

Revista Aragonesa de Teología

Año XXVIII - Nº 56 - 2022
Julio - Diciembre



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2022

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. *La Ascensión de Cristo: Exégesis bíblica y Cosmología actual.*
¿Cómo entender hoy el misterio de la Ascensión?
 Guillermo Contín Aylón
2. *Inteligencia Espiritual.*
 Francisco Javier Lacasta
3. *Sangre de Abel. Sangre de Caín. Sangre de tu hermano. Lectura bíblica del poema 'La Tierra de Alvargonzález' de Antonio Machado.*
 Pedro Ignacio Fraile Yécora.....
4. *Biblia pauperum o la lucha por las imágenes.*
 José Manuel Martínez Sánchez

EDITORIAL

La labor teológica es humilde a la vez que rigurosa; brillante a la vez que callada; intuitiva a la vez que contemplativa. Cuatro nuevos artículos que manifiestan las cualidades indicadas.

En el primero de ellos, abriendo el número, el profesor Guillermo Contín presenta la Ascensión de Cristo en un amplio espectro que abarca distintas ciencias del saber humano, y la lee con el fundamento de la Palabra de Dios, con los ojos de la fe, con el saber de la Iglesia, y con la belleza de la liturgia.

En un segundo momento, abrimos nuestra mirada a un tema actual, ciertamente controvertido, que nos hace pensar, y repensar. Javier Lacasta nos propone de forma riguroso a la vez que sencilla la 'inteligencia espiritual', con propuestas a trabajar para cultivar en el ámbito educativo el humus que ayudará a nuestros niños y jóvenes abrirse al misterio de Dios.

Nuevo giro y nueva propuesta. Esta vez desde la intertextualidad. El profesor Pedro Fraile parte de la exégesis del texto bíblico del fratricidio de Caín, y lo lee comparándolo con un poema de Antonio Machado: 'La tierra de Alvargonzález' ¿Una temeridad o una osadía? El poeta sevillano de nacimiento y soriano de corazón narra una historia cainita de envidias, muerte y sangre. No es un texto que copie el relato bíblico, pero sin duda podemos descubrir elementos coincidentes. Literatura y teología.

Por último, el profesor José Manuel Martínez, presenta con brillantez y rigor histórico un viejo tema: la belleza, la imagen de Dios y su representación desde los primeros siglos. Un artículo que recupera para todos nosotros un aspecto importante en la catequesis y en la evangelización.

La Ascensión de Cristo: Exégesis bíblica y Cosmología actual. ¿Cómo entender hoy el misterio de la Ascensión?

Rev. Aragon. Teol. 56 (2022)

Guillermo Contín Aylón

La ascensión del Señor es uno de los misterios principales de la fe cristiana, en cuanto parte integrante del misterio pascual. Su presencia en el Símbolo y la máxima relevancia concedida por la liturgia a su conmemoración anual vienen a expresar su importancia para el contenido de la fe. Esta importancia contrasta, sorprendentemente, con la poca atención que este misterio recibe en la reflexión teológica, quedando relegado, en el mejor de los casos, a un mero corolario del misterio de la resurrección, o bien a una etapa transitoria para la venida del Espíritu Santo¹.

La reflexión teológica sobre el misterio de la ascensión, sin embargo, no está exenta de dificultades. En general, parece claro que la ascensión de Cristo hace referencia a la glorificación completa de su humanidad, que participa de modo perfecto de la gloria de Dios. La tradición de la Iglesia señala también, como aparece reflejado en la liturgia romana, su alcance salvífico, especialmente en cuanto misterio en el que Cristo, ascendiendo al cielo como Cabeza, precede a los miembros del Cuerpo, ofreciéndoles la esperanza de llegar al reino prometido². Pero para ofrecer una exposición sintética sobre este misterio, existen dos cuestiones, algo complejas, que necesitan ser tratadas: la cuestión del *dónde* (*adónde*) de la ascensión (cómo entender el «cielo» al que asciende Cristo) y la cuestión del *cuándo* (si la ascensión ha de considerarse un misterio teológicamente distinto de la glorificación de la humanidad de Cristo acaecida en la resurrección). En el presente artículo, estudiaremos algunas maneras de abordar estas cuestiones en la teología actual, tratando de ofrecer algunos principios para una interpretación equilibrada de este misterio de la fe.

¹ M. Gronchi, "Prefazione" a M. Bracci, *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione di Gesù*, Pisa 2011, 13.

² Véase la primera colecta de la misa del día y el prefacio I de la Ascensión en el *Misal romano* (edición típica tercera); cf. Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos* 60,3 (CCL 39, 766); León Magno, *Tractatus* 73,4: Sermón 1 *De ascensione Domini* (CCL 138A, 453); Gregorio Magno, *Moralia in Iob* 27,15,29 (CCL 143B, 1352).

1. Ascensión de Cristo y cosmología bíblica tradicional

La cuestión acerca del término de la ascensión (el *dónde*) no puede responderse sin tomar antes en consideración la cosmología presente en la mentalidad bíblica. Según la cosmología hebrea, que aparece reflejada en varias páginas del Antiguo Testamento, el mundo aparecía distribuido en tres niveles superpuestos:

1. En el nivel central se encuentra la *tierra* o «tierra de los vivos», una extensión de forma circular, rodeada por las aguas del mar –a las que Dios ha puesto un límite (cf. Sal 104 [103],9)– y asentada en firmes cimientos (cf. Sal 104,5).
2. Por debajo de la tierra, al mismo nivel que los abismos del mar, se encuentran lo que llamamos los *infiernos*: el *seol* o «lugar de los muertos» (cf. Gen 37,35; Job 10,21-22; Sal 6,6; 16 [15],10).
3. En el nivel superior, por encima del aire donde vuelan las aves, se encuentra el firmamento, una lámina sólida extendida «como una tienda» en forma de bóveda sobre la tierra (cf. Sal 104,2), a la que se encuentran fijadas las estrellas. Por encima del firmamento, se encuentran los *cielos*, con el mar superior (cf. Gen 1,6-8; Sal 104,3) que guardaba las aguas de las lluvias (cf. Gen 7,11), los depósitos celestes de la nieve, el granizo, las tempestades y las nubes, así como los recintos donde el sol y la luna se esconden, respectivamente, durante la noche y el día³. Por encima de este cielo se encuentra la morada de Dios, los «cielos de los cielos»(1 Re 8,27).

Cuando los apóstoles presentaron el misterio pascual de Cristo, lo hicieron teniendo en la mente, como representación del mundo, la cosmología tradicional hebrea. Así, por ejemplo, el misterio de la ida del alma de Cristo a lo que él había llamado el «seno de Abrahán» (cf. Lc 16,22), para librar las almas de los justos que le habían precedido⁴, es expresado por san Pablo como un bajar «a lo profundo de la tierra» (cf. Ef 4,9). Igualmente, cuando Pedro anuncia el día de Pentecostés la resurrección de Cristo, lo hace citando el salmo 15, con su referencia al *seol*: «no me abandonarás en el lugar de los muertos» (cf. Hch 2,27.31; cf. Sal 16 [15], 10). La Iglesia expresó este misterio en los símbolos de la fe con la fórmula «descendió a los infiernos».

³ Cf. J. M. Riaza Morales, *La Iglesia en la historia de la ciencia* (BAC 601), Madrid 1999, 190-192.

⁴ Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*(CCE), n. 633. La dimensión salvífica de este misterio aparece en la primera carta de Pedro: Cristo muerto «en el espíritu fue a predicar incluso a los espíritus en prisión» (1 Pe 3,19); cf. CCE632.634.

La ascensión de Cristo, análogamente, fue sintetizada en los símbolos con la doble fórmula «subió al cielo [a los cielos]» y «está sentado a la derecha del Padre». Esta doble fórmula, proveniente de Mc 16,19, corresponde, por una parte, a la experiencia que tuvieron los discípulos a los cuarenta días de la resurrección, cuando vieron a Jesús elevarse ante ellos visiblemente hacia el cielo (cf. Lc 24,51; Hch 1,9-11), y, por otra, al anuncio que Cristo hizo en su Pasión al sumo sacerdote: «veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder» (Mt 26,64; Mc 14,62; cf. Lc 22,69). La visión que Esteban tiene antes del martirio contiene ambos elementos: «Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (cf. Hch 7,55-56).

La idea de la exaltación de Cristo a la diestra de Dios, profetizada en el salmo 110 [109], 1, es recurrente en la primera predicación cristiana (cf. Hch 2,34; 5,31; 1 Cor 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3; 10,12). La carta a los Efesios profundiza en este misterio, identificando la ascensión de Cristo al cielo, por encima de los aires, lugar propio de los demonios (cf. Ef 2,2), con la exaltación de Cristo «por encima de todo principado, poder, fuerza y dominación, y por encima de todo nombre conocido» (Ef 1,21; cf. Heb 1,13). La exaltación «moral» de Cristo, con la inauguración de su reinado universal⁵ (cf. Mt 28,18), aparece, por tanto, para san Pablo, indisolublemente unida a su ascensión a lo más alto de los cielos: «subió por encima de los cielos para llenar el universo» (Ef 4,10), como premio merecido por la humillación de su Pasión y muerte (cf. Ef 4, 9-10)⁶.

Comprensión de la cosmología bíblica en la exposición teológica posterior del misterio pascual

La comprensión del misterio del tiempo del alma separada de Cristo en su muerte como un «descenso» en sentido propio a un «lugar» inferior, morada de las almas de los difuntos, así como la concepción de la exaltación post-pascual de la humanidad de Cristo como un «ascenso» físico al lugar más elevado de los cielos, si bien no será considerada central en la exposición teológica del misterio pascual, seguirá presente, aunque sea de modo implícito, en la teología latina posterior.

San Agustín, en su *Comentario literal al Génesis*, partiendo de la inmaterialidad del alma, prefería hablar del cielo y el infierno, no como lugares corporales, sino únicamente «semejantes a los corporales»⁷. Más tarde, sin embargo, se arrepiente de haber hablado del infierno como si no fuera un lugar que se encuentra debajo de la tierra⁸. En cuanto al lugar al que ascendió Cristo, Agustín prefiere mantener la

⁵ Cf. CCE 664.

⁶ Esta última idea, señalada más claramente en la carta a los Filipenses (cf. Flp 2,9), aparece reiteradamente también en la carta a los Hebreos (cf. 1,3; 2,9; 10,12; 12,2), aquí en relación con el tema del sacerdocio ejercido por Cristo en el santuario celeste (cf. Heb 7,26; 8,1; 9,24; 10,12).

⁷ Cf. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* XII,33,62 (BAC168², 1025).

⁸ Cf. Agustín de Hipona, *Retractaciones* II,24 (CCL 57, 110). San Julián de Toledo (s. VII) sigue al

sobriedad en sus afirmaciones: el cuerpo de Cristo subió a los cielos, pero «investigar cómo y de qué manera está en el cielo el cuerpo del Señor es una curiosidad superflua e inútil» que no está al alcance de nuestra fragilidad⁹.

La sobriedad defendida por san Agustín en sus afirmaciones sobre el cielo, para centrarse en los elementos claramente revelados, se verá relegada por la inquietud de los escolásticos, deseosos de integrar el dato revelado con la cosmología de las esferas de Aristóteles¹⁰. A partir del siglo XII se extiende entre los teólogos la opinión de que el destino del movimiento de ascenso de Cristo debe situarse en una esfera ulterior añadida al sistema aristotélico. Allí se situaba el conocido, desde Estrabón (s. IX), como «cielo empíreo»: la región superior del cielo, llena del esplendor de la gloria de Dios, morada de los ángeles y las almas bienaventuradas¹¹.

Santo Tomás de Aquino, en el *Comentario a las Sentencias*, aborda el descenso de Cristo a los infiernos y su ascensión a los cielos. Respecto del primero, señala que Cristo descendió a los infiernos «con respecto al lugar», pero no con respecto a la experiencia de las tinieblas¹². El descenso del alma de Cristo a los infiernos se entiende, por tanto, como un descenso propio, de tipo local¹³. Respecto a la ascensión, Tomás enseña con claridad que Cristo ascendió al cielo empíreo (y en concreto a la parte más alta de este, supremo de los lugares de los cuerpos¹⁴), «el más noble de los lugares»¹⁵, lugar adecuado a la bienaventuranza¹⁶. La concreción de la respuesta del Aquinate le lleva a preguntarse incluso sobre las características físicas del movimiento de ascenso de Cristo: un movimiento natural (no violento), en un tiempo perceptible, pasando por los diversos lugares intermedios¹⁷. La idea de la conveniencia de la ascensión de Cristo al lugar celeste, por su incorrupción, se

primer Agustín en atribuir solo un sentido espiritual, no material, al cielo y al infierno (cf. Julián de Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* II,2.6-7.16: CCL 115, 45.47-48.53-54), pero señalando que en este último las almas de los condenados son atormentadas por un fuego corporal (cf. *ibid.*, II,17: CCL 115, 54).

⁹ Cf. Agustín de Hipona, *De fide et symbolo* 6,13 (BAC 499, 403); véase también *Id.*, *Sermo de symbolo ad catechumenos* 4,11 (CCL 46, 195).

¹⁰ Puede verse una breve síntesis de esta cosmología en D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*, Barcelona 2002, 133-134.

¹¹ Cf. T. Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, vol. I, Münster 2003, 641-643; Walafrido Estrabón, *Glossa ordinaria*, Gen 1,1 (PL 113, 68C).

¹² Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 2, a. 1, qc. 1-2.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 3, a. 1, ad 2. En la *Suma* Tomás aclara la posibilidad de movimiento local de un espíritu incorpóreo: el alma de Cristo descendió con el género de movimiento con el que se mueven los ángeles; cf. *Suma de teología* III, q. 52, a. 1, arg. 3. ad 3.

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 3, a. 3, qc. 1, co. ad 1.

¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 3, a. 1, s.c. 1. co.

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 3, a. 1, ad 4.

¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* III, d. 22, q. 3, a. 2, qc. 1-2.

mantiene en la *Suma*¹⁸, junto con la comprensión de esta como movimiento local¹⁹: Jesucristo ascendió al lugar celestial supremo, el más alto de los lugares, por encima de todos los cuerpos y de las sustancias espirituales²⁰.

2. Ascensión de Cristo y exégesis contemporánea: algunos principios de interpretación

Cuando el descubrimiento de la paralaje estelar²¹ vino a confirmar la suposición copernicana de una lejanía inmensa hasta las estrellas (consideradas antes como «fijas» en el firmamento)²², ya se había difundido la visión newtoniana del universo, que teorizaba un espacio homogéneo e infinito. La cosmología tradicional, con un mundo jerarquizado en distintos «niveles», estaba siendo sustituida por una nueva visión en la que el «cielo» como «morada de Dios» –utilizando una expresión metafórica–venía a distinguirse definitivamente de la parte superior al firmamento visible.

Partiendo de esta nueva comprensión más «teológica» y menos «física» del cielo²³, la teología actual tiene bastante claro que la ascensión de Cristo consiste principalmente en la entrada definitiva de su humanidad en la intimidad (celestial) de Dios, en el dominio divino²⁴. La reflexión sobre el misterio de la ascensión no aparece hoy vinculada, por tanto, a una cosmología concreta. Como recordaba Juan Pablo II, «los cristianos han sido invitados a releer la Biblia sin buscar en ella un sistema cosmológico científico»²⁵. Esto no significa, sin embargo, despreciar sin más las imágenes que han sido utilizadas en la revelación misma. Como señalaba José María Iraburu, la función del teólogo no es la de «impugnar» el lenguaje elegido por Dios mismo para expresar los grandes misterios de la fe, sino la de explicarlo, actualizarlo y defenderlo de falsas comprensiones²⁶.

¹⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología* III, q. 57, a. 1, co. ad 4.

¹⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología* III, q. 57, a. 2, co.; a. 3, ad 3; a. 4, ad 4.

²⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología* III, q. 57, aa. 4-5.

²¹ Cf. A. Udías Vallina, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander 2010, 214.

²² Cf. C. Solís – M. Sellés, *Historia de la ciencia*, Madrid 2005, 369.

²³ Juan Pablo II, en una de sus catequesis sobre los novísimos, señalaba que el «cielo» no es «un lugar físico entre las nubes, sino una relación viva y personal con la Santísima Trinidad» (Juan Pablo II, Catequesis en la Audiencia general, 21-VII-1999, n. 4, en *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo* [VI], Madrid 2003², 235).

