

**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:

Pedro Ignacio Fraile Yécora

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>Filosofía, religión y ciencia</i> Andrés Ortiz Osés	7
2. <i>¿Por qué dos historias? Historia humana y cuidado de Dios</i> Juan Jesús Bastero Monserrat	19
3. <i>La Teoría de la Comunicación como eje vertebrador de las Discipli- nas Teológicas. Una Clave Relacional.</i> José Manuel Martínez Sánchez	35
4. <i>¿Sed perfectos o sed misericordiosos?</i> Pedro Ignacio Fraile Yécora	47
5. <i>El cielo, encuentro personal</i> Francisco Martínez García	71

EDITORIAL

Nuestra 'Revista aragonesa de teología' (RAT) llega felizmente a su quincuagésimo número publicado. En las Jornadas de Teología de este mismo año en curso, 2019, recordábamos igualmente el vigesimoquinto aniversario de su primera convocatoria, en febrero del año 1994. Dos iniciativas, la Revista y las Jornadas, que nacieron del equipo directivo del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, CRETA, presidido en aquel año por Carlos Tartaj.

Cincuenta números son motivo, sin duda, para una celebración. No es fácil mantener vivo el espíritu inicial y su permanencia saludable a pesar de las dificultades que acompañan el devenir humano y el de las instituciones. No es fácil porque la teología no es una ciencia que goce de un vasto público al que dirigirse. No es fácil porque la revista ha querido, si bien no de forma exclusiva, contar con profesores, teólogos y pensadores cristianos del ámbito aragonés. La tarea, sin embargo, se ha cumplido con creces.

El número que tienes entre manos, amigo lector, recoge distintos artículos de autores bien aragoneses, bien vinculados en su tarea cotidiana a la tierra aragonesa.

Andrés Ortiz Osés, filósofo, reflexiona de forma lúcida y sugestiva desde su fe cristiana sobre el diálogo entre la filosofía, la religión y la ciencia. La fe que profesamos no contradice nuestra honestidad intelectual y nuestra apertura al mundo.

En esta misma línea de diálogo del creyente con la ciencia, en este caso la Biología, Juan Jesús Bastero reflexiona sobre la historia del ser humano poniendo como bases de su propuesta tanto la Biblia como las últimas investigaciones científicas.

José Manuel Martínez, profesor de Lenguas Clásicas, traza un camino de relación entre la comunicación y la revelación de Dios. De nuevo, esta vez desde la perspectiva de las ciencias humanas, el autor ofrece una clave para vivir hoy como intelectual y como creyente.

Los tres primeros artículos parten del diálogo científico y filosófico que busca una fe pensada, razonada, propositiva y actual. El cuarto, de Pedro Fraile, presenta una vieja cuestión bíblica, neotestamentaria, bien conocida: Jesús ¿nos llama a la perfección o a la misericordia? Un estudio pormenorizado de esta pregunta, presente en los evangelios de Mateo y Lucas, quieren iluminar cómo la Palabra de Dios sigue motivando nuestra reflexión a la vez que nuestra condición de creyentes discípulos.

El quinto y último artículo, por último, a modo de colofón, presenta una reflexión de Francisco Martínez, sobre el destino al que está convocado el ser humano, el cielo, desde la perspectiva del encuentro personal.

Es verdad que los métodos seguidos por los autores son distintos. En el campo de la teología cabe el ensayo, la exposición didáctica, la exégesis, la propuesta académica, la reflexión en voz alta. Todos forman parte del quehacer teológico. Todos nos acercan a esta tarea que bebe en el pasado, se actualiza en el presente, y mira al futuro.

No podemos olvidar en estas letras, con agradecimiento, la labor de José Alegre como director de la revista en estos veinticinco años. Nuestra sincera gratitud para el Patronato del CRETA, formado por todas las Diócesis de Aragón; de forma especial a sus pastores que sostienen y animan nuestra tarea. Agradecemos, igualmente, a todos aquellos autores, profesores, estudiosos, colaboradores, agentes de pastoral, que han hecho posible esta andadura.

Una nueva etapa se abre. Tenemos mucho que pensar, mucho que compartir, mucho que andar. La Revista Aragonesa de Teología sigue, de forma humilde, con paso certero, la tarea que la Iglesia le ha encomendado para llevar la Buena Noticia del Evangelio en abierto diálogo con el hombre moderno.

Filosofía, religión y ciencia

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

Andrés Ortiz Osés

Big-Bang: el orgasmo de los dioses amándose en la nada (Gioconda Belli)

El Centro Pignatelli de Zaragoza me invita a dar tres conferencias sobre el sentido existencial desde el punto de vista filosófico, religioso y científico. Ofrezco a continuación el guión de este triduo cultural. En la primera conferencia se aborda el tema “La filosofía y el sentido existencial”, en la segunda se plantea la cuestión de “La religión y Dios: la transcendencia”. En la tercera se ofrece “La ciencia y la realidad inmanente”.

Se trata de un diálogo de la filosofía con la religión y la ciencia, desde una perspectiva antropológica de fondo. La filosofía nos abre el discurso del sentido existencial desde la razón o el sentido común (crítico). Desde esta perspectiva medial de la filosofía, la religión nos aparece proyectando la idea de una transcendencia radical, mientras que la ciencia plantea la idea de una inmanencia radicada.

La conclusión reclama postular una mediación entre inmanencia y trascendencia, simbolizadas respectivamente por el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, en el médium del hombre y de lo humano. Y ello precisamente frente a la deshumanización de la transcendencia por la inmanencia (inmanentismo), o bien de la inmanencia por la transcendencia (trascendentalismo). Pues la transcendencia sin inmanencia es abstracción, pero la inmanencia sin transcendencia es reducción. Veámoslo paso a paso.

1. La filosofía y el sentido existencial

La filosofía es la conciencia crítica de la realidad, conciencia que se basa en nuestra razón común, equiparable a nuestro sentido común (crítico). La filosofía es conciencia, razón o sentido crítico de lo real, validado en un diálogo intersubjetivo o interhumano, que alumbra la “verdad” mediante el consenso o consentimiento libre. El baremo inicial, medial y final de semejante ejercicio crítico es el lenguaje dialógico, propio de un “parlamento” realmente democrático, al servicio de la humanización del mundo frente a su inhumanización.

En filosofía no se puede hablar en consecuencia de verdad absoluta, sino de verdad relacional (y no meramente relativista). Tampoco se puede hablar de razón absoluta, sino de razón relacional (y no meramente relativista). Y es que la razón

filosófica no es una razón pura o abstracta, sino impura, encarnada: la razón-sentido, la razón humana o humanada que plantea dialógicamente el sentido existencial, es decir, el sentido de nuestra existencia como coexistencia.

En la tradición de la llamada filosofía perenne, el sentido de la existencia es colocado clásicamente en el ser, entendido como el fundamento de seres y entes, a modo de sustancia o esencia de la existencia. Esta es la visión que procede de Parménides y Aristóteles, arriba a Tomás de Aquino y finalmente a Hegel y socios. Se trata de una visión racionalista y fundamentalista de carácter ontológico o metafísico. El último heredero será M. Heidegger, el cual empero realiza una autocritica del ser como fundamento fundamentalista de los seres o entes, declarándolo más bien como fundamento sin fundamento, fundación simbólica o fondo surreal (*Abgrund*) de lo real, con lo que se acerca a la filosofía oriental del ser como tao (taoísmo).

Frente a la visión clásica fundamentalista y abstraccionista de la realidad en el ser, hay otra corriente más antropológica que interpreta el ser de los seres como eros (pulsión, *conatus*, voluntad). En el comienzo de esta revisión están Sócrates y Platón, y más tarde san Agustín y Nicolás de Cusa, Spinoza y Schopenhauer, Nietzsche y Max Scheler. Frente a la línea aristotélica del ser como fundamento racional de los seres, la línea platónica concibe ese ser de los seres no como razón sino como co-razón: razón dialógica o cordial, cuyo hilo conductor es el amor. Es una visión existencial según la cual, el auténtico ser de lo real no es fundamento estático sino dinámico, no es meramente actual sino potencial, no es ser sino devenir, no es razón sino relación, no es meramente entitativo sino anímico o antropológico.

Sintomáticamente ha sido M. Heidegger quien ha servido de puente entre el aristotelismo y el platonismo, entre el ser como fundamento (racional) y el ser como fundación (relacional), ya que el ser heideggeriano ya no es el fundamento entitativo o racional (racioentitativo), sino fundación transracional. De este modo Heidegger no solo media entre el ser-ente de Aristóteles y el ser-eros de Platón, sino también con el ser-amor del cristianismo. Acaso por ello el ser heideggeriano no es el fundamento inconcuso del mundo, sino el que desfundamenta el mundo cósmico o reificado, en nombre de un ser dinámico y abierto (extático).

A partir de aquí el sentido de la existencia se coloca en un ser que es y no es, un ser que es eros o amor, y que el propio Heidegger lo define como “donación” (*es gibt*). Un tal ser-eros ya no es la clausura de lo real o su definición o confinación, sino precisamente su apertura, ya que no se encierra en lo entitativo, sino que trasciende toda cosicidad. Ello redefine el ser como relacional, el cual se concibe como apertura radical a la otredad, así pues como “otración”. Una apertura que sin embargo conlleva el estigma de diluirse o perderse mortalmente a causa de su donación contingente.

En realidad la literatura universal hasta S. Freud pone en relación eros y *thánatos*, el amor y la muerte, el ser y el no-ser. Heidegger lo expresa afirmando que el ser

nada o flota en la nada. Ello es así porque junto a eros está anteros, junto al amor el desamor, junto a la apertura la disolución. Digamos que eros y el amor simbolizan la vida, mientras que anteros y el desamor simbolizan la muerte. Si el amor es la apertura radical al otro/otra, o sea, a la otredad radicada, la muerte es la apertura radical a la otredad radical. Así comparecen relacionalmente, juntos, amor y muerte, como ya cantó Leopardi, según el cual la muerte es el consorte de la suerte (la vida o el amor).

Así pues el sentido de la existencia estaría en el amor, el cual estaría a su vez ontológicamente condicionado por el desamor, lo mismo que la vida por la muerte y el sentido por el sinsentido y, en definitiva, la existencia por la dexistencia. De esta guisa el ser codice no-ser, el amor codice desamor, el sentido codice sinsentido, la vida codice muerte: triunfa Heráclito confirmando que el día codice la noche. Entramos así en la dialéctica del sentido y del sinsentido, en la dualéctica del ser y del no-ser, en la diléctica del amor y la muerte, o sea, en el amor de los contrarios. Pero el amor de los contrarios dice “ambivalencia”, aquella ambivalencia que C.G.Jung tematizó como la clave de nuestra existencia en este mundo, a la vez vividores y moridores, propia de quien ama la vida y, en consecuencia, la muerte.

Filosóficamente, el sentido de la existencia comparece en su ambivalencia como una coafirmación de ser y eros, immanencia y trascendencia, realidad y surrealidad, como podemos contemplarlo en el arquetipo o archisímbolo del amor. El cual es a la vez apertura y cierre, potencia e impotencia, donación y repliegue, heteroafirmación y autoafirmación, dar y recibir, acción y pasión, salida de sí o alteración y entrada en sí o ensimismamiento. En efecto, el amor es la vida o pro-creación, más la muerte siquiera incoada: muerte denomina el psicoanálisis al acto de amor como ofrenda oblativa. Si amar es propiamente dar la vida, dar la vida es impropriamente morir. En esta coimplicación de la vida y de la muerte, el amor cumple su sentido arquetipal como sentido existencial, un sentido sin duda esencialmente ambiguo o ambivalente, por cuanto basado en la dialéctica/dualéctica de los contrarios u opuestos.

Por lo demás, el propio Platón presenta el amor como deseo radical, una carencia siempre por llenar o rellenar, lo que le confiere un grado de insatisfacción permanente. La concepción de Spinoza sobre el deseo amoroso es más positivo que negativo, en cuanto potencia y no mera carencia, por lo cual se muestra como una auténtica satisfacción del ser, pero una satisfacción de carácter simbólico o surreal. Pues lo que el amor descubre y recubre es una desnudez, una desnudez propia que se trata de cubrir con la ajena y viceversa, la ajena con la propia.

Toda filosofía es una filosofía de la ambigüedad, propia de la existencia del hombre en este mundo, cuya desambiguación pertenece a dos tendencias extremas y a pesar de todo complementarias: la tendencia extrema de la religión, y la tenden-

cia extrema de la ciencia. La primera presenta como solución a nuestra ambivalencia existencial una transcendencia esencial; la segunda presenta como solución una inmanencia radical. Veámoslo por partes.

2. La religión: Dios y la transcendencia

La filosofía oscila y duda entre los contrarios, el sentido y el sinsentido, la vida y la muerte, el amor y el desamor. La duda es dual y la filosofía la resuelve en una dialéctica o dualéctica de contrarios conjuntados y de opuestos compuestos. Por su parte, la teología duda mucho menos que la filosofía, mientras que la propia religión convierte la duda en fe o creencia: el famoso salto kierkegaardiano no al vacío, sino al vacío relleno de sentido, desde las tinieblas hasta la luz, un salto que se ampara en la afirmación de una transcendencia real. Lo subjetivo de la religión es la fe o fiducia, la esperanza radical, el/lo objetivo de la religión es la transcendencia de Dios o lo divino, lo sagrado o lo santo, el numen o lo numinoso. La transcendencia de Dios es la clave de bóveda de toda religión, por eso Dios puede denominarse el Absoluto, sea entendido como el totalmente Otro (K. Barth) o como el radicalmente heterogéneo (R. Otto). En ambos casos el Absoluto es el absuelto de toda inmanencia.

Y, sin embargo, esta transcendencia radical de Dios propia del monoteísmo más estricto, se relaja en el politeísmo de los muchos dioses o númenes, hasta quedar anegada en el panteísmo, en el que la transcendencia se inmanentiza mundanamente: aquí todas las cosas n parte de la divinidad como totalidad sustancial. Una posición más diferenciada la ofrece el animismo, según el cual Dios es el alma de mundo y la divinidad es el espíritu del universo. Al final de este recorrido comparece intrigantemente el Budismo, como una especie de religión sin Dios, aunque el Dios reaparece como el silencio transcendente: vacío originario y final, nada nirvánica, ausencia radical de presencia entitativa, oquedad ontológica o concavidad de la convexidad mundana.

Ahora bien, la religión como dialéctica de transcendencia e inmanencia obtiene en el cristianismo su lugar especial o específico. El cristianismo parte de la transcendencia del Dios patriarcal del Antiguo Testamento, pero transmutado en un Dios de amor que se encarna en su Hijo y proyectado en su Espíritu en el mundo. Si la religión patriarcal del Antiguo Testamento transciende la vieja religiosidad matriarcal pagana (cananea), la religión del Nuevo Testamento inmanentiza la transcendencia patriarcal en una mediación fratriarcal de carácter igualitario o democrático. La encarnación de Dios es la encarnación de la transcendencia en la inmanencia de Jesús, el Hijo del Hombre, literalmente muerto y transliteralmente resucitado de entre los muertos.

De este modo (cristiano) el Dios como el totalmente Otro (transcendente) queda dialectizado como el no-Otro (inmanente), que es la expresión que usa al respecto Nicolás de Cusa. Dios es el Otro y el no-Otro, lo que nos conduce de

nuevo a una visión ambivalente de la divinidad de carácter dialéctico o dualéctico, precisamente en cuanto “coincidencia de opuestos” (*coincidentia oppositorum*). Un tal Dios (cristiano) se manifiesta entonces como un Dios-cómplice, cómplice por su transcendencia respecto a la inmanencia y cómplice por su inmanencia respecto a la transcendencia.

Rudolf Otto entrevió magistralmente esta ambivalencia propia de lo divino en general, y de la divinidad cristiana en particular, al definir la religión como una religión que religa los contrarios u opuestos coimplicativamente. La experiencia religiosa es la experiencia de lo divino o santo, del numen y su numinosidad, de modo que la experiencia religiosa es una experiencia numinosa. Ahora bien, lo numinoso o sagrado es a la vez lo fascinante y lo terrible, lo sublime y lo demónico, lo transcendente y lo inmanente. En el cristianismo lo fascinante se revela en la trasfiguración de Jesús en el Tabor, mientras que lo terrible se muestra en la crucifixión de Jesús en el Gólgota. Intrigantemente, la religión cristiana es asimismo la religión del amor, un amor también numinoso en cuanto fascinante y terrible, vida y muerte, transcendente e inmanente. Como dice Lutero, el amor el Dios del amor es fuego que alumbra y quema. Por eso el amor cristiano recorre la pasión, muerte y resurrección del Sentido, por cuanto alcanza la gloria a través de la pasión, el cénit a través del nadir, el cielo a través del infierno, la luz a través de las tinieblas. Por la cruz a la luz, reza el adagio cristiano (*per crucem ad lucem*): lo cual significa que lo luminoso solo se alcanza dialécticamente mediante lo numinoso y su esencial ambivalencia existencial.

El Dios-logos del cristianismo encuentra su contrapunto en el Dios-silencio del budismo, lo mismo que el Dios-uno del monoteísmo encuentra su complementario en el Dios-plural del politeísmo. El panteísmo que lo unifica todo entitativamente encuentra su trasfiguración en el animismo que lo unifica todo anímica o espiritualmente. Ahora bien, a diferencia de la filosofía que arriba a la trascendencia del sujeto sobre el objeto, en la religión el propio sujeto es transcendido de acuerdo al *dictum* místico: yo soy Otro, tal y como se revela en la comunión eucarística, en la que nuestra autotranscendencia es transcendida religiosamente, de modo que trasciendo porque soy transcendido, amo porque soy amado, vivo porque soy vivido y muero porque soy muerto. La trascendencia filosófica es sólo una trascendencia simbólica, un trascender sin transcendencia, como la llamó E. Bloch; pero la transcendencia religiosa es una transcendencia real, en el sentido de arribar a la presencia real de que habla G. Steiner en su significativa obra “Presencias reales”.

La ambivalencia del sentido en la filosofía se trasciende pues simbólicamente, culturalmente, mientras que la ambivalencia en la religión se trasciende realmente, culturalmente. Es verdad que el culto religioso visto desde fuera, filosóficamente, es también simbólico o cultural, pero vivido desde dentro es litúrgico y sacramental. Por eso la sutura filosófica de la muerte es la rememoración o memoria del muerto en el

tiempo; mientras que la sutura religiosa de la muerte es la resurrección o resuscitación del difunto en el horizonte espacioso de la eternidad.

A pesar de estos antagonismos, la filosofía y la religión comparten una crítica o desfundamentación del mundo meramente entitativo o exterior a través del ser o de Dios, así como a través del eros humano o del amor divino. Veamos ahora por su parte cómo la ciencia plantea la cuestión del sentido existencial, que como ya sabemos es la cuestión de la immanencia y la transcendencia.

3. La ciencia y la realidad inmanente

Hemos definido filosóficamente el sentido existencial como apertura trascendental (subjetiva o simbólica), mientras que el sentido teológico se muestra como apertura transcendental (objetiva o real). Por su parte, el sentido científico se presenta como sentido inmanente. Incluso el término sentido es reemplazado en la ciencia por el término significado, el cual adquiere una denotación empírica y una connotación racional. La ciencia no estudia el sentido como significación simbólica o axiológica, humana, sino el sentido reducido al significado funcional de la realidad (autónoma). Con ello la ciencia plantea no el conocimiento del sentido (existencial), sino el conocimiento del funcionamiento de la realidad.

La ciencia intenta la racionalización de lo real a través de una matematización de las relaciones observables, como dice E. Cassirer, lo que implica una reducción de las variables a su función o funcionamiento. Por eso la ciencia utiliza la razón técnico-instrumental, capaz de racionalizar lo empírico mediante la definición de las realidades en su realidad extraída y abstraída. De este modo todas las aguas se reducen a su composición química como H₂O.

Obviamente el peligro de la ciencia es el reduccionismo de todas las aguas al agua, así como del agua a sus meros componentes materiales. Con ello se rebaja el sentido o significación al significado funcional, el para qué o fin al cómo o medio, la transcendencia a pura o impura immanencia. Mientras que el reduccionismo se plantee a nivel metodológico, la ciencia está en todo su derecho de acotación funcional de un objeto: el problema surge cuando dicho reduccionismo metodológico se convierte en ideológico, de modo que el significado cósmico elimina el sentido humano, el medio se convierte en fin y el funcionamiento se autoproclama como clave existencial.

La ciencia tiene el derecho de afirmar la realidad en su immanencia frente a toda inmiscuencia de la transcendencia humana (y no digamos de la transcendencia divina), siempre que no erija su método de immanencia en ideología inmanentista. Así autolimitada, la ciencia accede al conocimiento empírico-racional de lo real, o sea, al funcionamiento de la realidad. De este modo, la biología contemporánea

puede describir y entender la vida como auténtico “*motus ab intra*”, es decir, como automovimiento evolutivo, cuya característica es la asimilación, el metabolismo y la reproducción, basada en la autoformación o autocreación (autopoiesis) y el auto-perfeccionamiento. Los problemas comienzan cuando algunos científicos como R. Dawkins y socios pasan de la afirmación inmanente de la vida al inmanentismo ideológico, declarando el mundo de la vida como un mundo cerrado y autosuficiente, lo cual contrasta con el propio evolucionismo abierto de la biología contemporánea de orientación darwinista. Como afirman Popper y Eccles desde su dualismo interaccionista, el peligro de semejante científicismo es reducir la realidad inmaterial, como es la mente, a la realidad material, como es el cerebro, reduciendo así toda trascendencia a immanencia.

Lo mismo ocurre en el caso de la física contemporánea. La actual teoría del Big-Bang afirma la explosión de la materia primordial condensada en un punto cero o vacío oscilante. El origen del universo se piensa a partir de esa nada, pero esa nada no es nada sino una nada energética, dinámica y potencial, una especie de nada simbólica y no nihilista. El conflicto surge cuando algunos científicos como el último S. Hawking y socios afirman el origen del universo a partir de la nada nihilista, interpretando ahora esa nada virtual como nada absoluta. Lo cual es recaer en el fundamentalismo de la immanencia ideológica, por cuanto reconvierte la nada simbólica en nada real.

A partir de semejante reduccionismo, la realidad inmanente del universo se muestra como autosuficiente, tanto en su aspecto físico como vital o existencial. Toda trascendencia o transcendencia queda reducida a immanencia, la cual aparece como un límite ilimitado e irrebalsable, o sea, sin bordes ni apertura. Con ello estos científicos convierten la immanencia metodológica en inmanentismo ideológico, al tiempo que el cierre categorial propio de la ciencia se eleva a trascendental o transcendental (ocupando así una posición paradójicamente filosófica o pseudoreligiosa).

Sin embargo, esta cerrazón inmanente de la ciencia, en su racioempirismo positivista y materialista, encuentra un límite en la implicación del observador en el objeto observado, hasta el punto de que el sujeto se inmiscuye y condiciona subrepticamente la observación objetiva del objeto, con lo cual se cuele la trascendencia del observador en la immanencia del experimento científico.

Por si esto fuera poco, la ciencia inmanente tiene que habérselas con que las entidades físicas están atravesadas de fuerzas cuasi metafísicas, de modo que la materia es energética, mientras que la realidad corpuscular se desdobra en surrealidad ondulatoria. La realidad física aparece como realidad virtual en el límite, ya que

el ser de la realidad se basa en el famoso vacío cuántico que, como adujimos, no es nada sino una nada potencial.

A todo ello hay que añadir finalmente que la propia conciencia immanente de la realidad por parte de la ciencia llega a sustantivizar lo accidental, esencializando lo existencial y divinizando lo demoníaco. En efecto, la vieja divinidad de la causalidad clásica queda hoy aparcada, y en su lugar se yergue la casualidad del mero azar físico y la espontaneidad vital. Según el emergentismo científico, la vida emerge de lo no-vivo por una serie de accidentes, casualidades y azares, lo cual conecta la vida a una especie de realización mágica: paradójica y contradictoria con la racionalidad científica.

