas– dentro del bien que es la realidad, como fuente y posibilidad de dichas apropiaciones. La felicidad humana consiste en que cada persona está abierta a la perfección de su propia realidad; pero esto ha de concretarse en la resolución de cada situación vital, realizando así el pequeño milagro de pasar de la indeterminación a la determinación, aunque sólo sea por unos instantes. La sobredeterminación a la que Aranguren se refiere consiste en el proceso mismo que se está describiendo, y equivale a considerar y a vivir la realidad moral que es el ser humano, en la hondura que tal vivencia supone. En la vivencia de esta realidad moral es donde se va perfilando el carácter moral de cada persona, y donde cobra cuerpo y color la felicidad, esa posibilidad que el hombre siempre tiene apropiada. «Lo bueno –dirá Zubiri– es la realidad en cuanto apropiable, y el bien, mi propia realidad en tanto que apropiada como felicidad»³⁰.

²⁹ ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, op. cit., pp. 330-331.

³⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op. cit., p. 402.

En su *Ética*, describe Aranguren las «tres determinaciones primeras y principales de la felicidad», a saber, el placer, la virtud y la teoría o contemplación³¹. En lo que al placer se refiere, nuestro autor se acoge a la teoría aristotélica sobre el mismo, lo más profundo que se ha escrito acerca de esta materia, en su opinión. Rechazando las disyuntivas platónicas, Aristóteles no separa el placer del bien y de la felicidad, y une lo bueno y lo deleitable. El placer resulta así inseparable de la vida. Tras analizar otras posturas que tienen su raíz en Aristóteles, como las de santo Tomás o Zubiri, Aranguren afirma que no hay felicidad sin placer, que delectación y fruición forman parte de la estructura moral «felicitante» del hombre. La felicidad como virtud es un tema que también rastrea Aranguren en la filosofía aristotélica, pero considera que el estagirita no deja de colocar la vida más elevada y la felicidad en la *theoría*, a pesar de que en sus escritos se ocupe de las virtudes y de los actos humanos. Aristóteles hace consistir la felicidad en *eupraxía*, es decir, en buena conducta y buena fortuna, conjuntamente. «El hombre está ligado a la felicidad, tiende por naturaleza a ser feliz», afirma Aranguren, y añade: «la virtud por la virtud, sin apetito, sin fruición, sin amor, es *contra naturam*»³². Finalmente, tanto para Aristóteles como para Platón, la felicidad consiste en *theoría*, en contemplación. Aranguren comprende que la contemplación, en el sentido de *speculatio* que le daban los griegos –la teoría como culminación de la filosofía–, es difícilmente aceptable por el hombre de su tiempo. Si Aristóteles sostenía que es mayor el placer de los que contemplan que el placer de los que buscan, el hombre de hoy diría con Lessing, probablemente, todo lo contrario; al menos, así lo cree Aranguren. Pero la expresión «contemplación» puede referirse asimismo a un bien más que humano, según apuntara también el propio Aristóteles, a algo que está más allá de la filosofía. En este último sentido, sí que dirá Aranguren que la felicidad consiste en *contemplatio*. Mas no se trata ya de un bien al que el hombre acceda por sí solo, y por ello no pertenece ya al terreno de la ética. «Pero la misión de la ética no consiste en conducir al hombre a ella, lo que es imposible –escribe Aranguren refiriéndose a la contemplación–, sino en dejarlo disponible para el acceso a un nuevo reino en el que ella le será, tal vez, dada»³³. Se hace aquí mención de la dimensión religiosa, a la que, en el planteamiento de Aranguren, no deja de abrirse la ética.

En Aranguren, como en Zubiri, la realización de la felicidad se hace posible a través de la búsqueda de la perfección, que el hombre ha de llevar a cabo, como se ha visto, sabiéndose realidad en la realidad, entre las cosas y entre los demás seres humanos: «Nos hacemos éticamente a nosotros mismos –*agere*– haciendo –*facere*– las cosas de nuestra vocación mundana y ayudando a hacerse éticamente

³¹ ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, op. cit., p. 332.

³² *Ibid.*, p. 340.

³³ *Ibid.*, p. 342.

a los demás»³⁴. Pero el autor advierte de que nada tiene que ver esta perfección con la auto-realización, tan buscada hoy de forma larvadamente egoísta -y a veces, al contrario, exaltando incluso tal posición ególatra-, y menos aún con el perfeccionismo o el esteticismo de la perfección, que vienen a resultar algo parejo en el terreno de la ética. Aranguren y Zubiri no entienden tal perfección más que en relación con el deber, porque los deberes penden de la estructura misma de las posibilidades, al albergar algunas de ellas una suerte de *poder* que se adueña del ser humano por su condición de ser moral; este poder es el que hace a dichas posibilidades especialmente merecedoras de ser *apropiadas*, con vistas a lograr una vida feliz.

El deber está, así, suspendido de la misma felicidad, y la vida feliz queda íntimamente ligada a la realización del *éthos*, carácter personal o personalidad moral de cada persona, que se irá tejiendo y elaborando a través de la propia vida, al hilo del tiempo, acto tras acto, desde el gesto más insignificante hasta el más trascendente y heroico. En el vivir cotidiano, en lo concreto de cada acción, en la respuesta puntual a cada situación de su vida, se encuentra el hombre con una responsabilidad inherente a su estructura moral. Y en cada situación está presente en toda su integridad la figura de la felicidad que se va trazando para sí mismo cada ser humano. Tal es la unidad de la estructura moral del hombre, en la que tanto insisten Zubiri y Aranguren, y que toma cuerpo en la *vocación personal*, la particular llamada vital o razón de ser de cada persona; a través de ella, los dos filósofos pretenden llegar a aquello a lo que su maestro común, José Ortega y Gasset, solía referirse como el «prodigioso fenómeno de la felicidad».

³⁴ *Ibid.*, p. 346.

Participación de las mujeres en los oficios eclesiales

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

María Jesús Jerez Asensio
Licenciada en Teología fundamental
Doctoranda de segundo curso en Deusto

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN.
2. JESÚS Y SU RELACIÓN CON LAS MUJERES.
3. APORTACIONES INTERRELACIONADAS DE LOS PAPAS DEL CAMBIO DE MILENIO.
4. RESPUESTAS DE LOS PAPAS ANTE LAS DIFERENCIAS DE GÉNERO Y LA PARTICIPACIÓN LAICAL ECLESIAL
5. QUÉ APORTA EL TALANTE FEMENINO A LA SOCIEDAD Y A LA IGLESIA.
 - 5.1. NECESITAMOS PROFUNDIZAR EN EL PAPEL Y EL CARISMA DE LA MUJER EN LA IGLESIA.
 - 5.2. COMO PARTICIPAN LOS LAICOS EN LA MISIÓN Y GOBIERNO DE LA IGLESIA.
6. CONCLUSIONES
7. BIBLIOGRAFÍA
 - 7.1. ESCRITOS Y DISCURSOS PAPALES
 - 7.2. ENTREVISTAS
 - 7.3. WEBGRAFÍA