²⁴ Cf. Juan Pablo II, Catequesis en la Audiencia general, 12-IV-1989, en *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo* (II), Madrid 1996⁵, 441; CCE 665. Como señalaba Karl Forster, «lo decisivo no es un movimiento espacial», sino que «la ascensión es la ilustración de lo que se quiere decir con estar sentado a la derecha del Padre»; cf. K. Forster, «Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente», en J. Ratzinger – H. U. von Balthasar et al., *Yo creo*, Madrid 2010, 89-90.

²⁵ Juan Pablo II, Discurso a la plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias en el cincuentenario de la refundación, 28-X-1986.

²⁶ Cf. J. M. Iraburu, *Infidelidades en la Iglesia*, Pamplona 2005, 28.

A este respecto, quisiera analizar una interpretación relevante en la exégesis contemporánea de la ascensión. Me refiero a la exégesis sobre la ascensión de Gerard Lohfink, profesor durante varios años de Nuevo Testamento en la Universidad de Tubinga y hermano del también exegeta Norbert Lohfink. Gerard Lohfink, doctorado en 1971 con una tesis sobre la ascensión en san Lucas, publicó en 1972 un pequeño librito, titulado *La ascensión de Jesús, ¿invención o experiencia?*²⁷, recogiendo algunas de las conclusiones principales de su investigación anterior. El libro comienza, no sin cierta ironía, tratando la anécdota de un encuentro acaecido en Alemania entre un profesor de física y un profesor de teología, ambos invitados a una cena oficial. En el transcurso de esta, el físico puso la siguiente pregunta al teólogo: «¿dónde se encuentra el cielo?». El teólogo, queriendo dar prueba de su conocimiento en ciencias naturales, respondió: «Más allá de Sirio» (una estrella binaria muy brillante). A la respuesta de este, el físico prosiguió: «¿Y a qué velocidad se alejó Cristo de la tierra, cuando subió al cielo?». «Tan veloz como una bola de cañón», respondió aquel. «Entonces no ha llegado todavía al cielo», sentenció el científico²⁸.

La idea de que la ascensión no es un «viaje espacial» había sido ya universalmente admitida, y formaba parte –como señala Lohfink– del repertorio homilético común²⁹. Esta constatación lleva al autor a interrogarse sobre el valor de la narración del ascenso visible de Cristo, contado por san Lucas en los Hechos (cf. Hch 1,9-11)³⁰. Fijándose en el don del Espíritu que el Resucitado hace a los discípulos la tarde de Pascua, narrado por el cuarto evangelio (cf. Jn 20,22-23), el autor extrae la consecuencia de que, para entonces, Jesús ya había debido subir al cielo³¹. En realidad –concluye Lohfink–, la «subida de Jesús a Dios» forma con la resurrección una íntima unidad: no se realiza cuarenta días después de la Pascua, sino «en la Pascua misma, en relación misma con la resurrección», como acontecimiento invisible que se realiza «en el secreto de Dios»³².

Esta reflexión, hasta ahora centrada sobre todo en el sentido teológico de la ida de Cristo al Padre, conduce sin embargo al autor a negar toda historicidad al acontecimiento de la ascensión visible de Cristo narrada por Lucas. Para Lohfink, Lucas simplemente viene a expresar «de forma narrativa el enunciado de la fe, en sí abstracto, de que Jesús fue elevado a la derecha del Padre en la resurrección», y lo hace siguiendo el esquema narrativo del «rpto»³³. Lo que pretende Lucas, por

²⁷ G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu – Erfindung oder Erfahrung*, Stuttgart 1972. Citaremos el libro según su traducción italiana Id., *L'ascensione di Gesù, invenzione o esperienza?*, Brescia 1976.

²⁸ Cf. G. Lohfink, *L'ascensione di Gesù, invenzione o esperienza?*, 5-6. (Las traducciones son nuestras).

²⁹ Cf. ibid., 6-7.

³⁰ Cf. ibid., 7.

³¹ Cf. ibid., 24.

³² Cf. ibid., 23-24.57.

³³ Cf. ibid., 36.57-58.

tanto, no es comunicar hechos históricos, sino un mensaje teológico (el mensaje de que el retraso de la parusía da tiempo a la Iglesia para desarrollarse)³⁴, así como un «acontecimiento real», pero «que pertenece a aquello que está escondido en Dios»: la ida de Jesús a Dios en la resurrección y su glorificación como rey del mundo y de la historia. Escribe Lohfink: «La resurrección y la ascensión no se refieren realmente a un acontecimiento histórico en el espacio y en el tiempo, sino a un acontecimiento trascendente en la inefabilidad de Dios, más allá y por detrás de toda dimensión humana»³⁵, pero cuya confesión está fundada en la experiencia pascual de la Iglesia³⁶. Lo que hizo Lucas, en definitiva, fue concretar la profesión de fe de la Iglesia primitiva, que hablaba de un acontecimiento invisible, en una narración dentro de una escenografía histórica³⁷.

La reflexión de Lohfink nos será útil, más adelante, para introducir la cuestión sucesiva: la pregunta del *cuándo* de la ascensión y su relación con el misterio de la resurrección. Lo que es importante ahora, sin embargo, es señalar cómo este autor aprovecha la superación de la cosmología tradicional y la nueva visión teológica de la ascensión para acabar negando la historicidad de la misma narración lucana.

El análisis de Lohfink contiene, ciertamente, varios elementos positivos: la superación de una lectura ingenua que comprendiese la ascensión de Cristo como un «viaje interplanetario»³⁸; el subrayado de su elemento central, propiamente teológico, en relación con la teología joánica; la afirmación del carácter trascendente de este misterio; la importancia concedida a la experiencia pascual de la gloria de Cristo. La negación de la historicidad de la última aparición de Cristo nos parece, sin embargo, no tanto una conclusión basada en argumentos definitivos, cuanto la expresión de una hipótesis fundada en una opción teológica del autor. En último término, esta resulta un fruto más de una tendencia anti-histórica en la interpretación de los libros del Nuevo Testamento proveniente de la teología liberal.

De hecho, la comprensión de la ascensión del Señor como un acontecimiento trascendente, sucedido en el momento de la resurrección, no resultaría incompatible con una manifestación histórica y visible hecha por Cristo a los discípulos a los cuarenta días de la resurrección. La suposición de una tal incompatibilidad, además de no estar justificada, contradice la intención señalada expresamente por san Lucas, al comienzo de su obra, de componer un relato de los hechos efectivamente sucedidos, a partir de la transmisión «de los que fueron desde el principio testigos oculares» (cf. Lc 1,1-2).

³⁴ Cf. *ibid.*, 60-64.

³⁵ *Ibid.*, 67.

³⁶ Cf. *ibid.*, 68-70.

³⁷ Cf. *ibid.*, 70.

³⁸ Cf. *ibid.*, 72.

La idea de una compatibilidad entre dos aspectos diferentes del misterio, la exaltación invisible al Padre el día de la resurrección y la partida visible de este mundo a los cuarenta días, había sido señalada de hecho por Pierre Benoit en un artículo publicado en la *Revue Biblique* en 1949, republicado en 1961 en un famoso volumen sobre cuestiones exegéticas relacionadas con la teología³⁹. Se trata, como escribe Benoit, de dos hechos que se refieren al mismo misterio de Cristo, ambos totalmente reales, pero en el que el misterio de la ascensión viene expresado desde dos puntos de vista diferentes. Por una parte, laida invisible al Padre reiterada por Cristo en el discurso de la Última Cena (cf. Jn 13,1.3; 14,3.12.28; 16,9.17.28), como aspecto principal del misterio, y, por otra, la confirmación de esta exaltación en el monte de los Olivos, por medio del ascenso visible de Cristo en la última de sus apariciones, aspecto secundario y manifestativo del primero⁴⁰.

Dado que el verdadero término de la ascensión (la Trinidad misma) escapa a la observación sensible, el Señor ha querido dignarse proveer a los sentidos de los discípulos de este signo visible para revelar lo esencial de su exaltación a la gloria divina⁴¹. El ascenso hacia lo alto narrado por san Lucas es, por tanto, un hecho histórico, pero que no expresa tanto la primera entrada de Cristo en la gloria (todas las apariciones del Resucitado pueden considerarse, en este prisma, como una partida y retorno al ámbito divino), cuanto la última partida que pone fin a su manifestación visible en la tierra, en la última de sus apariciones (excluida la aparición adicional a Pablo; cf. 1 Cor 15,8)⁴².

Así, por una parte, Pierre Benoit invita –como haría más adelante Lohfink– a no ligar la idea de la ascensión a una cosmología antigua y superada⁴³ y, por otra, a reconocer que el cuerpo glorioso de Cristo existe en alguna parte real, inaccesible a nuestros sentidos y nuestra imaginación, pero más real que nuestro mundo caduco: si es vano buscar «dónde» está Cristo (dónde está el cielo), es igualmente falso imaginarlo «lejos», en una región lejana de nuestro universo⁴⁴.

³⁹ Cf. P. Benoit, "L'Ascension", en *Exégèse et théologie*, vol. I, Paris 1961, 363-411 (artículo original en *Revue Biblique* 56 [1949] 161-203).

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 400-402.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 372.

⁴² Cf. *ibid.*, 402-405; *Id.*, "Ascensión", en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, 91. Pierre Benoit señala, por otra parte, la sobriedad de la descripción lucana, totalmente distinta a las narraciones de las apoteosis de héroes paganos o del rapto de Elías (cf. *ibid.*, 91; *Id.*, "L'Ascension", 406-407).

⁴³ Cf. *Id.*, "L'Ascension", 409.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 411. A propósito de esta no-lejanía, señala Ratzinger: «La "ascensión" no es un marcharse a una zona lejana del cosmos, sino la permanente cercanía que los discípulos experimentan con tal fuerza que les produce una alegría duradera» (J. Ratzinger [Benedicto XVI], *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 326-327).

Llegamos, con Benoit, a una síntesis que nos parece más equilibrada, y que podemos completar con las ideas aparecidas en un artículo de Jacques Maritain—uno de sus últimos escritos—, publicado en la *Revue thomiste* en 1972⁴⁵. Consciente de la conservación de las características corpóreas en la humanidad resucitada de Cristo⁴⁶, Maritain comprende la necesidad de atribuir realidad espacial al cielo como «otro mundo», «otro espacio», inimaginable para nosotros, no perteneciente a este universo, donde están los cuerpos gloriosos de Jesús y de María, y presentes espiritualmente los ángeles y las almas de los santos⁴⁷. El autor coincide con Benoit en afirmar que Cristo estaba desde su resurrección en este otro espacio, desde donde pasaba al nuestro para aparecerse. El ascenso visible de Cristo en el monte de los Olivos, en consecuencia, no fue su primera entrada en este lugar celeste, sino el signo accesible a sus discípulos de que reentraba en él después de sus apariciones y que habitaba allí, participando de la gloria del Padre⁴⁸.

3. El sentido de los cuarenta días

Las reflexiones anteriores, aunque tendentes a iluminar el problema de cómo podemos entender el cielo al que ascendió Cristo, nos han introducido ya en la segunda cuestión enumerada al comienzo, quizá la más compleja de ambas: la dificultad de entender la especificidad del misterio de la ascensión, en distinción con la glorificación ya acaecida en la resurrección.

Para estudiar esta cuestión, me parece útil realizar una lectura atenta del artículo referido a la ascensión en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, comparando sus enseñanzas con las aparecidas en los puntos que hablan de la resurrección de Cristo. En el párrafo sobre la resurrección, el *Catecismo* enseña que el cuerpo de Cristo «no está situado ni en el espacio ni en el tiempo», sino que pertenece ya solamente «al dominio divino del Padre», y por ello puede aparecerse «donde quiere y cuando quiere»⁴⁹. Esta afirmación parece estar en consonancia con la idea de una exaltación pascual de Cristo identificada con la resurrección misma.

⁴⁵ Cf. J. Maritain, "En suivant de petits sentiers", *Revue Thomiste* 72 (1972) 233-252.

⁴⁶ Como señala Douglas Farrow, perder la solidez del cuerpo glorificado de Cristo supondría caer en un «docetismo escatológico»; cf. D. Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*; ref. en J. Granados, "The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit: the Mystery of the Ascension", *Communio: International Catholic Review* 38 (2011) 15.

⁴⁷ Cf. J. Maritain, "En suivant de petits sentiers", 244-246. Solo desde la existencia de un tal lugar puede entenderse la distinción, incluida en la definición dogmática de Benedicto XII, de la visión intuitiva de la divina esencia por parte de los santos «después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo», del hecho de que estos «después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo» (Benedicto XII, Constitución *Benedictus Deus* [1336], DzH 1000).

⁴⁸ Cf. J. Maritain, "En suivant de petits sentiers", 244.

⁴⁹ Cf. CCE 645.

La idea de la glorificación del cuerpo de Cristo «desde el instante de su Resurrección»⁵⁰ viene reiterada en el artículo referido a nuestro misterio. Pero, al mismo tiempo, el texto defiende el carácter «a la vez histórico y trascendente» del acontecimiento de la ascensión⁵¹, indicando, no solo la historicidad de la aparición narrada en Hechos 1, sino la existencia de una cierta novedad referida a la gloria de Cristo «exaltado a la derecha del Padre» a los cuarenta días respecto a Cristo «resucitado»⁵². ¿De qué novedad específica se trata?

El *Catecismo* encuentra esta novedad, principalmente, fijándose en la transición que se produce, con la ascensión visible de Cristo, entre dos modos distintos de *manifestación* del Resucitado: la manifestación en las apariciones, en que su gloria, aunque real, «aún queda velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria», y la que hace referencia a la presencia de su humanidad en el dominio celestial de Dios⁵³, escondida hasta la parusía a los ojos de los hombres⁵⁴, pero ejerciendo un sacerdocio intercesor en favor suyo (cf. Heb 7,25)⁵⁵.

De este modo, la entrada de la humanidad de Cristo en la gloria de Dios, si bien se habría dado ya de modo real con la resurrección, se produce en la ascensión, al final de la última de sus apariciones, de manera «irreversible» o «definitiva»⁵⁶ (estos son los calificativos con que el *Catecismo* expresa la especificidad referida), como «inauguración» solemne de su reino universal (participando su humanidad en el poder y autoridad de Dios)⁵⁷ y el comienzo del ejercicio pleno de aquella mediación «que nos asegura permanentemente la efusión del Espíritu Santo»⁵⁸.

La exposición del *Catecismo* nos da pie a centrarnos, más que en los pormenores de la subida visible de Cristo (hecho, por otra parte, reconocido como histórico), en el sentido de los cuarenta días de las apariciones y el comienzo de esta manera nueva de obrar de Cristo tras la ascensión, ejerciendo su autoridad como Señor de la creación y Cabeza de la Iglesia. A este respecto, debemos citar un excelente artículo de José Granados sobre el misterio de la ascensión⁵⁹, en el cual aborda en profundidad la cuestión de la especificidad de la misma respecto de la resurrección.

⁵⁰ Cf. CCE 659.

⁵¹ Cf. CCE 660.

⁵² Cf. *ibid.*

⁵³ Cf. CCE 659-660.665.

⁵⁴ Cf. CCE 665

⁵⁵ Cf. CCE 662.

⁵⁶ Cf. CCE 659.665.

⁵⁷ Cf. CCE 664.668.

⁵⁸ Cf. CCE 667. El *Catecismo* señala más adelante la vinculación de la glorificación de Cristo a la derecha del Padre con el don del Espíritu: «Cuando por fin Cristo es glorificado, puede a su vez, de junto al Padre, enviar el Espíritu a los que creen en él» (CCE 690; véase Jn 7,39).

⁵⁹ Cf. J. Granados, "The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit" (art. cit.)

El estudio referido de Benoit entendía el acontecimiento de la ascensión a los cuarenta días principalmente en un sentido pedagógico: por medio de su ascensión visible hacia lo alto, Cristo manifestó a los discípulos su exaltación invisible (sucedida en la resurrección), acomodándose a su modo sensible de entender y significando de manera clara el final de su presencia visible en la tierra. Esta concepción, sin embargo, no es suficiente para Granados, pues no refiere ninguna novedad acaecida en Jesucristo mismo, ningún acrecentamiento real de su gloria⁶⁰. El profesor español encuentra este acrecentamiento precisamente profundizando en la diferencia de manifestación de Cristo antes y después de la ascensión señalada por el *Catecismo*.