Si el peligro religioso consiste en negar la inmanencia y renegar de la realidad immanente del mundo y de la vida, el peligro de la ciencia está en renegar de toda trascendencia y transcendencia. Pero ya Einstein afirmaba que la religión sin la ciencia es ciega, pero la ciencia sin la religión es coja. De este modo, la ciencia está en su derecho de inmanencia siempre que no recaiga en el inmanentismo como ideología dogmática; por su parte, la religión está en su derecho de transcendencia siempre que no recaiga en el transcendentalismo o sobrenaturalismo impuesto, ya que la religión no es ciencia, sino una fe o creencia libremente asumida como apertura radical por sus cultivadores. En ambos casos, la filosofía como racionalidad humana medial marca la coafirmación de la inmanencia científica y de la apertura tanto trascendental (humana) como en su caso límite divina.

CONCLUSIONES: trascendencia e inmanencia

En la filosofía el sentido existencial aparece como el ser de los seres, el cual se revela como eros dialéctico y finalmente se simboliza como amor antropológico. Ser, eros y amor dicen apertura trascendental, una apertura que no se cierra ni en el caso límite de la muerte, la cual dice apertura radical a la otredad radical.

En la religión el sentido existencial aparece no ya como trascendencia simbólica, sino como transcendencia real, encarnada por el Dios radicalmente Otro y al mismo tiempo radicado, de modo que la transcendencia se imanentiza a través de la encarnación, tal y como comparece específicamente en el cristianismo. También aquí Dios dice amor (transcendente), un amor cuya afirmación empero es negación, autoaniquilación o vaciamiento (como dice san Pablo).

En la ciencia el sentido existencial aparece como pura/impura inmanencia, en cuanto afirmación de la realidad immanente en sus propias dimensiones intrascendentes, de acuerdo al imperativo científico del cierre categorial, a menudo reconvertido ideológicamente en cierre trascendental. Sin embargo este cierre categorial es

metodológico y no ideológico, por ello no puede evitarse que la inmanencia científica se abra a la trascendencia que va de la materia a la vida, así como a la trascendencia que va de la vida a la conciencia espiritual. El irrecusable término clásico/tradicional del “alma” significa en este contexto la trascendencia interior o intratrascendencia de toda inmanencia, así como la apertura radical a la otredad.

De este modo coafirmamos al mismo tiempo la realidad inmanente y la surrealidad trascendente, simbolizada por el ser, el alma y el amor que la inhabita. El principio antropotópico o antropológico, o sea, la presencia del hombre en el cosmos es la presencia de la conciencia anímica o espiritual, que trasciende toda inmanencia materialista de signo reduccionista. El sentido existencial se afirma entonces como inmanencia y trascendencia, cierre y apertura, realidad y conciencia de la realidad. Ello nos conduce a una visión ambivalente del sentido, el cual encarna la experiencia de la realidad-límite, sagrada o numinosa: a la vez divina o fascinante y demoníaca o terrible, poder trascendente e (im)potencia inmanente, positividad y negatividad.

Esta visión del sentido atravesado por el sinsentido y la muerte, pero no aniquilada por ellos, revierte en la coimplicación de los contrarios. Aquí se vislumbra la clave del enigma de nuestro universo, en su doble aspecto cósmico y humano. La dialéctica del sentido es la dualéctica entre trascendencia e inmanencia: la trascendencia simboliza humanamente la libertad, la inmanencia simboliza cósmicamente la necesidad. La clave final del universo mundo no es entonces el azar y la necesidad, como piensa la ciencia desde J. Monod, sino la libertad y la necesidad. En donde la necesidad es la base o cierre categorial, y la libertad es la altura o apertura trascendental.

COLOFÓN: Dialéctica del sentido

Al concluir nuestro recorrido podemos concluir dialécticamente que la afirmación del sentido es la asunción de su negación, así como la negación del sentido es la asunción de su afirmación. El sentido asume el sinsentido, y el sinsentido asume el sentido: esta es la dialéctica que recorre el ser y la nada, el amor y el dolor, la vida y la muerte.

Se trata de una dialéctica filosófica, pero que reaparece en la religión como dialéctica del Dios trascendente e inmanente, potente e impotente, vivo y muerto. Como afirmó D. Bonhoeffer en situación límite, ser religioso (cristiano) significa ser hombre, es decir, ser humano: lo cual es como decir que ser trascendente es ser inmanente.

Finalmente, la propia ciencia contemporánea ofrece una versión dialéctica de la inmanencia que investiga objetivamente, así como de la trascendencia del sujeto

que se le cuela en la investigación subrepticamente. Incluso la ciencia tiene que mantener una apertura no solo trascendental propia del sujeto, sino incluso trascendental o cuasi religiosa, apertura radical, si no quiere recaer en un inmanentismo divinizado o en un reduccionismo dogmático. Por eso Einstein no proyectaba un Dios absoluto, pero sí una divinidad relacional al modo spinoziano.

Cuando S. Hawking afirma que el universo se crea creando, está repitiendo sin acaso saberlo la vieja definición del Dios que se crea creando, según la formulación de Escoto Erígena. De esta guisa, la autocreación del mundo en la ciencia se muestra como cuasi divina, por lo que remite a una especie de creación divina o trascendente siquiera inmanente o inmanentizada. Pues la cuestión radical no es el ente sino el ser, no es la realidad cósmica o bruta meramente inmanente, sino el hecho trascendental de ser, como afirmaron al unísono Wittgenstein y Heidegger. La cuestión es la creación y no la mera producción, el amor anímico o espiritual y no la mera procreación material.

Concluimos pues coafirmando la necesidad de cultivar la apertura y el cierre, la trascendencia y la inmanencia. Como afirmó el viejo Chesterton, para comer necesitamos a la vez abrir y cerrar la boca, recibir y manipular. Sin embargo, diferimos en la preferencia por el cerrar propia del viejo escritor anglo-católico, y propugnamos la apertura como más importante que la clausura. Esta importancia se muestra bien en el respirar como acto vital por excelencia, en el que inspirar y espirar son exigidos simultáneamente para sobrevivir. Pero uno piensa que la inspiración o abrimiento existencial es aún más importante que la espiración o vaciamiento, ya que como su propio nombre indica el inspirar inspira vida, mientras que el espirar nos acerca real y simbólicamente a la expiración mortal: la cual es sin duda la expiación de nuestra existencia en este mundo.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

ARISTÓTELES, *Metafísica*

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas* (Buenos Aires 1998)

DAWKINS, R., *El espejismo de Dios* (Madrid 2006)

ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 2000)

ESCOTO ERÍGENA, *Periphyseon-Sobre la naturaleza*

HAWKING, S., *Historia del tiempo* (Barcelona 1013)

_____, *El gran Diseño* (Barcelona 2012)

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo* (Barcelona 2000)

JUNG, C.G., *Mysterium coniunctionis* (Madrid 2002)

MONOD, J., *El azar y la necesidad* (Barcelona 1993)

POPPER, K. - ECCLES, J., *El yo y su cerebro* (Barcelona 1985)

SPINOZA, B., *Ética*.

SÓCRATES-PLATÓN (El Banquete).

TRIAS, E., *Filosofía del límite* (Barcelona 2004)

ORTIZ-OSÉS, A., *Metafísica del sentido* (Barcelona 1989)

_____, *Amor y sentido* (Barcelona 2003)

OTTO, R., *Lo santo* (Madrid 2016)

WITTGENSTEIN, L., *Obra completa*, edición de I. Reguera (Madrid 2009).

En la red pueden consultarse al respecto: Tendencias-21 (Tendencias de las religiones), así como el Blog Fratría (Religión Digital)

¿Por qué dos historias?

Historia humana y cuidado de Dios

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

Juan Jesús Bastero Monserrat, SJ

INTRODUCCIÓN

Reconozco que es una pretensión ambiciosa abordar en un mismo trabajo distintas miradas sobre la condición humana en las que se trenzan inevitablemente lo científico y la actitud creyente¹. Es una pretensión que procede de un antiguo deseo como jesuita y biólogo y que ahora comparto con los lectores en estas páginas.

Esta mirada global de la historia humana se alimenta principalmente de tres mensajes: el mensaje desde la Biología y las Ciencias experimentales; el mensaje desde las Ciencias humanas, Historia, Arqueología, y el mensaje creyente desde la Teología, para concluir con una mirada hacia el futuro. Siendo tan amplio el enfoque, me limitaré a lo esencial en cada apartado.

1. MENSAJE DESDE LA BIOLOGÍA Y LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES

Hace ya varias décadas que podemos considerar generalmente aceptada la visión evolutiva del universo y de la vida. Desde textos pontificios también se ha manifestado la postura favorable de la Iglesia ante esta aportación de la ciencia².

En nuestro caso, basta recordar brevemente los grandes hitos del proceso evolutivo ayudándonos de algunos diagramas.

¹ Este artículo ha sido elaborado a partir de la conferencia que pronuncié en Zaragoza el 19 de febrero de 2019, dentro del ciclo de Pensamiento Cristiano organizado por Acción Social Católica, con el título: *“Evolución, historia humana y cuidado de Dios”*. Agradezco a mi compañero jesuita Fernando Lasala su ayuda para los últimos retoques de esta versión.

² Como muestra aduzco este texto: «Hoy [1996], casi medio siglo después de la publicación de la encíclica [*Humani generis*, de Pío XII, 1950] nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría». (JUAN PABLO II [22-10-1996]. *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, n. 4).

1.1. Evolución en conjunto

El universo tiene 13.810 millones de años desde el Big Bang, momento en que comienza la formación de la materia actual y, poco a poco, la formación de las galaxias en expansión permanente con miles de millones de estrellas.

El Sol tiene ya unos 5.000 millones de años y, junto con él, se fueron formando los planetas de nuestro Sistema Solar. La Tierra cuenta con unos 4.600 millones de años de existencia, durante los cuales, las condiciones de su superficie han sufrido enormes cambios.

La vida se formó en el medio acuático terrestre hace unos 3.500 millones de años y en condiciones anaerobias, es decir, sin existir oxígeno en la atmósfera ni tampoco disuelto en las aguas primordiales. Esta vida primitiva perduró en el agua, con formas unicelulares, durante más de 1.000 millones de años.

La presencia de oxígeno en la atmósfera y disuelto en el agua del mar comenzó hace unos 2.200 millones de años, y poco a poco fue creciendo su abundancia. Sin embargo la vida seguía siendo acuática y los organismos eran unicelulares: bacterias, algas, protozoos... Sólo desde hace unos 1.200 millones de años comenzaron a existir organismos pluricelulares, sumamente sencillos, y fue posible la paulatina ocupación de la tierra firme³.

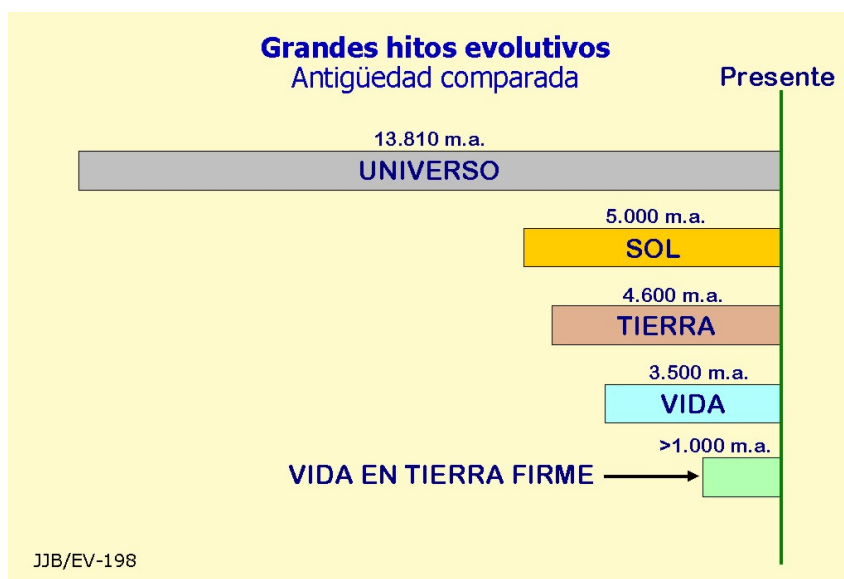


Fig. 1: Grandes hitos evolutivos.

³ Véase figura 1.

Como es lógico, cuanto menor es la antigüedad de los acontecimientos más probable resulta que se conozcan datos de los mismos. Por eso, de los últimos 1.000 millones de años de evolución biológica se conocen bastantes detalles⁴.

En este largo periodo evolutivo, también van apareciendo sucesivamente los grandes grupos de animales Vertebrados.

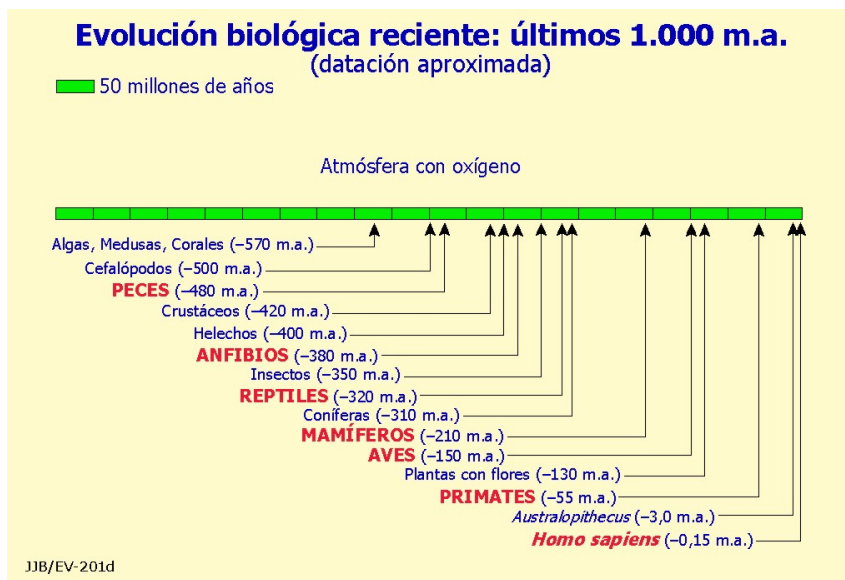


Fig. 2: En este diagrama se destaca la aparición de los grandes grupos de Vertebrados, desde hace 480 millones de años (los peces) hasta el presente.

Nuestra especie *Homo sapiens* cuenta tan sólo con unos 150.000 años de antigüedad.

1.2. Observaciones sobre la conducta animal

a) Desde niveles evolutivos muy primitivos, aparece una cualidad que podemos denominar “Inteligencia animal”, para la que propongo la siguiente definición:

“Capacidad de elaborar una respuesta organizada ante los estímulos del ambiente que garantice la propia supervivencia y la perpetuación de la especie”⁵.

⁴ Véase figura 2

⁵ Decimos “inteligencia animal” para evitar confusiones o malentendidos. Se puede hacer disección del sistema nervioso de un animal, pero no de la inteligencia, pues dicha inteligencia no tiene realidad anatómica. Esto nos llevaría a una consideración sobre el emergentismo.

b) La manifestación y el grado de esta inteligencia están condicionados a la complejidad anatómica del sistema nervioso central⁶.

c) En la conducta animal hay tres aspectos básicos que permiten la supervivencia del individuo y de la especie:

La captura del alimento

La defensa del territorio

La reproducción de la especie.

Esto podemos verificarlo en cualquier especie, incluida la humana, aunque en ésta hemos de agregar otras muchas consideraciones, como veremos en la última parte de este artículo.

Con esto, podemos ya situarnos en la última época evolutiva, que es la que afecta a nuestra especie humana.

1.3. Los últimos 10 millones de años

La familia de los Homínidos (*Hominidae*) es una ramificación del tronco común de los Primates y ya tiene unos 10 millones de años de antigüedad. A ella pertenecen los *Australopithecus*, descubiertos a mediados del s. XX, de los cuales derivaron varias líneas evolutivas entre las que está la del género *Homo*. También pertenecen a los Homínidos los monos antropoides, como son el Gorila (*Gorilla gorilla*), el Chimpancé (*Pan troglodytes*) y el Orangután (*Pongo pygmaeus*) cuyo origen es bastante anterior a la rama que condujo a los *Australopithecus*⁷.

⁶ A partir de los Anélidos (la lombriz de tierra) en todos los animales existe de manera diferenciada el sistema nervioso. En los Vertebrados es donde alcanza mayor complejidad, estructurándose en cinco partes (las vesículas cerebrales). De éstas, la de posición más anterior (el telencéfalo) es la que adquiere máximo desarrollo y complejidad funcional en *Homo sapiens*. De ahí el término *telencefalización*, que indica el progresivo desarrollo de esa parte del encéfalo a lo largo de la evolución de los Mamíferos.

⁷ Véase figura 3

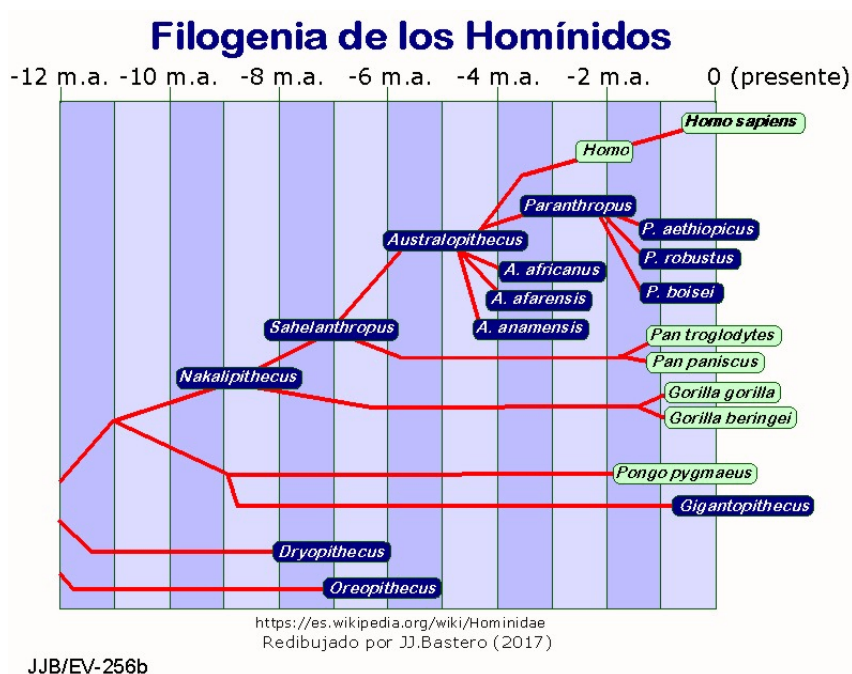
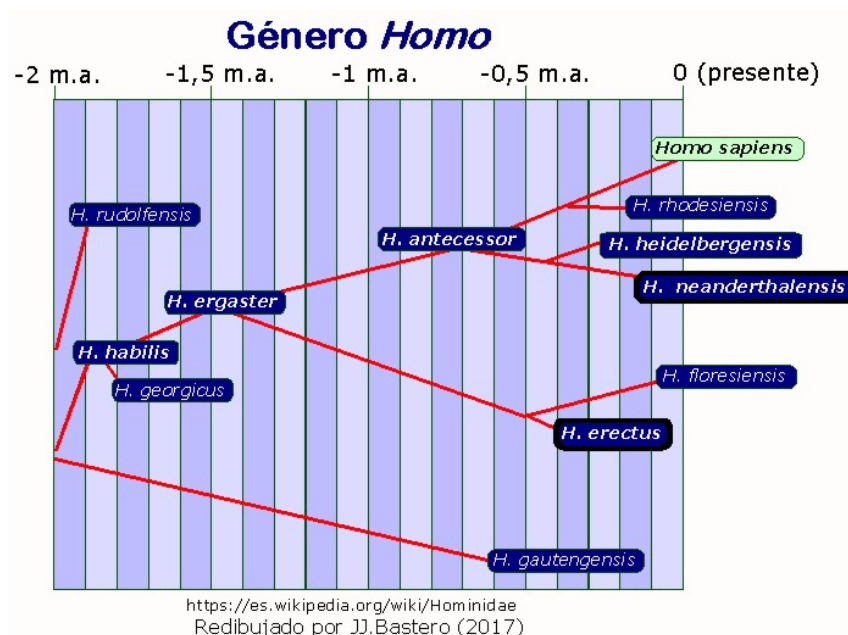


Fig. 3: Esquema simplificado de la filogenia de los homínidos.

Todos los nombres en blanco con fondo oscuro corresponden a especies o géneros que se han extinguido.

Si nos centramos en el género *Homo*, aparecido hace unos 2 millones de años, encontramos algo similar pero con características nuevas. Por una parte, se conocen bastantes especies de este género que se han extinguido⁸. Por otra, los estudios actuales de paleoantropología han llegado a la conclusión de que algunas especies extintas alcanzaron un nivel de desarrollo de tipo humano muy notable. Tomamos como muestra el caso de *Homo erectus* y el de *Homo neanderthalensis*.

⁸ Véase figura 4.



JJB/EV-259b

Fig.4: Ramificaciones del género *Homo*, de unos 2 millones de años de antigüedad.

También en este caso encontramos bastantes especies que se han extinguido:
son las escritas en blanco sobre fondo

De *Homo erectus*, que se extendió por China e Indonesia hasta unos 70.000 años antes del presente, hoy se afirma que pudo formar agrupaciones de más de cien individuos y que probablemente poseía un *protolenguaje*, entendiendo por tal un conjunto de sonidos articulados que permiten una comunicación, algo así como el lenguaje de un niño menor de 2 años que comienza a expresarse verbalmente.

El *Homo neanderthalensis*, que habitó Europa, Próximo Oriente y Asia central y que se extinguió hace unos 28.000 años, alcanzó niveles de evolución superiores a *Homo erectus*, hasta el punto de cruzarse con nuestra especie *Homo sapiens*, cosa comprobada en los últimos años.

1.4. Conclusiones sobre *Homo sapiens*

a) El ser humano ha surgido dentro de la evolución de la vida sobre la Tierra. No descendemos del mono, pero nuestra especie sí que deriva del tronco de los Primates.

b) Los datos científicos muestran que ha habido un proceso evolutivo gradual en la manifestación de la inteligencia y de las habilidades de organización y comunicación social. Éste es un importante dato, hasta hace unos años desconocido.

c) En nuestra especie *Homo sapiens* aparece la autoconciencia y la espiritualidad, el grado máximo de inteligencia y una evolución sociocultural sin precedentes.

d) En la conducta del ser humano también se dan los tres rasgos básicos de la conducta animal: captura del alimento, defensa del territorio y reproducción de la especie.

2. MENSAJE DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS

2.1. *Expresión cultural y religiosa en el Próximo Oriente*

Saltando muchos miles de años de la Prehistoria, situándonos en el tercer o segundo milenio antes de Cristo en el Próximo Oriente, hubo importantes civilizaciones y núcleos de población muy desarrollados: sumerios, acadios, asiriobabilonios y egipcios. Estos distintos pueblos desarrollaron notables manifestaciones culturales que *también incluyen* la dimensión religiosa. Muchas veces, ésta se expresa en relatos míticos sobre conjuntos de dioses, con frecuencia jerarquizados y emparentados con los humanos. Y también se formulan códigos de conducta en los que el sentido de justicia aparece con nitidez. Como ejemplos de todo esto, tenemos la epopeya sumeria de *Gilgamesh*, rey sumerio hacia 2750 a.C., en la que aparece el relato de un diluvio; el *Código de Hammurabi*, rey de Babilonia entre 1790 y 1750 a.C.; el poema *Enûma Elish* sobre el origen del mundo, hacia el 1200 a.C., en el cual, el dios Marduk vence a Tiamat que representa la oscuridad y el caos.