1. INTRODUCCIÓN.

Con objeto de verificar los pasos que se van dando en la participación eclesial de la mujer, quiero empezar desde el principio, desde el mismo Jesús de Nazaret, que es quien más debe decirnos al respecto. La dignidad y la libertad de sus hijos son varias de las luchas que Él mantuvo. Por eso, su mensaje respecto a las mujeres es tan importante y tan actual a la vez. Posteriormente, elijo el texto que me ha resultado muy interesante porque trata de temas diversos que analizan las funciones de las mujeres en la Iglesia, de Ana María Vega Gutiérrez, catedrática de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de la Rioja

2. JESÚS Y SU RELACIÓN CON LAS MUJERES.¹

Jesús de Nazaret criticó todo lo que oprimía al ser humano; por lo tanto, también criticó el plano de desigualdad de su tiempo respecto a la mujer. Su crítica hacia los sistemas de opresión estuvo encaminada a revalorizar y liberar a la mujer devolviéndola su dignidad. Jesús tenía una especial relación con las mujeres. Desde el comienzo igualó, hasta donde la tradición se lo permitió, los derechos básicos de éstas con los de los hombres. Ellas fueron los primeros testigos de su resurrección y las primeras en recibir la llama del Espíritu Santo, lo que les concede una función fundamental.

Las mujeres fueron tan importantes en el desempeño de la misión como lo fueron los apóstoles; sin embargo, podemos comprobar que los pocos documentos que nos han llegado al respecto están matizados por la sociedad patriarcal de su tiempo. De tal manera que, a duras penas se puede comprobar la tradición que conoció a las mujeres como diaconisas (Febe).

Hoy, que todo avanza a gran velocidad y que los tiempos son nuevos, existen distintas posturas respecto a las funciones eclesiales de la mujer. Veamos la opinión de los últimos Papas. Veamos cómo todos ellos son defensores de la intervención de la mujer, pero con distintas puntualizaciones.

3. APORTACIONES INTERRELACIONADAS DE LOS PAPAS DEL CAMBIO DE MILENIO.

En términos jurídicos, las mujeres tienen el camino abierto. Aunque ya dice Bañares que “está abierto el camino para la ejecución en el terreno de los derechos, y queda casi todo por hacer en el campo de las capacidades.”² Si esto se cumple,

¹ Johannes Neumann, *La situación de la mujer en la Iglesia católica actual*, en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol17/65/065_neumann.pdf, 6-8.

² J. I. Bañares, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, <<Ius canonicum>>.

vamos a ver qué opinión tienen al respecto los Papas del cambio de milenio, Juan Pablo II, el Papa emérito, Benedicto XVI, y el actual Papa Francisco. Hay que tener en cuenta que, cada uno de ellos, es deudor de su tiempo; por ello, no es fácil establecer comparaciones.

Juan Pablo II (nacido en Wadowice, Polonia, 18 de mayo de 1920-Ciudad del Vaticano, 2 de abril de 2005) fue el papa 264 de la Iglesia católica y soberano de la Ciudad del Vaticano desde el 16 de octubre de 1978 hasta su muerte en 2005. Fue canonizado en 2014, durante el pontificado de Francisco. Luchó contra dos tendencias opuestas: las libertades modernas y las dictaduras. Por ese motivo, su centro de atención se mantuvo en la reivindicación de los derechos humanos y de la libertad política, generando así una próspera doctrina social de la Iglesia. Pero Wojtyła se reconocía, sobre todo, heredero, administrador e intérprete de la doctrina del CVII. Y éste es el apoyo que prestó a la Iglesia junto a **Ratzinger** (nacido en Marktl am Inn, Baviera, Alemania, el 16 de abril de 1927. Actualmente Papa emérito) teólogo riguroso y lógico, cuyo legado ha sido más de pensamiento que de acción. Como Papa, Benedicto XVI tuvo que luchar contra la pedofilia reduciendo a más de 400 sacerdotes al estado laical entre el 2011 y el 2012 e intermedió en el diálogo ecuménico. A pesar de todo ello es un hombre humilde y prudente que ha sido capaz de crear la institución de los eventuales Papas eméritos, tal y como es reconocido por el propio Papa Francisco.³

A través del propio modo de conducción de la Iglesia y de sus escritos podemos apreciar que, entre los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI y el actual Papa **Francisco** (nacido en Buenos Aires el 17 de diciembre de 1936) hay una línea de continuidad en varios aspectos, aunque cada uno los aborde de diferente modo. Entre ellos, en lo referente a la participación de la mujer en la Iglesia. Para comprender mejor el pensamiento del actual Papa, Francisco, procedo a destacar cinco de sus características definitorias que me parecen claves a la hora de entender su postura hacia las funciones de las mujeres en la Iglesia: **1.-** Francisco presenta ciertas características que lo hacen un Papa especial; por ejemplo, es el primer Papa religioso, tras 181 años, y el primer Papa jesuita de la historia. Por otro lado, desarrolló una intensa labor en Sudamérica, población estrechamente agitada tanto política como teológicamente por intelectuales y guerrillas. Pertenece a un pueblo (Argentina) que, aunque se sabe católico, presenta muchas debilidades que todavía deben ser sanadas por el Evangelio. Algunas de ellas han dañado la imagen y la dignidad de la mujer: la violencia doméstica, el alcoholismo, el machismo, la superstición, la brujería.⁴ En

XXVI, 51, 1986, 264.

³ Entrevista al Papa Francisco en La Vanguardia, 16-06-2014, en <http://www.lavanguardia.com/internacional/20140612/54408951579/entrevista-papa-francisco.html#ixzz34cxRQtmO>.

⁴ Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 69, 24-11-2013.

base a su deseo de lucha contra estas situaciones propone la promoción humana de las mujeres como una “verdad implícita en la fe cristológica”. Y, para ello, sigue el hilo conductor de Benedicto XVI. **2.-** Francisco rechaza enérgicamente todo tipo de autorreferencia eclesial. En lo más íntimo de su pensamiento cree que el cristiano debe estar inserto en el contexto en el que vive y sobre el que actúa. Para Francisco, hay dos arquetipos de Iglesia: tenemos la Iglesia evangelizadora que sale de sí, y por la cual apuesta, y tenemos la Iglesia mundana que vive en sí, de sí y para sí, que es la que condena, ya que no guarda fidelidad al mandato del Señor de predicar hasta el fin del mundo, de dirigirse a las periferias existenciales del ser humano: al pecado, a la injusticia, al dolor, a la miseria..., no sólo a las geográficas **3.-** Francisco es un Papa que reclama que sus pastores tienen que oler a oveja. Esta es una preciosa imagen de la unidad entre el pastor y su rebaño, en el que todos se cuidan; el pastor debe dar ejemplo de fraternidad y a la vez de diligencia. Respecto a los Papas anteriores, Francisco presenta la novedad del gusto por la comunidad. No le gusta vivir sólo, necesita de la presencia de otros a los que escuchar y ayudar. Ese es uno de los motivos que le llevaron a la elección de vivir en Sta. Marta. En este sentido, González de Cardedal elabora una comparativa entre Ratzinger y Bergoglio indicando que “si a Ratzinger le preocupan, sobre todo, la verdad y la santidad de la inteligencia, a Bergoglio le preocupa, sobre todo, la santidad de la acción. Si para Ratzinger están en el centro los universales de la razón, de la fe, de la humanidad, para Bergoglio están en el centro los universales del corazón, del sentimiento y de la misericordia respecto de cada hombre concreto.”⁵ De aquí nace la invitación de Francisco a que los sacerdotes “huelan a oveja”. En este deseo, recuerda a los obispos su papel de pastores que deben rehuir todo carrerismo eclesiástico.⁶ Tras estas recomendaciones, Francisco deja claro su deseo de que la Iglesia transforme sus estructuras para que se convierta en más misionera y pase de ser “reguladora de la fe” a “transmisora y facilitadora de la fe.” **4.-** Apoyado en estos deseos, el Papa propone una nueva pedagogía en el gobierno de la Iglesia. Es sabido que Juan Pablo II ya acentuó la colegialidad a través del Sínodo de los Obispos, consultas al Colegio Cardenalicio, visitas *ad limina*⁷ con los Obispos, etc. Y el deseo de Papa Francisco es seguir actuando en esa línea, pero acentuando cada vez más las consultas externas a otros expertos en la materia, lo cual precisa que los Consistorios sean más participativos y que estén representados por todos los fieles: no sólo los clérigos, sino también por los religiosos y los laicos. **5.-** Bergoglio es un Papa “anticlericalista”. Con esta postura se comprende mejor su