En Jesucristo glorioso se da una distinta manera de vivir el tiempo durante las apariciones (en las que entra humildemente en la temporalidad de los discípulos y se acomoda a ella) y después de ellas (en que comienza el tiempo de la Iglesia, de su presencia invisible y su acción por los sacramentos)⁶¹. Como enseña Juan Pablo II, durante el período de las apariciones, aunque el Resucitado está ya «en el ahora eterno», en cuanto que actúa todavía en el mundo, instruyendo a los apóstoles, «el ahora trascendente se introduce en el tiempo del mundo humano, adaptándose una vez más por amor». Pero cuando Cristo subió al cielo «esta coexistencia e intersección entre el ahora eterno y el tiempo terreno se disuelve, y queda el tiempo de la Iglesia peregrina en la historia». La presencia de Cristo pasa a ser invisible y, en cierto modo, «supratemporal», pues Cristo ahora está presente por la acción del Espíritu⁶². Se trata ahora —escribe Granados— de una presencia más perfecta y profunda, «en la cual el cristiano puede tocar a Jesús (cf. Jn 20,17), sentir sus mismos sentimientos (Flp 2,5) y tener la misma mente (cf. 1 Cor 2,16), habiendo recibido de su Espíritu»⁶³.

El incremento de la glorificación de Cristo tiene que ver, por tanto, con el hecho de que Jesús, en la ascensión, asume el cuerpo de la Iglesia para llenar todas las cosas por medio de ella (cf. Ef 1,20-23; 4,10)⁶⁴. Este es el nuevo don que Cristo en la ascensión recibe del Padre: a través de la carne de Cristo, Dios toma posesión de todo lo creado, «iluminando aquellos lugares que todavía estaban en la oscuridad, intensificando la presencia divina»⁶⁵.

Si la «gloria», según la definición clásica de san Agustín, puede entenderse como «*clara cum laude notitia*» (noticia clara con alabanza)⁶⁶, la glorificación de Cristo

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 13.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 20.

⁶² Cf. Juan Pablo II, Catequesis en la Audiencia general, 12-IV-1989, n. 3, en *Creo en Jesucristo* 439-440.

⁶³ Cf. J. Granados, «The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit», 21 (la traducción es nuestra).

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 25-26.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 27 (la traducción es nuestra).

⁶⁶ Cf. Agustín de Hipona, *Contra Maximinum Arrianum* II,13,2 (PL 42, 770).

en la ascensión sucede, como escribe Pablo a los Filipenses, cuando «Dios lo exaltó sobre todo y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11). Se cumple así, en la ascensión, lo anunciado en el salmo segundo: «Pídemelo: te daré en herencia las naciones; en posesión, los confines de la tierra» (Sal 2,8).

Esta última idea nos permite entender las palabras de Balthasar, quien, señalando la importancia del período de los cuarenta días, afirma que el acontecimiento de la ascensión no nos dice [tanto] «nada nuevo sobre la relación de Cristo con el cielo, sino más bien sobre su relación con el mundo»⁶⁷. El comienzo del reinado de Cristo con su sesión a la diestra del Padre no es, por tanto, únicamente, el simple inicio de una nueva actividad exterior, sino la plenitud de la glorificación pascual del Ungido junto al Padre, en espera de que esta plenitud alcance su cumplimiento en la parusía. Mostrar esto, junto con la necesidad de mantener la realidad, aunque trascendente, de algún «lugar celeste» para la corporeidad glorificada de Cristo, ha sido el propósito de nuestra exposición.

⁶⁷ Cf. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 232.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (santo), *Contra Maximinum Arrianum* (PL 42, 743-814).
- , *De fide et symbolo liber unus*, en *Obras completas*, vol. XXXIX, Madrid 1988 (BAC 499, 365-421).
- , *De Genesi ad litteram*, en *Obras completas*, vol. XV, Madrid 19692 (BAC 168,463-1033).
- , *Enarrationes in Psalmos* (vol. 2: CCL 39, 623-1417).
- , *Retractaciones* (CCL 57, 1-143).
- , *Sermo de symbolo ad catechumenos 4,11* (CCL 46,185-199).
- von BALTHASAR, H. U., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970.
- BENEDICTO XII, *Constitución Benedictus Deus* (1336); DzH 1000-1002.
- BENOIT, P., "L'Ascension", en *Exégèse et théologie*, vol. I, Paris 1961, 363-411 (art. original en *Revue Biblique* 56 [1949] 161-203).
- , "Ascensión", en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, 89-92.
- FORSTER, K., "Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente", en RATZINGER, J. – H. U. VON BALTHASAR et al., *Yo creo*, Madrid 2010, 85-98.
- GRANADOS, J., "The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit: the Mystery of the Ascension", *Communio: International Catholic Review* 38 (2011) 6-38.
- GREGORIO MAGNO (santo), *Moralia in Iob* 27,15,29 (vol. III: CCL 143B, 1143-1811).
- GRONCHI, M., "Prefazione", en BRACCI, M., *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione di Gesù*, Pisa 2011.
- IRABURU, J. M., *Infidelidades en la Iglesia*, Pamplona 2005.
- JUAN PABLO II (santo), *Discurso a la plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias en el cincuentenario de la refundación*, 28-X-1986 [www.vatican.va].
- , *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, Madrid 19965.
- , *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, Madrid 20032.

JULIÁN DE TOLEDO (santo), *Prognosticum futuri saeculi libri tres*(CCL 115, 11-126).

LEÓN MAGNO (santo), *Tractatus* (Sermones 39-96: CCL 138A, 211-595).

LINDBERG, D. C., *Los inicios de la ciencia occidental*, Barcelona 2002.

LOHFINK, G., *L'ascensione di Gesù, invenzione o esperienza?*, Brescia 1976 (orig. alemán *Die Himmelfahrt Jesu – Erfindung oder Erfahrung*, Stuttgart 1972).

MARITAIN, J., “En suivant de petits sentiers”, *Revue Thomiste* 72 (1972) 233-252.

MARSCHLER, T., *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, vol. I, Münster 2003.

RATZINGER, J. [BENEDICTO XVI], *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011.

RIAZA MORALES, J. M., *La Iglesia en la historia de la ciencia* (BAC 601), Madrid 1999.

SOLÍS, C.– M. SELLÉS, *Historia de la ciencia*, Madrid 2005.

TOMÁS DE AQUINO (santo), *Comentario a las Sentencias*, vol. III/1, Pamplona 2013.

———, *Suma de teología III* (vol. V), Madrid 2002.

UDÍAS VALLINA, A., *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander 2010.

WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa ordinaria*(vol. I: PL 113, 67-1316).

Inteligencia Espiritual

Rev. Aragon. Teol. 56 (2022)

Francisco Javier Lacasta

Para Josema,
que alcanzó la plenitud mientras se escribían estas páginas;
agraciado con una gran inteligencia espiritual
y permanentemente dispuesto a
compartir sus frutos con todos.

Gracias a M^a. Carmen Herrando,
siempre disponible y atenta.

1. Introducción

En nuestras aulas es cada día mayor el número de alumnos de diferentes nacionalidades que interactúan entre sí. Esta variedad se concreta en una extraordinaria riqueza de coordenadas geográficas y culturales y, con ellas, también religiosas. Todas las religiones son la concreción histórica y social de una dimensión específica del ser humano que llamamos espiritual. Esta dimensión recoge y expresa la interioridad del ser humano, se da a conocer en sus coordenadas culturales y se articula según unas prácticas, o su negación, que recogen el procesamiento de la información procedente del entorno según cierta versión de una perspectiva peculiar; según una inteligencia concreta que llamaremos *inteligencia espiritual*.

Esta inteligencia se cultiva en la misma medida en que la persona se pregunta cuestiones fundamentales o últimas que le interpelan desde su propia experiencia, pero a las que no puede dar respuesta definitiva con los recursos que maneja en su vida cotidiana. El ser humano va reflexionando sobre esas cuestiones y consigue así, por un lado, dejar atrás límites y encontrar modelos teóricos que le permiten explicarse el mundo, mientras que, por el otro, recalca en sí mismo y descubre una dimensión profunda desde la que aspira a mejorar, a construirse como persona. El resultado de la combinación de ambas dimensiones es el descubrimiento de un sentido, de una guía para la existencia. Eso que cultiva es lo que llamamos espiritualidad, y su concreción práctica es lo que conocemos como religión, o bien, de forma sorpresiva, la negación de ella. En este contexto y de la mano de esta búsqueda, la inteligencia espiritual puede también encontrar un nexo que cada uno viva como unión con sus semejantes más próximos, de forma que pueda reconocerse como igual a ellos y, en consecuencia, distinto a otros, más lejanos. Y esta misma inteligencia puede ser fructífera también a la hora de relacionarse con otras perspectivas, con otras

espiritualidades. La inteligencia espiritual puede, pues, ayudarnos a establecer conexiones con otras tradiciones y a reconocernos emparentados con las personas que se criaron y desarrollaron en ellas. De ahí la importancia de su identificación y de la catalogación de las competencias que le son propias.

Existe la convicción de que es posible identificar una experiencia universal de apertura a la transcendencia, ya sea que finalmente se concrete en la práctica que llamamos religión o no, y que se relaciona de forma activa con la cultura. Cualquier relación intercultural es también una relación inter-religiosa, pero es también, sobre todo, un encuentro de espiritualidades. Desde este planteamiento esencial es posible encontrar puntos de contacto y delimitar zonas de confluencia entre todas las culturas y religiones que conviven en un mismo marco geográfico, de modo que pueda definirse una ética común. Nuestro ánimo es reflexionar sobre esta posibilidad y sobre la definición de la inteligencia espiritual entendida como capacidad de auto-transcendencia y superación personal, que tiene un importante marco de referencia en la relación cotidiana entre iguales y conciudadanos. Aplicaremos especialmente esta reflexión al mundo escolar, que cada vez más, se ve transformado en un crisol de experiencias culturales y religiosas y, por lo tanto, en un campo especialmente adecuado para el desarrollo personal, que puede, o debería, darse en el encuentro de tantas variedades, vivido desde una ética atenta al desarrollo y al bien de todos.

2. ¿Inteligencia o inteligencias?

En la década comprendida entre 1930 y 1940, L. L. Thurstone propuso un modelo multidimensional de inteligencia, que contemplaría nueve hábitos mentales primarios: el razonamiento inductivo, el razonamiento deductivo, el razonamiento acerca de cuestiones prácticas, la comprensión verbal, las relaciones espaciales, la memoria asociativa a corto plazo, la velocidad conceptual, la facilidad numérica y la fluencia verbal¹. Dio así origen a la llamada postura pluralista, que se erigió como rival del tradicional enfoque unidimensional que defendía una postura mucho más purista en la que la inteligencia se contemplaba como un bloque único.

En el seno de este debate, Howard Gardner se alinea en el bando pluralista y presenta en los años ochenta del pasado siglo su célebre teoría de las inteligencias múltiples basándose en “testimonios neurológicos, evolucionistas y transculturales”². Defiende en ella, en un primer momento, la existencia de siete tipos de inteligencia diferentes: la *lógico-matemática*, la *lingüística*, la *musical*, la *espacial*, la *cinestésico-corporal*, la *intrapersonal* y la *interpersonal*. Después añadiría también la *naturalista*,

¹ Cf. E. Arias. - V. Lemos, “Una aproximación teórica y empírica al constructo de la inteligencia espiritual”. *Enfoques* 27/1 (2015), 83.

² H. Gardner, *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*, New York 2011, xxxi.

definiendo así ocho inteligencias básicas que todo ser humano combinaría inconscientemente para manejarse en su vida cotidiana. El origen de estos talentos especiales habría que buscarlo en el devenir evolutivo que dotó al ser humano de un elenco de mecanismos capaces de procesar la información de forma especializada y que pueden designarse como “mecanismos computacionales”³. Con cierta precaución, afirma también que no se podrá llegar a definir con precisión una lista definitiva del número de inteligencias humanas⁴. Para definir las que él propone establece ocho criterios que todas ellas deben cumplir. Así, afirma que toda inteligencia debe poder aislarse por un daño cerebral; debe constatar su autonomía con respecto a otras; debe depender de una operación medular o de un conjunto de operaciones identificables; debe ser posible percibir la historia de su desarrollo de modo diferenciado, así como un conjunto definible de niveles desiguales de pericia en el desempeño de su «estado final»; debe tener una historia evolutiva plausible incluyendo las características que comparte con organismos de otras especies; debe poder apoyarse en la psicología experimental; deben poder realizarse en ella hallazgos o comprobaciones psicométricas y, finalmente, debe ser susceptible de codificarse en un sistema simbólico⁵.

De entre todas las inteligencias que él propone, las conocidas como personales, es decir, la intrapersonal y la interpersonal, llamaron la atención de varios autores hasta que, finalmente, será D. Goleman quien, siguiendo de cerca el camino iniciado por P. Salovey, defina la inteligencia emocional a partir de un conjunto de características tales como:

“la capacidad de motivarnos a nosotros mismos, de perseverar en el empeño a pesar de las posibles frustraciones, de controlar los impulsos, de diferir las gratificaciones, de regular nuestros propios estados de ánimo, de evitar que la angustia interfiera en nuestras facultades racionales y, por último –pero no, por ello, menos importante–, la capacidad de empatizar y confiar en los demás”⁶.

Es resaltable la cuestión de que Goleman, Salovey y otros comiencen hablando de las emociones particulares, personales, para terminar, exponiendo la repercusión que éstas tienen sobre el entorno social. Es este ya un paso decisivo en la cuestión de la trascendencia, pues la primera realidad que encontramos más allá de nosotros mismos son los otros, inmersos, por supuesto, en un contexto común para todos.

³ *Id.*, 58.

⁴ *Id.*, 66.

⁵ *Id.* 66-71.

⁶ D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Madrid 2003, 61.

Años después, preguntado expresamente por la posibilidad de que exista una *inteligencia espiritual*, Gardner la niega, pero defiende la presencia en el ser humano de una exclusiva *inteligencia existencial*, por la que éste puede plantearse el significado de la vida y de la muerte y preguntarse por cuestiones relativas al ámbito de lo infinito o de lo infinitesimal, a las que tradicionalmente se les ha considerado espirituales o religiosas, pero que él quisiera expresamente desvincular de esta concepción, al tiempo que reconoce que “a lo largo de gran parte de la historia y en la mayoría de las culturas, la religión ha sido un área principal en la que se abordan temas existenciales y se intenta, al menos, encontrar respuestas”⁷. Es posible que la inteligencia espiritual tuviese que ocupar el lugar de esta inteligencia existencial pero también es verdad que el planteamiento de Gardner ofrece una posibilidad de enganche a todas aquellas personas que, sea por las razones que sean, no se plantean lo espiritual como una posibilidad en sus vidas y asumen su existencia al margen de estas consideraciones.

Entre aquella primera formulación de la teoría de Gardner y esta última concreción en la que se admite la existencia de una inteligencia existencial, apareció en 2001 la obra de D. Zohar e I. Marshall⁸ que explícitamente inaugura, ya en el título, el concepto de *inteligencia espiritual*. Consideran que todas las inteligencias descritas por Gardner son variaciones de tres inteligencias básicas que ellos identifican con la inteligencia racional, estandarizada en el cociente intelectual (CI), la inteligencia emocional (IE) y la propia inteligencia espiritual (IES). Esas variaciones son debidas a la diversidad y complejidad de formas en que el sistema nervioso trata la información recibida, la procesa y realiza conexiones que terminarán produciendo respuestas a esos estímulos o elaborando procesos y métodos de actuación. Esta inteligencia espiritual integra y coordina todas las demás inteligencias, nos permite ser creativos y asumir las riendas de nuestra propia vida, sin sucumbir a los dictados de las circunstancias exteriores y reconoce y crea valores. No está necesariamente referida al mundo religioso, pero tampoco es, por supuesto, contraria a él, aunque es también posible encontrarla fuera de él, incluso en quienes conscientemente lo niegan. La inteligencia espiritual es el alma de la inteligencia; es capaz de sanarnos y completarnos. Zohar parte de la contribución de estudios y planteamientos psicológicos y científicos al uso, pero utiliza también imágenes propias del mundo oriental y presenta una perspectiva holística que, en ocasiones, puede provocar rechazo en nuestra mentalidad occidental. Sin embargo, hay que reconocerle el mérito de

⁷ H. Gardner, “La educación del futuro”, en *X Congreso de Escuelas Católicas*, celebrado en Toledo del 26 al 28 de noviembre de 2009. https://cmapspublic.ihmc.us/rid=1J7Q3F6YD-1TX5L31-26NC/4Ponencia_Gardner.pdf [20/06/2022]

⁸ D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual*, Barcelona 2001. Los autores son el matrimonio compuesto por Dana Zohar, física y filósofa e Ian Marshall, psiquiatra. Aunque de ahora en adelante sigamos, en las notas, citando el libro con el nombre de ambos, en el texto hablaremos solo de Zohar, la principal redactora del original.

haber abierto la puerta a esta concepción que busca integrar lo intrapersonal con lo interpersonal y buscar la plenitud en el desarrollo de la persona que tenemos el potencial de llegar a ser⁹.