Todas estas manifestaciones culturales, éticas y religiosas, no carentes de elaboración mitológica, han brotado de esa misma humanidad que desciende de sus antepasados homínidos ya extintos y que para entonces ya tenía unos 150.000 años de existencia. Todo esto lo afirmamos mediante los recursos de investigación propios de las ciencias humanas y no desde otra sede. Por tanto, *debemos decir que la manifestación de la dimensión religiosa, con toda su diversidad, es una característica propia del ser humano.*

2.2. *Expresión religiosa de Israel: la palabra de Dios*

En una época algo posterior a la de los ejemplos mencionados, concretamente, durante el primer milenio a.C., también van surgiendo en la tierra de Canaán manifestaciones religiosas en forma de relatos primitivos de diversa índole. Verosímilmente se transmitirían mediante tradiciones orales que, poco a poco, se irían fijando por escrito. Éste es el proceso ordinario como se han ido elaborando muchos escritos antiguos y, en concreto, los libros que integran la Biblia. Pero vale la pena reflexionar algo más sobre lo que pudo ser el nacimiento de la Sagrada Escritura, es decir, lo que denominamos el Antiguo Testamento.

Cuando hablamos de la Sagrada Escritura decimos con mucha naturalidad que es “palabra de Dios”, quizá sin detenernos a pensar qué hay detrás de esta expresión. La Biblia, con sus más de 70 libros entre Antiguo y Nuevo Testamento, ha sido escrita por manos humanas muy diversas y en épocas y lugares muy diferentes⁹. Al leer y contemplar los textos bíblicos, en concreto del Antiguo Testamento, estamos ante la plasmación por escrito de una experiencia religiosa *vivida corporativamente*.

De nuevo nos encontramos ante el hecho de la vivencia y expresión religiosa individual y comunitaria del ser humano. Esto significa que, a lo largo de ese primer milenio a.C., hubo tribus y agrupaciones humanas en el territorio de Israel en las que se dio una experiencia religiosa que les llevó a afirmar y adherirse con fe a un Ser Supremo. En unos casos lo denominan *Yahveh*, en otros *Elohim* y también con otros nombres. Y después de varios siglos, acaban confesándolo no sólo como el más grande entre los dioses del entorno, sino como *el único Dios creador del universo*.

De esta profunda experiencia religiosa —quizás también experiencia mística— vivida en distintas agrupaciones humanas que van convergiendo y relacionándose, nacen diversas expresiones y formulaciones de fe, como tradiciones orales que se van poniendo por escrito en distintos géneros literarios. Muchas gentes de aquel territorio se van adhiriendo a esas expresiones y formulaciones de fe y las hacen suyas, porque sintonizan con su propia experiencia de vida. Las aceptan, les prestan fe como mensaje que “es de *fiar*” y al que también se van adhiriendo otros muchos. Las transmiten a su descendencia generación tras generación, porque reconocen que ese mensaje global da coherencia y sentido a sus vidas, y acaban dándole el nombre de “*palabra de Dios*”. Nótese que la afirmación básica de esta fe bíblica no es solamente “nos fiamos de Dios”, sino que “*a Dios le preocupa el bienestar de su criatura humana y por eso está cerca de su historia*”. Esto es clave en la fe bíblica.

Más tarde, cuando este pueblo creyente de Israel, después siglos de existencia azarosa y convulsa, es liberado del destierro de Babilonia y puede regresar a su patria, al primitivo relato de la creación que ya conocía en su tradición de fe y para el que no rehusó tomar elementos literarios de otras tradiciones religiosas del entorno, a ese primitivo relato, le antepone otro, más globalizante y detallado, que es el primer relato de la creación con el que comienza el Génesis¹⁰.

⁹ Dada la índole de este artículo, no se trata aquí de entrar en el tema de la inspiración divina, ni tampoco de analizar detalladamente la formación de los textos bíblicos, sino de presentar el nacimiento y desarrollo de la Sagrada Escritura como acontecimiento surgido dentro de la historia de la humanidad.

¹⁰ Sin entrar en detalles exegéticos, lo importante es recalcar que al relato antiguo ya existente (Gn 2,4b-25) antepusieron otro más tardío (Gn 1,1 - 2,4a) que añade importantes matices sobre la criatura humana.

Poco a poco este libro, el Génesis, junto con los otros que también narran la historia de fe y de infidelidad de Israel, son aceptados y fijados por escrito para que se conserven sin alteraciones, como palabra de Dios revelada, palabra de Dios que es norma de vida. Así, el Pentateuco que abarca los cinco primeros libros de la Biblia actual, queda canónicamente establecido. Estamos probablemente a finales del siglo VI a.C.

Más tarde, quizás en el s. IV a.C., se consolida en Israel la aceptación de los libros proféticos y así, poco a poco, se va configurando lo que, siglos después en la Iglesia, se denominará el “Antiguo Testamento”.

Acabo de exponer un bosquejo de lo que verosímilmente fue la gestación de la Biblia hebrea en el pueblo de Israel. Pero quiero recalcar que, una vez más y con rasgos nuevos, *de la colectividad humana ha brotado una expresión religiosa* que configura y da sentido a su existencia y, además, que esta afirmación la hacemos *desde las ciencias humanas*, como podría ser desde la Sociología religiosa.

3. MENSAJE CREYENTE DESDE LA TEOLOGÍA

3.1. Reflexión teológica sobre la palabra de Dios

Hasta aquí, a grandes trazos, un recorrido bastante lineal de la historia de la humanidad desde el proceso evolutivo biológico que dio lugar a *Homo sapiens* hasta la evolución cultural y religiosa de los tiempos bíblicos. Esos escritos sagrados son, a la vez, palabra de Dios y palabra humana, y tiene gran importancia mantener este enfoque cuando nos referimos a la Sagrada Escritura.

Dada la índole de este artículo, no es necesario entrar en detalles sobre la formación del Nuevo Testamento, pero deseo abordar algunos aspectos de la *reflexión teológica sobre la condición humana* a la luz de la palabra de Dios. Esta reflexión se desarrolla en la Iglesia desde los primeros siglos del cristianismo y de ella va tomando cuerpo y nueva formulación la doctrina teológica, es decir, el Magisterio de la Iglesia, que ya cuenta con veinte siglos de existencia¹¹.

3.2. Algunos puntos de conflicto y su lectura actual

Sabemos bien que, en este Magisterio de la Iglesia, varios temas bíblicos, como los seis días de la creación y la creación del ser humano, han sido motivo de conflicto en tiempos pasados frente a las afirmaciones de la ciencia positiva. No es

¹¹ De reciente publicación, véase la Carta Apostólica del papa Francisco *Aperuit illis* (30 septiembre 2019).

menos cierto que la Iglesia se ha tomado en serio, también desde hace tiempo, los datos de la Astrofísica y de la teoría de la evolución biológica, y ha reformulado sin conflicto la lectura creyente de la historia humana.

La doctrina del Pecado Original también ha sido motivo de discordancia entre el enfoque de la historia humana desde la Teología y desde la Ciencia, pero en la teología católica actual se ha elaborado ya un cuerpo doctrinal compatible con la visión científica¹².

El mensaje que nos dan los relatos del Génesis es que, desde sus orígenes, el ser humano pecó, quiso sobrepasar sus límites de criatura y esta conducta le acarreó graves consecuencias: distorsionó la armonía de lo creado y de las relaciones humanas. Es decir: los efectos del pecado *van mucho más allá de quien lo comete*. El deterioro no es sólo para la persona que peca, sino que también afecta a otros muchos. Obviamente, si esa repercusión social del pecado arranca de los albores de la humanidad, las consecuencias afectarán a todos, y esa situación deteriorada incitará a nuevos pecados.

De este modo, resulta que al nacer entramos en una humanidad en la que el pecado y sus consecuencias están presentes —son las *estructuras de pecado*— y esa “atmósfera social” que respiramos desde que nacemos nos priva de una situación de “amistad con Dios sin fisuras”, lo cual hace más fácil que nos sumemos al pecado con nuestros propios actos.

Pero junto con este mensaje, y de forma inseparable, está con mayor relevancia el deseo eficaz de salvación por parte de Dios, y esto también desde los orígenes de la humanidad. La respuesta de Dios a su criatura predilecta es siempre, desde los comienzos de la humanidad, la oferta de perdón y de salvación. Oferta de salvación que se expresa repetidas veces en la Alianza y que culmina con la entrega redentora del Hijo en la Cruz.

4. CONSIDERACIONES GLOBALES

4.1. ¿Por qué dos historias?

Con todo lo expuesto podemos afirmar que pierde sentido seguir manteniendo una duplicidad paralela de historias de la humanidad: por un lado, la historia evolutiva, que podemos llamar “*historia científica*”, con su línea que asciende lentamente hasta el nivel de las cualidades del ser humano actual y, por otro, la denominada

¹² El tema del Pecado Original merece un desarrollo detallado que sería objeto de otra posible publicación. Para no interrumpir el discurso que venimos desarrollando, me limito a unos trazos fundamentales sobre lo sustancial de la doctrina en la teología católica actual.

“*historia sagrada*”, que se construyó hace siglos a partir de una lectura literal de los relatos bíblicos.

Por eso pregunto: ¿*por qué dos historias*? Y la respuesta es clara: hoy día, gracias al esfuerzo de muchos estudiosos de las diversas ciencias y de la teología, es posible contemplar *una única historia* de la humanidad sin traicionar ni las ciencias ni la fe, aunque todavía ignoremos multitud de episodios.

La doctrina teológica sobre la historia humana como Historia de Salvación es perfectamente compatible con la doctrina científica evolucionista del ser humano. No hay inconveniente en admitir una progresiva hominización durante cientos de miles de años hasta llegar a *Homo sapiens*.

Desde la paleoantropología no tenemos ningún indicio para pensar que los estándares de conducta humana hayan sido muy diferentes desde los comienzos de *Homo sapiens*. Por el contrario, todo indica, como he expuesto al comienzo del artículo, que se produjo una larga evolución gradual —no inferior a los dos millones de años— desde la aparición de *Homo habilis* y otras especies del género *Homo* hasta llegar a nuestra especie, hace unos 150.000 años, aunque no sepamos exactamente ni cuándo ni cómo.

Por tanto, no hay por qué imaginar una época idílica de la humanidad primitiva anterior al pecado. Pero lo que sí es anterior al pecado, desde la mirada creyente de la historia humana, es la voluntad salvífica del Dios creador que quiere la plenitud de vida para su criatura predilecta, representada en la Sagrada Escritura con el jardín en Edén.

Por consiguiente, no hacen falta dos historias paralelas, una científica y otra creyente. La Iglesia se toma en serio los logros fiables de la ciencia y por eso su mensaje —fiel a la palabra de Dios— se incorpora en la realidad de *una única historia* del ser humano, como realidad viviente única en la que se integran las diversas dimensiones propias de nuestro ser.

4.2. *El proyecto de Dios sobre el ser humano*

Dentro de esta mirada creyente del ser humano quiero ampliar el mensaje bíblico central y más importante: el proyecto de Dios sobre el ser humano.

En el primer relato de la creación, el único caso que es objeto de deliberación por parte de Dios es la creación del hombre¹³. Dios se lo piensa y lo decide: “*Hagamos al ser humano...*”. Y además, la voluntad expresa del Creador es formar un ser —el hombre, varón y mujer— a su imagen y semejanza.

¹³ Véase Gn 1,26-27.

Esto es caso único en la literatura del entorno bíblico. A lo sumo, se consideraba “imagen de Dios” al rey, al emperador, al faraón... con las consecuencias —a menudo indeseables— que esto podía acarrear: obligación de rendirle culto bajo amenaza de castigo y, también, riesgo de que el jefe supremo ejerciera impunemente un gobierno tiránico e inhumano sobre el pueblo. En cambio, si *todo ser humano* es imagen de Dios, la cosa cambia.

La especie humana, en cada uno de sus individuos, es imagen de Dios; es su representante en la tierra, con el encargo de gobernarla adecuadamente. Dios crea un ser inteligente capaz de dialogar y de vivir en relación de amistad con Él, su Creador. Ésta es la finalidad de la creación del hombre. Por eso, aunque el hombre cometa pecado y deteriore la existencia humana, Dios vuelve a ofrecerle la vida, la posibilidad de reconciliación y renovación de su amistad. Hasta tal punto, que Dios establece con el ser humano una Alianza en la persona de Noé. Alianza reiterada con Abraham, y numerosas veces a lo largo de la historia de Israel. Alianza que culminará en Cristo Jesús, Hijo de Dios que toma nuestra carne humana y que constituye la Nueva y eterna Alianza que celebramos en cada Eucaristía.

El mensaje de que el ser humano es imagen de Dios alcanza su máxima proclamación con Cristo Jesús. Y esto lo tenemos en el capítulo 25 del evangelio según San Mateo. En la escena del juicio de las naciones, los que han practicado misericordia con sus hermanos los hombres reciben la buena noticia del: *“venid vosotros, benditos de mi Padre... Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis”*.

Hasta ahí llega el ser “imagen de Dios” de cada persona humana: Cristo se identifica con el que sufre y es objeto de misericordia o de menosprecio.

Por eso, una propuesta clave de la teología es leer la historia humana al revés. Es decir: la entrega de Dios al ser humano en la persona de Cristo Jesús —que se nos ha revelado al final— es lo que da sentido al mensaje inicial de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y también, lo que expresa al máximo la voluntad de Alianza de Dios con su pueblo, que ya es la humanidad toda.

Este precioso mensaje de salvación, no exento de misterio, es la expresión del *Cuidado de Dios* sobre su criatura predilecta.

5. MIRANDO HACIA EL FUTURO

5.1. Evolución sociocultural de la humanidad

Después de la triple mirada sobre el ser humano que hemos ido exponiendo —mensaje desde la Biología, mensaje desde las Ciencias humanas y mensaje creyente desde la Teología— presento, a manera de resumen, varios aspectos clave

de la evolución sociocultural de la humanidad. Y digo evolución sociocultural porque la evolución biológica ya la hemos mencionado y porque es un proceso tan lento que apenas puede apreciarse en los miles de años de historia de nuestra especie. En cambio, la evolución sociocultural ha alcanzado niveles insospechados en ese mismo lapso de tiempo y continúa avanzando a un ritmo casi vertiginoso.

En la persona humana podemos decir que existen tres tendencias o deseos fundamentales: el deseo de crear, el de conocer y el de amar.

El deseo de crear se expresa en toda iniciativa de cambiar la realidad que nos rodea. Se manifiesta en toda expresión personal de ser humano, como individuo y como colectividad, que ha hecho posible el progreso, desde la técnica, la ciencia y el arte, hasta los pequeños detalles de arreglar el hogar. El fruto de esta acción es hacer nuestro entorno más humano.

El deseo de conocer coincide con la necesidad de entender la realidad que nos rodea y verla como algo coherente y con sentido. Si uno está perdido en un paraje desconocido siente angustia, miedo, desconcierto. El fruto del conocer y percibir la coherencia de las cosas es encontrar sentido en la realidad que nos rodea.

El deseo de amar es quizá el más evidente de los tres. Amor como comunicación y entrega personal gratuita y recíproca. Podemos tomar afecto a cosas y animales, pero el amor verdadero sólo se puede dar entre personas. El fruto del amar y ser amado es vivir con sentido.

Todos sabemos por experiencia que estas tres tendencias son necesidades básicas, fundamentales, de modo que si no se satisfacen adecuadamente, la persona no puede ser feliz.

Pues bien, considero que la evolución sociocultural de la humanidad resulta de la expresión de esas tres tendencias básicas y es impulsada por ellas.

Cada una de estas tendencias se expresa trenzándose con las otras dos a lo largo de la vida individual de cada persona y, también, como expresión colectiva de los distintos grupos humanos. Todos los niveles y logros que la humanidad ha ido alcanzando en su larga evolución sociocultural, proceden de esas tres tendencias básicas en conjunto, de modo que no podemos atribuir exclusivamente a una sola ese mérito, sino a la tríada armónica que está en el origen interior de la iniciativa humana¹⁴.

Pero hay algo más: dentro mismo de esta red dinámica de la expresión sociocultural humana y de forma inseparable, siguen estando también, como algo

¹⁴ Véase la figura 5.

indispensable de la naturaleza humana, los rasgos básicos de la conducta animal ya expuestos: *Captura del alimento*, *Defensa del territorio* y *Reproducción de la especie*.

Esta coexistencia necesaria de las dos tríadas que exigen expresarse en el desarrollo de la vida humana —individual y colectiva— da lugar en ocasiones a una existencia dramática e incluso a una conducta destructiva de la propia especie.



Fig.5: Desarrollo de la evolución sociocultural de la humanidad.

Pero es justo reconocer que en nuestra evolución sociocultural predomina de forma innegable el aprecio creciente por la dignidad de la persona y el aumento del bienestar en las condiciones de vida humana.

Es enorme la diversidad de situaciones en los distintos grupos humanos de la historia pasada y del presente. El diagrama global propuesto¹⁵, expresa *lo más deseable* de la evolución sociocultural de la humanidad. Hay que acomodarlo a los diferentes grupos humanos donde las interacciones y sinergias de esos mismos factores han dado como resultado muy distintos niveles de desarrollo y de calidad de vida.

Con todo, no cabe duda de que es admirable el progreso social y cultural de la humanidad globalmente considerada con sus 7.500 millones de habitantes. Como creyentes, hemos de alegrarnos del respeto creciente a la dignidad de la persona que ha ido surgiendo poco a poco en la humanidad actual. Me pregunto: las numerosas

¹⁵ Véase la figura 5.

manifestaciones de entusiasmo colectivo, ya sea en competiciones deportivas o en espectáculos multitudinarios, ¿acaso no están demostrando el deseo de adhesión comunitaria a una realidad inmaterial mayor que yo, a un ideal superior?

5.2. *El reto actual: posibles derrotas*

Tenemos ante los ojos el reto hacia el futuro. Lo denomino “posibles derrotas” con el doble sentido del término: como rumbo de navegación y como fracaso en el empeño.

Conocemos bien las conductas destructivas o corrosivas de lo humano, tanto a nivel individual como institucional, que en realidad son *pecado* en sentido propio aunque no les demos ese nombre. Algunos ejemplos:

- El narcisismo, producido por el progreso en la calidad material de vida, que nos hace sordos al clamor de tantos humanos que sufren.
- El sueño de llegar a “ser como dioses” en el dominio y manipulación de la materia y de la genética humana.

Pero sin duda, y para todos, la llamada principal es a potenciar lo que nos dignifica como criaturas de Dios. Y aquí apunto algunas sugerencias para nuestro tiempo:

- Potenciar las organizaciones civiles humanistas con influjo político.
- Incrementar la calidad de la educación según la Declaración de los Derechos humanos (1948).
- Apoyar decididamente la investigación tecnocientífica que respete y defienda la dignidad de la persona.
- Procurar acuerdos mundiales interreligiosos de mínimos éticos.
- Conseguir acuerdos mundiales vinculantes frente al cambio climático.

Sirva como invitación final el siguiente texto bíblico:

*«Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad,
muerte y desgracia.
Pongo hoy por testigos contra vosotros
al cielo y a la tierra:
te pongo delante vida o muerte,
bendición o maldición.
Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia»*

(Deuteronomio 30,15.19)

La Teoría de la Comunicación como eje vertebrador de las Disciplinas Teológicas. Una Clave Relacional.

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

José Manuel Martínez Sánchez

*En el principio existía la Palabra,
y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios
(Jn 1,1)*

*No se puede pasar a otras ciencias, si no es por la puerta de la Gramática
(Cervantes, El licenciado Vidriera)*

*Llegué a las puertas de la Gramática,
que son aquéllas por donde se entra a las demás ciencias
(Cervantes, Los trabajos de Persiles y Segismunda)*

Son diferentes y múltiples las aproximaciones a Dios llevadas a cabo desde disciplinas tanto filosóficas como teológicas. Nosotros vamos a proponer una más, seguramente la más humilde de todas, basada en la teoría de la comunicación como elemento unificador de diferentes disciplinas. Pero no se trata de una propuesta simplemente académica o intelectual para el acceso a Dios, sino que pretende, ante todo, ser una reflexión sobre Dios y sobre el hombre a través de otra disciplina, la lingüística —y, si se quiere, la comunicación—.

Como podemos ver en Juan 1,1, Jesús es la Palabra de Dios creadora que remite a Gn 1,1 y recoge la concepción de revelación que aparece en el A.T.: “Cristo, la Palabra hecha carne, es la revelación última y completa de Dios”¹. La relación de Dios con la creación es una relación de “comunicación”, nos atrevemos a decir, pues es la Palabra de Dios la que da origen a la realidad. Así lo podemos ver en ese primer relato de la creación de Gn 1, donde aparecen los *verba dicendi* “decir”, “llamar”. Dios, además, comparte esta capacidad creadora con el hombre, a través de la

¹ B. Vawter, “Evangelio según san Juan”, en R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dir.) *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, p. 417.

palabra que le concede: es Adán el encargado de poner nombre a su compañía, a las criaturas de Dios (Gn 2,18-20). El hombre se convierte en el *homo loquens*².

La historia de la relación del hombre con Dios se presenta en la Escritura como una conversación —eterna, si se quiere—: “Yahvéh Dios llamó al hombre y le dijo [...]” (Gn 3,9). Dios y el hombre se relacionaban cara a cara y hablaban entre iguales antes de la caída (Gn 3,8). Aquí parece radicar la semejanza del hombre con Dios, que habló consigo mismo antes de crear el mundo y al hombre (Jn 1,3).

Las conversaciones con Dios tienen lugar antes de que Adán y Eva probaran el árbol prohibido y se mantienen después de la caída como parte de la historia de la salvación. Es, por tanto, en la comunicación —concretamente en la teoría de la comunicación— donde podemos encontrar un vínculo con Dios; una forma de acceso, si queremos, a la divinidad; un retorno, aunque parcial, a lo más radical que se encuentra en el hombre en su relación con el Padre, por medio de la Palabra, que se hizo, además, palabra humana en la encarnación: “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14).

Tras la caída de Adán y Eva, todo comienza también con un acto comunicativo: Dios se dirige a un hombre, Noé, para comenzar su historia de la salvación: “Dijo, pues, Dios a Noé [...]” (Gn 6,13). Desde ese momento, ésta historia de la salvación ha consistido en conversaciones de Dios con los hombres, individuales (Abrahán, Moisés, etc.) y como género humano (los profetas), que se prolongan hasta nosotros, como reconoce el Concilio Vaticano II en la *Constitución Dogmática Dei Verbum*: “Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2).

Conocer los mecanismos de la teoría de la comunicación nos ofrece la posibilidad de articular en un eje común las diferentes aportaciones de las disciplinas de la filosofía y la teología y, en definitiva, una aproximación a la misma historia de la salvación -aunque no sea la única aproximación posible-³.

1. El *homo religiosus* como *homo loquens*

Desde que existe el *homo sapiens* se han dado dos realidades distintas pero, parece, complementarias: por un lado ha existido, desde los primeros rasgos del

² Cuando afirma Benedicto XVI que estamos “frente al misterio de Dios que se comunica a sí mismo mediante el don de su palabra” (VD 1), podemos entenderlo desde dos perspectivas: por un lado, Dios nos entrega su palabra en la Escritura y la Tradición de la Iglesia; por otro lado, Dios da al hombre la capacidad de lenguaje para comprender sus palabras y la Palabra.

³ Decimos conscientemente “aproximación”, puesto que no podemos agotar la comprensión de Dios (DV 6) en función, entre otras, de las carencias propias del lenguaje humano.

homo sapiens como *homo faber*, el *homo loquens*⁴; por otro lado, y junto a los anteriores, ha existido también desde el primer momento el *homo religiosus*⁵. ¿Cómo y cuándo se originó el hecho religioso? Se trata de una cuestión que ha dejado de interesar a la historia de las religiones, que se centra en estudiar los vestigios más antiguos de los fenómenos religiosos (pinturas rupestres, etc.)⁶.

Esta expresión dual en la forma de ser del hombre no es, sin duda, casual y azarosa: “lo importante del lenguaje es el ser transmisor de comunicaciones”⁷. El hombre encuentra su primera diferencia con los animales precisamente en el lenguaje, entendido como capacidad lingüística. Esto no niega que en el mundo animal no existan también funciones comunicativas. El hombre comparte con los animales algunas funciones comunicativas, como ya puso de manifiesto Karl Bühler bajo el concepto de funciones del lenguaje⁸. Para Bühler existen tres funciones del lenguaje⁹: la función señalativa o apelativa, que sirve para establecer contacto; la función sintomática o expresiva, que sirve para expresar sentimientos/emociones del emisor; y la función simbólica, que sirve para relacionarnos con interlocutores.