⁵ O. González de Cardedal, “De Ratzinger a Bergoglio, los vuelos en la Iglesia” en *El cronista del estado social y democrático de derecho*, 2014, 14.

⁶ Papa Francisco. *Discurso dirigido a los obispos de nuevo nombramiento*, organizado por la Congregación para las iglesias orientales, el 19-09-2013.

⁷ La visita *ad limina apostolorum* es aquella que todos los Obispos diocesanos deben realizar a los templos de S. Pedro y de S. Pablo, con el objeto de informar al Papa, cada cierto tiempo, del estado en que se encuentra la diócesis que gobiernan.

forma de pensar hacia el papel de la mujer en la Iglesia. Cuando la perspectiva eclesial es excesivamente clerical, se ignora la función de los laicos y se desaprovecha su potencialidad evangelizadora. El Papa califica el clericalismo como uno de los males de la Iglesia que tiene duras consecuencias respecto a la comprensión del papel de la mujer en la Iglesia. Y explica así esas consecuencias: Por un lado, si el clericalismo identifica el orden con el poder, eso le impide concebir el gobierno como una actitud de servicio, actitud que es requerida por la teología feminista que reclama el sacerdocio de la mujer como la manifestación de igualdad y promoción de ésta dentro de la Iglesia. Pero no hay que confundir función con dignidad ni con santidad porque, aunque el sacerdocio ministerial es utilizado por Jesucristo como medio para servir al pueblo, la gran dignidad para todos viene del Bautismo al que, el que lo desee, puede acceder. La autoridad del ordenado deviene de su potestad de administrar el sacramento de la Eucaristía. Por otro lado, la ordenación sacerdotal de las mujeres supondría cierta dosis de subordinación, lo que ya fue percibido por algunas feministas católicas, quienes terminaron por deponer sus demandas iniciales.

Por lo tanto, Francisco afirma que nada cambia ni puede cambiar, respecto a la posición de la Iglesia en relación a la ordenación sacerdotal de las mujeres. Esta afirmación ya la dejó zanjada también Juan Pablo II⁸ y exige un asentimiento de los fieles, pero sólo en base a la Tradición. Ambos afirman que esta decisión no es discutible. “A fin de tutelar la naturaleza y la validez del sacramento del orden, cualquier fiel que atente conferir el orden sagrado a una mujer, así como la mujer que atente recibir el orden sagrado, incurre en la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica.”⁹ Añadida a esta consecuencia, otra es la confusión entre la concepción de servicio de la mujer en la Iglesia, por la de servidumbre. Así, el Papa clarifica que “No se puede entender una Iglesia sin mujeres, pero mujeres activas en la Iglesia, con su estilo, que llevan adelante... En la Iglesia, se debe pensar en la mujer desde este punto de vista: de decisiones arriesgadas, pero como mujeres.”¹⁰

Nuestro actual Papa está actualizado en sus ideas, pero es también de gran interés conocer qué respuestas han dado los Papas del cambio de milenio frente al tema de las laicas en la Iglesia,

4. RESPUESTAS DE LOS PAPAS ANTE LAS DIFERENCIAS DE GÉNERO Y LA PARTICIPACIÓN LAICAL ECLESIAL.

Con objeto de responder a las cuestiones creadas ante los distintos desafíos que se presentan, el Magisterio utiliza dos líneas temáticas diferentes que apuntan

⁸ Papa Juan Pablo II, Carta apostólica OS, (*Ordenatio Sacerdotalis*) 22-05-1994.

⁹ AA VV, *Decreto de la Congregación para la Doctrina de la fe*, de 19-12-2007; AAS 100, 403; Código de cánones de las Iglesias Orientales, canon 1423.

¹⁰ Entrevista al Papa Francisco en la Revista *La Civiltà Cattolica*, 3, 2013.

a la condición de la mujer: 1.- La vinculación entre los elementos antropológicos y teológicos de la dignidad personal de la mujer y sus consecuencias en la moral sexual y matrimonial y 2.- Su participación en la vida y misión de la Iglesia a través, y a pesar, del rechazo de su ordenación sacerdotal y a través de la clarificación de los carismas, ministerios, oficios y encargos solicitados. La primera ha sido la más elaborada porque ha estado empujada, en cierto modo, por el feminismo; pero el Papa cree que ya ha llegado la hora de comenzar a profundizar más, también, en la segunda. A pesar de todo, si volvemos la vista hacia atrás en el tiempo, podemos apreciar que, en los siglos XIX y principios del XX, no existen casi reivindicaciones de igualdad en dignidad y derechos en el Magisterio, según la cultura del momento en la que se vive, con cierto exceso, la exégesis paulina de sumisión de la mujer al hombre y que considera que no es prioritaria la emancipación de la mujer. Así mismo, considera que la igualdad entre marido y mujer es algo antinatural.

4.1.- Veamos las diferentes opiniones de los Magisterios Papales: Tenemos presente a **Juan XXIII (1881-1963)**, que fue el primer Papa que no utilizó el término “subordinación” de la mujer al marido, sino que habló de la vocación maternal de la mujer e insistió en la igualdad de derechos de ésta respecto al hombre, tanto en lo público como en lo privado.¹¹ Vivió e intuyó las consecuencias del primer feminismo e impulsó la celebración del CVII para responder a las cuestiones que la modernidad, que ya iniciaba, comenzaba a reclamar a la Iglesia. Con su Encíclica, nombrada a pie de página, Juan XXIII realizó un cambio fundamental, al no querer ver limitadas las funciones de la mujer a la vida doméstica.¹²

4.2.- Por otro lado, el **CVII (1962-1965)** fue revolucionario y profético en su magisterio sobre el laicado. Supuso un paradigma para la Iglesia, armonizó la radicalidad de la condición de la mujer y valoró su especificidad.¹³ Se elaboró una nueva eclesiología en la que no se hizo distinción alguna entre los términos de “fiel” y “laico”, hecho que quedó plasmado, sobre todo, en el mensaje final del CVII:¹⁴ el primer reconocimiento formal del papel de las mujeres tanto en la Iglesia como en la sociedad.