3. Dimensión física de la inteligencia

Vázquez Borau afirma que se puede definir la inteligencia como la capacidad humana de comprender una situación y saber aplicar los recursos a nuestra disposición para poder salir airoso de ella. No es una realidad monolítica que pueda compararse al almacenamiento de datos o la simple resolución de problemas¹⁰. Coincide con él, F. Torralba al afirmar que gracias a ella “encontramos respuestas que superan la lógica mecánica del estímulo y la respuesta”¹¹. Por su parte, Zohar afirma que todo lo relacionado con la inteligencia tiene que ver con el cerebro y el sistema neurológico. Este sistema se desarrolla conforme el individuo va experimentando, y pueden establecerse, a partir de su experiencia, conexiones neurales o ir suprimiendo las que ya no se utilizan¹².

Así, la inteligencia parece poder definirse como un proceso dialógico entre el ser humano y la realidad en la que se encuentra inmerso; realidad en la que sus semejantes juegan un papel más que relevante. En este diálogo pueden identificarse tres procesos fundamentales:

El primero de ellos se identificaría con la inteligencia racional que, según Zohar y Marshall, está organizada como un circuito en serie en el que el aprendizaje se produce paso a paso, y es útil para resolver problemas racionales o conseguir las metas propuestas, pero no es exclusivo del ser humano; puede hallarse también en los animales. Es similar a un programa de software: es precisa, rigurosa y eficaz¹³. Vázquez Borau recuerda que está directamente relacionada con el Cociente intelectual (CI) y que puede medirse en términos cuantitativos. Sin embargo, opina también que estas destrezas lógicas no son suficientes para el ser humano y que éste se vale también de una inteligencia experiencial que se basa en lo ya vivido y que, de forma preconsciente, rápida y fácil, funciona por asociaciones con las emociones y la personalidad en vez de por la lógica. Aparecen así los pensamientos¹⁴.

Esta inteligencia experiencial abre las puertas al segundo proceso que, según nos dice Zohar, se centra en redes neurales que crean un pensamiento asociativo

⁹ Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 19-29.

¹⁰ Cf. J. L. Vázquez Borau, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*, Bilbao 2010, 27.

¹¹ F. Torralba, *Inteligencia espiritual*, Barcelona 2011, 23.

¹² Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 49-54.

¹³ Cf. *Id.*, 55-58.

¹⁴ Cf. J. L. Vázquez Borau, *La inteligencia espiritual o el sentido...*, 28-29.

que, en su manifestación más simple, se actualiza por medio de los reflejos condicionados y se organiza reticularmente en estructuras capaces de ir aprendiendo con la experiencia mediante el ensayo y el error. En realidad, estas redes asociativas ofrecen un resultado que no es tan preciso como el del circuito en serie racional, pero tiene la ventaja de abrirse decididamente a la experiencia. Las emociones, resultado de diferentes asociaciones e interacciones, juegan aquí un papel fundamental¹⁵. Goleman presenta este sistema emocional como un “sistema de alarma neuronal anticuado”¹⁶ que debe ser correctamente balanceado para impedir respuestas desproporcionadas. De ese balance se encarga el lóbulo prefrontal que, “en caso de necesidad”¹⁷, lanzará una respuesta adecuada en combinación con la amígdala y otros componentes del cerebro emocional .

Así, resulta que es la combinación de la inteligencia emocional y la racional la que asegura una respuesta ponderada y equilibrada frente a cualquier situación. En esto coinciden tanto Goleman como Zohar y Vázquez Borau. Sin embargo, para Goleman, ese control lo aporta ya la propia inteligencia emocional pues “la competencia emocional constituye, en suma, una meta-habilidad que determina el grado de destreza que alcanzaremos en el dominio de todas nuestras otras facultades (entre las que se incluye el intelecto puro)”¹⁸, mientras que para Zohar y Vázquez Borau se necesita todavía un tercer elemento regulador.

Este tercer elemento es la *inteligencia espiritual*. Zohar afirma que nuestra percepción de la realidad es fragmentaria, mientras que nuestra comprensión es holística; nuestra mente es capaz de unificar las percepciones visuales, auditivas, térmicas o táctiles para captar el contexto general que las vincula a todas. El cerebro es el órgano encargado de traslapar todos esos fragmentos. De entre todo el conjunto de ondas electromagnéticas entre 0.5 y 200 Hertzios (Hz) presentes en el cerebro, ha sido posible medir que aquellas ondas emitidas para percibir la realidad oscilan entre los 35 y los 45 Hz; entre 35 y 45 ciclos por segundo. La aparición de la electroencefalografía y su aplicación directa sobre personas en profundo estado de meditación mostró que en esos estados se producían ondas alfa a 40 Hz. La magnetoencefalografía, que llegó en los años 90 del pasado siglo, muestra que estas ondas a 40 Hz desaparecen en cerebros en coma o anestesiados y son muy escasas en el estado de sueño sin sueños, pero se hallan muy presentes también en el estado REM de sueño profundo. De estas ondas a 40 Hz puede decirse, en primer lugar, que median entre el circuito en serie de la inteligencia racional y el sistema neural relacional; en segundo lugar, que son la base neuronal más posible para la concien-

¹⁵ Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 58-63.

¹⁶ D. Goleman, *Inteligencia emocional...*, 46.

¹⁷ *Id.*, 51.

¹⁸ *Id.*, 64.

cia y toda la experiencia consciente unificada y, por último, que son la base neural para la inteligencia unificadora que denominamos inteligencia espiritual¹⁹.

De aquí se deduce que la conciencia²⁰ no es un producto de la experiencia sensorial, sino un estado intrínseco del cerebro. Sin embargo, no podemos decir que sea una creación del cerebro. En realidad, según Zohar, existe una protoconciencia que sería una propiedad fundamental del universo material similar a otras propiedades como la masa, la carga eléctrica o la posición. El cerebro sería una de las pocas estructuras capaces de generar una conciencia plena a partir de esa protoconciencia. Y esa capacidad le viene de haber sido *diseñado* para ello, parara ser consciente y tener una dimensión trascendente²¹. La inteligencia espiritual proporcionaría el punto de inserción con el resto de la vida. Es nuestro contacto con la realidad y, de algún modo, es la responsable de sacar al ser humano de su comodidad y de hacerle prospeccionar en sí mismo para orientarlo después hacia el exterior. En definitiva, es la inteligencia la que le hace trascender.

Vázquez Borau nos recuerda que la trascendencia²² es la dimensión de apertura del ser humano. Esta impulso a no permanecer encerrado en sí mismo y a salir al exterior tiene tres eclosiones fundamentales: al mundo, transformándolo; al otro, comunicándose; y al Todo, captando su carácter infinito²³. La experiencia decisiva que se juega aquí es la experiencia del sentido. El ser humano no puede vivir su vida desde el absurdo, pues eso le hará precipitarse en la angustia. La razón le lleva a plantearse alternativas válidas frente al sin sentido y la crisis existencial, y la experiencia de encuentro con el misterio de la vida se ha materializado a lo largo de la historia en la relación del hombre con Dios. Ha sido así pese a que en muchas ocasiones ese Dios haya permanecido más oculto que desvelado. Sin embargo se trata de una experiencia fundamental para la humanidad, hasta el punto de que “la razón que acoge a Dios se hace inteligencia que intuye más allá de los datos y se transforma en sabiduría que impregna la vida de sentido y de sabor”²⁴.

Dios no puede entenderse automáticamente como referencia a un ser divino, creador, que se encuentra por encima de nosotros que, con dependencia de la

¹⁹ Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 66-69. 73-78.

²⁰ Aunque nosotros utilizaríamos aquí el término “consciencia”, Zohar y Marshall utilizan “conciencia” y así lo transcribimos.

²¹ Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 80-86.

²² La partícula *trans* hace referencia a la salida de sí, a ir más allá, a cruzar un límite. Por su parte, la presencia del verbo *scandere* nos trae la imagen de ascenso o escalada. Así, trascendente es quien supera una barrera y se coloca en un nivel elevado para poder ver con claridad. Trasciende quien no se contenta con lo ya conocido, sino que vive en permanente indagación sin acomodarse en lo ya tiene sabido. Trascendente es también la cualidad de todo aquello que nos impulsa a realizar esa ascensión...

²³ Cf. J. L. Vázquez Borau, *La inteligencia espiritual o el sentido...*, 45.

²⁴ L. Boff, “La moda de Dios” 2007-12-7 *Servicios Koinonía* <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=253> [20/06/2022].

propia tradición, nos tutela de forma más cercana o lejana. Este enfoque, que se concreta en experiencias religiosas particulares, tiene un componente universal que le es innato y que se encuentra en todas las tradiciones. En este sentido, Zohar se detiene en presentarnos el “punto divino”, relatando que diversos investigadores como Persinger y Ramachandran, entre otros, tras realizar diversos ensayos con meditadores pertenecientes a tradiciones orientales, pudieron establecer la relación entre experiencias espirituales y la excitación de los lóbulos temporales del cerebro. Estos lóbulos están íntimamente relacionados con el sistema límbico que conecta la emoción y la memoria. Se pondría así en evidencia la importancia de la biología en la experiencia espiritual, y la experiencia religiosa podría pasar a ser vista como una función cerebral. Los mismos lóbulos temporales se sobreexcitan en episodios epilépticos o en la manifestación de ciertos tipos de patologías esquizoides y neuróticas, pero las experiencias que relatan estas personas son mucho más perturbadoras y negativas, siendo mucho más difíciles de explicar e integrar en la vida cotidiana, que las descritas por las personas meditadoras sin patologías²⁵.

Por otro lado, M^a. Cruz Pérez Lancho afirma que, ya en 2006, los neurocientíficos M. Beauregard y V. Paquette contaron con la colaboración de un grupo de monjas carmelitas contemplativas, con cuya ayuda y mediante el uso de la técnica de Imágenes de Resonancia Magnética Funcional, pudieron comprobar que el recuerdo de ciertas experiencias místicas puede activar otras regiones cerebrales relacionadas con la memoria, el aprendizaje o el enamoramiento o vinculadas a las emociones y a los sentimientos, o responsables de la conciencia espacial. Se desmontaba así la consideración de una única zona cerebral en la que pudieran localizarse las experiencias espirituales. Esta misma autora subraya que se ha constatado cómo la práctica repetida de actividades como la meditación o la oración originan cambios significativos en las funciones ejecutivas. Y que, tras varias décadas ya de investigaciones, en este mismo sentido, con sujetos de diferentes tradiciones religiosas y mediante diversas técnicas de análisis se ha constatado que la cantidad y la diversidad de las regiones cerebrales implicadas apunta a que “el fenómeno de la espiritualidad es altamente complejo en el ser humano, del orden de la complejidad que tiene la representación cerebral de funciones mentales superiores como el lenguaje”²⁶.

En cualquier caso, esta cuestión del “punto divino” no prueba la existencia de Dios, pero sí muestra que el cerebro ha evolucionado de forma tal que nos permite hacernos preguntas trascendentales y generar la capacidad de procesar determina-

²⁵ Cf. D. Zohar - I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 95-101.

²⁶ M^a. C. Pérez Lancho, “Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica”. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 2/1 (2016) 66.

dos significados y valores, tradicionalmente considerados como religiosos²⁷. De este modo, lo que podemos subrayar es que:

“el universo ha evolucionado, durante miles de millones de años, hasta producir en el cerebro el instrumento que capacita al ser humano para percibir la Presencia de Dios, que siempre estaba allí, aunque de un modo no perceptible conscientemente. La existencia de este «punto Dios» representa una ventaja evolutiva de nuestra especie homo. Es una referencia de sentido para nuestra vida. La espiritualidad pertenece a lo humano y no es monopolio de las religiones. Antes bien, las religiones son una de las expresiones de ese «punto Dios»”²⁸.

4. La inteligencia espiritual

Resulta así que no podemos identificar de forma automática espiritualidad y religión. La religión será la concreción de una experiencia espiritual determinada que surge como respuesta al anhelo de trascendencia de una conciencia que no puede encontrar descanso en el mundo tal cual es, y que, por lo tanto, aspira a mejorarlo originando en él posibilidades que puedan hacer real la utopía que la anima, sustentándose en la fantasía y en el deseo²⁹. La fantasía es creadora y el deseo es el desencadenante del dinamismo que impulsa al ser humano en esa búsqueda de felicidad a la que hemos llamado trascendencia y que no hace referencia exclusiva a un mundo ultraterreno, sino que comienza ya en éstas coordenadas espacio-temporales que compartimos con millones de personas, y que afecta a las condiciones de vida de todos y de todo.

La espiritualidad, por su parte, es el dinamismo intrínseco de la persona en el que todo esto tiene su fuente. Es la espiritualidad la que hace a la persona estar abierta a la realidad de la vida. Es la capacidad de acoger esa realidad y entablar con ella una relación que nos implique personalmente. Incluso para los no creyentes, la espiritualidad puede aportarles sentido, en cuanto pueden plantearse su propia vida en consonancia, por ejemplo, con la solidaridad, el amor incondicional, la confianza ante la muerte, la esperanza en un mundo mejor, la identificación con la naturaleza, la sensibilidad artística o la inspiración creativa³⁰. La espiritualidad hace posibles experiencias fundamentales que se viven e interpretan como momentos centrales,

²⁷ Cf. *Id.*, 65.

²⁸ L. Boff, “El ‘punto Dios’ en el cerebro” 2003-05-11. *Servicios Koinonía*. <https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=042> [20/06/2022]

²⁹ Cf. L. Boff, “La moda...”

³⁰ Cf. J. Fernández, *Vivir y convivir. Cuatro aprendizajes básicos. Una búsqueda de lo humano para encontrarnos en lo universal*, Madrid 2008, 31.

prácticamente fundacionales. Mientras que la religiosidad requiere, por su propia naturaleza, partir de un acto de fe, la espiritualidad no exige fe alguna³¹. La espiritualidad, sin embargo, no se desentiende de la religión. Muy al contrario, es siempre integradora, pero no es absorbente ni castradora. La espiritualidad concede soporte a la religión pero también a la opción no religiosa, o no creyente, porque su incidencia principal se vierte sobre el ser humano que está llamado a protagonizar activamente su propia búsqueda.

Lo que a la vista de todo lo expuesto parece evidente es que la inteligencia espiritual, tal como aquí se ha presentado, no debería ser una más en la relación de inteligencias propuestas. Jugaría, en cambio, un papel unificador entre todas las inteligencias, energías y dimensiones del ser humano. Es la inteligencia capaz de moderar el debate entre lo racional y lo emotivo, que cohesiona y dinamiza todos los elementos constitutivos del ser humano y lo guía en su relación con la realidad exterior que descubre circundándole. Es un talento especial que podemos identificar como pura receptividad y relacionalidad³² y que, haciéndonos caer en la cuenta de nuestra limitación nos hace humildes. Paradójicamente, quienes niegan la posibilidad real de que esta inteligencia exista pueden hacerlo gracias a ella misma. Al orientarse hacia su propio interior se descubren allí enfrentados a una realidad que los supera y en la que no encuentran asidero alguno. Esta ausencia de punto de apoyo les impulsa a la negación.

Sin embargo, en opinión de J. Fernández e independientemente de que sea creyente o no, todo ser humano debería llevar personalmente a cabo cuatro aprendizajes fundamentales en su vida, que terminarán por constituirle como un ser en permanente búsqueda. Así, debe aprender, en primer lugar, que su naturaleza es limitada; el sentido del agradecimiento, en segundo lugar; tercero, a escuchar su propia conciencia y, finalmente, que existe una común dignidad humana. De esta forma, se hará cabalmente consciente de la realidad, de todo lo que recibe, de uno mismo y del otro³³.

Por su parte, López Quintás habla de un proceso de crecimiento personal en el que se profundiza en la propia naturaleza conforme cada uno se abre a los demás y se hace efectiva una serie de transformaciones, de *transfiguraciones*. Este proceso se desarrolla en doce fases o descubrimientos: Descubrir, primero, la realidad como un ámbito con el que me relaciono; segundo, la reversibilidad de las experiencias: su influencia sobre mí y la mía sobre ellas; tercero, la actitud de respeto, estima y colaboración que nos pide el encuentro con la realidad; cuarto, los valores y las virtu-

³¹ Cf. F. Torralba, *Inteligencia espiritual...*, 181.