Es precisamente la función simbólica lo específicamente humano. El *homo sapiens* ya no es un animal que vive en un entorno, sino que tiene mundo¹⁰, que es, además, interpretado, un “universo simbólico” donde se relaciona con *pragmata*, cosas para un uso¹¹. Por tanto, para el hombre no existe una adecuación inmediata y automática entre estímulo y respuesta, sino que procesa todo mediante el sistema simbólico. Pero además, hablar de sistema simbólico es, en definitiva, hablar de sistema lingüístico, puesto que el símbolo es la base del lenguaje.

De esta manera, el hombre es capaz de ir más allá de lo que se presenta al entendimiento sensible, como “una manera de ser y hacer”¹², y en definitiva, todo lo que respecta al hombre, lo humano, podríamos decir, depende del lenguaje.

⁴ Esto ya lo dijo Aristóteles al decir que el hombre es *zōon lōgon échon* (Pol. I 2). Como afirma J. Gevaert en *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1987, 153, “el hecho cotidiano y misterioso de la palabra y de la verdad hace en todas partes su aparición junto con el hombre”. Aceptamos esta existencia conjunta de hombre y lenguaje ante la complejidad de responder a qué fue anterior, si es que esta pregunta tiene, siquiera respuesta.

⁵ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Trotta, Madrid 2017⁷, 11; 549

⁶ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 549 ss.

⁷ F. Marcos Marín, *Aproximación...*, 21.

⁸ Bühler habló sobre estas funciones en 1934 en su obra *Teoría del Lenguaje*. Sobre las funciones del lenguaje y su función en la comunicación hablaremos más adelante en el siguiente epígrafe.

⁹ *Teoría del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

¹⁰ Sobre este concepto de mundo en Husserl, Scheler y Heidegger, remitimos, como referencia a G. Amengual, *Antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, *Sapientia rerum* (4), Madrid 2007, 37-55.

¹¹ G. Amengual, *Antropología filosófica*, 120-121.

¹² G. Amengual, *Antropología...*, 127.

Así, como decíamos al comienzo de las presentes páginas, el hombre es semejante a Dios en cuanto al lenguaje, lo que le permite, mediante la razón natural, acceder al conocimiento de Dios, que no es inaccesible al conocimiento humano (DV 6). Aquí radica una de las razones por las que el hombre es *capax Dei* (CCE 35)¹³, y lo es por esa capacidad lingüística, entendida como un proceso de la psique humana¹⁴, un proceso que crea el mundo y al propio individuo. Hablar del *homo sapiens* es hablar, en definitiva, del *homo loquens et religiosus* —si se nos permite la expresión—, recogiendo la afirmación de Amengual: “la simbolización nos abre al lenguaje y a todo el mundo poético, imaginativo, evocativo, mítico, religioso, artístico, científico, matemático”¹⁵.

Pero el pluralismo religioso confirma también en cierta medida esta dirección del *homo loquens et religiosus*: si el lenguaje humano no es perfecto —y depende, además, del lenguaje divino— tampoco su conocimiento de lo divino puede ser perfecto¹⁶, de donde emanan las diferentes experiencias religiosas y las diferentes manifestaciones en múltiples fenómenos religiosos concretos.

El hombre es, en definitiva, un ser abierto a “lo sagrado”, por usar el consagrado término de R. Otto¹⁷, abierto a un ámbito en el que se articulan los elementos del hecho religioso (Dios, actos, objetos, espacios, tiempos, etc.) y que se presenta común a todas las culturas y tiempos. Es precisamente esa capacidad simbólica del hombre la que le permite pasar a un “orden” distinto de la realidad lo que se convierte en símbolo¹⁸, “el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma”¹⁹.

¹³ “Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la tierra, y fijó los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a la divinidad [*tòn theón*], para ver si a tientas la buscaban y la hallaban. Pero no pensemos que se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros” (Hch 17,26-27). Esto que refleja la Escritura, y que recoge el CCE (27), es reflejo de esta realidad de hombre religioso que descubren también la historia de las religiones, la filosofía de las religiones y la fenomenología de las religiones, por lo que no sólo pertenece al ámbito de la teología, tampoco la cristiana.

¹⁴ G. Amengual, *Antropología...*, 123.

¹⁵ G. Amengual, *Antropología...*, 124. En este momento parece pertinente la enunciación de Thomas y Páez: “Pero, ¿somos siempre conscientes de los indisolubles lazos existentes entre lengua, cultura y comunicación? Lo que expresamos y como lo decimos, ¿no retrata nuestro yo?” (E. L. Thomas Ibarra – V. Páez Pérez, “Lenguaje, cultura y comunicación: su influencia en la traducción-interpretación”, *Pedagogía Universitaria*, 8 (2003), 54).

¹⁶ A este respecto, cf. M. Guerra Gómez, *Historia de las religiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, *Sapientia fidei* (21), Madrid 2017², 51-52.

¹⁷ R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1968 (= *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917).

¹⁸ En el cristianismo, lo sagrado y lo profano no son dos mundos separados, sino que son el mismo mundo. Cf. J. Martín Velasco, *Introducción...*, 94.

¹⁹ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 125.

Esta experiencia de lo sagrado es lo que se concreta en las religiones en lo que se dice en relación a Dios (*ordo ad Deum*²⁰), como captación de algo “tremendo y fascinante”, totalmente otro y trascendente²¹, que el hombre es capaz de concebir por analogía (también lingüística) como “la presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad de la persona, a la que se refieren las variadísimas representaciones de lo anterior y superior al hombre a lo que remiten todas las religiones”²².

Pero aunque lo sagrado y el Misterio se dan por sí mismos en la realidad, el hombre no sería *homo religiosus*, en el sentido más literal de tener religión, si no hubiera también una respuesta, una disposición a la relación con el Misterio con todas sus facultades que lo hacen hombre: espíritu, ánimo, cuerpo²³. Desde esta respuesta se da la experiencia religiosa del hombre, como “primera visibilización de la actitud y el lugar en que coinciden los aspectos externos del fenómeno religioso, sus dimensiones interiores y, a través de ella, la realidad a la que una y otras remiten”²⁴. Y la experiencia religiosa es, en definitiva, una vivencia global que surge de la actitud religiosa²⁵, individual y concreta, que aparece en sus infinitas manifestaciones en todas las tradiciones religiosas.

En última instancia, también de la capacidad simbólica del hombre se desprenden las llamadas por los estudiosos de la religión “mediaciones”, entendidas como las realidades mundanas que, sin dejar de serlo, hacen presente al Misterio para el hombre y cuyas manifestaciones han sido innumerables a lo largo de la historia del hombre (lugares, objetos, rituales, doctrinas, símbolos, instituciones, etc.). Se trata del fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato”²⁶.

2. Teoría clásica de la comunicación

De la misma manera que los fenómenos religiosos, como hemos visto, aparecen ligados a relaciones sociales, modelos culturales, poder y política, experiencia, valores y actitudes, objetos y lugares —y aún así sujetos a estructuras comunes—,

²⁰ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 117.

²¹ Sobre el origen de la explicación del Misterio y de las respuestas a ésta, cf. J. Martín Velasco, *Introducción...*, 123 ss.

²² J. Martín Velasco, *Introducción...*, 125-126.

²³ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 1161-162.

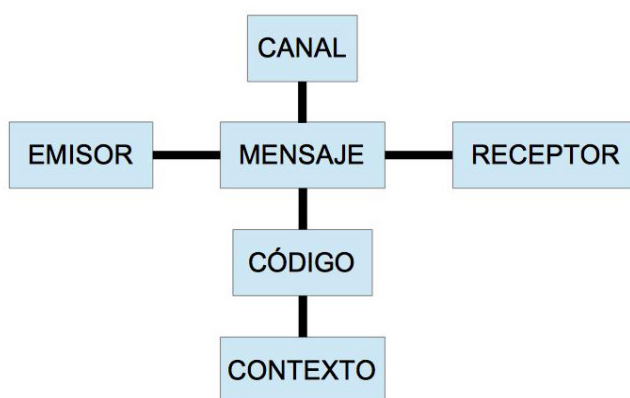
²⁴ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 174.

²⁵ Y no a la inversa: la actitud religiosa no parte de la experiencia religiosa, como bien hace notar J. Martín Velasco, *Introducción...*, 175. Y más adelante afirma: “mientras el filósofo afirma la existencia de la realidad suprema, el hombre religioso reconoce y confiesa su presencia” (*Idem* 183).

²⁶ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 207-208.

el lenguaje, como parte también de esta capacidad simbólica del hombre, aparece ligado a todas estas circunstancias²⁷.

Superando el esquema propuesto por Bühler de las funciones del lenguaje, Jakobson propuso un nuevo modelo de estructuración del acto comunicativo más complejo, partiendo de las aportaciones que el estructuralismo, especialmente F. de Saussure, había hecho al respecto de la fluidez del lenguaje a la hora de expresar la misma idea, como puede verse en el siguiente esquema²⁸:



Para Jakobson el contexto equivale al tema del que se emite el mensaje²⁹. Nosotros preferimos designar este concepto como referente, puesto que entendemos, con Austin y Searle, que en el acto comunicativo se separan el tema y el contexto, lo que ellos llaman situación comunicativa o contexto, que envolvería a todos los agentes del proceso³⁰.

²⁷ J. P. Gee, *La ideología en los discursos*, Ediciones Morata, Madrid 2005, 9. También son interesantes en este sentido las aportaciones de T. A. van Dijk, *Sociedad y discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*, Ed. Gedisa, Barcelona 2010.

²⁸ Jakobson propuso por primera vez este esquema de los agentes de la comunicación en 1958, en una sesión del congreso organizado por el Social Science Research Council, haciéndolos depender de las funciones del lenguaje que proponía. La ponencia fue publicada en el año 1960 en T. A. Sebeok, *Style in language*, Mass M.T.I Press (existen dos ediciones españolas, una publicada por Seix Barral en 1975 y reeditada en 1984 en Ariel; y la edición de Cátedra Editorial, de 1983, que incluye una introducción de Fco. Abad, de la que nos hemos servido para citar).

²⁹ Cf. R. Jakobson, *Lingüística y poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1983.

³⁰ J. L. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge 1962; J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969. De la misma opinión pero más reciente son J. J. Gumperz, "contextualization and understanding", en A. Durante – Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge

Cada una de los agentes del esquema anterior se reflejan en cualquier acto comunicativo, pero no todos tienen la misma importancia en función de la intención del emisor. De esta forma puede hablarse de las funciones de la comunicación, como hizo Jakobson.

De esta manera, cuando la atención del mensaje se centra sobre las emociones, intenciones y deseos del emisor, quien construye el mensaje, hablamos de la función emotiva (por ejemplo, un lamento); cuando la atención se centra sobre la reacción que se busca por parte del receptor, hablamos de función apelativa (por ejemplo, una orden); cuando la atención se centra en el mensaje mismo, en su belleza, hablamos de función poética; cuando el mensaje se centra en el canal, por donde se transmite el mensaje (por ejemplo, una afirmación por teléfono que confirma que la línea sigue abierta); cuando el mensaje se dedica a transmitir una información objetiva sobre un tema concreto, hablamos de función referencial; y hablamos de función metalingüística cuando el mensaje habla sobre el propio código³¹.

En cuanto al contexto, no existe una función propia que refleje en el mensaje el contexto mismo. Se trata más bien de los contextos comunicativos objetivos (lugar, tiempo, situación histórica, contexto geográfico) y de la intención comunicativa del emisor³².

3. Filosofía y teología como ciencias de los elementos de la comunicación

Como se puede ver en el esquema anterior, y como adelantábamos al comienzo, la historia de la salvación es la historia de una comunicación que tiene lugar entre Dios y el hombre, aunque se trate de un diálogo muy particular. Cada una de las disciplinas de la filosofía y la teología se centran, en definitiva, en entender algún aspecto del esquema propuesto de Jakobson que hemos visto brevemente en el apartado anterior, como vamos a ver en las siguientes líneas.

El emisor es Dios mismo que “habla a los hombres como amigos” (DV 1), porque quiere asegurar la salvación de los hombres. A cómo Dios se manifiesta a los hombres se dedican las disciplinas que estudian misterio de Dios y la cristología. Pero además, el emisor se complica, porque Dios se dirige a los hombres “por medio de hombres y en lenguaje humano” (DV 12-13). Esta realidad es más complicada,

University Press, Cambridge 2000, 229-252; y J. P. Gee, *La ideología...*, 2005.

³¹ Quizá sea esta la función más compleja. Pongamos un ejemplo: “en”, en español, entra en la categoría de preposición. Es una preposición en español. Sin embargo, cuando la frase dice “en” es una preposición, se encuentra como sustantivo, sujeto de la oración. Este intercambio metalingüístico es el que refleja esta función, pues en, no se encuentra en la frase como cuando “Juan está EN casa”.

³² Sobre la importancia de conocer el contexto de emisor y receptor, aunque desde la perspectiva aplicada a la traducción, referimos a J. M. Martínez Sánchez, “Ars translationes: el sentir de los clásicos”, *Creatividad y Sociedad*, 29 (2019), 210-216.

porque este emisor doble es más complejo de estudiar. A esta relación entre ambos emisores se dedica la teología fundamental³³. Pero también hay otras disciplinas que se dedican a estudiar al emisor humano, que son las mismas que estudian al receptor, que también es humano.

Los dos agentes humanos, emisor y receptor, se estudian desde la antropología, tanto filosófica como teológica, la psicología y la sociología, que dedican sus esfuerzos a estudiar la configuración y la particularidad del ser humano en el mundo. Pero además, el receptor, que ha de sentirse interpelado y ha de ser puesto en acción por el mensaje de Dios, también es estudiado desde las disciplinas de la epistemología y la teodicea en cuanto al acceso a la realidad y a Dios; desde la ética y la moral, además de la teología espiritual, en lo referente al comportamiento del hombre en su interioridad; y desde los sacramentos, la liturgia, la eclesiología y el derecho en los referente a las actuaciones concretas a las que es llamado por Dios.

También son diferentes disciplinas las que estudian el mensaje concreto. Por un lado se encuentran las disciplinas que estudian la comprensión de la realidad y los mensajes, como la lógica y la metafísica; por otro lado están las disciplinas que estudian el contenido concreto del mensaje, como son las diferentes áreas de la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamentos, la mariología y la escatología.

Las disciplinas que se dedican al referente, a la función de la religión en el ser humano y en la sociedad, se dedican la filosofía de la religión, la teología fundamental y la fenomenología de las religiones.

Al código se dedican las diferentes disciplinas de la lingüística, la filosofía del lenguaje y las diferentes filologías que estudian las lenguas humanas en que el mensaje de Dios se ha concretado a través del emisor humano (hebreo, griego, latín, arameo, siríaco, etc.).

Sobre el canal en que se ha transmitido, ya hemos nombrado anteriormente la teología fundamental, que se encarga de la cuestión de la inspiración, pero también se dedican a ellos las disciplinas bíblicas que estudian los soportes, historia de los textos (crítica textual, canon, procesos de redacción, etc.), así como la metodología específica necesaria para el estudio de la transmisión.

Y, finalmente, al contexto en que tiene lugar la comunicación de Dios con los hombres, en todos los tiempos y lugares —incluido el momento actual— se dedican disciplinas como la historia (historia de Israel, orígenes del cristianismo, historia de la Iglesia), la sociología, la historia de la filosofía y la historia de las religiones.

³³ En esta relación entran cuestiones como la inspiración.

Conclusión

Como podemos ver, la dimensión simbólica —que incluye particularmente la lingüística— “se encuentra en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa”³⁴, y las relaciones que se dan entre los elementos que forman el esquema tradicional de la teoría de la comunicación pueden constituirse en un eje de comprensión más de las relaciones entre Dios y el hombre, relaciones de comunicación que, como ya hemos visto, son en el pensamiento cristiano también, y principalmente, comunicadas en lenguaje humano.

Pero no por esto venimos a significar que el estudio de la teoría de la comunicación se equivalente al estudio de la teología y tampoco queremos reducir al hombre a una mera dimensión lingüística, que no sería capaz de explicar la complejidad existencial del mismo. Tan sólo queremos presentar una posibilidad holística de acceso a Dios, desde la creencia de que la historia de la salvación es la historia de una comunicación bidireccional entre Dios y el hombre, que incluye todas las realidades del hombre y de su contexto. Se trata de acercarnos a esta historia de relación entre Dios y el hombre con atención específica a lo que la comunicación significa para el ser humano, por su radical configuración del mismo y por ser herramienta que se pone en movimiento desde los primeros instantes de la vida de éste.

En la historia del hombre, en definitiva, la palabra y la Palabra han sido el eje articulador de toda realidad. La segunda, para crear; la primera, para destruir, pues la sola palabra del hombre consigo mismo (Gn 3) y con otros hombres (Gn 11) no tiene poder creador. Pero todo cambia cuando Palabra y palabra se mezclan, pues en el hombre se da la capacidad creadora. Así lo experimentaron los apóstoles en Pentecostés cuando, tras recibir el Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego comenzaron a hablar en diversas lenguas (*glóssais*), reflejo de la gran lengua de Dios (*Lógos*). Se convirtieron así los apóstoles en co-creadores del Reino a través de la palabra (Hch 2).

En conclusión, “también hoy en la Iglesia hay un Pentecostés, es decir, que la Iglesia habla en muchas lenguas; y esto no sólo en el sentido exterior de que en ella están representadas todas las grandes lenguas del mundo, sino sobre todo en un sentido más profundo: en ella están presentes los múltiples modos de la experiencia de Dios y del mundo, la riqueza de las culturas; sólo así se manifiesta la amplitud de la existencia humana y, a partir de ella, la amplitud de la Palabra de Dios” (AAS 101 [2009], 5).

³⁴ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 208.

ABREVIATURAS

AAS = Acta Apostolicae Sedis

CCE = Catecismo de la Iglesia Católica

DV = Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación

VD = Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica* (Madrid 2007).
- ARISTÓTELES, *Aristotelis Politica recognovit brevitque adnotatione critica instruxit W. D. Ross*, (Oxford, 1980).
- AUSTIN, J. L., *How to do things with words* (Cambridge 1962).
- BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje* (Madrid 1985)
- DIJK, VAN, T. A., *Sociedad y discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación* (Barcelona 2010).
- GEE, J. P., *La ideología en los discursos* (Madrid 2005)
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca 1987).
- GUERRA GÓMEZ, M., *Historia de las religiones* (Madrid 2017).
- GUMPERZ, J. J., “Contextualization and understanding”, en A. Durante – Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon* (Cambridge 2000)
- JAKOBSON, R., *Lingüística y poética* (Madrid 1983).
- MARCOS MARÍN, M., *Aproximación a la gramática española* (Madrid 1978).
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 2017).
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, J. M., “Ars translationes: el sentir de los clásicos”, *Creatividad y Sociedad*, 29 (2019)
- SEARLE, J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge 1969).
- THOMAS IBARRA, E. L. – V. PÁEZ PÉREZ, “Lenguaje, cultura y comunicación: su influencia en la traducción-interpretación”, *Pedagogía Universitaria*, 8 (2003)
- VAWTER, B., “Evangelio según san Juan”, en R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dir.) *Comentario bíblico “San Jerónimo”* (Madrid 1972).

¿Sed perfectos o sed misericordiosos?

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

Pedro Ignacio Fraile Yécora

Jesús, en su evangelio, ¿a qué nos llama, a ser perfectos o a ser misericordiosos? Es conocida esta diferencia según leamos el evangelio de Mateo o de Lucas. En este artículo presentamos el problema desde una perspectiva amplia, nos centramos en los textos que presentan los dos evangelios y adelantamos un camino de lectura.

Partimos de la idea de la perfección en la Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento), al mismo tiempo que abrimos nuestro campo de estudio a otras fuentes extrabíblicas; en línea de continuidad con este primer estudio, nos acercamos al evangelio de Mateo, que es el evangelio que recoge la idea de perfección.

En un tercer momento, antes de afrontar la sentencia de Lucas, que incide en la misericordia, recordamos los principales textos bíblicos que nos hablan de la misericordia antes de centrarnos en los evangelios sinópticos y en san Lucas.

Por fin, como punto final, buscaremos algunos elementos que iluminen una posible lectura y algunas conclusiones sobre este estudio.¹

1. La perfección

El término «perfección» aparece con cierta frecuencia en el Antiguo Testamento, en el libro de los Jubileos, en los textos de Qumrán, en la obra de Filón de Alejandría y en algunos libros del Nuevo Testamento. Extraña que el campo semántico de la «perfección» esté ausente en el *Libro de Henoc* y que tampoco se haga referencia a ella en los evangelios de Marcos y Lucas.

1.1. Integridad y cumplimiento en el AT

El concepto hebreo de «perfección» tiene su origen probablemente en el lenguaje sacrificial; su uso más frecuente designa a los animales que cumplen todos los

¹ El artículo es una adaptación a la Revista Aragonesa de Teología de un capítulo de la tesis doctoral del autor. De forma consciente he evitado los términos en hebreo y en griego, poniendo en su lugar su transcripción. Del mismo modo, he evitado notas demasiado prolijas, o con demasiada información que despiste de la lectura. Para un estudio pormenorizado de los textos, de la terminología y su frecuencia, de la opinión de los autores con su correspondiente cita bibliográfica, cf. Pedro Ignacio Fraile Yécora, *La «perfección en la caridad». De la «Liturgia de Ingreso» de la comunidad qumránica (1QS I, 16- II, 25 a) a los primeros escritos cristianos*, Salamanca 2007.

requisitos para el culto²: ‘El animal será sin defecto, macho, de un año. Lo escogeréis entre los corderos o los cabritos’ (Éx 12,5). Lo «perfecto» sería, por tanto, algo intacto, sin detrimento en su estado o valor.

En números absolutos, el libro donde más veces aparece el término «perfección» en el AT es en los Salmos, principalmente en aquellos que se suelen datar como postexílicos. Desde el punto de vista de su uso y función en el texto la idea de perfección aparece, en primer lugar, como alabanza de las personas íntegras. El AT sólo concede a dos personas el calificativo de «perfecto» (*tamîm*): a Noé y a Job. La historia de Noé comienza con un elogio: ‘varón justo, perfecto entre sus contemporáneos’ (Gen 6,9). El Sirácida retomará este mismo concepto referido a Noé cuando hace el elogio de los grandes hombres de Israel: ‘Noé fue hallado perfecto y justo, en el momento de la cólera aseguró la supervivencia; gracias a él, quedó sobre la tierra un resto cuando se produjo el diluvio’ (Eclo 44,17). El libro de Job comienza repitiendo por tres veces su condición de hombre «perfecto y recto» (Job 1,1.8; 2,3). Se trata de una información funcional, puesta intencionadamente al comienzo del libro para no caer en el desenfoque del personaje: ‘Había en el país de Hus un hombre llamado Job, hombre perfecto, recto, temeroso de Dios y apartado del mal’ (Job 1,1).³

En otros casos, el texto bíblico es una exhortación a la perfección. De Abrahán no se dice que fuera perfecto, sino que Dios le insta a que viva de forma religiosa a la vez que íntegra: ‘Cuando Abram tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahveh y le dijo: «Yo soy El Šadday, camina en mi presencia y sé perfecto»’ (Gen 17,1). En el libro del Deuteronomio, en el conocido como Código Deuteronomico (Dt 12-26), Moisés exige a Israel, antes de entrar en la Tierra Prometida, que no se contaminen con los idólatras, magos y hechiceros (Dt 18,9-12). En este contexto religioso cultural Dios exige: ‘Sé perfecto ante el Señor, tu Dios’ (Dt 18,13).

El uso más extendido de la idea de perfección es el de una vida moralmente recta, llevando una conducta irreprochable. En los salmos el orante reza con estas palabras:

‘Guarda a tu siervo del orgullo,
que el orgullo no me domine nunca;
así seré perfecto y libre de pecado’ (Sal 19,14).

Esta idea de llevar una vida moralmente recta, casi irreprochable, se expresa en el Antiguo Testamento por medio de dos sintagmas: «camino perfecto» y «corazón

² Principalmente, en los libros de Números y Levítico, si bien también aparece en Ezequiel y en el Éxodo.