4.3.- En relación a **Pablo VI (1897-1978)**, resulta interesante resaltar que tuvo la habilidad de establecer una Comisión que pretendía estudiar los problemas creados respecto de la “promoción de la dignidad y de la responsabilidad de las mujeres.”¹⁵ Son años convulsos en los que se consiguen algunos “logros”, como

¹¹ Juan XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, 41.

¹² Johannes Neumann, *La situación de la mujer en la Iglesia católica actual*, en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol17/65/065_neumann.pdf

¹³ GS 60; Juan Ignacio Bañares, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, *lus canonicum*, ISSN 0021-325 X, Vol. 26 nº 51, 1986, 250-252.

¹⁴ CVII, *Mensaje del concilio a las mujeres*, 8-12-1965, 13-14.

¹⁵ AAS 65 (1973), 284 ss.

la legalización de los anticonceptivos y el reconocimiento del derecho al aborto en EE UU. El Papa afronta todo esto volcándolo en su encíclica *Humanae Vitae* de 1968. El 15 de octubre de 1976, la Congregación para la doctrina de la fe publica la declaración *Inter insigniores*, a través de la cual la Congregación para la Doctrina de la Fe se siente en el deber de recordar que la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal, y cree oportuno, en el momento presente, explicar esta postura de la Iglesia, que posiblemente sea dolorosa, pero cuyo valor positivo aparecerá a la larga, dado que podría ayudar a profundizar más la misión respectiva del hombre y de la mujer. Pablo VI comunicó al grupo de estudios “Iglesia y mujer” que las mujeres no podían ser ordenadas porque Cristo no las eligió para desempeñar puestos consagrados, sino únicamente como colaboradoras.

4.4.- En este entreacto, es de destacar la enorme sensibilidad de **Juan Pablo II (1920-2005)**, quien afronta de cara el tema de la mujer dentro y fuera de la Iglesia a través de dos razones: la primera, se basa en la importancia que otorga al papel y misión de los laicos en la Iglesia y, la segunda, y no menos importante, por su propia biografía. El Papa analiza en cada uno de sus documentos la urgencia y la necesidad de defender y promover la dignidad de la mujer y, por lo tanto, su igualdad con el hombre.¹⁶ Su mayor aportación se basa en los fundamentos antropológicos y teológicos de las condiciones masculina y femenina que el Papa considera importantes para entender, y a la vez, poder defender la presencia activa de la mujer en la sociedad y también en la Iglesia. En este sentido, su principal aportación es su Carta *Mulieris Dignitatem* (1988), a la que el Papa Francisco ha definido como un documento histórico, dedicado totalmente al tema de la mujer. Este documento conoce la luz cuando todavía “se tolera” el matrimonio, que no es una amenaza para la autonomía de la mujer y que no debe limitar sus posibilidades personales ante el lazo de la maternidad. Todavía nos encontramos ante un feminismo moderado de las llamadas “mujeres de carrera”. Un comentario importante que surge del magisterio de Juan Pablo II es que consideró las reivindicaciones que las mujeres exigían. Por un lado, se encontró con un feminismo contrario a la subordinación de la mujer y que, por ello, luchaba a favor de la igualdad y de la lucha por el poder. Por otro, vivió la tendencia feminista que reclamaba que las diferencias sexuales estaban basadas en los condicionamientos de la historia y de la cultura del momento, de manera que, aunque el género era fundamental para esa emancipación que solicitaba la mujer, el sexo se minimizaba de tal forma que la mujer quedaba liberada del determinismo de la biología. Es decir, que no se nace mujer, sino que es el tiempo y las circunstancias que la rodean las que hacen mujer a la persona. Las consecuencias que emanaron de este tipo de feminismo fueron descritas por Ratzinger del siguiente modo: Estas

¹⁶ Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (22-11-1981); AAS 74; Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* y otros.

situaciones “tienen una implicación más inmediata y nefasta en la estructura de la familia... Refuerzan la idea de que la liberación de la mujer exige una crítica a las Sagradas Escrituras, que transmitían una concepción patriarcal de Dios, alimentada por una cultura esencialmente machista. Esta tendencia consideraría irrelevante el hecho de que el Hijo de Dios haya asumido la naturaleza humana en su forma masculina.”¹⁷ El Papa parte de la antropología bíblica sobre sexualidad y amor humano y la divide en tres fases claramente establecidas: 4.4.1) Los designios creadores de Dios. 4-4-2) La ruptura introducida por el pecado original. 4.4.3) La superación de las consecuencias de esa ruptura, a través de la redención. Juan Pablo II retrocede, en su interpretación, hasta el origen de la creación e interpreta de nuevo el Génesis de manera que Eva ya no es la tentadora, sino la pareja de Adán. El Papa coloca así a los dos al mismo nivel. Para el Papa es la Palabra de Dios la que permite el descubrimiento del fundamento antropológico de la dignidad de la mujer.¹⁸

4.4.1.- Así, establece los siguientes presupuestos que evalúan la dignidad de la mujer y su misión en el mundo:

A) Dios crea al hombre y la mujer con la misma dignidad humana como personas y también con su propia especificidad como hombre y como mujer. Así, este presupuesto permite tratar a los seres humanos como de iguales en la diversidad. Juan Pablo II tiene el acierto de comprobar que la supuesta inferioridad moral y espiritual que se pretendía hacia la mujer y que le impedía tomar sus propias decisiones, obligándola de alguna manera a someterse al marido, es totalmente diferente de la interpretación anterior. El Papa aporta una exégesis relacionada con la lectura de la carta a los Efesios mucho más adaptada y acorde con la antropología bíblica: “Esa sumisión ha de entenderse y realizarse de un modo nuevo: como una “sumisión recíproca en el temor de Cristo” (Ef 5, 21), de modo que en la relación marido-mujer la “sumisión” no es unilateral, sino recíproca.”¹⁹

B) El genio de la mujer la hace complementaria en su diversidad con el hombre. El Papa subraya esta característica de la mujer relacionándola con la necesidad del varón de estar en relación con alguien que tenga su mismo nivel y con una especial amistad.²⁰ Aquí, el Magisterio destaca dos aspectos del talante femenino: Por un lado, la mujer es la guardiana de la “humanidad” del ser humano, porque su misión particular está en el

¹⁷ J. Ratzinger, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, 31-05-2004, nº 3.

¹⁸ J. Pablo II, *Carta a las mujeres*, nº 7, 29-6-1995.

¹⁹ Juan Pablo II, *Carta apostólica Mullieris dignitatem*, 6.