³² Cf. J. Fernández, *Vivir y convivir...*, 31.

³³ Cf. *Id.*, 51-56. 63-174.

des como disposiciones habilitantes para crear encuentros reales; quinto, el ideal de vida como asunción del riesgo de entregarnos confiadamente a los demás; sexto, la libertad creativa como superior a la libertad de maniobra; séptimo, el sentido; octavo, la propia creatividad; noveno, la interrelación de la realidad; décimo, el lenguaje y el silencio como vehículos de encuentro; undécimo, la fecundidad del proceso de “éxtasis” o creación y el carácter destructor del proceso de fascinación o “vértigo” y, finalmente, la función decisiva de la afectividad³⁴.

Si las distintas formas de encuentro y descubrimientos se devalúan para convertirse en mero enriquecimiento personal o intercambio de intereses, se desvirtúa el objetivo final de la vida, que consiste en una continua elevación sobre la base natural que nos ha sido dada, sin buscar más respuesta ni planteamientos que puedan guiarnos en un proceso constante de búsqueda de sentido en conjunción con todos los demás y con toda la realidad que forma nuestro contexto. Por eso “es sumamente peligroso exaltar la vida y oponerla al espíritu”³⁵.

Como hemos visto ya, nuestro cerebro está biológicamente capacitado para procesar contenidos espirituales, pero, al igual que ocurre con el lenguaje, esta posibilidad se revela insuficiente si el desarrollo de esa función espiritual no se ofrece dentro de un contexto cultural y social concreto, con referentes simbólicos apropiados³⁶. En este contexto, se discute cuál es el papel de los adultos, de la sociedad, en la configuración de la espiritualidad como habilidad susceptible de ser aprendida pero lo que parece indudable es que “una sociedad que no potencie los valores profundos que componen la esfera espiritual, generará una sociedad espiritualmente analfabeta”³⁷. Ante este panorama nos queda la iniciativa personal para conseguir ser espiritualmente inteligentes en una cultura espiritualmente enfermiza³⁸.

5. Puntos clave de la inteligencia espiritual

5.1. *El dinamismo propio de la inteligencia espiritual*

En muchas ocasiones se ha preferido ordenar las tres inteligencias comenzando por la emocional, por lo que esta tiene de instintivo, que nadie discute que puede entenderse como una realidad que, en cierto modo, compartimos con los animales. El propio Goleman, según hemos visto, la define como la capacidad de controlar ese aparato instintivo y, desde este punto de vista, se trata de algo claramente pre-racional. A continuación, se colocaría la inteligencia racional, aunque desconectada

³⁴ Cf. A. López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida*. Bilbao 2011, 27-91.

³⁵ *Id.*, 126.

³⁶ Cf. M^a. C. Pérez Lancho. “Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía...”, 66

³⁷ *Id.*, 68.

³⁸ Cf. D. Zohar – I. Marshall, *Inteligencia espiritual...*, 259-271.

ya de ese carácter macizo que la presenta como un bloque unitario. Así, las múltiples inteligencias propuestas por Gardner no sólo no pierden esa exclusividad por la que la comprensión monolítica hacía de la inteligencia racional una propiedad del género humano, sino que en esta posición también la subrayan. Aunque sean muchas y no sólo una, lo que importa es destacar que son humanas. Por último, la inteligencia espiritual parecería como el escalón definitivo en el que se da el paso hacia un nuevo nivel evolutivo. La inteligencia se convierte así en el patrón que pone de manifiesto el ascenso evolutivo del ser humano desde niveles inferiores de animalidad hacia niveles más elevados.

Sin embargo, no parece ser esta la secuencia correcta. Esta imagen está fuertemente influida por la concepción lineal de la inteligencia, es decir, la que la concibe como una realidad que progresa según un principio de continuidad existente entre las especies, que ya definió Plotino en la edad antigua, y se vio reforzada por el planteamiento evolucionista de Darwin³⁹. Muy al contrario, todo parece indicar que las inteligencias emocional y racional se fueron desarrollando en paralelo mediante una interacción cooperativa. Es decir, tan humanos nos hace ser capaces de poner a trabajar cualquiera de esas inteligencias racionales como ser capaces de controlar nuestros instintos construyendo un perfil emocional equilibrado. Cada día parece más claro que los animales, en diferente medida y proporción son capaces de actuar racional y emotivamente. Utilizan herramientas, aprenden procesos que les resultan beneficiosos como, por ejemplo, técnicas de caza o defensivas, y son capaces de asociar diversas emociones a personas o situaciones que les resultan familiares. Ni la emoción ni la razón pueden ser definitorias del ser humano.

Se puede afirmar, sin embargo, que lo específicamente humano es la espiritualidad, entendida como afán de superación que puede expresarse en coordenadas religiosas o referirse también a cualquier persona no creyente, porque se entiende como la “interiorización, observación o sublimación de aquello que, siendo inmaterial le mueve, le conmueve o le inquieta más profundamente”⁴⁰. El animal no busca superarse; simplemente, es. Las diferentes tradiciones espirituales han presentado al ser humano como el ser que se descubre sediento y aspira a apagar esa sed. Por eso busca y la búsqueda produce en él un aprendizaje. La inteligencia espiritual nos coloca así en disposición de mejorar, y ese afán de mejora es la linde entre el mundo animal y el humano.

Que el ser humano es sensible a esta experiencia trascendente y que es hábil para desenvolverse en ella es el sustento en el que se apoya la existencia de la inte-

³⁹ J. J. Campos. “La evolución de la inteligencia”. En Baquedano, E. – S. Rubio (Eds) *Miscelánea en homenaje a Emiliano Aguirre*. III. *Paleoantropología*. Madrid 2004, 103. https://eprints.ucm.es/id/eprint/11648/1/103_LA_EVOLUCION_inteligencia.pdf [20/06/2022]

⁴⁰ J. Fernández, *Vivir y convivir*..., 32

ligencia espiritual. Pero la inteligencia espiritual no puede compararse sin más con la inteligencia existencial propuesta por Gardner. Es muy posible que aquí se encuentre la frontera entre las diversas formas de comprensión del ser humano y de la realidad misma. Por un lado, de lo que Gardner señala puede deducirse que la trascendencia tiene un origen meramente humano. Por el contrario, quien manifiesta la insuficiencia de la inteligencia existencial y reclama el reconocimiento de la existencia espiritual lo hace convencido de que esa trascendencia le conecta con una realidad distinta de él mismo, pero en la que, sin embargo, descubre o halla su origen. Es, para él, o ella, un retorno al hogar.

Ese retorno al hogar podría entenderse como la cuestión central de la vida humana. Es la búsqueda de sentido que se identifica como la primera expresión de la naturaleza no meramente natural del ser humano. En ese momento, el hombre o la mujer descubren la conciencia, la capacidad de valorar si actúan bien o mal como una creación de la inteligencia espiritual⁴¹.

El ser humano aspira a promocionarse solucionando sus problemas y mejorando su situación, de forma que su experiencia vital se enriquezca y mejore. Las tradiciones espirituales afirman que ese cambio acerca a los seres humanos a su verdadera naturaleza interior; aquella que permanece escondida bajo capas circunstanciales que pueden terminar por lastrarle irremediablemente. Este esfuerzo por actualizar todas sus potencialidades es trabajo espiritual entendido en su sentido más literal: superar la materialidad que nos reduce a lo perceptible, como si las únicas posibilidades reales que tenemos como seres humanos fuesen las que el contexto social y cultural pone a nuestra disposición. Según todas las tradiciones religiosas, nuestra naturaleza está todavía por descubrir. Podemos recordar aquí, por ejemplo, cómo el apóstol Juan afirma que “aún no se ha manifestado lo que seremos” (1 Jn 3, 2) mientras que el concepto “Maya”, propio del hinduismo, nos habla de un mundo ilusorio que esconde nuestro verdadero ser. Es verdad que la perspectiva occidental aguarda la revelación de esa naturaleza desconocida, mientras que la oriental propone la reunificación de las propias cualidades para alcanzar dicha identidad, pero esta diferencia, no pequeña, no anula la cuestión central de la ignorancia sobre nosotros mismos y acerca de nuestra naturaleza más profunda.

Conseguir que esa naturaleza se haga diáfana para nosotros sería ser, conscientemente, aquello que ya somos inadvertidamente. En este punto, los animales nos llevan ventaja pues ellos, simplemente, son, mientras que nosotros no somos capaces de descubrir sin cierto esfuerzo ese ser que somos y realizarlo; serlo. Sin embargo, nosotros tenemos la posibilidad de preguntarnos por lo que verdadera-

⁴¹ Cf. F. Torralba, *Inteligencia espiritual...*, 79-85

mente dota de valor y significado a nuestra existencia⁴². Cosa que, ciertamente, los animales no podrán hacer. En este sentido constatamos que la “deserción de la vida espiritual empobrece la vida humana y no permite resolver ninguno de los problemas planteados por la capacidad de pensar, sentir, querer, planificar...”⁴³. Son, ciertamente, estas capacidades de pensar -nuestra inteligencia racional-, de sentir -inteligencia emocional- y nuestro impulso volitivo -inteligencia espiritual- las que ponen en movimiento todo lo demás, las que son capaces de llevarnos a planificar y actuar humanamente.

El impulso pone en marcha la inteligencia y la hace fructificar. A la motivación fundamental para el desarrollo de la inteligencia espiritual la llamamos entusiasmo. El entusiasmo es un término griego que hace referencia a una agitación interior, a una posesión de los dioses que arrebató a la persona y la coloca en disposición de desarrollar toda su potencia creadora de forma amorosa, audaz y talentosa. Este entusiasmo no puede, sin más, remitir a un más allá etéreo sino que se dirige a nosotros mismos, en primer lugar, y a la realidad que nos rodea, después, de forma que pueda mejorar mucho para provecho nuestro y para el de todos y de la propia realidad.

Este entusiasmo nos pone de manifiesto que esa sed que constantemente nos impulsa a buscar y trascendernos no es, como suele afirmarse, una carencia, sino que se trata de un incontenible exceso de vida que se desborda en nosotros reconfigurando nuestra propia realidad⁴⁴. Esta sucinta afirmación es de capital importancia. Ser plenamente humano es un ejercicio de salida de sí mismo al encuentro con todos los aspectos de la realidad circundante. El ser humano es un “ser-en-el-mundo” capaz de tomar distancia respecto a ese mundo, a uno mismo y a la historia; este distanciamiento es el primer paso en la vida espiritual, que dará paso a poder sentirnos, precisamente a través de esos tres ámbitos, una vez “recuperados”, parte del Todo⁴⁵.

5.2. Relación con la ética

Hablamos de ética como marco universalizado a partir de planteamientos personales que se suscriben por una colectividad o por un pueblo determinado como compromiso común que garantice una convivencia respetuosa, responsable,

⁴² Cf. F. Torralba, *Inteligencia espiritual...*, 79

⁴³ A. López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*. Bilbao 2011, 126.

⁴⁴ Cf. X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, Madrid 1999, 72.

⁴⁵ Cf. I. Gómez Villalba, *Educación de la inteligencia espiritual. Recursos para la clase de Religión*. Madrid 2014, 45.

tolerante y solidaria⁴⁶ en la que sea posible un desarrollo y crecimiento personal en el que tenga cabida el auto-examen, el discernimiento, la transformación y el descubrimiento de las posibilidades de creación de “formas elaboradas de encuentro”⁴⁷.

La ética es una construcción humana que se materializa mediante las diferentes acciones concretas que vamos llevando a cabo en la vida. El fundamento de estas acciones puede variar si se es una persona creyente o no. En el primer caso se cifrará en el amor al prójimo sustentado sobre la común naturaleza de ser hijos de Dios. En el segundo se erguirá sobre la común dignidad humana basada en la capacidad de amar y de distinguir el bien del mal y en la repulsión frente al sufrimiento ajeno que hace desear su eliminación como experiencia antropológica fundamental⁴⁸.

Normalmente, la utilidad de la ética se coloca en la organización de la convivencia, pero es posible también reconocerle un papel sanador que restañe heridas pasadas. Así lo testimonia el proceso histórico de reconciliación vivido en Sudáfrica y articulado por una comisión central y diversos comités presididos por el arzobispo anglicano Desmond Tutu. Intentos similares se han vivido en otras partes del mundo, aunque no todos con igual fortuna. En todos ellos el ambiente predominante debería ser el diálogo, pero reaparece el conflicto al querer imponer o justificar las propias posiciones.

Un auténtico diálogo, sin embargo, es capaz de purificar esas posiciones y discernir el grado de identificación con ellas, inaugurando así un “proceso personal de libre obediencia a la conciencia para elaborar la contradicción entre lo que vivimos realmente y lo que nos sugiere la referencia ética”⁴⁹. Mientras la espiritualidad nos pone en contacto con nuestra condición limitada al abrirnos a lo que nos supera haciéndonos humildes, la ética nos conecta con la común dignidad de seres humanos. Por ello, espiritualidad y ética conforman un caudal de experiencia que permite resituar el valor de las prioridades y las causas que pueden orientarnos en una dirección verdaderamente humanizadora, incluso en contextos sociales como el nuestro, en el que la espiritualidad formalmente trascendente no parece representar un valor confiable; en este sentido, la ética podría asumir el papel de espiritualidad genuinamente humana compartida por todos⁵⁰.

5.3. La inteligencia espiritual en la enseñanza escolar

⁴⁶ Cf. V. Camps, “El sentido del civismo. Civismo: las claves de la convivencia”. *Los monográficos de B.MM.* 6 (2005) 19-20.

⁴⁷ A. López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida...*, 15

⁴⁸ Cf. J. Fernández, *Vivir y convivir...*, 37.

⁴⁹ *Id.*, 42.

⁵⁰ Cf. J. Fernández, *Vivir y convivir...*, 45.

Internacionalmente se reconoce que “la educación debe contribuir al desarrollo global de cada persona: cuerpo y mente, inteligencia, sensibilidad, sentido estético, responsabilidad individual, espiritualidad”⁵¹. El objetivo de la práctica educativa es fomentar el espíritu crítico y conseguir que los alumnos lleguen a ser adultos autónomos y responsables. En este esfuerzo parece obvio que debe prestarse atención a todas las dimensiones del ser humano, si no queremos formar a un adulto incompleto o, cuando menos, renqueante.

Podría pensarse que el ámbito “natural”, el más propio para desarrollar la inteligencia espiritual en el ecosistema escolar, se halla en la asignatura de religión o Enseñanza Religiosa Escolar (ERE). En realidad, pese a ser un lugar importante y muy adecuado, no es el único. Si aceptamos verdaderamente que la inteligencia espiritual es, como ya se ha dicho, el motor que dinamiza a la persona, no podemos aceptar, sin más, que el resto de las materias o de los ámbitos educativos no estén relacionados con ella.

Como ya hemos visto, Jonan Fernández define cuatro aprendizajes fundamentales que hacen crecer a la persona. Caemos así en la cuenta de que la *limitación* no es incapacitante. Gracias a esta humildad podemos comprender al otro y ser empáticos con él. También nos revela aquello que nos supera y es la plataforma que nos permite confiar en las realidades que dinamizan la vida en su sentido más hondo. Descubrir que no todo en esta vida es fruto de nuestro propio esfuerzo, sino que hay muchas cosas que se consiguen con la cooperación y la combinación de esfuerzos propios y ajenos, hace brotar el agradecimiento por la existencia de esas realidades que aparecen en nuestra vida como un *don*. Por otro lado, agradecer lleva a destacar lo bueno como un valor positivo que a la vez que contrarresta la presencia de lo negativo, del mal, es interiorizado como *sentido* que salva a la existencia del absurdo. La escucha de la *conciencia* requiere pararse y prestar atención a los avisos, indicaciones o propuestas que surgen desde la interioridad más profunda. Es allí donde podemos aprender a ser realmente libres. Será preciso que venzamos las prisas y la impaciencia, y que sepamos acallar todo estímulo que nos urja a anteponer una solución precipitada. Finalmente, el aprendizaje de la *dignidad* humana nos conecta con el esa esencia común que nos hace a todos merecedores de respeto y sujetos de los mismos derechos y deberes. Podemos ver, incluso en los enemigos, una parte exactamente igual a nosotros mismos. Este aprendizaje requerirá que vivamos escuchando a los demás, trabajando esa imagen de semejanza mutua, experimentando la reconciliación y adoptando compromisos concretos que potencien un cambio real en la sociedad.

⁵¹ J. Delors, (ed.) *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre Educación para el siglo XXI*. Madrid 1996, 106.