³ El libro de Ezequiel nombra entre los «justos» a Noé, Job y Daniel, pero no dice de ellos que fueran «perfectos» (Ez 14,14.20).

perfecto». En las traducciones habituales vemos que se evita intencionadamente la referencia a la «perfección», prefiriendo giros tales como «conducta intachable», «integridad», «rectitud», u «honradez».

El salmo 101 presenta una declaración programática del rey ante Dios, indicando cómo piensa gobernar. A pesar de su brevedad, solo ocho versículos, recoge los dos sintagmas (vv. 2.2.6).

Meditaré el camino perfecto ¿cuándo vendrás a mí?
Procederé con corazón perfecto dentro de mi casa (...)
El que ande por el camino perfecto éste me servirá (Sal 101,2.6)

Volvemos a encontrar el sintagma «camino perfecto» en el salmo 119. Formalmente se trata de un salmo alfabético, temáticamente se centra en la alabanza de la Ley del Señor. En el primero de sus versos (*alef*), a modo de pórtico, el salmo identifica la bienaventuranza con llevar una vida sin tacha conforme a la voluntad divina.

(alef) 'Dichosos los que van por camino perfecto,
los que proceden en la Ley de Yahveh' (Sal 119,1)

En el libro de los Proverbios, la sabiduría popular se sirve de este sintagma para expresar la integridad moral. El favor de Dios está con los que siguen sin tacha la conducta que él pide,

A los de corazón torcido abomina Yahveh;
pero da su favor a los de camino perfecto (Pro 11,20)

En un paralelismo antitético el proverbio nos advierte de la necesidad de vivir con rectitud, pues el malvado acaba mal.

El que camina con perfección camina seguro,
pero el que pervierte sus caminos será descubierto (Prov 10,9)

Las cualidades pueden personificarse dando lugar al enfrentamiento de dos personajes, la justicia y la impiedad:

La justicia guarda al de perfecto camino,
mas la impiedad trastornará al pecador (Prov 13,6)

El segundo sintagma que hace referencia a la rectitud de vida, tener un «corazón perfecto», aparece en primer lugar en una narración extraña, el secuestro de Sara, esposa de Abrahán, por parte de Abimélec.⁴

⁴ El Génesis recoge por tres veces el relato de la «esposa-hermana»; en dos casos se refiere a Abrahán (Gen 12,10-20; 20,1-17) y en uno a Isaac (Gen 26,1-11).

‘Abimélek exclamó: (...) ¿No me dijo él que era su hermana y ella que él era su hermano? Yo hice esto con corazón perfecto y manos puras. Ha ‘Elohim le dijo en el sueño: Ya sé yo también que con corazón perfecto has procedido, como que yo mismo te he estorbado de faltar contra mí. Por eso no te he dejado tocarla’ (Gen 20,5-6).

El «corazón perfecto», entendido como rectitud de intención, lo volvemos a encontrar en dos textos de los libros históricos; en uno de ellos, conforme al pensamiento deuteronomista, Dios advierte al rey Salomón que el futuro de su reinado depende directamente de su fidelidad al monoteísmo y al cumplimiento de los preceptos divinos:

‘En cuanto a ti, si caminas en mi presencia como caminó David tu padre, con corazón perfecto y con rectitud, haciendo todo lo que te ordene y guardando mis decretos y mis sentencias, consolidaré el trono de tu realeza sobre Israel para siempre’ (1Re 9,4).

En el segundo texto David pide a Dios que su hijo sea un buen rey cumpliendo los preceptos divinos:

‘Da a mi hijo Salomón un corazón perfecto, para que guarde tus mandamientos, tus instrucciones y tus preceptos, para que todo lo ponga por obra y edifique el alcázar que yo te he preparado» (1Cro 29,19).

Nos falta aún hacer referencia a un último sentido, el de perfección como «madurez». La Escritura alaba a quien, sometido a tentaciones e incluso a pruebas, permanece fiel a sus principios morales y religiosos.

‘¿Quién sufrió esta prueba y fue hallado perfecto?
será para él motivo de gloria.
¿Quién pudo prevaricar y no prevaricó,
hacer mal y no lo hizo?’ (Eclo 31,10).

Por último, se puede observar una evolución en el libro de la Sabiduría. No basta con ser ‘gran sabio’ según los criterios humanos, sino que es necesario para alcanzar la madurez el don que viene de Dios:

‘Aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres,
si le falta tu Sabiduría, en nada será tenido’ (Sab 9,6)

1.2. Rigorismo y exclusión en Qumrán

La idea de «perfección» y la invitación a llevar una vida «perfecta» están bien representada en los documentos propios pertenecientes a la secta judía que habitaba Qumrán⁵. Nos detenemos en este primer documento, la Regla de la Comunidad (1QS), ya que la idea de la perfección aparece en todas sus secciones⁶.

El *Prólogo* subraya el carácter minucioso que deben observar los miembros de la comunidad en el cumplimiento de las normas: 'Para admitir en la alianza de la gracia a todos los que se ofrecen voluntarios a practicar los preceptos de Dios, a fin de que se unan en el consejo Dios y marchen perfectamente en su presencia' (1QS I,7-8; cf. 1QS I,11-13).

La *Ceremonia anual de la entrada en la alianza* limita la entrada a la comunidad a los hombres del «lote de Dios» que 'marchan perfectos en todos sus caminos' (1QS II,2). Al nuevo miembro de la comunidad se le exige un cumplimiento minucioso de los mandamientos: 'Que afirme sus pasos para caminar perfectamente por todos los caminos de Dios, de acuerdo con lo que ordenó sobre los tiempos fijados en sus decretos, y no se aparten a derecha ni a izquierda, ni quebrante una sola de todas sus palabras' (1QS III,9).

En el *Proyecto de fundación de una comunidad futura*, leemos que Dios mismo ha hecho de su comunidad una 'casa de perfección y verdad en Israel' (1QS VIII,9). El tiempo mínimo que se les exige a los miembros del consejo de la comunidad es el de dos años de conducta irreprochable: 'Cuando éstos hayan sido establecidos en el fundamento de la comunidad dos años cumplidos en conducta perfecta, serán separados (como) santos en medio del consejo de los hombres de la comunidad' (1QS VIII,10).

En el *Código Penal* se habla por primera vez de la «santidad» que se aplica tanto a los «hombres», como a los «sacerdotes», como al «consejo» o a la «casa», metáfora de la comunidad. El candidato a ingresar en la comunidad tiene como modelos los miembros de «santidad perfecta»: 'Estos son los preceptos en los que marcharán los hombres de santidad perfecta' (1QS VIII,20).

⁵ Cf. la *Regla de la Comunidad* (1QS), con menor importancia en la *Regla de la Guerra* (1QM) y en el *Documento de Damasco* (CD). También la encontramos en los *Himnos* (1QH), en la *Regla de la Congregación* (1QSa) y en la colección de *Bendiciones* (1QSB). Para la traducción en español, cf. F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (3ª Madrid 1993).

⁶ El término «perfección» aparece de forma recurrente en la Regla de la Comunidad: *Prólogo*: 1QS I,8.13; *Ceremonia anual de la entrada en la alianza*: 1QS II,2; III,3.9; *Tratado de los Dos Espíritus*: 1QS IV,20.22; *Regla de la Comunidad*: 1QS V,24; VI,17; *Proyecto de fundación de una comunidad futura*: 1QS VIII,1.9.10; *Código penal*: 1QS VIII,18.20.21.25; IX,2.5.6.8.9; *Normas para el Instructor*: 1QS IX,19; *Himno de acción de gracias*: 1QS X,21.23; XI, 2.11.17.

Nos fijamos en un segundo documento, el Documento de Damasco (CD), donde por tres veces se hace referencia a los «hombres de santidad perfecta»⁷. Este sintagma es propio de los escritos qumranitas, desconociéndose tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

‘Y así es el juicio de todo el que entra en la congregación de los «hombres de santidad perfecta» y es remiso en el cumplimiento de las instrucciones de los rectos’ (CD-B XX, 2).

‘De acuerdo con su ofensa le reprenderán los hombres de conocimiento, hasta el día en que vuelva para tomar su puesto en la reunión de los «hombres de santidad perfecta»’ (CD-B XX, 5)

‘Pero cuando sus obras sean manifiestas, según la exacta interpretación de la ley en que marcharon los hombres «hombres de santidad perfecta», que nadie se junte con él, pues la han maldecido todos los santos del Altísimo’ (CD-B XX 6b-8)

De otros dos documentos de la comunidad qumránica, la *Regla de la Guerra* y de la *Regla de la Congregación*, se deduce que la pertenencia a la comunidad y la participación en la batalla final contra las fuerzas del mal son exclusivas de los sabios, de los capaces y de los que llevan una vida recta e irreprochable. Por el contrario, son excluidos de este movimiento de salvación aquellos que son torpes, que están incapacitados o que llevan una conducta dudosa o errática. El texto más interesante es, sin duda, el que hace referencia a la integridad no sólo moral sino incluso física de los combatientes de los últimos días. El texto habla de ‘perfectos de espíritu y de cuerpo’. La perfección deja de ser una cuestión de observancia de las normas y mandamientos de la Ley para alcanzar a todos aquellos que sufren de algún defecto corporal, de alguna tara psíquica o de alguna enfermedad considerada como maldita.

‘Ningún cojo, ni ciego, ni tullido, ni ningún hombre que tenga en su carne una tara indeleble, ni ningún hombre afligido de impureza en su carne, ninguno de éstos saldrá con ellos a la guerra. Todos

⁷ En los años 1896-1897 en la Genizah de la *Sinagoga de Esdras*, en la parte vieja de El Cairo, el profesor de Cambridge Salomón Schechter descubrió, entre otros muchos documentos, nueve folios medievales de pergamino que publicó en 1910 con el título ‘Documents of Jewish Sectaries’. Los ocho primeros folios, numerados del I al XVI, son reagrupados bajo la sigla «A»; el noveno, numerado del XIX al XX, con la sigla «B», ya que se trata de dos recensiones incompletas de una misma obra. El título original de esta obra se desconoce, pero como los adeptos a este grupo se consideraban miembros del ‘nuevo pacto en la tierra de Damasco’ (CD VI,19) el nombre de esta ciudad pasó al título del libro. La sigla con que se conoce esta obra (CD) responde a la abreviatura de *Cairo Damascus Document*. Con los primeros descubrimientos de Qumrán la orientación dada a este documento cambió. Pasó de ser simple hipótesis, pues entre los siete primeros documentos hallados no se encontró el CD, a ser una realidad.

ellos serán voluntarios para la guerra, perfectos de espíritu y de cuerpo, y dispuestos para el día de la venganza' (1QM VII,4b-5)

Esta secuencia de personajes excluidos en la gran guerra final, vuelve a aparecer en el otro documento que también prepara para presentar la batalla al enemigo, la *Regla de la Congregación* (1QSa). Según este libro

'todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo o contaminado en su carne con una macha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse en medio de la asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación' (1QSa II, 5b-9).

Llama aún más la atención porque se puede establecer un paralelismo sinóptico con dos textos evangélicos de Mateo y de Lucas. En Mateo son ellos objeto de la curación de Jesús; en Lucas los invitados al banquete, metáfora del Reino de Dios, son los mismos que según la Regla de la Guerra no pueden combatir y, por tanto, están excluidos de la victoria final⁸.

La perfección requerida en los escritos qumránicos nunca está en relación con palabras como «amor», «compasión» o «misericordia». Es más, en la *Liturgia de Ingreso* la bendición es exclusiva de los miembros de la comunidad. La misericordia entrañable de Dios sólo se derrama sobre los que obedecen sus leyes, mientras que los pecadores obstinados nunca alcanzarán misericordia ni paz.

1.3. Una noble virtud (*Pseudoepígrafos y Filón*)

La perfección aparece como una noble virtud, en la literatura pseudoepigráfica, en los libros de Jubileos y en el Testamento de Judá⁹.

En el Libro de Jubileos tomamos nota de una primera diferencia: no recoge la referencia bíblica a Noé como hombre perfecto, pero sí lo afirma de Abrahán (ver un poco más arriba), diciendo de él que 'fue perfecto en toda su conducta' (Jub 23,10).

⁸ Notemos cómo coinciden la misma secuencia de personas inválidas tanto en los textos evangélicos como en los de 1QM: cojos, ciegos, inválidos: 'Se le acercó mucha gente que llevaba cojos, ciegos, sordos, mancos y otros muchos enfermos, y los pusieron a sus pies. Y él les curó' (Mt 15,30-31). También en Lucas, por dos veces: 'Cuando des un banquete invita a los pobres, a los inválidos, a los cojos, a los ciegos (...) Sal de prisa a las plazas y a las calles de la ciudad y trae a los pobres y a los inválidos, a los ciegos y a los cojos'. (Lc 14,13)

⁹ Cf. F. Corriente, - A. Piñero, 'Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica', en: A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, II* (Madrid 1983); A. Piñero, , 'Testamento de los Doce Patriarcas' en: A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento, V* (Madrid 1987)

Más adelante Rebeca bendice a su hijo Jacob y le augura que sea su ‘semilla perfecta por siempre’ (Jub 25,20), y también se dirá de él que es un ‘hombre perfecto’ (Jub 27,17; 35,12). Entre las mujeres sólo Lía alcanza este calificativo (Jub 36,23) y de José el libro de los Jubileos afirma que ‘el Señor le otorgaba la perfección’ (Jub 39,13). A veces no se usa explícitamente el término, pero la paráfrasis empleada es elocuente de por sí. Así Jacob promete a su madre Rebeca ‘procederé rectamente sin corromper nunca mi conducta’ (Jub 25,10).

También se encuentra en los Testamentos de los Doce Patriarcas, en concreto en el Testamento de Judá, quien después de advertirles a sus hijos de que la idolatría acarrea terribles castigos ejecutados por la espada vengadora de Dios, y después de enumerar una sucesión demoledora de desgracias, añade:

‘Pero cuando os volváis al Señor con un corazón perfecto arrepentidos y caminando según todos los mandamientos de Dios, os visitará el Señor con su misericordia y os sacará de la esclavitud de vuestros enemigos’ (TestJuda 23,5).

Por otra parte, distintos personajes bíblicos, como los patriarcas, Aarón, el sacerdocio levítico y Melquisedec, son presentados por Filón como ejemplos de «perfección», representando distintas virtudes. En su obra *De mutatione nominum* atribuye la perfección a Isaac; se trata de un caso único en la literatura judía; sin embargo, un poco más adelante, al referirse a los tres grandes patriarcas, insiste de nuevo, distinguiendo esta vez cómo han alcanzado el grado de «perfección». Abrahán alcanza la «perfección» por medio de la enseñanza y la educación (*didaskalía*); Isaac es portador de la «perfección» (*teleiōtēs*); mientras que Jacob alcanza la «perfección» por medio del combate y la disciplina (*askēsis*)¹⁰. Al referirse a Aarón, Filón entiende la muerte del hermano de Moisés como la meta de su «perfección»: ‘Cuando Aarón murió, esto es, cuando llegó a su perfección’ (*Leg All* III,45)¹¹. Pero por encima de todos está Moisés, quien alcanzó la perfección en sus más altos misterios cuando contempló a Dios cara a cara en el Sinaí.

1.4. Cristo nos hace perfectos en el amor

En el Nuevo Testamento, la idea de «ser perfecto», «perfeccionar» o «alcanzar la perfección» se encuentra principalmente en Hebreos, le sigue en la tradición joánica y la carta de Santiago; por el contrario, es mínima en la tradición paulina. En la obra de Lucas-Hechos sólo aparece en tres ocasiones, mientras que en Mateo se reduce a dos citas y Marcos no la conoce.

¹⁰ Cf. R. Arnaldez, *De mutatione nominum*, OPhil 18 (Paris 1964) pp. 36-37

¹¹ Cf. C. Mondésert (ed.), ‘Legum Allegoriae I-III’. OPhil 2 (Paris 1966) pp. 196-197

En números absolutos, Hebreos es el texto del NT donde más veces aparece el lexema referido a la «perfección». El autor de Hebreos desarrolla su teología contraponiendo la incapacidad de alcanzar la salvación («perfeccionar») de la primera alianza, frente al cumplimiento («perfección»), conseguida en la muerte sacrificial de Cristo. Se ha iniciado un nuevo orden en el que la Ley pasa a un segundo plano porque se ha mostrado incapaz de realizar lo que propone:

‘Queda abolido el viejo orden de cosas, a causa de su impotencia y debilidad, pues la ley no ha llevado nada a la perfección’ (Heb 7,19).

Incapacidad no sólo de la Ley, sino también del antiguo sacerdocio levítico, que también queda superado:

‘Si la perfección se lograra a través del sacerdocio levítico (...), ¿qué necesidad había de suscitar otro sacerdote igual que Melquisedeq, teniendo ya uno semejante a Aarón? (Heb 7,11).

Incapacidad que alcanza el centro del judaísmo, el santuario mismo, pues allí ‘se ofrecen libaciones y sacrificios que no pueden perfeccionar interiormente al que los ofrece’ (Heb 9,9; cf. tb. 10,1).

A una situación aparentemente sin salida, Hebreos propone la figura de Cristo. Él es el único que ha conseguido superar una realidad que parecía definitiva. Cristo, con una única oblación personal ‘ha hecho perfectos de una vez para siempre a quienes han sido consagrados a Dios’ (Heb 10,14). En contraste con el antiguo tabernáculo del Templo, en el que entraba el Sumo Sacerdote para ofrecer la oblación, Hebreos anuncia que Cristo es el nuevo tabernáculo donde se encuentra la humanidad con Dios:

‘Cristo apareció como sumo sacerdote de los bienes futuros, a través de un mayor y más perfecto tabernáculo’ (Heb 9,11).

En efecto, la Ley constituye sumos sacerdotes a hombres débiles, pero Cristo ‘ha sido perfeccionado para siempre’ (Heb 7,28). La salvación conseguida por Cristo no se logra por el sacrificio de reses sin tacha, tal como hacía el antiguo sacerdocio. Cristo es quien se ofrece a sí mismo en obediencia filial a Dios, y aceptando una entrega total que conlleva el sufrimiento, alcanza esta «perfección»:

‘Era conveniente que Dios (...) elevara por los sufrimientos al más alto grado de perfección al cabeza de fila que los iba a llevar a la salvación’ (Heb 2,10).

Sólo así puede decir el autor de Hebreos que Cristo es el «perfeccionador» de la fe (Heb 12,2), título exclusivo de este documento.

‘Por tanto, también nosotros (...) liberémonos de todo impedimento y del pecado que continuamente nos asedia, y corramos con constancia (...) fijos los ojos en Jesús, autor y perfeccionador de la fe’ (Heb 12,1-2).

Sólo Cristo, en virtud de su obediencia perfeccionada en el sufrimiento, puede salvar. Pero no se trata de una mera perfección moral, sino de una obediencia vocacional que responde a su misión salvífica:

‘Habiendo sido hecho perfecto, vino a ser fuente de eterna salvación para todos los que le obedecen’ (Heb 5,9).

La tradición joánica, representada por el evangelio de Juan y las tres cartas que llevan su nombre, recogen tanto la idea de «cumplir» como de «alcanzar la perfección»¹².

En el encuentro de Jesús con la Samaritana, cuando los discípulos se extrañan de que no coma, él declara: ‘Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a perfección su obra’ (Jn 4,33-34).

Jesús, en el cuarto evangelio, no lleva a cabo su propia voluntad; su misión es dar «cumplimiento» a la obra del Padre. Jesús no es mero ejecutor mecánico de una tarea encomendada por Dios, sino que la lleva a su «plenitud», a su «perfección». Las obras mismas dan testimonio de quién es: ‘Yo tengo un testimonio mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a perfección, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado’ (Jn 5,36).

El evangelio de Juan recoge dos veces en el capítulo 17 el verbo perfeccionar (*teleioun*). Primero afirma que la gloria que le ha dado al Padre sobre la tierra ha consistido en «llevar a cabo» su encargo. San Juan presupone la crucifixión como cumplimiento de la misión a la que el Padre le ha enviado: ‘Yo te he glorificado en la tierra, llevando a perfección la obra que me encomendaste realizar’ (Jn 17,4)¹³. La crucifixión, para Juan, es el «cumplimiento» de la obra encomendada¹⁴. Una misión

¹² El lexema griego *telei-* aparece en diez ocasiones, cinco en el evangelio y cinco en la primera de las cartas (1 Jn). El cuarto evangelio sólo usa el verbo.

¹³ La obra es la del Padre; por eso se propone traducir la ‘obra que tú me has dado hacer’, mejor que ‘la obra encomendada’. Cf. X. Léon Dufour, *Lectura del evangelio de Juan, III* (Salamanca 1995) p. 231.

¹⁴ Cf. W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967) p. 304, nota 2

que culmina en el grito de de la cruz: '¡Todo está cumplido!' (Jn 19,30). Un poco más adelante, en el mismo capítulo 17, san Juan vuelve a usar este mismo verbo, relacionado no con el amor como es habitual, sino con la «unidad»: 'Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me has enviado y que los amas a ellos como me amas a mí' (Jn 17,23).

La primera carta de san Juan (1Jn) recoge la idea de la perfección en cinco ocasiones, relacionándola con el amor (*ágape*). Desde el inicio de la carta el autor invita a llevar una vida coherente y honesta, cayendo en una grave contradicción quien dice que conoce a Dios pero que no observa sus mandamientos, pues 'el amor de Dios llega verdaderamente a su perfección en aquel que guarda su palabra' (1Jn 2,5) ¹⁵. En el capítulo cuarto el autor profundiza en esta misma idea. Su contenido central es la afirmación de que «Dios es amor» (1Jn 4,8). Juan no dice sólo que Dios ama, sino que Dios es amor; no es sólo la fuente del amor, sino que él mismo es el amor; el amor no es sólo una de sus actividades, sino que toda su actividad es amar. Se podría pensar en darle la vuelta y decir que 'el amor es Dios', pero esta idea no es bíblica; no se trata de una cualidad abstracta, sino de un Dios vivo y soberano que es la fuente de todo amor y que él mismo es amor. Juan insiste en que el amar de forma efectiva es una parte esencial del mandato de Dios de cumplir su palabra. El amor mutuo es la culminación del mandato divino. No se trata, pues de un sentido estático, completar algo, sino activo: llevar a plenitud:

'A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros, y su amor en nosotros ha llegado a su perfección' (1Jn 4,12).

La persona que ama permanece en Dios y Dios en él. En esta mutua inhabitación el amor logra su completa expresión expulsando todo temor. El «amor perfecto», esto es, el amor de Dios hacia nosotros y el nuestro hacia Dios sugiere un amor que se ha desarrollado en plenitud¹⁶:

'En el amor no hay temor; por el contrario, el amor perfecto desecha el temor, pues el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en el amor' (1Jn 4,18).

¹⁵ Los exegetas discuten qué clase de genitivo es «el amor de Dios». Para unos se trata de un genitivo objetivo: ya que el amor alcanza su perfección en nosotros, se trataría del amor del hombre a Dios (Dodd, Holtzmann). Para otros, de un genitivo subjetivo, el amor de Dios al hombre: en el hombre que obedece su palabra, el divino amor ha llegado a su perfección (Bonsirven, Bultmann, Brown). Cf. R. Brown, *The Epistles of John*. AB 30 (New York 1982) p. 521. Una tercera posibilidad es ver un genitivo de cualidad: para el cristiano el esfuerzo por obedecer a esa voluntad de Dios es una señal de que lleva en sí el 'amor divino', cf. R. Schnackenburg, *Cartas de Juan* (Barcelona 1980) pp. 138-139.

¹⁶ La primera carta de Juan usa en cuatro ocasiones la forma verbal (1 Jn 2,5; 4,12.17) y en una ocasión el sintagma «amor perfecto» (*teleia agápē*) 1Jn 4,18) que sólo aparece aquí en la Sagrada Escritura.