²⁰ Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*, 25.

orden del amor.²¹ Así, adelanta el entonces cardenal Bergoglio (hoy el Papa Francisco) que, “Si todas esas riquezas no se integran, una comunidad religiosa no sólo se transforma en una sociedad machista sino también en una sociedad austera, dura y mal sacralizada.”²² Por otro lado, está su maternidad. El Papa defiende la idea de que el papel de la mujer es la apertura hacia una nueva persona.²³ A diferencia de esta interpretación, tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI elaboran su interpretación con el fin de evitar los reduccionismos biológicos que se han ido produciendo a lo largo de la historia. Estas primeras interpretaciones supusieron un lastre en el desarrollo autonómico de la mujer, dado que interpretaban que la maternidad era su único destino, sin ser algo a lo que pudieran optar libre y conscientemente.

C) La diferencia vital entre ambos sexos está orientada hacia la comunión en la entrega recíproca. Según el Gén 2, 4-25 el hombre precisa una ayuda que sea adecuada; pero esa adecuación, aquí, no significa un papel subalterno de inferioridad o de instrumentalización, sino de ayuda en la reciprocidad

4.4.2.- La ruptura que el ser humano introdujo en el mundo por el pecado original. La ruptura que el hombre hace con Dios implica otras tres rupturas: Para comenzar, en su mismo yo; siguiendo en la misma línea, en la relación entre el hombre y la mujer y, finalmente, entre el ser humano y la creación. De ese modo, a partir del pecado, la relación entre el hombre y la mujer se convierte en una relación de dominio-sumisión respectivamente.

4.4.3.- La redención de Cristo hacia el hombre superó dicha ruptura y restauró el orden quebrado. Y ello también en referencia a los derechos y dignidad de la mujer. Es preciso romper la lógica del pecado y asumir, sobre todo en la Iglesia, que “el machismo es una consecuencia del pecado original que no puede bendecirse desde púlpitos, confesionarios o aulas. Es una herida de la naturaleza humana convertida en cultura.”²⁴ Vega está de acuerdo con Azcuy cuando dice que “Cuando el machismo penetra en las estructuras, ya no hay espacio para la dignidad, la participación y las relaciones de reciprocidad en el amor y en el cuidado mutuo; por eso, no basta la conversión del corazón, sino que también se necesita una transformación de las estructuras. Como respuesta a la situación de

²¹ Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 30.

²² J. Bergoglio y A. Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Ed. Sudamericana, Argentina, 2010.

²³ Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 18.

²⁴ Ana María Vega, “La participación de la mujer en la Iglesia, uno de los desafíos más importantes para la Iglesia en este siglo XXI”, en WWW.almudi.org.

desigualdad y violencia que viven muchas mujeres, es imprescindible plantear una antropología inclusiva fundada en la fe cristológica.”²⁵ Una de las aportaciones más valiosas de este magisterio ha sido la de elaborar una exégesis más acorde con el designio originario del Creador a través de la cual se pueden denunciar, sin ambivalencias, los abusos que se han venido cometiendo hacia algunas mujeres. La imagen reforzada de los cónyuges aparece en el canon 1135 del CIC del 83.

4.5.- **Benedicto XVI** (1927-) comienza a destacar en la sombra de las dos décadas de servicio fiel a Juan Pablo II. Algunas de sus intervenciones están relacionadas con la crítica al *gender* ²⁶ y otros reduccionismos antropológicos. El Papa alude a que “El *gender* se reduce, en definitiva, a la autoemancipación del hombre de la creación y del Creador”²⁷ creyendo que, con ello, puede lograr la mayor felicidad. Estas son las corrientes sociales que tratan de confundir lo aportado por la naturaleza en torno al sexo, con una construcción de tipo cultural. Por lo tanto, se impugna la dualidad del ser humano, arrastrando con ello a la familia y a la procreación en la creencia de que tener hijos es un derecho adquirido. Frente a este desglose de situaciones amenazantes, el Papa hace una propuesta: elaborar una investigación antropológica basada en la tradición cristiana, que incorpore los progresos de la ciencia y las nuevas sensibilidades de la cultura. Una ecología del ser humano que tenga presente a Dios. Añadido a esto, el Papa insta también a un discernimiento cristiano que permita la cooperación con el desarrollo y promoción humanos.

Una vez vistos los pensamientos de los Papas sobre las diferencias en cuanto al género, veremos qué puede aportar la mujer tanto a la sociedad como a la Iglesia en esa diferencia de género que enriquece la unidad de la humanidad.

5. QUÉ APORTA EL TALANTE FEMENINO A LA SOCIEDAD Y A LA IGLESIA.

Somos conscientes de que la Iglesia, con el paso del tiempo y los signos que el mismo va mostrando, debe enfrentarse a muchos y variados desafíos. Uno de ellos es el que concierne a la participación de las mujeres en el desempeño de algunas funciones eclesiales.²⁸ Este es uno de los temas importantes que ha tomado de la mano el Papa Francisco, quien asume claramente las verdades del depósito de la Fe, la Tradición y el Magisterio para ir abriendo puertas.

²⁵ V. R. Azcuy, “El Evangelio, carta fundamental de la dignidad de las mujeres”, en *L’Osservatore Romano*, 1-11-2014.

²⁶ Ideología reduccionista en base al género antropológico.

²⁷ Benedicto XVI, *Discurso a la curia romana*, 21-12-2012.

²⁸ Ana María Vega Gutiérrez, O. C.

Si volvemos la mirada hacia la tradición protestante, podemos observar cómo las mujeres pueden acceder con mayor frecuencia a las funciones pastorales. Este, podría ser uno de los motivos que producen un cierto grado de inseguridad ante la cuestión femenina. Sin embargo, no es bueno focalizarse en ello con exclusividad, porque se produciría un reduccionismo empobrecedor que puede oscurecer el papel de la mujer en la Iglesia, todavía en ciernes. Ha llegado el momento en el que hay que superar ciertas mentalidades que son ajenas al mensaje del Evangelio y que oscurecen el papel de los laicos en la Iglesia en general, y de la mujer en particular. Basado en esas mentalidades, S. Juan Pablo II no dudó en calificar como problemas postconciliares “los relativos a los ministerios y servicios eclesiales confiados o por confiar a los fieles laicos y el referente al puesto y el papel de la mujer, tanto en la Iglesia como en la sociedad.”²⁹

Los tres últimos Papas coinciden en afirmar que “El Magisterio pontificio del nuevo milenio invita a las mujeres a ser las promotoras de un nuevo feminismo que sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación.”³⁰ Por lo tanto, se tratarán algunos datos que nos permitan adentrarnos en las distintas funciones de la mujer y los laicos, en general, en la Iglesia.

5.1. NECESITAMOS PROFUNDIZAR EN EL PAPEL Y EL CARISMA DE LA MUJER EN LA IGLESIA.

Es necesario ya que, en la Iglesia, pasemos del reconocimiento a la realización práctica del trabajo que desempeña la mujer. En este sentido, el Papa Francisco coge el testigo de Del Portillo y está de acuerdo en arrogarse que, en el seno de la Iglesia, se ha ido asumiendo poco a poco la discriminación que, de hecho, sufren algunas mujeres, discriminación que “responde a una resistencia a que la mujer ocupe plenamente el puesto que en el desarrollo de la Iglesia le compete. Muchas veces de modo inconsciente, otras veces con apoyo en falsas razones, y todo ello con la mejor intención.”³¹ El Papa considera que la función de la mujer está reflejada en María, y que, no por no poder ejercer el sacerdocio es menos que el varón. De hecho, en la concepción de los católicos, la virgen es vista como superior a los apóstoles y, cuando hablamos de Iglesia, lo hacemos en femenino. María es la Madre de la Iglesia. Podría decirse que Francisco convierte las virtudes del genio femenino en la inspiración que la reforma de la Iglesia necesita sobre sus propias actitudes.