Por otro lado, los doce descubrimientos esenciales que propone López Quintás y que ya fueron también enumerados guardan relación, en algunos casos de forma más evidente que en otros, con estos cuatro aprendizajes propuestos por Jonan Fernández. Sin embargo, lo más decisivo de su propuesta nos parece la delimitación de los cuatro niveles de realidad y conducta que presenta. En realidad, él tan sólo enumera esos niveles del uno al cuatro. Nosotros les hemos añadido un nombre. En el primer nivel, que llamamos *natural*, la persona comprende la realidad exterior en base a la utilidad que dicha realidad tiene para ella. Aquí se incluyen tanto los objetos o utensilios como a las otras personas. El siguiente nivel será el nivel ético, en el que todo se valora según la posibilidad de colaboración que se establece entre distintas realidades. La persona se abre a la creación, pero no a la instrumentalización. Los otros pueden ser ayuda o incluso fuente de inspiración, y son respetados por este valor que aportan y por la cualidad interna que les permite aportarlo. Al tercer nivel lo hemos llamado *axiológico*; es el nivel de los principios y de los valores que nos orientan y nos hacen vivir plenamente como personas. Participar de esos valores nos permite renunciar a la voluntad de dominio y hacernos sensibles a lo noble y a lo valioso. Finalmente, el cuarto nivel, que identificamos como *religioso*, nos religa a un Ser que identificamos como “encarnación” absoluta de esos valores⁵².

La educación en estos aprendizajes y niveles debería proponerse como un conjunto de procesos y acciones educativas orientadas a dinamizar a la persona y a motivar en ella el deseo de escuchar su propia voz interior que le impulsa a seguir buscando y creciendo. Para ello los profesores debemos, en primer lugar, abandonar las prisas por conseguir resultados y cultivar la esperanza que prevea la fructificación futura de nuestros esfuerzos, y, en segundo lugar, descubrir la importancia de nuestra propia capacitación⁵³.

5.4. Competencias

La reflexión sobre la educación en el marco europeo lleva ya tiempo planteando la necesidad de trabajar por competencias más que por contenidos. El aprendizaje competencial se centra en educar las capacidades del alumno para que sea capaz de afrontar los retos que diferentes situaciones pueden presentarle. En resumidas cuentas, es una aplicación literal del concepto de inteligencia, entendida esta como esa capacidad propia de cada persona para aplicar lo aprendido y valerse de los recursos que tiene a su disposición para resolver cuestiones o problemas prácticos.

La aplicación de esta orientación ha llegado también a las diversas legislaciones españolas en materia educativa que, en la reciente *Ley Orgánica por la que*

⁵² Cf. A. López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida...*, 93-128.

⁵³ Cf. I. Gómez Villalba, *Educación la inteligencia espiritual...*, 54.

se Modifica la Ley Orgánica de Educación de 2020 presenta un modelo basado en 8 competencias: la competencia matemática y en ciencia, tecnología e ingeniería (STEM), la comunicación lingüística (CCL), la ciudadana (CC), la personal, social y de aprender a aprender (PSAA), la digital (CD), la conciencia y expresiones culturales (CCEC), la emprendedora (CE) y, finalmente, la plurilingüe (CP)⁵⁴.

El Informe de la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza de la Comunidad de Madrid (FERE - CECA Madrid) especifica que Cualquier competencia presenta tres características: "constituye un saber hacer, esto es, un saber que se aplica; es susceptible de adecuarse a una diversidad de contextos; y tiene un carácter integrador, abarcando conocimientos, procedimientos y actitudes"⁵⁵.

Este Informe ofrecía una sistematización de las competencias espirituales basada en una tipología tetramórfica e inclusiva, que contemplaba, en un primer lugar, una *competencia espiritual* que podríamos llamar *general*. En ella se sitúan especialmente el sentido de la vida y los valores que configuran a cada uno como persona. En segundo lugar, nombra una *competencia espiritual trascendente* en la que a esos valores y sentido se le añade la experiencia del Misterio como realidad trascendente, y en la que se dan procesos peculiares y muy diversos. Es en esa competencia en la que se apoya, en tercer lugar, la *competencia espiritual religiosa*, en la que se concitan el ámbito de lo sagrado, la actitud religiosa y las diferentes mediaciones propias de cada tradición. Gracias a ella, cada uno puede compartir con otros la propia experiencia espiritual, sintiéndose miembro activo del grupo con el cual se identifica, y junto al que manifiesta de diversas maneras su religiosidad. Finalmente, la *competencia espiritual religiosa* propia de cada confesión, en la que se contempla la originalidad propia de cada una de ellas. A continuación, se enumeran, para cada una de las tres primeras, una serie de rasgos y procesos que van, *in cres-*

⁵⁴ Como dato de interés, recogemos telegráficamente la aportación de J. Valle, en su intervención *Razones para un nuevo currículo de religión en el marco internacional de la educación* en el Foro "Hacia un nuevo currículo de religión católica", celebrado en Madrid entre febrero y marzo de 2021, detallando la implicación de la asignatura de religión en cada una de las nuevas competencias. STEAM: Reflexiones sobre conceptos como el infinito, lo comprensible o incomprensible, las relaciones entre ciencia y religión, además de detenerse en cuestiones como la genética, la clonación o la inteligencia artificial. CCL: El valor de lo simbólico, lo metafórico y lo parabólico. CC: Importancia de las relaciones interpersonales en la construcción de un modo nuevo de relacionarse. PSAA: Importancia del autoconocimiento para poder organizar el propio aprendizaje y para convivir en sociedad. CD: Uso ético y responsable de las nuevas tecnologías. CCEC: El arte y la cultura como expresión de la fe y de la dignidad humana. CE: Empezar según la doctrina social de la Iglesia para mejorar la vida de los más desfavorecidos. CP: Relativización del propio lenguaje y acercamiento a los demás asumiendo la responsabilidad de aprender otras gramáticas y cultivar otros vocabularios

⁵⁵ *Reflexiones en torno a la competencia espiritual. La dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las competencias básicas educativas*. Informe de la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza de la Comunidad de Madrid (FERE - CECA Madrid), Madrid 2008, 8. 27.

cendo, acogiendo todas las anteriores, con lo que la lista termina siendo bastante extensa⁵⁶.

Nos parece, sin embargo, más útil la presentación que el mismo Informe realiza de una serie de elementos que, a su entender, configuran la competencia espiritual. El *autoconocimiento*, la necesidad de sentido y una opción de vida sería el primero de ellos. Se reconoce aquí la necesidad de que la enseñanza, reglada o no, desarrolle y dé cauce a la voluntad de sentido como elemento central de quien aspira a ser feliz. En segundo lugar, aparece la *identificación con los valores* que dan sentido a la vida de la persona y del grupo, y que necesitan ser trabajados y profundizados. En tercer lugar, los *relatos unificadores y utópicos*, que recogen la experiencia propia, insertándola en procesos mucho más amplios proyectándolos hacia el futuro. En cuarto lugar, el *sentido de pertenencia*. Esta pertenencia se decide en la relación que establecemos con los demás y en el reconocimiento que hacemos de valores y dimensiones comunes. En quinto lugar, la *capacidad de aceptar preguntas y respuestas desde la filosofía y las religiones* como valoración crítica del enriquecimiento que las aportaciones de estas perspectivas pueden brindarnos. En sexto lugar, la *admiración de la belleza* y el compromiso con la ecología, que presenta la naturaleza como un interlocutor de primer orden del ser humano, lugar de residencia y camino para la trascendencia. Y, en séptimo lugar, la *contemplación* como recuperación de una actividad específica del ser humano, desplazada por otras que no son, sin embargo, capaces de aportarle tanto como ella⁵⁷.

Mucho más recientemente, A. Martín y sus colaboradores llevaron a cabo un estudio cualitativo en el que comienzan relacionando las competencias presentes en una serie de autores significativos, e identifican ocho coincidencias significativas que podrían, a priori, identificarse como competencias propias de la inteligencia espiritual. Estas competencias serían: Consciencia, Sentido, Amor, Sentimientos (paz, gratitud...), Trascendencia, Libertad, Reconciliación y Aceptación del dolor. Finalmente, estos autores concluyen su estudio determinando que pueden definirse nueve competencias de la inteligencia espiritual. Estas son: Consciencia, Trascendencia, Sentido, Compasión - Amor, Aceptación del dolor, Perdón, Gratitud, Libertad y Efectos. Bajo el título "Efectos" agrupan Paz, Belleza, Confianza y Alegría⁵⁸.

5.5. Interculturalidad e interreligiosidad

Estas competencias definen no sólo características propias de la inteligencia espiritual, sino también actitudes que revelan, educan y potencian capacidades

⁵⁶ Cf. *Id.*, 73-83.

⁵⁷ Cf. *Id.*, 84-96.

⁵⁸ Cf. A. Martín *et al.* "Definición y competencias de la Inteligencia Espiritual". Estudio cualitativo. *Acción psicológica* 17/2 (2020) 95.

personales para afrontar problemas y situaciones que no se ajustan a lo ideal. Estas actitudes, al ser propias de la inteligencia espiritual, son también patrimonio de las diversas expresiones religiosas que surgen como materialización de esa espiritualidad que nos anima a todos. Esta cuestión es especialmente significativa, tanto para el diálogo interreligioso como la convivencia intercultural. Fue precisamente del crecimiento de la convivencia intercultural en nuestras aulas de donde surgió la inspiración primera de estas páginas.

Crece también cada día el convencimiento de que “la dimensión cultural de la integración y el diálogo intercultural, incluido el diálogo inter e intra confesional, se convierte en un instrumento esencial para fomentar el éxito de la integración y contrarrestar el racismo y el extremismo”⁵⁹. Estos autores recurren a Deardorff para definir la competencia cultural como “la capacidad de comportarse y comunicarse de forma eficaz y adecuada en situaciones interculturales sobre la base de los propios conocimientos, habilidades y actitudes interculturales”⁶⁰. Nuestro convencimiento es que esta afirmación podría decirse exactamente igual de una competencia espiritual que permitiese conocer e interpretar la experiencia religiosa de cualquier cultura recurriendo a la experiencia propia. La razón de esta capacidad está en que cualquier religión es, como ya se dijo, la concreción de una espiritualidad que apunta, en el fondo, a una realidad común para todas las personas.

Según lo expuesto, incluso en el caso de tratarse de personas no creyentes, podrían valerse de su inteligencia espiritual no religiosa y el entendimiento sería el mismo, pues la espiritualidad es un marco común para todos en el que se actualizan las competencias que acabamos de mencionar como propias de la inteligencia espiritual.

La espiritualidad es universal y la religión es la concreción particular de esa universalidad. La espiritualidad es la naturaleza humana que busca siempre trascender, prosperar, independientemente de que se haga de forma religiosa o no. Esto abre, por un lado, la puerta a un entendimiento mutuo entre religiones, que pueda superar cualquier problema como los que puedan darse en nuestras aulas, pero también a gran escala, como lamentablemente sucede en la actualidad internacional. Y no desde hace poco tiempo, precisamente, sino desde hace ya siglos. La historia de la humanidad habría sido muy diferente si se hubiese acentuado esta compatibilidad entre particularidades y no se hubiera confundido cada una de esas concreciones con la verdad absoluta que muchos quieren imponer, como única, a los demás.

⁵⁹ M. L. Sierra - Fernández, C.. “Fostering intercultural dialogue through religious education in primary school in Spain”. *Profesorado. Revista del currículum y formación del profesorado*, 24/3 (2020) 338.

⁶⁰ *Id.*, 341

Por otro lado, esta comprensión de la inteligencia espiritual, abre también la puerta a una educación religiosa escolar (ERE) que vaya más allá de la educación confesional y que busque encontrarse con todas las tradiciones de sabiduría y cosmovisiones, que sepa dar razón de las propias creencias y las conecte con los derechos fundamentales, que sepa integrar los sistemas de valores, que desarrolle las competencias educativas, espirituales o no, y que se abra a todos asumiendo y recogiendo su carácter cultural y lo exponga desde y en el nuevo contexto social de pluralismo religioso y secular.

6. Conclusiones

La etimología de la palabra inteligencia nos remite a la capacidad de saber elegir (*eligere*) entre (*inter*) varias opciones. Aplicando un sesgo positivo, se podría hablar de “elegir bien”, “deliberar”, “anticipar”, “valorar posibles consecuencias” u otros significados similares. Es posible también hablar de inteligencia como leer (*legere*) en el interior (*intus*), y estaríamos entonces ante una capacidad de “no quedarse con la fachada”, “conocer el interior” o “ver más allá de lo inmediato”. La primera parece una aproximación más cercana a la inteligencia racional o lógica, mientras que la segunda se acercaría más a la inteligencia emocional. Intelectualidad y emotividad han sido, tal como hemos visto, las dos grandes clases de inteligencia que se han tenido presentes ya desde tiempos muy remotos. Sin embargo, en este trabajo se ha reflexionado sobre el auge de la consideración de un tercer tipo de inteligencia, la inteligencia espiritual, cuya existencia viene planteándose hace apenas un siglo.

El término “espiritualidad” levanta ampollas por la inmediata relación que se establece entre él y la esfera religiosa. Espíritu es, ciertamente, aquello que anima. Ánima es, de hecho, un sinónimo corriente para alma, una realidad intangible que, se supone, es la esencia de la persona. Es su núcleo inmaterial y verdadero, es ajeno al mundo natural y susceptible de ser esclavizada por él. Esta concepción depende más de la filosofía griega que de la cosmología judeocristiana, pero se ha hecho fuerte en nuestro contexto cultural y, asociada al papel que la religiones han jugado muchas veces en la historia, ha terminado por generar un fuerte rechazo frente a lo religioso. Espíritu, sin embargo, es la vida divina misma que el Ser Supremo comparte con la humanidad. Es la fuerza vital que le impulsa en su día a día, no para escapar de un mundo que lo mantiene apresado, sino para descubrir su verdadera naturaleza que tiende muchas veces, por la premura del momento, a pasarnos desapercibida.

Así, sin que la inteligencia espiritual se oponga a ese contexto religioso, tendrá que ver también con la capacidad de saber leernos a nosotros mismos y al medio en el que nos desenvolvemos. Tendrá que ver con ser empáticos con los demás y con el ambiente que surge de nuestra convivencia, con toda la variedad de ámbitos que ésta puede generar. Tendrá que ver igualmente con no engañarnos a nosotros

mismos y con darnos a conocer a todos con autenticidad. También influirá, lógicamente, en saber realizar elecciones adecuadas en consonancia con el momento y la situación concretos en que vivimos y con a la verdad que vamos descubriendo sobre nosotros mismos.

La inteligencia espiritual es una capacidad o conjunto de capacidades que desarrollan creativamente la identidad a través de la integración, que favorecen actuaciones éticas con comprensión y compasión, que trascienden los acontecimientos y realidades, y que tienen una función adaptativa que permite al sujeto afrontar y resolver problemas de significado y valor, conseguir objetivos, encontrar significado y sentido en la vida, aceptar la realidad, liberarse de condicionantes y generar paz, alegría, gratitud y perdón⁶¹. Es el sistema de capacidades necesarias para la comprensión profunda de cuestiones de significado y sentido, que hacen posible la integración de todas las dimensiones de la persona, la resolución de problemas existenciales, la trascendencia y la transformación de la realidad cotidiana a través de niveles altos de consciencia, de coherencia ética y de amor-compasión⁶².

Las modernas investigaciones nos han mostrado la “materialidad” de la actividad espiritual que, en rigor, no puede entenderse como una creación del cerebro, pero sí como una respuesta evolutiva que produjo ventajas para la especie humana en cuanto que la hizo más feliz, más segura de sí misma y capaz de sobreponerse a la frustración para diseñar futuros motivadores e inspiradores. En el origen no meramente humano de ese impulso es donde la fe religiosa coloca la intervención divina en la historia. Ese impulso sería el desencadenante de la pregunta por el sentido, del movimiento de búsqueda y el afán de superación del ser humano que pondría en marcha toda su actividad en la que la inteligencia espiritual coordinaría a la racional y a la emocional en un equilibrio en el que las tres se armonizarían para lograr un resultado unificador.

Lo deseable pues, no sería un cultivo de la inteligencia espiritual por sí misma, sino hacer efectiva su aportación al descubrimiento y cultivo de la realidad íntima del ser humano, tanto personal como colectivo. En este sentido, nos resulta evidente la afinidad e ilación de los aprendizajes y descubrimientos que proponen J. Fernández y A. López Quintás. Por eso se postula una interacción global entre todos ellos, de forma que conforme se van aprendiendo y descubriendo se van iluminando unos a otros, y esa iluminación produce un avance que incide también positivamente sobre los otros.