El tercer escrito neotestamentario que recoge este término es la Carta de Santiago. Se trata de un documento escrito con probabilidad por un judeocristiano culto, buen conocedor del mundo helenístico. Son numerosos los paralelos que se pueden establecer entre el evangelio de Mateo y la carta de Santiago, uno de ellos es precisamente el de la presencia en ambos textos del tema de la «perfección». El término «perfecto» indica en la carta de Santiago la imagen de algo «acabado», «cumplido», llevado hasta su final¹⁷. El éxito para los cristianos es «alcanzar la perfección», pudiendo tener el autor en su perspectiva el juicio final¹⁸. Santiago escribe en un momento de persecución y él quiere reavivar los sentimientos de sus destinatarios¹⁹. El comienzo de la Carta es una exhortación a perseverar en medio de las adversidades:

‘Tened en cuenta que, al pasar por el crisol de la prueba, vuestra fe produce paciencia, y la paciencia alcanza su objetivo, de manera que seáis perfectos y completos, sin deficiencia alguna’
(Sant 1,2-4)

La conjunción de estas dos palabras, «perfecto» e «íntegro» (*téleios kai holóklēros*) indican la idea de una integridad moral conforme a la tradición bíblica, expresado en la coherencia de fe y obras. Santiago acaba su carta con una breve alocución sobre el control de la lengua, insistiendo en que la persona madura y cabal, el «hombre perfecto» (Sant 3,2) es capaz de controlar su conducta y sus pasiones.

2. Sed perfectos como mi Padre es perfecto: Mateo

En la tradición sinóptica el uso del lexema de la perfección-perfeccionar (*telei-*) es mínimo: Marcos lo desconoce y Lucas sólo lo usa en dos ocasiones, ambas con el sentido de «cumplir» un plazo o tarea²⁰.

2.1. Mateo y la perfección

San Mateo es el único evangelio donde se puede encontrar la idea de «perfección», pero sólo en dos citas. Primero en el Sermón de la Montaña cuando Jesús exhorta a sus discípulos a que imiten a Dios: ‘Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto’ (Mt 5,48). El segundo texto es el encuentro de Jesús con el joven rico (Mt 19,16-22), cuando después de haber recordado todos los mandamientos

¹⁷ Cf. F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques* (Genève 1984) p. 40 ; L. T. Johnson, *The letter of James*, AB 37 (New York 1995) p.178.

¹⁸ Cf. B. Reicke, *The epistles of James, Peter and Jude*. (Garden City 1964)

¹⁹ Cf. M. Dibelius, *James* (Philadelphia 1975) pp. 71-74

²⁰ Cf. ‘cumplidos aquellos días’ (Lc 2,43); ‘al tercer día cumplo mi propósito’ (Lc 13,32).

y de haber dicho que los había cumplido, Jesús añade: «si quieres ser perfecto...» (Mt 19,21).

En el Sermón de la Montaña no encontramos la secuencia explícita de los mandamientos de la Ley, sino una referencia implícita. El evangelista Mateo repite una misma secuencia: «se ha dicho... pero yo os digo»; esto es, en la Ley de Moisés podemos leer, pero yo (Jesús) digo. La correspondencia de la secuencia de los mandamientos en los dos textos (la implícita y la explícita) se puede ver en el esquema siguiente. Las columnas de la izquierda hacen referencia a la lista de Ex 20, de Dt 5 y también a otros mandamientos presentes en el libro del Levítico.

			Mt 5, 21-48	Mt 19,18-21
Ex	Dt	Lv		
20,13	5,17	-	'...no matarás (5,21)	'no matarás,
20,14	5,18	-	...no cometerás adulterio (5,27)	no cometerás adulterio,
20,15	5,19	-	---	no robarás,
20,16	5,20	-	...no jurarás en falso (5,33)	no darás falso testimonio' (19,18).
20,12	5,16	19,3	---	'Honra a tu padre y a tu madre'
21,24	19,21	24,20	... ojo por ojo y diente por diente (5,38)	---
-	-	19,18	... ama a tu prójimo	Amarás a tu prójimo como a ti mismo (19,19)
			y odia a tu enemigo (5, 43)	
-	-	-	Vosotros sed perfectos (5,48)	Si quieres ser perfecto (19,21)

Si hacemos un cuadro sinóptico de la escena del joven rico, presente en los tres evangelistas, vemos cómo solo Mateo hace referencia explícita a la perfección, y que sólo él introduce el mandamiento de amar al prójimo, que toma del Levítico (Lv 19,18b).

			Mt 19,18	Mc 10, 19	Lc 18,20
Ex	Dt	Lv			
20,13	5,17	-	No matarás	No matarás	No cometerás adulterio
20,14	5,18	-	No cometerás adulterio	No cometerás adulterio	No matarás

20,15	5,19	-	No robarás	No robarás	No robarás
20,16	5,20	-	No darás falso testimonio	No darás falso testimonio	No darás falso testimonio
-	-	-	-	No estafarás	-
20,12	5,16	19,3	Honra al padre y a la madre	Honra a tu padre y a tu madre	Honra a tu padre y a tu madre
-	-	19,18b	Amarás a tu prójimo como a ti mismo		

Después de ver estos dos cuadros podemos adelantar una primera conclusión que nace de las evidencias textuales:

1. Solo Mateo hace referencia a la perfección; en ambos casos cuando Jesús y el joven rico recuerdan los mandamientos
2. Mateo incluye el mandamiento del amor al prójimo en los dos textos (Mt 5,43 y Mt 19,18). Este mandamiento, tomado del Levítico, no lo recoge ni Marcos ni Lucas.
3. Mateo, en 5,43 contrapone el amor al prójimo con el odio al enemigo, mandamiento este último que no aparece en el Antiguo Testamento.
4. La invitación a la perfección en ambas secuencias cierran los mandamientos; en concreto están ubicadas después del mandamiento del amor. En las bienaventuranzas, como exhortación a quienes le escuchan: '*Vosotros, sed perfectos*' (Mt 5,48); en el relato del joven rico, como invitación personal: '*Si quieres ser perfecto*' (Mt 19,21).

Considero, por tanto, que la exhortación a la perfección que leemos en el evangelio de Mateo puede explicarse, en el contexto de los mandamientos, como una plenitud del amor al prójimo. En el primer caso su contexto inmediato es el del amor al enemigo, que rompe las barreras de la lógica humana. En el segundo, se trata de romper la barrera de los mínimos para ir más allá de lo que las normas dictan.

2.2. Jesús y la llamada a la «perfección»

Ahora bien ¿cómo ha llegado esta idea de la perfección a los labios de Jesús en el evangelio de Mateo? Para algunos exegetas es imposible, ya que se trata de un término de procedencia griega: 'el ideal de perfección, tomado de nuevo por el cristianismo posterior, es griego y no natural en un pensamiento judío como el de Jesús'²¹. Otros afirman todo lo contrario al considerar que no podemos considerar la

²¹ Cf. el uso de *te, leioj* fuera de la Biblia en G. Delling, 'Téleios', en: G.Kittel - G.Friedrich (dir.),

«perfección» exigida en el sermón de la montaña como si de un ideal que alcanzar se tratara, fruto de una visión griega²².

Para la mayor parte de los comentaristas, sin embargo, el ideal de perfección en el Nuevo Testamento, y consiguientemente en Mateo, es heredero de la tradición veterotestamentaria. Si tenemos en cuenta que se pueden establecer puntos de contacto entre Mt 5 y el capítulo 19 del Levítico, no habría dificultad para relacionar Mt 5,48 con Lev 19,12: 'sed santos como vuestro padre celestial es santo'²³.

Otros autores, sin embargo, lo ponen en relación con el mandato deuteronomíco 'sé perfecto ante Yahveh tu Dios' (Dt 18,13), sin faltar quienes ven una influencia tanto del Levítico como del Deuteronomio²⁴.

El punto de inflexión en esta búsqueda fue marcado precisamente por el hallazgo de los manuscritos de Khirbet Qumrán. Unos pocos años después de la publicación de la *Regla de la Comunidad*, algunos autores propusieron la dependencia directa de Mt 5,48 de 1QS 1,13 y II, 2²⁵. Algunos comentarios recientes apuntan la posibilidad de una dependencia del concepto de «perfección» en Mateo 5,48 de la ideología de la comunidad qumránica²⁶. Así como los qumranitas medían la perfección poniendo como base la ley tal como ellos la interpretaban, en el contexto de Mt

Grande Lessico del Nuovo Testamento XIII (Brescia 1981) cols.1004-1056.

²² Cf. Schnackenburg, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento* I, (Estella 1970) p. 183.

²³ Así Mt 5,33 se refiere a Lev 19,12; Mt 5,43 a 19,18. Cf. K. Stendahl (Lund ²1967) p. 137; I. Goma, *El evangelio según san Mateo, I* (Madrid 1966) p. 307. Otros relacionan Lev 19,2 con Lc 6,36; cf. R.H. Stein, *Luke*. NAC 24 (Nashville 1992) p. 209.

²⁴ Para una dependencia del Dt 18,13 cf. S.E. Johnson, 'Matthew. Text, exegesis and exposition', en: G.A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Bible*, VII (Nashville 1951) p. 305; W.F. Albright - C.S. Mann, *Matthew* (New York 1971) AB p. 72. Para una dependencia de Lev 19,12 y Dt 18,13 cf. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (Paris 1923) p. 118; P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) pp. 75-76; W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo* (Madrid 1974) p. 282. Otros proponen 'Con el misericordioso eres misericordioso, con el perfecto eres perfecto' (2 Sam 22,26); la LXX cambia «ser misericordioso» por «ser santo» (*Basieliôn B'* 22,26).

²⁵ Cf. W.D. Davies, 'Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11, 25-30' *HTR* 46 (1953) pp. 115-116.

²⁶ Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo I* (Salamanca 1993) p. 437; D. Hill, *The gospel of Matthew*. NCBC (Grands Rapids-London 1984) p.131; P. Bonnard en la segunda edición incorpora una ampliación de la nota a Mt 5,48 en la que recoge la referencia explícita a 1QS II,1s; cf. P. Bonnard, *El evangelio según san Mateo* (Madrid ²1983) pp. 121-122. Dupont en su comentario a Mt 5,48 cita los lugares donde aparece «perfección» en la *Regla de la Comunidad*; cf. J. Dupont, *Les Beatitudes I. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Beatitudes* (Paris ²1969) p. 152, nota. Es más fácil explicar que «perfección» en Mt 5,48 dependa de Qumrán que de Lev 19,2 o Dt 18,13; cf. Cf. R. Horton, *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden 1967) p. 73. Más lejos va Sabourin para quien 'Matthew and the scrolls have this in common, that they see 'perfection' as a distinguishing mark of the religious group these writings represent'; cf. L. Sabourin, 'Why is God called 'perfect' in Mt 5,48?' *BZNF* 23 (1979) pp. 266-268.

5,17-47 el término «perfección» significa una total adhesión a la voluntad de Dios en la ley mosaica tal como la interpreta Jesús²⁷.

3. Sed misericordiosos como Dios es misericordioso: Lucas

Mateo invita a ser «perfectos», pero Lucas presenta una variante fundamental. Ya no se trata de imitar a Dios en su perfección sino en su misericordia: ‘sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso’ (Lc 6,36). Dos preguntas surgen de forma inmediata: ¿Las dos sentencias quieren decir lo mismo? ¿Cuál de las dos puede considerarse como la original?

3.1. Misericordia y compasión en los sinópticos

Los evangelios sinópticos conocen tres términos que expresan el mundo de la misericordia y de la compasión con los más débiles o desfavorecidos²⁸.

1. El más frecuente es el lexema griego *elee-* que indica la «misericordia» y la «clemencia».
2. Con el lexema griego *splachn-* se remite al mundo de los sentimientos internos, a la «compasión» que nace de las «entrañas», que «conmueven» al sujeto.
3. Por último el *oiktir-* expresa la actitud de «piedad» hacia los demás.

Ninguno de estos tres términos aparecen en el evangelio de Juan, que en cambio usa el lexema *agap-* «amor-amar».

1. «Misericordia» y «clemencia». El término más frecuente en el Nuevo Testamento es el lexema griego *elee-* que traduce principalmente la idea de «misericordia», «compasión», tanto en sus formas verbales como nominales. Con él se expresa cómo la misericordia divina se fija y se derrama sobre la pobreza y debilidad humana, en continuidad con el Antiguo Testamento, que presenta a Dios clemente y misericordioso.

Nos fijamos, primer lugar, en el uso del verbo «tener misericordia» o «compadecerse». Los enfermos, marginados, discapacitados o desespe-

²⁷ Cf. C.S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids-Cambridge 1999) p. 205.

²⁸ Cf. *elee-* (x73); *splachn-* (x26); *oiktir-* (x10) en el Nuevo Testamento. Para un estudio más detallado, cf. Pedro Ignacio Fraile, *Entrañas de misericordia. Jesús ternura de Dios*, Madrid 2015; Pedro Ignacio Fraile, *Misericordia, el modo de ser y de actuar de Dios*, en F. Javier Sancho Fermín (ed.), *Misericordiosos como el Padre. La misericordia desde la perspectiva bíblica, experiencial y pastoral* (Burgos-Ávila 2017).

rados piden la compasión de Jesús: «compadécete de nosotros». La triple tradición sinóptica (Mateo, Marcos, Lucas), recoge el relato de la curación de un ciego que grita: «Ten compasión (*eléeson*) de mí».²⁹ Mateo insiste en este grito, ‘ten compasión’, en otras dos ocasiones; la primera en el relato de la mujer sirofenicia (Mt 15,22), pero su texto paralelo de Mc 7,25 la omite. Esta súplica la encontramos de nuevo es boca del padre del endemoniado (Mt 17,15); de nuevo tampoco aparece en sus paralelos de Mc 9,17 y Lc 9,38. Lucas, por su parte, presenta dos textos propios en los que aparece la súplica que implora la compasión de Jesús; primero en boca del rico Epulón (Lc 16,24), más adelante en la de los diez leprosos (Lc 17,13). También en un contexto de curación, aunque no aparece expresa la súplica, Jesús pide al geraseno liberado de los demonios: ‘vete a los tuyos y cuéntales todo lo que te ha hecho el Señor, compadecido de ti’ (Mc 5,19).

El sustantivo *e/eos* (misericordia) lo encontramos en textos diversos del evangelio de Mateo y de Lucas. En el primer evangelio, todas las referencias a la «misericordia/compasión» en san Mateo tienen que ver con la confrontación de Jesús con los fariseos. Las dos primeras recogen las palabras del profeta Oseas, ‘Misericordia quiero y no sacrificios’ (Os 6,6); cuando Jesús llama al pecador Leví (Mt 9,13) y en la controversia por arrancar espigas en sábado (Mt 12,7). La tercera cita en los «ayes» que Jesús pronuncia contra este grupo; el texto de Mateo incluye el término «misericordia y fidelidad» como variante del paralelo lucano.

Mt 23,23	Lc 11,42
¡Ay de vosotros,	¡Ay de vosotros,
escribas y fariseos hipócritas(...)	fariseos (...)
dejáis lo más grave de la Ley:	pasáis por alto
la justicia,	la justicia
la misericordia y la fidelidad	y el amor de Dios

Mateo usa este término en otros dos textos de tradición propia, en las Bienaventuranzas: ‘Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia’ (Mt 5,7); más adelante en una parábola sobre el perdón, ‘¿No tenías que tener misericordia de él como yo tuve de ti?’ (Mt 18,33.33).

El evangelio de Lucas recoge en seis ocasiones el término griego *e/eos* (misericordia), todas en textos propios. De ellas cinco se encuentran en

²⁹ El evangelio de san Mateo presenta dos textos de curación de ciegos y en ambos casos son dos los curados (Mt 20,29-34; 9, 27,31). En el caso de Marcos y Lucas se trata de un único ciego (Mc 10,46-52.48) y Lucas (Lc 18,35-43).

el primer capítulo del evangelio: en el Cántico de María (Lc 1,50.54), a continuación refiriéndose a Isabel de quien Dios ha tenido misericordia al concederle tener un hijo (Lc 1,58), y por fin en el Cántico de Zacarías (Lc 1,72.78), con una particularidad: el sintagma «entrañas de misericordia» (Lc 1,78) solo aparece en el Nuevo Testamento en este Cántico.³⁰ No volveremos a encontrar este término hasta el capítulo décimo, en la parábola del buen samaritano: «¿quién de los dos practicó la misericordia con él?» (Lc 10,37).

2. Entrañas de misericordia (*splachn-*). El lexema que hace referencia a las «entrañas» (*splachn-*) nos lleva al segundo término neotestamentario del campo semántico de la compasión³¹. El término griego usado traduce dos vocablos hebreos referentes al interior del ser humano. Si bien puede significar las «vísceras», también es el «vientre» como sede de los sentimientos compasivos, o el «seno materno». En sentido figurado se aproxima al sentimiento bien de «ternura», bien de «estremecimiento» o «conmoción» por el sufrimiento ajeno.

Los evangelios sinópticos usan este verbo cuando quieren expresar los sentimientos de Jesús³². Mateo lo usa en tres ocasiones; las dos primeras referencias en tercera persona, la última en labios de Jesús. El sufrimiento de la gente cansada, hambrienta y desorientada, impacta en lo más profundo de Jesús: 'Al ver el gentío, se conmovió por su causa porque estaban abatidos y desorientados como ovejas sin pastor' (Mt 9,36; par. Mc 6,34).

Un poco más adelante insiste el evangelista: 'Al desembarcar vio mucha gente, se estremeció por su causa, y curó a sus enfermos' (Mt 14,14). Todavía en una tercera ocasión Mateo dice que Jesús se conmueve, pero esta vez pone el sentimiento en sus propios labios: 'Me conmueve esta muchedumbre' (Mt 15,32, par Mc 8,2)³³.

³⁰ Distinguimos entre *splanchna eléous* «entrañas de misericordia», exclusiva de Lucas 1,78 y *splanchna oiktirmou* «entrañas de piedad» que sólo aparece en Col 3,12.

³¹ Cf. El verbo *splanchnízomai* (x12), que solo se encuentra en los evangelios sinópticos: Mt (x5); Mc (x4); Lc (x3).

³² Jesús es el sujeto de este verbo en nueve ocasiones de las doce veces que aparece en los sinópticos.

³³ En dos ocasiones los sinópticos presentan a Jesús expresando sus sentimientos en primera persona. En una Jesús alaba y da gracias al Padre porque se ha revelado a los pobres y sencillos: 'Yo te alabo, Padre' (*exomologoumai* Mt 11,25; par. Lc 10,21); en ésta Jesús se estremece al contemplar un gentío cansado y hambriento. Cf. (*splanchnízomai* Mt 15,32, par Mc 8,2). La traducción sería literalmente «se me estremecen las entrañas»; de forma figurada «me conmuevo» o, más coloquialmente, «me sublevo», haciendo hincapié en que se ponen en movimiento todos los resortes del ser humano. La traducción no sería «me da lástima», puesto que «lástima» indica más el disgusto por la situación que se ve o se

Los sinópticos presentan tradiciones propias donde aparece el uso del verbo «conmoverse» referido a Jesús. Mateo lo hace con ocasión de la curación de los dos ciegos; se trata de un texto duplicado, en el primero falta la referencia a la compasión de Jesús: 'Entonces les tocó los ojos' (Mt 9,29); pero en el segundo el evangelista es explícito: 'Jesús, conmovido, les tocó los ojos' (Mt 20,34).

San Marcos usa este verbo en dos ocasiones; en el caso del joven endemoniado, el padre suplica: 'Si puedes, ayúdanos, compadecido de nosotros' (Mc 9,22; par. Mt 17,14-21; Lc 9,37-43 a). El segundo texto marcano narra la sanación de un leproso, incorporando la compasión de Jesús donde falta en Mateo.

Mt 8,3	Mc 1,41
Jesús, (...)	(...) Conmovido,
extendiendo la mano	extendiendo la mano
dijo:	lo tocó y le dijo:
Quiero, queda limpio	Quiero, queda limpio.

El evangelio de Lucas, por su parte, también tiene su texto propio, cuando Jesús se encuentra en Naín con el cortejo que lleva a enterrar al hijo de la viuda: 'El Señor, al verla, se conmovió y le dijo: no llores' (Lc 7,13).

Queda por ver la presencia de las «entrañas compasivas» en las parábolas. De las doce citas donde aparece este lexema en el Nuevo Testamento, nueve se refieren a Jesús; las tres citas restantes aparecen en otras tantas parábolas, una de Mateo y dos de Lucas. Dos de ellas se mueven en un contexto de perdón y rehabilitación del pecador. En Mateo el amo bueno se compadece del pobre siervo arruinado y le perdona la deuda que nunca podría pagar: 'conmovido el amo de aquel siervo le dejó marchar' (Mt 18,27). Lucas, al dibujar los sentimientos del padre que ve a lo lejos el hijo retornando al hogar, hace de nuevo uso de este término: 'todavía estaba lejos cuando su padre lo vio y se conmovió' (Lc 15,20). Por último, en la parábola del buen samaritano, Lucas pone los sentimientos compasivos en una persona excluida para el pueblo de Israel: 'Pero un samaritano que iba de camino llegó donde él estaba y, al verlo, se conmovió' (Lc 10,33). Ahora bien, este verbo no quiere expresar únicamente un sentimiento de dolor o de empatía con el sufrimiento ajeno, sino que va acompañada de una

actuación que sana al enfermo, da vida al difunto, sacia a los hambrientos o concede el perdón³⁴.

3. Apiadarse. El tercer lexema del campo semántico de la misericordia-compasión, *oiktir-* es el menos usado en el Nuevo Testamento³⁵. Para distinguirlo de los dos anteriores, lo traducimos como «tener piedad» con los desfavorecidos; es español «apiadarse» de alguien.

Llegamos, por fin, al texto que presenta Lucas. Nosotros traducimos habitualmente «sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso», pero el texto griego no dice *eleēmōnes*, sino *oiktirmones* (Lc 6,36). Lucas solo usa la raíz *oiktir-* en este texto (*hápax legómenon*). Ante esta dificultad algunos autores han propuesto - sin éxito - que el original sería *eleēmōn*³⁶. Es más, el mantener este uso peculiar, cuando no se espera, le daría prioridad al texto de Lucas³⁷.

La carta de Santiago usa este término referido a Dios: 'el Señor es rico en misericordia y piadoso' (Sant 5,11). El resto de su uso aparece en textos de la tradición paulina con el significado de «misericordia» (Rom 12,1; 2 Cor 1,3; Filp 2,1; Col 3,12).

3.2. Sed misericordiosos

Establecemos una comparación entre los dos textos el de Mateo y el de Lucas; en ambos casos nos lleva a las bienaventuranzas. Mateo presenta el conocido como «Sermón del monte», en el que se inserta una serie de referencias indirectas a la Ley de Moisés: «se ha dicho, pero yo os digo». El evangelista Lucas recoge las bienaventuranzas (Lc 6,20-26), como es bien sabido, en una versión distinta de la de Mateo. Lucas, después de los «macarismos», inserta los «ayes» y un discurso (Lc 6,27-49).

Mt 5
Bienaventuranzas (Mt 5,1-11)

Lc 6
Bienaventuranzas (6,20-23)

³⁴ El uso de este verbo está vinculado a verbos que expresan una acción: Jesús multiplica los panes, toca los ojos del ciego, toca al leproso, toca el féretro del niño difunto. Cf. E. Estévez, 'Significado de *splachnizomai* en el Nuevo Testamento', *EstBib* 48 (1990) pp. 511-541.

³⁵ Solo está presente en diez ocasiones.

³⁶ Harnack propone leer como original *eleēmōn* y Dupont le responde que es una conjetura gratuita; *oiktirmōn* es hapax, pero demasiado bíblico para que se pueda ver en él un retoque helenizante; cf. J. Dupont (Paris 1969) *Les Beatitudes* I. *Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Beatitudes* p. 153, nota 2.