²⁹ Juan Pablo II, CfL 2.

³⁰ Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 99; Benedicto XVI en un *Discurso ante los XX años de Mulieris dignitatis*, 9-2-2008; Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso Nacional del centro italiano femenino*, 25-1-2014.

³¹ A. Del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1969, 279.

En este sentido, ignorar la perspectiva femenina es un gran empobrecimiento. Por ello, Francisco desea que las mujeres estén también en los lugares eclesiales en los que se toman decisiones importantes. Cuando la colaboración en el gobierno y los ministerios está fundamentada en el sacramento del bautismo y, por lo tanto, en el sacerdocio común de los bautizados, se amplían las posibilidades y se minimizan las diferencias entre los hombres y las mujeres. De este clarificador principio de igualdad (208 del CIC) se derivan las siguientes consecuencias jurídicas: 1.- No es más persona el ministro ordenado que el laico; 2.- La situación jurídica es tan respetable en unos como en otros; 3.- Todos los fieles tienen los mismos derechos fundamentales, sin importar raza, condición, sexo, rito, lengua o nacionalidad; 4.- A todos los fieles se les debe el mismo trato, aunque no idéntico.

5.2. COMO PARTICIPAN LOS LAICOS EN LA MISIÓN Y GOBIERNO DE LA IGLESIA.

Los sacerdotes tienen la obligación de reconocer la participación en los mune-
ra y, cuando las necesidades lo requieran, pueden confiar a los fieles laicos algunas
tareas para las que no precisan estar ordenados. Aunque la tarea de los laicos con-
siste en sustituir al sacerdote en momentos muy concretos, eso no es un derecho
laical, sino que aquí estamos hablando de capacidades. No todos están capacitados
para todo pero pueden ayudar en mucho, aunque, “si bien es verdad que el laico no
puede sustituir al pastor en los ministerios que requieren el sacramento del orden,
tampoco el presbítero puede sustituir a los laicos en los ámbitos donde estos son
más competentes que ellos.”³² De hecho la mujer, en virtud de su participación en el
sacerdocio común, puede participar también en la vida de la Iglesia sin ningún tipo de
discriminación, tanto en consultas como en la elaboración de decisiones,³³ en Sín-
odos diocesanos y en concilios particulares. Según W. Kasper, deben ser asociadas a
la preparación de los documentos pastorales y de las iniciativas misioneras y deben
ser reconocidas como cooperadoras de la misión de la Iglesia en la familia, en la
profesión y en la comunidad civil.³⁴ Como apoyo a estas innovadoras propuestas, el
Papa Francisco ha instituido el Consejo Consultivo de Cardenales con el objetivo de
proyectar una constitución que sustituya a la constitución apostólica *Pastor Bonus*,
sobre la curia romana, que reconoce la adscripción de los laicos a los dicasterios no
sólo como consultores, sino también como miembros. A pesar de este “reconoci-
miento”, la participación de los laicos está cercenada por dos restricciones: 1.- Sólo
los cardenales y obispos son miembros de las congregaciones y 2.- La resolución
de los asuntos del dicasterio está reservada a los ordenados. Estas restricciones,
contradictorias con el reconocimiento que la constitución hace sobre las funciones
laicales, ponen en evidencia la necesidad de superar las indecisiones sobre la par-

³² Juan Pablo II, *Audiencia general* del 13-7- 1994 nº 2.

³³ Entrevista al cardenal Walter Kasper, publicada en *Avvenire*, 2-3-2014.

³⁴ *Ibid.*

ticipación de los laicos en la misión de la Iglesia. Habría que tomar otras decisiones más acertadas al respecto que encajasen, dicho sea de paso, en la tradición del CIC.

Basado en esa exclusión que se ha ido manteniendo a lo largo de la historia, en la actualidad, el canon 968 del CIC establece que sólo un hombre bautizado puede recibir ordenación válida. No obstante, la mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en afirmar que no existen motivos teológicos, dogmáticos, psicológicos ni políticos justificables para la exclusión de las mujeres en las funciones oficiales teológicas y pastorales. Además, añadido a esto, muchos fieles laicos están de acuerdo en la admisión de la mujer al diaconado, cuyos requisitos para su acceso deberían ser los mismos para ambos sexos, lo cual supondría un enriquecimiento para la Iglesia.

En base a las necesidades que presentan los signos de los tiempos y en base a la reivindicación de las mujeres por lograr de una vez sus derechos y deberes a la igualdad de funciones que los hombres realizan, el Sínodo alemán solicita del Papa: 1.- Que no se reserve con exclusividad el nombramiento de lectores y acólitos sólo para los hombres. 2.- Que las prescripciones del CIC respeten la igualdad y los derechos de la mujer. 3.- Que se estudie la posibilidad del diaconado femenino basándose en los conocimientos teológicos actuales y, a la vista de la situación pastoral actual, autorizar dicha ordenación.

Estas vías que se han descrito son las que está explorando el Papa Francisco, cuyo único criterio para evaluar las capacidades de los candidatos deberían ser la preparación, la competencia y el espíritu de servicio. En esto coincide con Kasper cuando afirma que "esto es lo que podría ayudar a sanar el clericalismo y el carcerismo en la Curia, que son vicios terribles."³⁵ Podemos observar también el compromiso del Papa Francisco al haber nombrado a siete expertos laicos de diversas nacionalidades, con competencia financiera y de reconocida profesionalidad, en el nuevo Consejo de Economía, como miembros de pleno derecho y derecho al voto y al reforzar la presencia de cinco teólogas, dos de las cuales son religiosas y las tres restantes laicas, en la Comisión Teológica Internacional, hasta llegar al 16% de la composición de dicha Comisión.

6. CONCLUSIONES.

El pensamiento y actuación de Jesús de Nazaret con las mujeres es claro. Por un lado, les devuelve la dignidad que socialmente habían perdido y, por otro, cuenta con ellas como si de varones se tratase. Debido al paternalismo existente en la sociedad, los de Jesús fueron puntos de vista y de trato que no eran fáciles de

³⁵ *Ibid.*

mantener. Así, la mujer quedó relegada a un segundo puesto y no se le reconocieron muchos de los derechos que hoy día se consideran básicos.

En este sentido, los Papas de cambio de milenio han abogado por la defensa del papel de la mujer tanto en lo social como en lo religioso. Cada Papa aporta un poco más al pensamiento del anterior, aunque todos ellos se mantienen en la línea de que es muy buena la participación de la mujer en las funciones eclesiales que están disponibles para ella, pero no en otras que son “propias” de los varones, aunque ninguna de ellas necesite de una ordenación. También todos ellos se mantienen la línea de que no es posible la ordenación sacerdotal de las mujeres, aunque en este sentido Francisco abre una puerta, luchando contra muchos detractores, a un posible diaconado.