Las competencias espirituales identificadas son también actitudes propias de la espiritualidad que la inteligencia espiritual puede ayudarnos a trabajar y a culti-

⁶¹ Cf. A. Martín. *et al.* “Definición y competencias de la Inteligencia Espiritual”..., 86.

⁶² Cf. *Id.*, 95.

var. Nos interesa especialmente esta cuestión competencial por su importancia en el contexto educativo. Las competencias definen ahí un modo de educar atento a conocimientos, destrezas y actitudes que se traducen en saber desenvolverse en las cuestiones cotidianas. En el ámbito educativo estas competencias espirituales se unen a las académicas y contribuyen a lograr ese modelo final que se desea conseguir y que la LOMLOE define como “perfil de salida”. Pero atendiendo al carácter universal de la inteligencia espiritual, de la que ya se ha dicho que coordina a las otras dos y que no es, sin más, una inteligencia que añadir a la lista definida por Gardner, o a cualquier otra, habrá que concluir que esos talentos espirituales poseen también una naturaleza bidireccional por la que deberían ser tenidos en cuenta por todas las materias. Todas ellas están llamadas a contribuir a la meta final que será transformar al alumno de hoy en una persona *consciente* de sí misma y del mundo que le rodea; atenta a la *trascendencia*, a la superación y mejora de sus propias condiciones y de las de todos; sensible ante las circunstancias de la vida y el *sentido* que ésta va adquiriendo; movida por la *compasión* y por el *amor*; capaz de *aceptar* el dolor, la frustración y las negatividades de la vida, sin dejarse vencer y dominar por ellas; capaz de experimentar el *perdón* como símbolo de un nuevo comienzo; sensible a la *gratitud* de las cosas y ajeno a la mercantilización que ciertos sectores de la sociedad parecen querer imponer a todos; capaz de experimentar la *libertad* como un estado interior; buscadora de la *paz*, de la *belleza*, de la *confianza* y de la *alegría* como ecosistema en el que el grupo social tiene que desenvolverse para crecer, madurar y realizar un mundo más justo y humano.

Finalmente, se ha insistido en recordar que estas competencias representan también una clave decisiva para asegurar la convivencia al definir comportamientos comunes para todos los seres humanos. De este modo, se pueden señalar una serie de habilidades interculturales e interreligiosas que pasan por: reconocer la relevancia de cada tradición religiosa, fomentar el diálogo entre todos, re-conocer al otro como igual a mí mismo y, a la vez, desarrollar la propia identidad. Se puede hablar así, también de una *competencia interreligiosa* que asegure una interacción respetuosa, que promueva la ruptura de prejuicios, que fundamente la confianza mutua, y que pueda contribuir a una organización pacífica de la sociedad en todos sus ámbitos. En este sentido, vendrá bien recordar la afirmación de Hans Küng asegurando la imposibilidad de que se diese la paz entre las naciones si no se conseguía primero la paz entre las religiones.

7. Propuesta final

Así las cosas, parece claro que se puede abrir la puerta a una educación espiritual en los centros escolares, según se viene hablando de la inteligencia espiritual en estas páginas. Esto no quiere decir que esta educación tenga que impartirse úni-

camente en la clase de religión o que sea ésta última la que deba asumir en solitario el peso de esta educación. Queda claro que se propone un modelo transversal de educación espiritual, como no puede ser de otra manera al plantear la espiritualidad como una dimensión humana fundamental. Hacemos nuestra la afirmación atribuida, sin referencia específica, a Jaime Cabré: “La auténtica educación consiste en enseñar a los niños a construir su propio mundo interior”.

Queda para otras instancias la discusión sobre la conveniencia o no de una enseñanza confesional en las escuelas o de si sería más conveniente una educación en la historia y cultura de las religiones.

En cualquier caso, será siempre productivo proponer a los estudiantes experiencias que potencien y estimulen el deseo del encuentro consigo mismos y que estimulen en ellos la actitud de búsqueda; experiencias que comuniquen un mensaje claro y conciso que puedan clarificar el sentido de lo que se vive y, finalmente, experiencias que conduzcan a una praxis transformadora del entorno⁶³.

En este sentido, nuestra propuesta sería concretar esa educación espiritual en cuatro grandes dimensiones:

7.1. *Contemplativa*

Entendida como la capacidad de encontrar a Dios en la realidad. Se compone de dos focos. En primer lugar, el *silencio*: una dimensión fundamental en la experiencia espiritual y religiosa. No existe ninguna tradición que no lo haya cultivado de una manera u otra y en mayor o menor medida. Es célebre la gran tradición meditativa oriental, pero no es algo desconocido para las tradiciones monoteístas occidentales. El silencio es el espacio en el que es posible el encuentro personal con la Fuente Trascendente de la vida a la que en occidente llamamos Dios. No es un espacio cómodo ni se trata de una práctica sencilla. Estamos, en primer lugar, muy poco habituados a él y habitarlo con sinceridad exige desprenderse de muchas autoimágenes que entorpecen nuestro conocimiento verdadero, dejando al descubierto aspectos no siempre agradables de nosotros mismos.

En segundo lugar, la *presencia*: la cualidad de estar presente, de estar viviendo el momento actual atento a todos los detalles y a las circunstancias que concurren; atento a cada persona con la que nos encontramos. Es consecuencia directa del silencio, cuando este se vive como actitud positiva que quiere centrarse en lo verda-

⁶³ Cf. M. A. Vázquez, “La inteligencia espiritual y sus aportes a la educación religiosa escolar”. *Revista de la Universidad de La Salle*, 78 (2018) 235; Cf. I. Gómez Villalba, *Educación la inteligencia espiritual...*, 56-57.

deramente necesario, sin dejar resquicio para dejarnos arrebatar por lo urgente. Se requiere capacidad de concentración y voluntad de evitar la dispersión.

Esta dimensión puede aportarnos beneficios muy importantes, empezando por la simple relajación que da comienzo a una nueva forma de estar en el mundo –y en la clase- que irá ganando en profundidad y amplitud conforme se vaya practicando.

7.2. Simbólica

Manejarse en este mundo interior no es sencillo, pero encontrar formas que expresen lo que en él se vive tampoco lo es. Todas las tradiciones religiosas y espirituales han recurrido a los símbolos para expresar realidades que no saben cómo comunicar mejor. La simbología religiosa es muy rica y detallada; es casi inabarcable, pero posee gran riqueza expresiva y es una fuente inagotable de inspiración.

Cualquier lenguaje es, en sí mismo, un sistema simbólico. Los abecedarios, los números, los jeroglíficos... cualquier sistema comunicativo es un lenguaje simbólico ideado para comunicarse y poder expresar vivencias, ideas o sentimientos. Tan sólo es necesario que el emisor y el receptor conozcan las "claves" necesarias para codificar o descifrar el mensaje. Cuanto más compleja es una cultura, más elaborado será su lenguaje, pero también es cierto que lenguajes y culturas más sencillos no tienen por qué depender de experiencias interiores más simples; tan sólo puede decirse que han encontrado una manera útil de expresarse según sus propias condiciones ambientales y sus necesidades.

Puede ser realmente complejo iniciarse no sólo en la identificación de símbolos ajenos, sino en la producción de los propios símbolos. Educar en una forma de comunicación capaz de comunicar lo incommunicable es una excelente forma de enriquecer al ser humano, de abrir su mente y su corazón a nuevos planteamientos que no se detengan en la literalidad de la forma y es también una buena forma de encontrar "claves" comunes.

7.3. Ética

No es posible cultivar la interioridad y permanecer ajeno a la exterioridad. Eso sería una vivencia patológica de esa interioridad. Lo ético tiene relación evidente con la construcción de una realidad mucho más acogedora y nutritiva para todos. Es una derivada evidente de las dos dimensiones anteriores. Descubrir a Dios e intentar expresarlo lleva a un comportamiento determinado con todos los demás. Lo ético, por definición, es también, lo universalizable; lo que puede aplicarse a todos. En una distinción clásica entre moral y ética, aquella sería lo particular, lo que es propio de

una sociedad, de una cultura o de una religión mientras que lo ético sería aquello que es universal, válido para todos. Se corresponde con criterios y valores que todos pueden asumir como propios sin traicionar su propio espíritu, su propia moral.

Es conocida la existencia de una regla de oro presente en la práctica totalidad de las tradiciones religiosas que, en el caso del cristianismo, se expresa con la sencilla máxima: “Lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente” (Lc 6, 31 par). La misma regla puede encontrarse en el judaísmo, en el islam, en el taoísmo, en el hinduismo, en la fe Bahai, en la comunidad Shijk, en el budismo, en el zoroastrismo y en muchas otras confesiones. Es un principio universal, ético por definición.

Resalta la importancia de estos principios por lo que tiene de aglomerante. En el ambiente escolar que describíamos al comienzo de estas páginas es de vital importancia encontrar principios unificadores. También lo es encontrarlos en el conjunto de la sociedad y sería genial que fuese en la escuela donde comenzarse a allanarse la convivencia entre culturas y tradiciones.

7.4. *Iconica*

Icono es una palabra griega que significa imagen. Aunque en nuestro tiempo se esté hablando de lo icónico como lo ideal o aquello que es referente para los demás, lo cierto es que cualquier imagen es un icono. Tiene sentido emplear esta denominación al hablar de espiritualidad, por toda la carga histórica y simbólica que tiene en el mundo de las religiones. Con este término nos referimos a todo aquello que es perceptible en el mundo de las religiones y de la espiritualidad, a todas las manifestaciones que se dan cita en él y a las diversas cosmovisiones e imágenes que abarca. Dicho llanamente, nos referimos a la imagen de Dios o del Ser Supremo que cada religión plantea. La diferencia entre una imagen aprendida, o heredada, y otra descubierta, expresada y vivida en comunidad puede ser definitiva en el modo de relacionarse entre las diversas tradiciones, o incluso entre sujetos o grupos dentro de una misma tradición.

Del mismo modo que se buscan conexiones entre las vivencias interiores de las personas y de los grupos, se buscan también entre las proyecciones exteriores. En ellas es posible encontrar equivalencias que nos den pistas sobre realidades fundamentales que varían en su expresión pero no en su significado íntimo para las personas. Pueden ser motivos de comunión, de contacto entre personas, culturas y religiones, pero pueden ser verdaderamente complejas y dar lugar a equivocaciones y malentendidos como la historia de la humanidad ha demostrado una y otra vez. De ahí que haya que acercarse a ellas con mucha prudencia y respeto.

7.5. Coda

Quedará claro que con estas cuatro coordenadas se está optando por un enfoque más cercano al planteamiento de una enseñanza fenomenológica o histórica que confesional de las religiones. Sin embargo, pensamos que, en realidad, se está dando aquí un paso más, pues se enriquece a la mera fenomenología o a la historia de las religiones con una aportación práctica, personal y comunitaria que, en nuestra opinión, no siempre se resalta convenientemente. En cualquier caso, mantenemos la idea de que este es un enfoque que puede presentarse al margen de una asignatura que, de un modo u otro, trate el tema de la religión. Por otra parte, el tema que tratamos puede ser todavía complementado gracias a contribuciones decisivas emanadas desde la reflexión filosófica que, a lo largo de la historia, ha tenido una muy importante participación en la búsqueda y definición del espíritu humano, sobre todo desde la antropología filosófica y la misma filosofía de la religión. Por lo demás, mantenemos también su dimensión transversal, por lo que podrían todavía especificarse las diferentes contribuciones del resto de materias a la hora de presentarlo en clase de una forma integral y enriquecedora para todos.

El objetivo final no es sustituir a la asignatura de ERE, se entienda como se entienda, por una nueva asignatura. En realidad, se propone reparar en un “nuevo” ámbito espiritual en el que podrían tener cabida, primero, las cuestiones tratadas en la asignatura de ERE, ya se presenten de forma confesional o fenomenológica; en la asignatura estrictamente ligada a la ética, en segundo lugar, bien que se estructure a partir de valores éticos o como educación para la ciudadanía y, finalmente, todo cuanto aquí se ha hablado acerca de la inteligencia espiritual, aplicándolo de forma específica al cultivo de la interioridad y de la persona humana. Que esto pueda organizarse en una sola asignatura o en varias sería cuestión a dilucidar por las instancias competentes pero pensamos que produciría un cambio positivo en relación a la educación de los alumnos, al cuidado de la convivencia, y al desarrollo de la reflexión y la práctica social en su conjunto.

En cuanto al ecosistema social extra académico, surge la convicción de que el planteamiento en las aulas de una dimensión espiritual en los términos que se han expuesto en estas páginas, contribuirá a la reflexión y facilitará una práctica que pueda dejar de lado posturas que no valoran a las personas en su integridad, sino en dependencia de criterios utilitaristas o economicistas. La esperanza está en que sean nuestros alumnos quienes, al descubrir perspectivas nuevas en su convivencia escolar puedan trasvasarlas de forma eficaz al exterior, a sus ambientes familiares y sociales. En cualquier caso, sería deseable la normalización de los criterios aquí expuestos, tanto dentro como fuera de las aulas. La transversalidad se transforma aquí en coherencia y pone de manifiesto la autenticidad del tejido social en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, R. - LEMOS, V. "Una aproximación teórica y empírica al constructo de la inteligencia espiritual". *Enfoques* 27/1 (2015) 79-102.
- BOFF, L. "La moda de Dios" 2007-12-7 *Servicios Koinonía* <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=253> [20/06/2022].
- BOFF, L. "El 'punto Dios' en el cerebro" 2003-05-11. *Servicios Koinonía*. <https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=042> [20/06/2022]
- CAMPOS, J. J. "La evolución de la inteligencia", en Baquedano, E. – S. Rubio (eds) *Miscelánea en homenaje a Emiliano Aguirre*. III. *Paleoantropología*. Madrid 2004, 103. https://eprints.ucm.es/id/eprint/11648/1/103_LA_EVOLUCION_inteligencia.pdf [20/06/2022]
- CAMPS, V. "El sentido del civismo. Civismo: las claves de la convivencia". *Los monográficos de B.MM.* 6 (2005) 15-21.
- DELORS, J. (ed.) *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre Educación para el siglo XXI*, Santillana – Ediciones UNESCO, Madrid 1996.
- FERNÁNDEZ, J. *Vivir y convivir. Cuatro aprendizajes básicos. Una búsqueda de lo humano para encontrarnos en lo universal*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- GARDNER, H. *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*, Basic Books, New York, 2011
- GARDNER, H. "La educación del futuro", en *X Congreso de Escuelas Católicas*, celebrado en Toledo del 26 al 28 de noviembre de 2009. https://cmappublic.ihmc.us/rid=1J7Q3F6YD-1TX5L31-26NC/4Ponencia_Gardner.pdf [20/06/2022]
- GOLEMAN, D. *Inteligencia emocional*, Kairós, Madrid 2003.
- GÓMEZ VILLALBA, I. *Educación de la inteligencia espiritual. Recursos para la clase de religión*, Khaf, Madrid 2014.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Descubrir la grandeza de la vida*, Desclee de Brower, Bilbao 2011.
- MARTÍN, A. et al. "Definición y competencias de la Inteligencia Espiritual. Estudio cualitativo". *Acción psicológica* 17/2 (2020) 83-102.

- PÉREZ LANCHO, M. C. "Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica". *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 2/1 (2016) 63-70.
- PIKAZA, X. El fenómeno religioso, Trotta, Madrid 1999.
- Reflexiones en torno a la competencia espiritual. La dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las competencias básicas educativas.* Informe de la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza de la Comunidad de Madrid (FERE - CECA Madrid), Grupo SM – PPC – Edelvives – Edebé, Madrid 2008.
- SIERRA, M. L. - FERNÁNDEZ, C. "Fostering intercultural dialogue through religious education in primary school in Spain". *Profesorado. Revista del currículum y formación del profesorado*, 24/3 (2020). 335-355.
- TORRALBA, F. *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2011.
- VALLE, J. "Razones para un nuevo currículo de religión en el marco internacional de la educación" en Foro *Hacia un nuevo currículo de religión católica*, celebrado en Madrid el 23 de febrero, 2, 9 y 16 de marzo de 2021. <https://hacianuevo-curriculo.educacionyculturacee.es/emisiones> [20/06/2022]
- VÁSQUEZ, M. A. "La inteligencia espiritual y sus aportes a la educación religiosa escolar". *Revista de la Universidad de La Salle*, 78 (2018) 219-243.
- VÁZQUEZ BORAU, J. L. *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*, Desclee de Brower, Bilbao 2010.
- ZOHAR, D. - MARSHALL, I. *Inteligencia espiritual*, Plaza & Janés, Barcelona 2001

Sangre de Abel. Sangre de Caín. Sangre de tu hermano. Lectura bíblica del poema ‘La Tierra de Alvargonzález’ de Antonio Machado

Rev. Aragon. Teol. 56 (2022)

Pedro Ignacio Fraile Yécora

1. Introducción

Este breve artículo no ha sido concebido *ex profeso*. Ha nacido de la relación espontánea entre la Sagrada Escritura y el recuerdo juvenil de una lectura repetida de Antonio Machado. Preparando un trabajo exegético sobre Caín y Abel, recordé los versos de Machado sobre Caín y me vino a la memoria la referencia que hace el autor sevillano-soriano al fratricida bíblico en el poema intitulado ‘La tierra de Alvargonzález’. La relación ha sido más fructífera de lo esperado, pues me ha servido para recuperar el sentido religioso (no confesante) del autor de ‘Campos de Castilla’, descubrir la presencia latente de referencias bíblicas en su poesía y ver también cómo se interpretaba el crimen de Caín desde el sentir popular.