³⁷ Cf. J. Dupont, 'Soyez parfaits' *RivB* 14 (1966) pp.137-58; J. Nolland, *Luke 1-9,20*. WBC 35 a (Dallas 1989) p. 300

Habéis oído, pero yo os digo
(Mt 5,21-48)

Amor a los enemigos (Mt 5,43-44)
Sed perfectos (Mt 5,48)

Ayes (6,24-26)
Amor a los enemigos (6,27-35)
Sed misericordiosos (6,36)

Lucas, en su discurso, aborda el amor al enemigo, volviendo a él en tres ocasiones. La exhortación a ser misericordioso, que no se sigue necesariamente del argumento del amor al prójimo, hace de colofón de esta primera parte.

“Amad a vuestros enemigos,
Haced el bien a quien os odia (...)
Si amáis al que os ama, ¿qué mérito tenéis? (...)
Vosotros amad a vuestros enemigos (...)
Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,27-36).

La invitación a la misericordia que nos hace el evangelio de Lucas debe leerse a la luz de las frases anteriores: el amor incluso al enemigo; para Lucas la única perfección que conoce el evangelio es la de la misericordia.

4. ¿Sed perfectos o sed misericordiosos?

Quedan por abordar dos cuestiones. La primera tiene que ver con el origen de esta sentencia de Jesús, expresada de dos formas distintas. La segunda tiene que ver con su sentido.

Respecto al origen de la sentencia, es indudable que los evangelios beben en la Escritura de Israel. Tanto la perfección como la misericordia forman parte fundamental de la fe bíblica.

Los posibles orígenes en la comunidad qumránica, que apela continuamente a la perfección de sus miembros, no ha tenido acogida generalizada entre los estudiosos³⁸.

Si tenemos en cuenta la literatura judía contemporánea podríamos pensar que el texto de Lucas depende de la literatura targúmica. Mateo habría conservado la forma original del dicho, mientras que la variante de Lucas se debe a influencia externa,

³⁸ Cf. B. Rigaux, ‘Revelation des Mystères et Perfection à Qumrán et dans le Nouveau Testament’, *NTS* 4 (1958) pp. 237-262; propuesta que se recoge en W.D. Davies, *The setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964) p. 210 y Hill (Grands Rapids-London 1984) p. 131.

tal como lo encontramos en el Targum Pseudo-Jonatán: 'como nuestro Padre es misericordioso en el cielo, sed misericordiosos en la tierra' (TgPsJ Lev 22,28)³⁹.

Otra posibilidad es ver en la formulación de Mateo el principio rabínico de la «*imitatio Dei*»: 'tal como es Él, así debes ser tú'⁴⁰. Mateo le daría una formulación totalmente nueva⁴¹. Ahora bien, si aplicamos el principio de la «imitación de Dios», es más coherente la propuesta de Lucas, pues en la Escritura se insiste en que Dios es «misericordioso»; por el contrario la cualidad de la «perfección» nunca se aplica a Dios sino al hombre⁴². Siguiendo la máxima del Lev 19,2, 'sed santos como vuestro padre celestial es santo'. Jesús da un giro total a este principio: Dios no es «el santo» al que se accede aislándose y separándose, sino el misericordioso. Invertiendo el principio del Lev 19,2, Jesús dice: 'sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso'⁴³.

Respecto a la comprensión de la doble sentencia ya hemos hecho notar que Mateo recoge por dos veces la invitación a ser perfectos, y en ambos casos vinculando la perfección que pide Dios con el amor al prójimo.

Si nos fijamos solo en las dos invitaciones de Jesús, bien a ser perfectos (Mateo) bien a ser misericordiosos (Lucas), las dos forman parte de una enseñanza de Jesús sobre las bienaventuranzas. Mateo va comentando cinco distintos mandamientos de la Ley siguiendo el esquema 'habéis oído, pero yo os digo' (Mt 5,21-38); después de exhortar al amor al enemigo (Mt 5,38) pide a sus oyentes que sean perfectos como Dios es perfecto (Mt 5,48); Mateo, de esta forma, culmina el discurso⁴⁴. Lucas, por su parte, también en un contexto de bienaventuranzas, y en consonancia con todo su evangelio, entiende que el amor al prójimo, incluso al enemigo, se manifiesta en la misericordia.

El amor al prójimo, incluso al enemigo, nos lleva a la perfección cristiana. El amor al prójimo es la expresión máxima de la misericordia divina en nosotros.

³⁹ Cf. M. Gingsburger, *Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch. Nach der Londoner Handschrift* (New York 971=Berlin 1903). Esta propuesta es 'fascinante' pero poco probable; Cf. M. Black (Oxford 1967) p. 181.

⁴⁰ Cf. Gen R. 46; B.Ned: 32 a; Tan B. Gen (40a); S.T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken-New York 1987) p.110.

⁴¹ Cf. Luz (Salamanca 1993) pp. 436-437.

⁴² Cf. Lachs (Hoboken-New York 1987) p.110; Fitzmyer (Madrid 1987) pp. 616-617.

⁴³ Cf. R. Aguirre Monasterio, *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid 1997) pp. 46-47.

⁴⁴ Cf. Hill, D., *The gospel of Matthew*. NCB (Grands Rapids-London 1984) p. 131

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE MONASTERIO, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid 1997)
- ALBRIGHT, W.F., - C.S. MANN, C.S. *Matthew* (New York 1971)
- ARNALDEZ, R., *De mutatione nominum*, OPhil 18 (Paris 1964)
- BONNARD, P., *El evangelio según san Mateo* (Madrid ²1983)
- BROWN, R., *The Epistles of John*. AB 30 (New York 1982)
- CORRIENTE, F., - A. PIÑERO, A., 'Libro de los Jubileos', en: A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, II* (Madrid 1983)
- DAVIES, W.D., 'Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11, 25-30' *HTR* 46 (1953)
- , *The setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964)
- DELLING, G., 'Téleios', en: G.Kittel - G.Friedrich (dir.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XIII (Brescia 1981) cols.1004-1056.
- DIBELIUS, M., *James* (Philadelphia 1975)
- DUPONT, J., *Les Beatitudes I. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Beatitudes* (Paris ²1969)
- , 'Soyez parfaits' *RivB* 14 (1966)
- ESTÉVEZ, E., 'Significado de *splachnizomai* en el Nuevo Testamento', *EstBib* 48 (1990) pp. 511-541.
- FRAILE YÉCORA, P.I., *La «perfección en la caridad». De la «Liturgia de Ingreso» de la comunidad qumránica (1QS I, 16- II,25 a) a los primeros escritos cristianos*, Salamanca 2007.
- , *Entrañas de misericordia. Jesús ternura de Dios* (Madrid 2015)
- , 'Misericordia, el modo de ser y de actuar de Dios', en F. J. Sancho Fermín (ed.), *Misericordiosos como el Padre. La misericordia desde la perspectiva bíblica, experiencial y pastoral* (Burgos-Ávila 2017)
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán* (Madrid 1993)
- M. GINGSBURGER, *Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch. Nach der Londoner Handschrift* (New York 971=Berlin 1903).
- GOMA, I., *El evangelio según san Mateo, I* (Madrid 1966)
- HILL, D., *The gospel of Matthew*. NCBC (Grands Rapids-London 1984)
- HORTON, R., *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden 1967)

- JOHNSON, L.T., *The letter of James*, AB 37 (New York 1995)
- JOHNSON, S.E., 'Matthew. Text, exegesis and exposition', en: G.A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Bible*, VII (Nashville 1951)
- KEENER, C.S., *A commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids-Cambridge 1999)
- LACHS, S.T., *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken-New York 1987)
- LAGRANGE, M.J., *Évangile selon saint Matthieu* (Paris 1923)
- LÉON DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan*, III (Salamanca 1995)
- LUZ, U., *El evangelio según san Mateo I* (Salamanca 1993)
- MEEKS, W.A., *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967)
- MONDÉSERT, C. (ed.), 'Legum Allegoriae I-III'. OPhil 2 (Paris 1966)
- NOLLAND, J., *Luke 1-9,20*. WBC 35 a (Dallas 1989)
- PIÑERO, A., 'Testamento de los Doce Patriarcas' en: A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V (Madrid 1987)
- REICKE, B., *The epistles of James, Peter and Jude*. (Garden City 1964)
- RIGAUX, B., 'Revelation des Mystères et Perfection à Qumrán et dans le Nouveau Testament', *NTS* 4 (1958)
- SABOURIN, L., 'Why is God called 'perfect' in Mt 5,48?' *BZNF* 23 (1979)
- SCHNACKENBURG, R., *Cartas de Juan* (Barcelona 1980)
- _____, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento I*, (Estella 1970)
- STEIN, R.H., *Luke*. NAC 24 (Nashville 1992)
- STENDAHL, K., *The School of st. Matthew and its use of the Old Testament* (Lund ² 1967)
- TRILLING, W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo* (Madrid 1974)
- VOUGA, V., *L'Épître de Saint Jacques* (Genève 1984)

El cielo, encuentro personal

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

Francisco Martínez García

I. EL CIELO ES RELACIÓN

Para hablar correctamente del cielo, es preciso antes tomar la pista adecuada: el cielo es Alguien, no algo; es una Persona, no un lugar; es relación, no independencia o individualidad. ¿Has dicho alguna vez a una persona, o te han dicho a ti, “eres un cielo”? En la vida nos encontramos con personas simpáticas o apáticas, alterocentradas o egocentradas, que hacen gozar o hacen sufrir, a las que metafóricamente llamamos “cielo” o “infierno”. El encuentro con una persona es lo más determinante en la vida de todos: matrimonio, amistad, responsabilidad pública, vocación, profesión... Llamamos cielo a una persona de empatía plena, que establece siempre comunicación positiva, dichosa, que comparte y colabora, que siempre “con-vive” en todo, solidaridad más que individualidad. Que hace de la relación un absoluto. Quien no ama no entiende. Quien carece de este talante tiene incapacidad para comprenderlo. En nuestras relaciones el amor entiende mucho más que nuestra razón. El cielo es una relación máximamente positiva.

En la historia de la salvación el cielo es fin absoluto y último de la Alianza con Dios. Pero pensamos poco y hablamos menos de él, quizás porque está inscrito en el entramado de la muerte. La misma predicación ordinaria refleja también una evidente omisión muy extraña. No abundan explicaciones atractivas, sólidas y convincentes. Con el pretexto de ser sencillos, muchos jamás dicen nada. La pobreza educativa de nuestra gente es aciaga. Y ello se hace tanto más grave cuanto que, además, parece no inquietarnos gran cosa. Esto disminuye y distorsiona la realidad. La frialdad e indiferencia de la época tienen que ver mucho con ello. Y sin conocimiento no viene el amor. Respecto al cielo, en la mayoría de la gente, suele prevalecer una concepción espacial. Lo cual deteriora y maltrata sobremanera la misma imagen de Dios y hasta lo rebaja a él en persona. Porque el cielo es Dios. Otros piensan más bien en términos de duración, como “vida eterna”, pero sin ahondar en su naturaleza.

1. El cielo, relación personal

Dios ofrece objetivos intramundanos: victoria, abundancia, salud. Pero hay una promesa que identifica al que promete y la promesa: ‘Yo mismo seré tu recompensa’ (Gn 15,2). Hay una recepción de bienes de Dios, pero hay una comunión con él en persona. Salmos y Sabiduría se refieren frecuentemente al anhelo de una

cercanía inmediata de Dios como bien único y máximo que sacia al hombre. Por esa inmediatez suspiraba Moisés: 'Déjame ver, por favor, tu gloria' (Ex 33,18). Cristo se hace presente como promesa cumplida. En él Dios se acerca al hombre, ¡y de qué forma! Él en persona es la inmediata inmediatez con el Padre, como Hijo "de igual naturaleza que el Padre", y posee, además, dos naturalezas, humana y divina, formando una misma persona. Hay también máxima unión de nosotros con Cristo porque todos formamos su único Cuerpo Místico.

2. El hombre está esencialmente referido a Dios

La unión con el Padre en el cielo ofrecida por Cristo en el Espíritu Santo significa enriquecimiento y plenitud humanos. El hombre solo puede alcanzar una vida plena y llena de sentido encontrándose con lo que es distinto de él. Sin este encuentro queda encerrado en su pequeñez y soledad. Es raquitismo humano espiritual. Para que el ser humano crezca y madure el encontrado ha de ser distinto. El encuentro será tanto más dichoso cuanto lo encontrado sea superior y mejor.

El encuentro con Dios es irrecusable. La razón es el origen divino del hombre. Está creado a imagen y semejanza de Dios. Dios es su modelo. Está programado para reflejar al Infinito. Sus anhelos no tienen límite. Esta ordenación existe aun cuando el hombre la ignore. Es una determinación profunda del ser. Esta ordenación se manifiesta frecuentemente en la experiencia de la incapacidad manifiesta del hombre para ser feliz por sí solo.

El hombre no puede ser entendido desde sí mismo. Es un yo con tendencia vital a un tú. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre. No se realiza en el desarrollo de sus disposiciones subjetivas naturales. Trascenderse por encima de sí, más y más, es la naturaleza más propia del hombre. La renuncia a su autotrascendencia es pobreza que tortura y es destrucción de su propia naturaleza. A quien no cree siempre le faltará el Infinito.

Estar originados en Dios arguye un origen de amor. Pues Dios es amor y creó al hombre por amor y para el amor. El amor es el núcleo más profundo de la naturaleza de todo hombre. Porque el hombre es imagen de Dios, es amor en lo más determinante de su intimidad. El amor es el núcleo más íntimo de la mismidad del hombre. El hombre es un "yo" siempre dirigido al "tú". El hombre solo puede vivir con sentido en su ordenación al otro. A esto obedece el lenguaje. No saber hablar y no saber escuchar es máxima tragedia. En el hombre queda un vacío cuando no sabe "estar con", cuando no puede o no quiere hablar, dialogar, convivir. Este vacío es máxima soledad. El encuentro con el tú ocurre en la amistad, en el matrimonio, y en último término cuando ha llegado a estar poseído por el Tú Divino. El hombre está siempre de camino hacia Dios, lo sepa o no lo sepa, lo quiera o no lo quiera.

Solo entregándose a Dios está conforme con su ser. Solo entonces satisface sus disposiciones naturales y solo entonces es lo que debe ser. Dios es su único modelo y se hace más él mismo cuanto más se acerca a Dios. La unión con Dios como cielo es la suprema realización del hombre. Quien se cierra en sí mismo violenta su propia naturaleza y se destruye a sí mismo. Negar a Dios es enfermar y no ser. Quien quiera ser él mismo ha de estar en camino hacia Dios. Ningún otro camino lleva a la meta.

El hombre solo llega a ser él mismo mediante Dios. El hombre no tiene una plenitud natural. Solo la alcanza realizándose a sí mismo en Cristo. Sin Cristo el hombre no madura, no es él mismo. La unión suprema con Dios no es un desarrollo de lo previamente dado en la naturaleza humana. Somos estructuralmente pobres y solo pidiendo y suplicando obtenemos lo que debemos ser. El creyente debe hacer lo que puede y pedir lo que no puede. No es miseria, es cercanía a Dios porque Dios nos manda pedir, suplicar, orar continuamente. La participación en la Vida Trinitaria solo ocurre en una existencia permanentemente abierta y referida a ella. El hombre es capaz de recibir al Dios trinitario porque procede de él. Dios quiere regalarse permanentemente al hombre y para que esto sea posible él potencia la capacidad humana del hombre. La transforma y aumenta mediante su propia luz, el llamado "Lumen gloriae", la "Luz de la Gloria" que es él en persona. Solo en su Luz podemos ver la luz. El hombre es más él mismo conociendo de forma superior.

3. El cielo como forma de vida

Dios no está vinculado a un lugar ni es idéntico con una parte del mundo. Cuando decimos que está en el cielo queremos decir que es distinto de la tierra y que está elevado sobre ella. La palabra "cielo" hace referencia a la designación del modo de existir de Dios. Puede sustituir a la palabra Dios. Ir al cielo no es un proceso espacial, sino vivir con Dios. El cielo no existe en un lugar de la creación. El cielo está donde está Dios. Puede estar en todas partes. El cielo es Dios. "A donde está Dios está el cielo", dice santa Teresa. El acento radica en el modo de existencia y forma de vida, no en el lugar. Aunque será también un lugar debido a la corporalidad del hombre, esto no pertenece a la fe. Cuando uno reduce el cielo a espacio local desvaloriza a Dios y menoscaba su identidad.

No obstante, el hombre creatura está implicado en un determinado espacio. Es lógico que el bienaventurado esté en un espacio, pero no podemos saber nada de esto. La Escritura describe el cielo como forma de vida, más que como lugar. Lo llama reino de Dios, vida eterna, vida dada por Dios, paz sin tormento, salvación eterna, alegría y corona de la gloria, banquete con Dios, banquete nupcial, herencia de Cristo, luz y descanso, contemplación de Dios...

Si el cielo es ir a Dios, solo podemos ir a él si él viene a nosotros. La cuestión del cielo solo se puede expresar respondiendo a la cuestión de quién y qué es Dios.

Es un misterio impenetrable. Lo que ‘ni el ojo vio, ni el oído oyó’, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado a los que le aman” (1 Cor 2,9). El cielo es la manifestación y suprema maduración de lo sembrado en la tierra.

4. El cielo, dialogo intenso con Dios.

El cielo no es la fría magnificencia de un receptáculo, de una cosa, sino el encuentro con una Luz (Conocimiento) y un Fuego (Amor) supremos que tienen carácter personal. En Dios, Verdad y Amor son Personas en trance de relación. Dentro de él hay una dinámica profunda de relación y comunión. En la existencia terrena solo encontramos personas que dicen verdades y que tienen actos de amor. Pero no son Verdad y Amor en persona.

La Verdad y el Amor en persona no pueden ser contemplados sin hacer intercambio con ellos. La criatura no puede contemplarlos si ellos no se dirigen a ella y se le manifiestan, y si ella misma no se abre y se dirige a la Verdad y al Amor. El cielo es encuentro y diálogo con la Verdad y el Amor como Personas.

Las tres Divinas Personas están en la más íntima comunidad de vida entre sí. Cada una vive de la entrega de las otras. La Persona es la entrega de las otras. Cada una solo puede decir “yo” diciendo a la vez “tú”. De esta relación depende su existencia. La teología lo explica diciendo que es una relación subsistente. La relación de Padre e Hijo está determinada por un Acto de conocimiento y la relación de Padre e Hijo al Espíritu Santo está determinada por un Acto de amor.

El Padre penetra y contempla el Ser de Dios y toda realidad posible en el cielo y en la tierra, en un conocimiento de absoluta plenitud y amplitud. El pensamiento que el Padre tiene de sí se configura como Palabra Infinita. En nosotros la palabra es limitada, es una parte de nuestro pensamiento. La Palabra en Dios es Riqueza Infinita Personal. La palabra humana es débil existencialmente. Las palabras son fugitivas, se van y vienen. La Palabra Divina tiene poder absoluto existencial. No caduca. Tiene el Poder del Padre. Es Palabra eterna. Es Palabra personal. Tiene Rostro y se puede dialogar con ella. Es un Yo y puede dirigirse a un Tú. Es el Hijo de Dios.

El Padre no solo habla al Hijo, es el Movimiento mismo de hablar. Es Relación hablante, el Hablar en persona. En el Padre, su Palabra es el Hijo. Es una Persona que responde. Es el Acto mismo de responder. Lo que el Padre dice al Hijo es lo más alto y profundo que uno puede decir a otro: es el misterio de Dios y del mundo. El Padre no se reserva nada hablando al Hijo. El Hijo oye al Padre con un interés del que depende su existencia. Como Dios es amor, el diálogo del Padre y del Hijo es un diálogo de amor.

En el diálogo entre Padre e Hijo no solo es pronunciada la realidad divina, sino también la realidad terrena. La fe en Dios es también fe en el sentido eterno del hombre y de las cosas. Porque las cosas están en Dios, está garantizado el eterno sentido del mundo, de las cosas particulares a él pertenecientes, de la historia humana y de los hombres. La fe en Dios es también fe y fuerza para superar los superficiales absurdos del mundo.

En el diálogo Padre e Hijo está esencialmente implicado el Espíritu Santo que tiene fuerza existencial absoluta. En él está el Padre seguro del amor del Hijo y el Hijo está seguro del amor del Padre. Padre e Hijo están abrazados en un Vínculo Personal que es el Espíritu Santo.

El cielo es una participación en el diálogo de las tres divinas personas. El creyente participa en el diálogo del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. En este diálogo aprende todo cuanto hay en Dios y en el mundo. El Padre le explica todo lo que él dice al Hijo. Le interpreta toda la realidad que hay en Dios y en mundo. Recibe respuesta a todas las cuestiones que le atormentaron durante su vida terrena y para las cuales la historia no tenía respuesta alguna. Dará gracias a Dios por el don de su revelación.

II. EL CIELO, NUESTRA VIDA EN CRISTO

1. El Jesús terreno, una persona que irradia bienaventuranza

Jesús, en su existencia terrena, sana y cura al hombre, lo lleva a su perfección y plenitud. Todas sus intervenciones son resquicios de vida eterna, la presencia de una fuerza celeste más que terrena. Jesús no resta nada ni disminuye a nadie. Al contrario, es el mejor “plus” imaginable del hombre. ¡Y qué plus! Es lo mejor en cada hombre, lo más suyo de lo suyo. Nadie ha fascinado tanto, y a tantos, durante la vida, relativizando las emociones más fuertes de la existencia y de todos los tiempos. Este “plus” motiva movimientos sísmicos en el número de seguidores y en la calidad y empatía del seguimiento, que tiene mucho que ver con la bienaventuranza, o anticipación del cielo en la tierra. Su palabra anima y transforma y esto es vivido como participación y anticipación de la vida gloriosa. Quien conoce de esta forma anticipa el cielo de verdad, es persona libre, sana, empática, solidaria y adherente.

Por Jesús mucha gente ha abandonado masivamente, y durante toda la historia, los máximos valores terrenos: riquezas, la propia casa, la seguridad personal, marido y mujer, los hijos, los padres... En él quedaron prendidas y fascinadas oleadas de apóstoles, mártires, vírgenes, eremitas, monjes, misioneros itinerantes que se han encarnado en lugares lejanos y miserables, llenos de limitaciones y peligros. Por él han dado la vida siempre personas y pueblos. El seguimiento interior espiritual

radical de generaciones es un fenómeno único, singular en la historia del mundo. No se explica sin considerar a Cristo un Bien mayor. Es también impresionante el fenómeno de la oración y piedad como adentramiento en el Misterio eterno. La oración “infusa”, contemplativa, máximo anticipo del cielo en la tierra, que no es lo que el hombre hace, sino lo que Dios hace en el hombre, iluminando, moviendo. Ha habido autores incandescentes en todas las épocas: Ruysbroeck, Juan de la Cruz, Teresa...

Jesús es con mucho un fenómeno único de amor en proporciones planetarias. En todas las épocas se han elaborado “Los grados de amor”, “Vías de vida espiritual”, “Caminos de perfección”, “Subidas al Monte” y “Ascensiones a Dios”. Se trata de un fenómeno único y singular en la historia de la humanidad. Nuestros mejores momentos le pertenecen a él, por la atracción directa o de personas que sin él no existirían, a las que él sedujo y enriqueció. En el mundo abundan cosas, sucesos y personas que atraen en cuanto son *semina Verbi*, semillas del Verbo.

La Tradición de la Iglesia vive siempre del Jesús recordado, predicado y testificado. El fundamento y realidad de esta memoria es la vida eterna, el Cristo glorificado y celeste, su resurrección participada y anticipada.

Su vida temporal en Palestina consistió siempre en sanar, curar, liberar, mediante “toques” verdaderamente celestes.

Ya en la visita primera de María a Isabel, Juan, todavía no nacido, salta de gozo en el seno de su madre (Lc 1,41).

Jesús, en respuesta a Juan, dice: ‘Id a contar a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva, ¡y dichoso aquel que no se escandaliza de mí!’ (Mt 11,5).

Cura al tartamudo (Mc 7,37) ‘y se maravillaban sobremanera y decían: todo lo ha hecho bien, también hace oír a los sordos y hablar a los mudos’.

La pesca milagrosa: ‘Pues el asombro se había apoderado de él y de cuantos con él estaban, a causa de los peces que habían pescado. Y lo mismo de Santiago y Juan, hijos del Zebedeo, que eran compañeros de Simón. Jesús dijo a Simón: no temas. Desde ahora serás pescador de hombres. Llevaron a tierra las barcas y dejándolo todo, le siguieron’ (Lc 5,11).