Observamos que son muchas las funciones que los laicos, entre ellos las mujeres, pueden ejercer al servicio de la Iglesia, pero todavía se reclama que puedan estar en órganos decisorios. El tiempo y la historia irá marcando la línea respecto a esto.

SIGLAS Y ABREVIATURAS.

AAV Autores varios

AAS PABLO VI, Encíclica *Sacerdotalis coelibatus*, sobre el celibato sacerdotal (24 de junio): AAS (1967).

CfL Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* de Juan Pablo II, 30-12-88.

CIC Código de derecho canónico

CVII Concilio Vaticano II

GS Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. *Gaudium et Spes*, 7-12-65. CVII.

Íbid. En el mismo lugar.

ID Idem. Lo mismo

TF Teología Fundamental.

7. BIBLIOGRAFÍA.

- (1) AA VV, *Decreto de la Congregación para la Doctrina de la fe*, de 19-12-2007.
- (2) AA VV, *Código de cánones de las Iglesias Orientales*.
- (3) AZCUY, V. R. "El Evangelio, carta fundamental de la dignidad de las mujeres", en *L'Osservatore Romano*, 1-11-2014.
- (4) BAÑARES, J. I. *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, <<lus canonicum>>, XXVI, 51, 1986.
- (5) BERGOGLIO, J. y A. SKORKA, *Sobre el cielo y la tierra*, Ed. Sudamericana, Argentina, 2010.
- (6) CVII, Mensaje del concilio a las mujeres, 8-12-1965.
- (7) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Documentos Completos del Vaticano II*, ed. El Mensajero, Bilbao, 1972.
- (8) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Biblia*, Ed. La Casa de la Biblia, Madrid, 2001.
- (9) DEL PORTILLO, A. *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona, 1969.
- (10) GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. "De Ratzinger a Bergoglio, los vuelos en la Iglesia" en *El cronista del estado social y democrático de derecho*, 2014.
- (11) RATZINGER, J. *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, 31-05-2004.

7.1. ESCRITOS Y DISCURSOS PAPALES:

- (12) BENEDICTO XVI en un *Discurso ante los XX años de Mulieris dignitatem*, 9-2-2008.
- (13) BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 21-12-2012.
- (14) FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 24-11-2013.
- (15) FRANCISCO, *Discurso dirigido a los obispos de nuevo nombramiento*, organizado por la Congregación para las iglesias orientales, el 19-09-2013.
- (16) FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Congreso Nacional del centro italiano femenino*, 25-1-2014.
- (17) JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, 11.4.1963.
- (18) JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22-11-1981.

- (19) JUAN PABLO II Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15-8-1988.
- (20) JUAN PABLO II, Carta apostólica *Ordenatio Sacerdotalis*, 22-05-1994.
- (21) JUAN PABLO II, *Audiencia general* del 13-7- 1994 nº 2.
- (22) JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium Vitae*, 25-03-1995.
- (23) JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29-6-1995.

7.2. ENTREVISTAS:

- (24) Entrevista al Papa Francisco en la revista *La Civiltà Cattolica*, 3, 2013.
- (25) Entrevista al Papa Francisco en *La Vanguardia*, 16-06-2014, en <http://www.lavanguardia.com/internacional/20140612/54408951579/entrevista-papa-francisco.html#ixzz34cxRQtmO>.
- (26) Entrevista al cardenal Walter Kasper, publicada en *Avvenire*, 2-3-2014.

7.3. WEBGRAFÍA:

- (27) NEUMANN, J. La situación de la mujer en la Iglesia católica actual, en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol17/65/065_neumann.pdf.
- (28) VEGA GUTIERREZ, A.M. "La participación de la mujer en la Iglesia, uno de los desafíos más importantes para la Iglesia en este siglo XXI", en www.almudi.org.

Antología Poética del final (IV)

Rev. Aragon. Teol. 49 (2019)

Andrés Ortiz Osés

Iniciábamos esta antología poética del final en el número 46 de nuestra revista y, afortunadamente, Andrés sigue con nosotros con las características propias de quien, enamorado de la vida, quiere seguir en ella y con ella, como esas parejas que nunca pensarán en separarse porque la felicidad rutinaria que disfrutan desborda, con creces, las dificultades que acompañan la convivencia.

En sus versos nos ha ido dejando la ligera humareda que se eleva de su hoguera vital, versada en años de experiencia y, por eso, no necesitada de grandes columnas de humo sino del aroma que los fuegos maduros y asentados, curtidos en la brasa más que en la llama, emanan y contagian impregnando la ropa y el ambiente. Nos ha abierto los ojos a esa etapa en que vejez y enfermedad se hacen interrogante y oración, blasfemia y rezo (como en Job), impotencia y clamor, porque siempre habrá un corazón que “escuche el clamor de mi pueblo”, siempre sufriente en el Egipto de la vida, siempre expectante de una tierra en el desierto del dolor, siempre anhelando un horizonte prometido en el futuro.

Estos poemas y bastantes más nos los ha hecho llegar, después, en un precioso libro “Poética senti-mental”, editado por la editorial “Sapere aude” (Oviedo 2018), en el que está insertado un CD con las poesías, que canta el músico-compositor vasco Gontzal Mendibil. Unos versos del propio cantor resumen, de maravilla, el contar de Andrés. Son estos:

Contando tú lo que yo canto,
 Cantando yo lo que tú cuentas.
 Lo que cuentas suscita el canto,
 El canto amoroso de vida y llanto.

NOCHE CLARA
(Hay en mí algo extraño que me extraña: AOO).

Era una noche clara
de claridad difusa
de caridad infusa
de infinita ternura
de estupor enjugado.

Era una noche clara y no dormía
dormitaba mi alma entre arreboles
se ablandaba mi cuerpo entre algodones
se blandía mi espíritu en destellos.

Era una noche clara y yo callaba
estando aún mi casa alborotada
me despertaba el gozo
me despertaba el aura
me atormentaba el viento
me atormentaba el cielo.
Me deslicé en silencio
me deslizaron dentro
donde la llama ardía
de amor incombustible
de amor incorruptible.

Era una noche clara
de amores insuflada
subí por la espesura
premura inusitada
hasta alcanzar la cima
de la montaña alada.
Allí busqué refugio
allí encontré cobijo
allí comí comida
allí bebí bebida
allí repuse el cuerpo
allí desposé el alma.

Era una noche clara
de infinita nostalgia
alumbrada por fuego
inconsútil y libre
aireada de aromas
incendiada de amores.

Trasfiguró mi espíritu
 aquella mansión pura
 trasfiguró mi cuerpo
 aquella hermosura
 trasfiguró mi alma
 aquella diafanía.

Allí me suspendía
 allí me mantenía
 inconsciente y despierto
 mi amor así crecía
 contemplando el Amor
 reclinado en su pecho
 abrasado en su lecho.
 El amante y amado
 configuraban uno
 uno y otro diverso
 uno y otro lo mismo
 uno y otro misterio.

Era la noche clara
 del amante y la amada
 el uno en el otro incorporado
 el uno en el otro ensimismado.

Era una noche clara
 tan clara que aclaróme
 el sentido de vida
 y el sentido de muerte:
 ambas tienen por suerte
 el amor que es perenne
 el amor inmanente
 que es amor trascendente.

CREANCIA

(Creer es querer
y por tanto crear).

Como en bruma morada te diluyes y envuelves
como en gran catarata te viertes y conviertes
como en aire envolvente te vistes y desvistes.

Soy yo el que no te encuentro
porque estás mar adentro
soy yo el que piso tierra
tú eres extraterrestre
soy yo el que no te cuento
porque no eres un cuento
soy yo el que te recuento
aunque no eres un número.

Yo soy quien te recuerdo porque eres un numen
un numen que es un daimon encaramado a un duende
un duende que es imago encarnada en un trasgo
un trasgo que es un trasto encarnado en un elfo
un elfo que es un eros encaramado a un soplo.

Un soplo de aire fresco
que pulula en mis sienes
un copo de éter puro
que refresca mi frente
un signo indefinido
que se define en símbolo
un símbolo propicio
para decir el alma
un símbolo apropiado
para apropiarse el mundo
un mundo tatuado
por el amor celeste.

Yo soy el propio tráfuga del amor anunciado
del amor denunciado del amor renunciado
un tráfuga abrumado por el humo que esparce
como incienso sagrado como vaho escanciado.
El humo que fumiga el cuerpo tumefacto
el humo que distiende el alma entumecida
un humo que despierta el espíritu alado.

He perdido ya el tiempo
 en un espacio frígido
 he aprendido a amar
 al borde del abismo
 he avistado el buen duende
 en la última suerte.

Menos mal que he sabido menos mal que he sufrido
 menos mal que he sentido menos mal que he querido.
 Mejor querer que ser herido y malquerido
 mejor creer que ser creído y descreído.
 Pues creer es querer que la creencia quiera
 y querer es creer que la querencia crea
 ya que el que cree quiere y el que quiere crea.
 Creencia es pues querencia y ambas dicen creancia
 por eso el Dios de la creencia quiere y crea
 es el Dios creador que ama y procrea.

(Al vivo recuerdo de Miguel de Unamuno).

HOMO PATIENS

La vida dice oscilación
mi vida es un vaivén
inextricable.
Murió el padre
y apareció la madre
murió la madre y reaparecieron
los hermanos
se dispersaron los hermanos
de sangre roja
y surgieron los hermanos
de tinta azul
desaparecieron los padres putativos
los maestros
y aparecieron los hijos putativos
condiscipulos.
Se eclipsó la amistad femenina
adolescente
y resurgió la amistad juvenil
de la fratría
se oscureció la intelección
a la española
y amaneció la intelección
europeísta
me faltó la tierra de Aragón y emergió
el mar de Euskalerria
en ida y vuelta tan benefactora.

He tenido una vida liberada
aunque no precisamente libertina
y al final he sido cogido por el toro
de la vejez enferma
cuya embestida aguanto con cierto
temple e incierta templanza.
He escrito libros sutiles
e inspirados
en una lengua romántico barroca
pero el lector abúlico expira
las sutilezas herméticas hermesianas
hermenéuticas.
He amado y desamado mas he vivido
solo
aunque sea un solitario acompañado

de mí mismo y los míos que son
tan suyos como yo mismo.
He querido mediar y remediarlo
todo
pero todos y todo se enfrentan
sin remedio
no entiendo casi nada
lo que me permite indagar en casi
todo
sobre todo no entiendo la humanidad
y su inhumanidad histórica
e histórica
y tampoco acabo de entender
la divinidad de un Dios extraño
y cuasi demoníaco
así que estoy dejado de la mano del hombre
y de Dios.

Sin embargo he seguido mi conciencia
y aquí soy fuerte
he proseguido mi corazón
y aquí soy feliz
he moldeado mi destino
y aquí soy yo mismo.
Me he realizado en la existencia
ahora me desrealizo hacia la dexistencia
deconstruyéndome en plena decadencia
apostando por una implicación
de todo lo vivido y desvivido
asumiendo el trayecto antropológico
los avatares filosóficos y las cuitas
existenciales reales o simbólicas
la crítica matriarcal frente al patriarcalismo
y la crítica fratriarcal frente al deshumanismo
desguazador del hombre en su mecano.

Oscilo pues entre todos los contrarios
tratando de contraerlos contractarlos
dualécticamente
asumiendo la demonía de mi propia alma
pasando así por estrambótico
una demonía que reúne lo divino
y lo diablesco
la trascendencia y la inmanencia

lo celeste y el inframundo
la vida con la muerte:
en radical ambivalencia abierta
en radical ambigüedad tráfuga
en un vaivén de rosas y de espinas
en la frontera como una encrucijada.
Cruce de caminos caminados
por el hombre transeúnte y transitivo
homo transiens
estación de tránsito y de paso
de la pasión humana:
homo patiens
el hombre transido de amor
extemporáneo
el que perdió la vida y venció
en la muerte
el divino paciente como Jesús el Cristo
y el humano impaciente como Jesús
el hombre.

SEMINARIO DE SAN CARLOS

Cuadratura del círculo
 del pozo
 flanqueado por las cuatro palmeras
 inmutables
 y el claustro ensimismado
 coronado mudéjar.
 En lo alto la torre puntiaguda
 de la iglesia barroca que se yergue
 sobre la antigua Sinagoga del viejo barrio
 judío.
 Me adentro en tus pasillos amplios
 largos
 subiendo y bajando la bella escalinata
 de evocación mozárabe
 recorrida por Vicente de Paúl y José Pignatelli
 Escrivá de Balaguer y Baltasar Gracián
 maestro de aforistas menores como yo mismo
 que recorro tus estancias y escancio
 tu destino.
 Doblegado por el peso y el poso
 de los años
 rememoro con los viejos cofrades
 tu historia cultural y jesuítica
 carlista y clerical
 con un toque liberal de libertad
 holgada.
 De los oscuros sótanos a la azotea
 alada
 donde azota un aire en movimiento
 denominado cierzo
 me muevo como pájaro en jaula
 acristalada y sin barrotes
 me demoro entre tus bibliotecas
 como un bonzo
 visito la capilla medieval
 y tu iglesia dorada abigarrada
 hasta acabar rumiando en tu ingente
 comedor
 enmarcado de azules azulejos.
 Recalo en mi pequeña celda
 uterina
 a descansar tras tanto trasiego de siglos

y de siglas
y finalmente asciendo al gran Saloon
con sus cuadros vetustos
me asomo a sus ventanas y entreveo
centro y periferia
la Plaza de España y el Pilar
junto al Ebro.
Aquí vine de joven profesor
y de aquí marcharé como viejo profeso
camino de lo eterno ya incoado.
He vivido entre tus oquedades
he dormido bajo tus aleros
ahora espiro mis penúltimos suspiros
terrenales
inmerso entre los huecos de tu espacio
inmenso
y de tu tiempo condensado y sobrio
Seminario de san Carlos Borromeo.

(Para nuestro arzobispo Vicente Jiménez).