La Transfiguración acontece como verdadera transparencia celeste: ‘Este es mi Hijo en el que me he complacido’ (Mt 3,17).

La calidad de la predicación cotidiana asombra siempre: ‘Y sucedió que cuando acabó Jesús estos discursos, la gente quedó asombrada de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas’ (Mt 7,28-29).

‘Jesús dijo también a los doce: ¿también vosotros queréis marcharos? Le respondió Simón Pedro: Señor, ¿dónde vamos a marchar? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo de Dios’ (Jn 6,67-69).

Curación del paralítico: ‘El asombro se apoderó de todos y glorificaban a Dios’ (Mc 2, 12).

Los doctores del templo quedan estupefactos de las preguntas y respuestas del niño (Lc 2,46). María, impresionada, ‘conservaba las palabras en su corazón’ (Lc 2,51).

Su predicación esencial son las bienaventuranzas, una actitud celeste (Mt 5,3ss).

Hablando fascinaba y ‘una mujer clama: Dichoso el vientre que te llevo y los pechos que te amamantaron’ (Lc 11,27). La gente quería “tocar” porque brotaba de él salud divina (Lc 6,56).

En casa de Lázaro “Marta, Marta, te afanas y preocupas por muchas cosas; y hay necesidad de una sola. María he elegido la mejor parte, y no le será quitada” (Lc 10, 41-42)

En el diálogo con Nicodemo, Jesús habla del bautismo (Jn 3,1ss) como inicio de la vida divina.

‘Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él. Jesús respondió: En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios. Dícele Nicodemo: ¿cómo puede nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer? Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo que el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo nacido de la carne es carne. Lo nacido del Espíritu es espíritu. No te asombre de que te haya dicho: tenéis que nacer de lo alto”. Si al deciros cosas de la tierra no creéis ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo sino el que bajo del cielo, el Hijo de hombre que está en el cielo’.

Diálogo con la samaritana (Jn 4 5-42). La sed de la felicidad.

‘Dame de beber... Si conocieras el don de Dios y quien es el que te dice: Dame de beber, tú le habrías pedido a él, y él te hubiera dado agua viva. Le dice la mujer: Señor, no tienes con que sacar-

la. Respondió Jesús: Todo el que bebe de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que le daré se convertirá en él en fuente de agua que brota hasta la vida eterna. Ve, llama a tu marido... Veo que eres un profeta... Adorar al Padre... Los verdaderos adoradores... Yo soy, el que te está hablando’.

Vocación de Leví (Mc 2,14)

‘Después de esto salió y vio a un publicano llamado Leví, sentado en el despacho de impuestos y le dijo: Sígueme. Y dejándolo todo, se levantó y le siguió. Leví ofreció en casa un gran banquete. Había un gran número de publicanos y de otros que estaban a la mesa con ellos. Los fariseos y los escribas murmuraban y decían a los discípulos: ¿por qué coméis y bebéis con los publicanos y pecadores? Les respondió Jesús: No necesitan médico los sanos, sino los que están mal: No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores’.

La mujer adúltera (Jn 8,1-11) estaba en el infierno ante la congoja por la muerte de lapidación. Vivía en trance de ejecución. Jesús le dice: ‘Tampoco yo te condeno, vete y en adelante no peques más’. Jesús introduce la misericordia en la historia del hombre, haciendo ver que todo hombre es superior a su mal.

Las mujeres incondicionales (Lc 8, 1-13): ‘A continuación iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando el Reino de Dios, y le acompañaban los doce, algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que le servían con sus bienes’.

El contenido y causa de la fascinación: Jesús, una persona Verdad, una persona Amor. ‘He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia’ (Jn 10,10).

Jesús, hombre de bien. ‘Todo lo hizo bien’ (Mc 7,37). Su dedicación: ‘curar y sanar males’. Lleva al cenit todas las aspiraciones humanas. Predica la comunión con el Absoluto y con los hombres. Su Mensaje es único, cima y vértice.

2. La persona de Jesús, su vida, muerte, resurrección y ascensión a los cielos, como único camino de cielo para los hombres

Jesús es el fundamento de la nueva y definitiva creación. Dios hizo al hombre ‘a su imagen y semejanza’ para que pudiera compartir y convivir con él (Gn 1,26). Pero el hombre se destruyó a sí mismo como imagen divina arruinado su identidad eterna.

Dios, compadecido, estableció un nuevo plan eficaz de encuentro: si el hombre dijo “no” a Dios, Dios revistió de carne a su “Sí” eterno, a su Hijo único, el Verbo Divino, que se encarnó en la tierra para rehacer poderosamente el camino del hombre hacia Dios. En su encarnación ‘se hizo hombre y vimos su Gloria, como del Unigénito del Padre’ (Jn 1,14). ‘Él tomó nuestras flaquezas y cargó nuestras iniquidades’ (Mt 8,17). ‘Nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado’ (Rom 6,6). ‘Llevó sobre el madero nuestros pecados en su cuerpo’ (1 Pe 2,24). Vivió como “sí” de Dios (2 Cor 1,18.21), y como “amén” radical del Padre (Ap 3,14). Hecho hombre, ‘aprendió sufriendo a obedecer’ (Heb 5,8).

Su vida y testimonio es exactamente la única y verdadera vía del cielo. Es rehacer el amor como camino de unión y comunión destruyendo el egoísmo como desvío, aislamiento y lejanía. Lo hizo con fortaleza y claridad. Vivió y enseñó la pedagogía de la debilidad: nunca se puso contra nadie, frente a nadie o por encima de nadie. Utilizó la nada de sí frente a los otros, salvando siempre, nunca condenando ni juzgando. Venció victimándose él, ‘no teniendo en cuenta la ignominia’ (Heb 12,2). Su cruz es ‘el abrazo de Dios a los verdugos de su Ungido’ (Viernes Santo). Y se ofreció a estar con nosotros permanentemente como ‘camino, verdad y vida’ (Jn 14,5). Al resucitar él, de su Cuerpo celeste y glorioso hizo brotar una corriente de vida resucitada y celeste, hacia la comunidad de los suyos, rebasando en nosotros el primer Adán, ser viviente, y constituyéndose en el segundo Adán, espíritu vivificante (1 Cor 15,22). ‘Del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del hombre celeste’ (1 Cor 15,49). En esa vida celeste Jesús es ‘el Primogénito entre muchos hermanos’ (Rom 8,29). Porque la vida que él consigue nos la comunica haciéndonos ya ahora

‘hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él para ser también con él glorificados’ (Rom 8,16-17).

El cielo es rehacer en cada uno el camino terreno y celeste de Jesús. ‘Para mí la vida es Cristo’ (Flp 1,21). Debemos ‘nacer en Cristo’ (Jn 3,4), dejarnos ‘vivificar por él’ (Col 3,13), ‘sufrir con él’ (Rom 8,17), ‘crucificarnos’ con él (Gal 2,19), ‘morir con él’ (Rom 6,8), resucitar con él (Col 2,12), ‘sentarnos con él en los cielos’ (Ef 2,6), y reinar con él (2 Tm 2,12).

Para Pablo el cristiano se reviste de gloria conforme participa progresivamente de la vida de Jesús:

‘Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando

en esa misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme a la acción del Señor que es Espíritu” (1 Cor 3,18).

Todas estas verdades constituyen lo más glorioso y feliz de la vida del hombre. El verdadero conocimiento de Cristo provoca eficazmente asombro y estimula la afectividad. Si no es así, es porque el conocimiento está viciado. ¡Esta es la triste realidad! El conocimiento que el pueblo adquiere del cielo, es pobre y distorsionado. Está sedimentado en la insuficiencia. No incendia deseos. Y una verdad se convierte en mentira a causa de la somnolencia, la ignorancia y la frialdad. Solo conocemos cuando realmente amamos. El amor es el verdadero conocimiento del hombre. Lo que no se ama, no se suele conocer.

Reevangelizar a la generación actual es, acaso, uno de los mayores problemas de la Iglesia de todos los siglos. La separación de fe y cultura está siendo hoy una de las catástrofes espirituales jamás conocidas en la historia. Más que la crisis ortodoxa y protestante. Y parece que este momento todavía no es el fin. Se precisa una nueva evangelización, en clave de fascinante Buena Nueva, para reconducir la fe y la esperanza de los hombres de hoy. La reeducación de evangelizadores y del pueblo es hoy máximo imperativo y exigencia si queremos hacer verdad la expresión de Agustín: “Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón no descansará hasta que descansa en ti” (Agustín).

3. El cielo en la doctrina bíblica y en la predicación de Jesús

Jesús, para hablar del cielo, utiliza diversos nombres: reino, reino de Dios, reino de los cielos, paraíso, gloria, cielo, visión de Dios. Las parábolas contienen expresiones simbólicas en dependencia de los oyentes: a los mercaderes les habla de “la perla fina”; a los pescadores, de “red repleta”; a los campesinos, de “mies abundante”. ¿Cómo podría expresar lo inefable sin apelar al símbolo, el lenguaje analógico, figurativo o mítico? Apela a “la boda y al banquete nupcial”, los momentos de máxima abundancia en la cultura de entonces. Boda y banquete tipifican dos instintos humanos prioritarios: el de la perpetuación de la especie y el de la propia conservación. Sexualidad y nutrición se asocian a una vida en la que lo puramente biológico queda trascendido y dignificado. La Biblia desconoce los prejuicios de nuestra cultura. La Ciudad Nueva representa la superación de la soledad del hombre.

La Revelación privilegia tres expresiones simbólicas importantes: la “visión de Dios”, la “vida eterna”, “ser con Cristo”.

a) La “visión” de Dios

Creyentes son aquellos que buscan su rostro (Sal 24,6). Los que buscan y anhelan ‘la luz de su semblante’ (Sal 4,7). ‘Los que contemplarán su rostro’ (Sal

11,7). Jesús dice 'Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios' (Mt 5,8). Hay dos textos clásicos, en el Nuevo Testamento, que hablan de «ver a Dios»: 1 Cor 13,12 y 1 Jn 3,2. Son una derivación y consecuencia de la prevalencia del elemento cognoscitivo o intelectual propio de la expresión teológica y de la oración contemplativa. Pero tienen un contexto popular muy rico. Para el semita ver al rey, vivir en su presencia, es participar de su vida. Hoy, ver al Papa representa una admiración que perdura en los recuerdos y fotografías conservados...

'Ahora vemos por un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido' (1 Cor 13, 12).

«Conocer» es la mutua compenetración del cognoscente y del conocido en la esfera de un intercambio vital. Al actual conocimiento oscuro de la fe sucederá un conocimiento tal como Dios mismo ve y conoce. Conoceremos en su misma Luz.

'Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a él porque le veremos tal cual es'. (1Jn 3,2)

Hay dos lecturas del texto: o 'cuando se manifieste Cristo, le veremos tal cual es', o 'cuando se manifieste lo que seremos, le veremos tal cual es'. Cualquier versión no modifica el sentido de la frase. Ver a Cristo como el Hijo de Dios, como persona divina, es la visión de la divinidad. "Seremos semejantes a él" significa que la visión implica divinización. Ver a Dios es participar en su ser. Es comunión de vida.

b) La Vida eterna

¿En qué consiste la vida eterna? 'Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo' (Jn 17,3). El conocimiento del que se habla aquí no puede ser entendido de modo racional o teórico, sino que designa, al viejo estilo semítico, una íntima captación y participación, en definitiva una comunión. Es comunión con el Padre y con el Hijo:

"Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3).

La nueva categoría es relación personal que implica plenitud de amor:

"Yo les he dado a conocer tu nombre...para que el amor con que tú me has amado esté en ellos como yo estoy en ellos" (Jn 17,23).

c) Estar siempre con Cristo

El “ser con Cristo” tiene en los sinópticos una connotación constitutivamente escatológica o de bienaventuranza. La gloria, el cielo, es estar con Cristo. Cristo es todo. Después de él no hay nada. La parábola del convite de bodas (Mt 22,1-14) trata de las nupcias del hijo del rey. En la parábola de las vírgenes el esposo es el Señor de la parusía o del final de los tiempos: las vírgenes prudentes entran con él al banquete. La alusión de Jesús en la última Cena al convite escatológico (“no beberé del fruto de la vid hasta que lo beba de nuevo con vosotros en el reino del Padre”) sugiere que tal banquete es prolongación de la eucaristía. El siervo bueno y fiel de la parábola de los talentos es invitado a ‘entrar en el gozo de tu Señor’ (Mt 25, 21-23). Al ladrón le dice ‘Hoy estarás conmigo en el paraíso’. No es solo asociación estrecha, sino vida compartida, comunión, identidad de destino. El paraíso es ser con Cristo. Si el Padre es el receptor del espíritu de Jesús, Jesús es receptor de la vida de los cristianos. El relato de Esteban concluye: “Señor Jesús, recibe mi espíritu” (Hch 7,59).

Pablo dice: ‘Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor’ (1 Ts 4,17). ‘Deseo partir y estar con Cristo’ (Flp 1,23). ‘Padre, quiero que donde yo esté, estén ellos conmigo, los que me has dado, para que contemplen mi gloria’ (Jn 17,24). ‘Cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo, estéis también vosotros’ (Jn 14,3). La gloria es, pues, estar con Cristo y ser con él de forma definitiva.

Según la Escritura estar con Cristo es el paraíso. La salvación es oír ‘venid conmigo’ y la perdición ‘separaos de mí’ (Mt 25). Desde la cárcel Pablo escribe a los filipenses:

“Para mí la vida es Cristo y la muerte, ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no sé qué escoger... Me siendo apremiado por dos partes; por una parte deseo partir y estar con Cristo, lo cual ciertamente es con mucho lo mejor; más por otra parte quedarme con vosotros es más necesario para vosotros” (Flp 121-24).

Cristo da todo lo que anhela el corazón. Es el verdadero pan. No el que perece y no sacia, ni alimenta para siempre, ni elimina la muerte. El pan natural da vida perecedera y temporal. No sacia el espíritu. La vida está caracterizada por un hambre honda y continua, un fuerte anhelo. Cristo se llama a sí mismo pan inmortal para la vida inmortal. Invita a todos los hambrientos y sedientos. Lo expresó con símbolos. Invitó a comer a las turbas que lo seguían y les dio hasta la saciedad (Mt 8,1-9). La

saturación fue imagen de otra hartura superior, de otro pan preparado por Dios, que no da alimento escaso sino sobrante. Lo simbolizado lo realiza en la eucaristía.

Con la promesa del pan está relacionada la promesa de la vida. La vida no puede ser saturada en la tierra ni por las riquezas, ni por el trabajo, ni el éxito, ni el placer ni la alegría, ni por el amor terreno, el dinero, los negocios. El corazón humano es insaciable. La vida que Jesús recibe del Padre y él da al hombre es abundante y segura. Es plenitud y fuerza. Es vida homogénea con la del Padre y el Hijo. El Padre es el Viñador, Cristo la vid y nosotros los sarmientos.

Cristo da la luz, es la Luz. Da la comprensión total del hombre, temporal y eterna. Abre los ojos del ciego, corporal y espiritualmente. Hace pensar en el pensar de Dios y conocer en la Luz de Dios. Cf Pregón de resurrección, del Sábado Santo.

III. CIELO Y TRINIDAD

1. La vida cristiana es vida trinitaria

La Trinidad es el misterio más profundo de la vida cristiana. Ello habla de la altura de nuestra vocación. Estamos llamados a correalizar la vida íntima divina, tal como es en sí. La procedencia de unas personas de otras y ese devolverse o retornar a las mismas en el amor y comunión, forma una especie de sístole-diástole de vida divina que el creyente participa y correaliza con Dios. Es el cielo.

Venimos de Dios y a él vamos. Nos ha hecho a su imagen y semejanza. La vida cristiana es la misma vida de la Trinidad como es en sí, comunicada a nosotros. Si conocemos la estructura de la Trinidad, conoceremos la estructura de nuestra vida cristiana.

En Dios existen Padre, Hijo y Espíritu, el Ser, Conocer y Amar. El Padre es Principio sin principio. Es Fuente y Hogar. Es Salida y Meta. El Hijo es el Unigénito: nace o procede del Padre como Palabra, Verdad, Conocimiento, Sabiduría, Resplandor de Gloria, Palabra dicha, Revelación que se da. El Espíritu procede del Padre y del Hijo como Amor, Bondad, Unión, Gozo, Vuelta y Retorno, Abrazo y Comunión. Estas «procedencias» de unas personas respecto de otras, tienen una dinámica profunda que constituye la vida intradivina: venir del Padre, en el Hijo-Verdad, y retornar al Padre, en el Espíritu-Amor.

Los teólogos y los místicos han descrito el misterio de la Trinidad en tres momentos: Dios en sí mismo, o las divinas procedencias de las Personas dentro de Dios; Dios viniendo, o las divinas Misiones de Dios a nosotros, y Dios estando en nosotros, o la divina inhabitación. Dios en sí es inmutable. Cuando él viene y está en nosotros, somos nosotros los que experimentamos el proceso de nuestra

incorporación a él para que podamos participar y correalizar su propia vida. El Padre, al engendrar a su Hijo, nos incluye en la generación eterna del Verbo, de forma que llegamos a ser hijos en el Hijo, en la misma filiación del Hijo (Cf. Ef 1,5; Rom 8,14; Gál 4,6; 1 Jn 3,1). Padre e Hijo nos aman en el mismo amor con que ellos se aman. Nos comunican el Espíritu de su amor por el que, amados por el Padre en el amor que él tiene al Hijo, nos capacita para amarlo y amar a todos en su mismo amor (Rom 5,5; Ef 2,18; Jn 15,12).

El cielo es gozar de Dios como es en sí, correalizando su misma vida interna. Entonces, la misma felicidad de Dios es también la felicidad del hombre. Dios ha creado al hombre como un ser deseante, como apertura y necesidad del otro. La Trinidad, como plenitud de felicidad, es camino y meta de las aspiraciones humanas. La mayor hondura del corazón humano testifica que estamos hechos por Dios y para Dios como es en sí. El problema es no dejarnos engañar confundiendo las partículas como el Todo. Hay que buscar en el hondo del corazón humano y entonces comprobaremos que cuanto más alcanzamos nuestro fondo, tanto más experimentamos el misterio trinitario. La imagen siempre tiene sed del Modelo. Es su fuente. Dios es más íntimo a nosotros que nuestra propia intimidad. Es nuestro adentro más profundo. Dios se ha servido de analogías para que le conozcamos. Las entiende una mirada enamorada, no una atención pesada y superficial. Ves la Trinidad si ves el Ser, la Verdad y el Amor. El amor nos lleva al amante y al amado. Dios es originalmente Amante, Amado y Amor. Es Autor, Doctor y Dador. Es Ser, Conocer y Querer. El ser humano, como Dios, existe conociendo y amando. La huella de la Trinidad está en el dinamismo del alma humana. El Creador ha dejado su marca en nosotros. No somos soledad. Dios nos ha creado trinitariamente como apertura y existencia hacia lo otro y al otro. Somos conocimiento y amor, es decir, apertura, comunicación, diálogo, comunión. Sostenidos en el Ser, iluminados por su Palabra, amados en su Amor, su misterio ilumina el nuestro. Este es el sentido de las triadas clásicas: Memoria, Entendimiento, Voluntad; Mente, Noticia, Amor. La antropología deviene un camino espiritual. Es Relación e Inmanencia. Es preciso ser más, conocer más y amar más. Gran miseria es del hombre que no puede estar con Aquel sin el cual no puede existir. O que se aferra a las cosas que sin él no existirían. Estamos llamados a ser conociendo y amando. Nos asemejamos a Dios en cuanto somos, conocemos y amamos. Somos conociendo y amando. Ahí se juega la felicidad del hombre. El hombre no está llamado a vivir de sí mismo y desde sí mismo para ser feliz, sino del Infinito, “de” Dios y “desde” Dios. La vida real es una mirada profunda del hombre en su propio ser hasta encontrar sus propias raíces.

2. Somos conciencia de ser

No soy el Ser, pero soy un ser. El problema es tener conciencia de lo que soy. Estar lejos de mí es estar lejos de Dios. Mi interior, por vocación, es el interior de

Dios y del mundo. Soy un ser personal y mi ser es la relación. La conciencia de mi ser es conciencia de mi ser absoluto relativo. Debo ser permaneciendo y ahondando siempre en el Ser. Soy un Infinito finito. Una manera finita de ser dios.

3. Somos conciencia de conocer

Jesús da importancia suma al conocimiento para explicar el cielo.

‘No os llamo siervos porque el siervo no sabe lo que hace el amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer’ (Jn 15,15-16).

‘En aquel tiempo, Jesús, estremecido de gozo en el Espíritu Santo, dijo: Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu voluntad. Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar’ (Lc 10,21-22).

‘Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo’ (Jn 17,3).

“El Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero, a su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna” (1 Jn 5,20).

“Señor, ¿dónde vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que eres el Santo de Dios” (Jn 6,68).

‘Entonces se les abrió la inteligencia” (Lc 24,45), Emaús.

‘Entonces veremos cara a cara’ (1 Cor 13,12)

‘Le veremos tal cual es’ (1 Jn 3,2).

‘En tu Luz veremos la luz’ (Sal 35,10)

4. Somos conciencia de ser amados y amar

Dios se entraña en nuestra vida para que nosotros vivamos enterañados en él. ‘El Espíritu se une a nuestro espíritu’ (Rom 8,16).

Gracias al Espíritu, participamos del amor y unión de Cristo con el Padre: ‘Por Cristo, unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu’ (Ef 2,18).

El Espíritu en nosotros es principio de un conocimiento superior, divino: 'El Paráclito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, os lo enseñará todo' (Jn 14,26).

'Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente, iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a que habéis sido llamados por él...' (Ef 1,17-23).

Mediante el don del Espíritu recibimos el amor con que Dios ama:

'El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado' (Rom 5,5).

'Les has amado a ellos como me has amado a mí... Que el amor con que tú me amaste esté en ellos y yo en ellos' (Jn 17,23.26).

'Amaos unos a otros como yo os he amado' (Jn 13,34).

5. Irradiar cielo irradiando Trinidad

Dios ha querido, en nosotros y desde nosotros, comunicarse a los demás. Nada más asombroso en nuestra vida que comunicarnos a los otros compartiendo las experiencias más profundas de la amistad y de la fe. Es como entrañarse en el otro, alojarse en él, hacerle ser y ser más. Tenemos que darnos cada día, a cada momento, en lo pequeño y en lo importante. Acoger o excluir es como hacer nacer o asesinar. Dándonos hacemos a los otros y nos hacemos a nosotros. Cuanto más somos el otro, más somos nosotros mismos.

Irradiamos al Padre cuando somos responsabilidad positiva, origen de bien, acogida amable, hogar de sentido y de ideales, comunión de vida, convergencia final, cuando tenemos sentido de iniciativa bondadosa, cuando transmitimos detalles.

Irradiamos al Hijo cuando nos hacemos buena noticia, palabra humanizadora y sanadora, relación compartida y comunión íntima, conocimiento que eleva y alegra, expresividad encarnada y entregada, transparencia, lealtad y sinceridad, conciencia de misión y tarea, audacia espiritual y riesgo pastoral, disposición a la inclusión y subordinación, liberación altruista de males y problemas.

Irradiamos al Espíritu cuando comunicamos amor, bondad, alegría, paz, ilusión. Cuando alentamos proyectos e ideales compartidos y vivos. Cuando tenemos capacidad de asombrarnos y de asombrar. Cuando inspiramos cordialidad. Cuando tenemos delicadeza y nobleza en juicios y opiniones.

BIBLIOGRAFÍA

BROTONS, E., *Dios y la felicidad* (Salamanca 2007)

NOCKE, F.J., *Escatología* (Barcelona 1984)

RAHNER, K., *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964)

RATZINGER, J., *Escatología* (Barcelona 1992)

SCHMAUS, M., *Teología dogmática* VII (Madrid 1961)

VON BALTHASAR, H.U., *Teodramatica* IV (Madrid 1995)