El poeta Antonio Machado es un poeta religioso; o al menos con *humus* religioso en muchos de sus poemas. Si siguiéramos esta estela, el artículo sería enjundioso, y distinto; pero no es ahora lo que nos ocupa. Machado no es un poeta confesante, pero es evidente que en su poesía se trasluce tanto su lucha ardiente en busca de Dios, como un conocimiento de los textos bíblicos. En el primer caso, son numerosos los textos en los que aparece explícitamente su deseo de Dios, muchas veces sirviéndose, como en la Biblia, de los sueños.

Ayer soñé que veía
a Dios y que Dios me hablaba;
y soñé que Dios me oía...
Después soñé que soñaba. (Proverbios y Cantares XXI)¹

¹ Cf. ‘Campos de Castilla’, CXXXVI Proverbios y Cantares, XXI, en A. Machado, Poesías completas, Madrid 1991. Podemos ver también: ‘Todo hombre tiene dos batallas que pelear:/ en sueños lucha con Dios;/ y despierto, con el mar’. (Proverbio y Cantares XXVIII), haciendo referencia implícita a la lucha de cada humano con Dios, como en el caso de Jacob (Gn 32,25ss).

Otras veces Machado no nos dice que esta búsqueda de Dios sea explícita, pero sí que expresa de forma bella su camino interior personal.

No extrañéis, dulces amigos,
que esté mi frente arrugada,
yo vivo en paz con los hombres
y en guerra con mis entrañas (Proverbios y Cantares XXIII)

2. La sangre de Abel: Génesis 4,1-16

2.1. Traducción (Gn 4,1-16)

Proponemos, en primer lugar, una traducción del texto, justificando si es necesario la opción elegida y dando cuenta de otras opciones².

4,1 El hombre³ conoció⁴ a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín.

Y ella dijo: «He procreado un hombre⁵ con la ayuda de YHHW».⁶

2 Después dio a luz a Abel, su HERMANO.

² Las traducciones consultadas son: Sagrada Biblia, Conferencia Episcopal Española (2011); en adelante SB- CEE; Biblia de Jerusalén (1998), en adelante BJ; La Biblia de la Casa de la Biblia (2001), en adelante LB; Sagrada Biblia de Cantera Iglesias (1979), en adelante SB-CI; Nueva Biblia Española, de L. Alonso Schökel (1975), en adelante NBE.

³ El texto hebreo recoge HaAdán, con artículo; traduciendo 'el hombre' (BJ; LB; SB-CI, NBE). Sin embargo, unas pocas prefieren traducir 'Adán', vinculado a Eva (SB-CEE). Para Félix García hay que distinguir las 'fórmulas genealógicas' (X se llegó a su mujer y concibió a Y), presente en Gn 1.17. y 25, de este caso, donde se trata de un nombre común. 'el hombre'. Cf. F. García López, El Pentateuco, Estella 2003, p. 83.

⁴ El verbo 'conocer' tiene en este texto, como en otros, el sentido de 'tener relaciones sexuales'. Un poco más adelante repite el autor que 'Adán conoció de nuevo a su mujer (...) quien engendró a Set' (Gn 4,25).

⁵ Primero dice 'adán; ahora se sirve del sustantivo 'ish' (humano).

⁶ Optamos por el tetragrama (solo las consonantes sin vocalizar) para designar el nombre de la divinidad, si bien conocemos la opción mayoritaria de las traducciones que optan por traducir como 'Señor', conforme a la sensibilidad judía y conforme a la petición expresa de la Santa Sede. Cf. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000029651&name=00000001.original.pdf>

Abel era pastor de ovejas, y Caín labrador ⁷ .
3 Pasado un tiempo, Caín ofreció al Señor dones de los frutos de la tierra ⁸ ;
4 también Abel ofreció las primicias y la grasa de sus ovejas.
El Señor prestó atención ⁹ a Abel y a su ofrenda,
5 pero a Caín y su ofrenda no hizo caso;
<i>Caín se irritó y andaba abatido.</i>
6 EL SEÑOR DIJO A CAÍN:
<i>«¿Por qué te irritas y andas abatido?</i>
7 <i>¿No estarías animado si obraras bien?;</i>
<i>pero, si no obras bien, el pecado acecha a la puerta y te codicia,</i>
<i>aunque tú podrás dominarlo».</i> ¹⁰
8 CAÍN DIJO A SU HERMANO ABEL:
<i>«Vamos al campo». Y, cuando estaban en el campo,</i>
<i>Caín atacó a su HERMANO ABEL y lo mató.</i>
9 EL SEÑOR DIJO A CAÍN: «¿Dónde está ABEL, TU HERMANO?».
Respondió Caín: «No sé; ¿soy yo el guardián de MI HERMANO?».

⁷ Literalmente 'servidor de la tierra'. Sigo la traducción de la Biblia de Jerusalén -labrador-, que prefiero a otras traducciones como 'cultivaba el suelo' (SB-CI; LB, SB-CEE), o 'cultivaba el campo' (NBE), o incluso 'agricultor' (LB). Esta preferencia por 'labrador' nos aproxima al verso de Machado. 'muchacha de Caín tiene la gente labriega'.

⁸ En este breve texto encontramos los tres términos hebreos para designar la tierra. Primero el término *'adamah* (tierra cultivable); más tarde, *'shadeh* ('lugar descampado') cuando Caín se lleva a su hermano a un terreno 'despoblado', sin testigos; por último *'erets*, que significa tierra, país, mundo.

⁹ La traducción de este verbo es clave en la comprensión de la reacción violenta de Caín: ¿envidia, celos, ira, rencor? Sigo la traducción de SB-CI por ayudar a comprender el sentido de la situación. La BJ traduce en este mismo sentido. YHWH 'miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación'. Otras traducciones son menos claras, diciendo simplemente que 'se fijó' en Abel y 'no se fijó'.

¹⁰ Todo el verso 7 es muy oscuro. Posiblemente corrupto. La imagen del pecado acechando a la puerta como un animal de presa no es probable que se encontrara en el texto original. La LXX entiende este verso en relación con el sacrificio de Caín y traduce así: 'si has presentado bien la ofrenda, pero no la has despedazado bien has errado; ten calma; él tendrá aversión por ti, pero tú le dominarás'.

10 EL SEÑOR LE REPLICÓ: «¿Qué has hecho?

La SANGRE DE TU HERMANO me está gritando desde el suelo.

11 Por eso te maldice esa tierra¹¹ que ha abierto sus fauces

para recibir de tus manos la SANGRE DE TU HERMANO

12 Cuando cultives la tierra, no volverá a darte sus productos.

Andarás errante y perdido por el mundo¹²».

13 CAÍN CONTESTÓ AL SEÑOR:

«Mi culpa es demasiado grande para soportarla.

14 Puesto que me expulsas hoy de este suelo, tendré que ocultarme de ti, andar errante y vagando por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará».

15 EL SEÑOR LE DIJO:

«El que mate a Caín lo pagará siete veces»¹³.

Y el Señor puso una SEÑAL A CAÍN para que, si alguien lo encontraba, no lo matase.

16 Caín salió de la presencia del Señor

y habitó en 'Tierra perdida'¹⁴, al este de Edén.

2.2. Delimitación, comentario y análisis

La delimitación de este texto es clara y no ha dado lugar a controversias. Una vez que Adán ha sido expulsado del Edén, el autor continúa su relato informando de que se une a Eva y tienen un hijo. La continuidad con el texto anterior es evidente (mismos protagonistas, el relato avanza). Un detalle que no podemos pasar inadvertido, Eva se maravilla de que ha tenido descendencia: 'He engendrado un hombre (ish) con la ayuda de Dios'. Para delimitar su final podemos fijarnos en la referencia al Edén; el protagonista debe habitar en tierra extraña el país de Nod), situada 'al este del Edén'. En la nueva escena de Caín, hay una continuidad de vocabulario con el texto anterior: Adán y Edén. Por otra parte, una vez que Caín comienza una nueva

¹¹ Ver nota 14.

¹² Otras traducciones proponen leer esta endíadis (literalmente 'fugitivo y vagabundo') como 'vagabundo sin reposo'. Cf. R. Clifford-R.E. Murphy, en R. Brown-J. Fitzmyer- R. E. Murphy (eds.), Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo. Antiguo Testamento, Estella 2005, p.p. 18-19.

¹³ Hace referencia a la 'Ley de venganza de la sangre'. Todo indica que, si esta ley se conoce, el texto no puede ser muy antiguo, sino que recoge una legislación conocida por todos. A no ser que antes de ponerse por escrito, como en muchos otros casos, se tratase de una ley oral con la misma validez que si estuviera escrita.

¹⁴ Literalmente 'habitó en Nod'. Seguimos, en este caso, la traducción de la NBE por ayudar al lector a comprender la suerte de Caín. Otra propuesta de traducción, también de Alonso Schökel, es 'Vagatierra'; cf. L. Alonso-Schökel, ¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis, Valencia 1985, p. 24. F. Castel traduce Nod como 'País del errante', cf. Castel, Comienzos... p. 98.

vida en país extraño, el texto nos informa de su descendencia (Gn 4,17-26) de la que no nos ocupamos porque no afecta directamente a nuestro texto.

La composición del texto es compleja, como es habitual en estos textos del Génesis. Podemos distinguir entre textos originales y originantes (que en el lenguaje tradicional se denominan 'textos yahvistas' (J), y desarrollos posteriores que incorporan sentencias y comentarios. La redacción final de gran parte del Tetrateuco se suele atribuir, siguiendo esta misma nomenclatura tradicional, a un 'redactor sacerdotal' (P), reconocible por precisiones, términos, incluso estilo literario¹⁵. El tema de las fases de la composición del texto y su redacción final es un tema complejo en el que no podemos entrar directamente, si bien tenemos que referirnos a él aunque sea de forma indirecta, como veremos un poco más adelante.

Dos hermanos: Caín y Abel

Una lectura atenta del texto nos guarda muchas sorpresas. Adán se une ('conoce') a Eva y esta engendra un hijo. Pero Eva no se lo agradece a Adán, sino que se dirige al Señor. Para algunos autores hay un juego de palabras, pues el verbo hebreo *qanah* puede significar 'comprar, adquirir', también 'engendrar'; al mismo tiempo es el nombre que da origen a una tribu, la de los qenitas¹⁶. Eva hace un comentario en voz alta, explicando el nombre del hijo, como las madres en Israel¹⁷. Sin embargo, cuando nace Abel, no dice nada¹⁸. Abel es el menor, el segundo, el que no cuenta. Es 'como un soplo'. Como dice hermosamente un exegeta, 'Abel lleva simbólicamente en su nombre el drama que le espera, la fugacidad de su existencia, la fragilidad de su historia'.¹⁹

¹⁵ Sigo la terminología académica de Tetrateuco (Gn-ExLv-Nm) porque no incluye al libro del Deuteronomio, que presenta identidad propia en su composición, organización interna y teología. Algunos autores siguen sirviéndose de la hipótesis documentaria, y siguen explicando el Pentateuco desde las cuatro 'fuentes' (Yahvista, Elohista, Deuteronomista y sacerdotal). En la actualidad pocos estudiosos sostienen la hipótesis documentaria clásica, si bien no se ha llegado a un nuevo consenso que explique la composición de los textos. Tanto el Deuteronomio (D) como los textos sacerdotales son por lo general claros y evidentes. No podemos decir lo mismo de otros textos (antiguas fuentes yahvista y elohista), que presentan distintos problemas a la hora de identificarlos.

¹⁶ 'He adquirido' (*qaniti*). También se puede traducir como 'he procreado' o 'he engendrado'; cf. L. Alonso-Schökel, ¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis, Valencia 1985, p. 24.

¹⁷ Cf. Sara pone el nombre de Isaac (Gn 21,6); las esposas y esclavas de Jacob ponen nombre a sus hijos (Gn 29,31-30,24).

¹⁸ El término hebreo *hébel* significa 'soplo', 'aire'. De ahí 'vano' y 'vanidad'. Castel lo traduce como 'menos que nada'; cf. F. Castel, Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis, Estella 1986, p. 92. Aparece en este texto siete veces (vv. 2a; b; 4 a.b; 8 a.b; 9). Este sustantivo nos remite al libro del Qohelet (Eclesiastés). *Hébel hebelim, hokol hahébel* (Vanidad de vanidades, todo es vanidad).

¹⁹ Cf. G. Ravasi, Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis 1-11; Barcelona 1992, p. 119

Agricultores y ganaderos. Sedentarios y nómadas

Algunos comentaristas insisten en que estamos ante el conflicto de dos grupos humanos: los agricultores y los ganaderos. No podemos decir que no. Un poco más adelante, en otra narración sobre hermanos enfrentados, se nos dirá que Esaú trabajaba la tierra que poseía mientras que Jacob era un nómada²⁰. Es bien sabido que en toda la geografía universal, los que cultivan la tierra siempre están en conflictos abiertos con los que pastorean por los campos.

Otros van más lejos. Dicen que lo que tenemos delante es una referencia al origen de Israel como pueblo. Israel tiene unos orígenes nómadas (los patriarcas eran pastores trashumantes, sin residencia fija), y solo con el tiempo se sedentarizó. Esta etapa de 'asentamiento' o sedentarización, vinculada necesariamente a la convivencia con pueblos vecinos no israelitas, nunca ha sido bien vista del todo por algunos profetas²¹. Caín, nos dice el texto bíblico, construye una ciudad; de sus descendientes nacerán distintos grupos que llevarán adelante la civilización.

Aún podemos dar un paso más en esta línea. No faltan quien ven un trasfondo religioso. En las ciudades se 'encierra' a Dios en los templos, mientras que el Dios de Israel es el Dios peregrino que camina con su pueblo.

La ofrenda de Caín y la ofrenda de Abel

El relato hace referencia a unas ofrendas y sacrificios agradables a YHWH; la regulación de estas ofrendas será muy posterior, cuando el pueblo esté asentado y establezca unas normas precisas para la vida y el culto. Para algunos autores estamos ante un anacronismo evidente, ya que no podemos juzgar el sacrificio propicio de Abel y el reprobado de Caín, con los ojos de una legislación que solo se desarrollará muchos años más tarde.

Caín ofrece los frutos de la tierra, pues es agricultor. No hay nada malo en ello. Del texto no podemos deducir que no fueran las primicias²². Abel cumple lo prescrito en la Ley de Moisés, pero no podemos alegar esta razón, pues la escena que contemplamos es atemporal, o al menos no se puede jugar con los criterios de la legislación sobre las ofrendas y sacrificios.

²⁰ Gn 25,7.

²¹ Cf. Os 4,12-13. El contacto con pueblos cananeos vecinos llevaba con frecuencia a distintas idolatrías.

²² La mayor parte de los autores traducen 'pasado un tiempo', sin más precisiones. Sin embargo Castel traduce 'al fin de la estación'; esto es, Caín no ofreció las primicias, sino los últimos frutos de la cosecha. Cf. F. Castel, Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis, Estella 1986, p. 92.

Presentará de ella, como ofrenda, oblación para el Señor: la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre las mismas; los dos riñones y la grasa adherida a ellos y a los lomos; y el lóbulo del hígado. Todo esto lo pondrá aparte con los riñones. El sacerdote lo quemará sobre el altar. Es alimento, oblación de suavísimo aroma que aplaca al Señor. Toda grasa le pertenece al Señor. Es ley perpetua, para todas vuestras generaciones, dondequiera que habitéis, no comeréis nada de grasa ni de sangre» (Lv 3,14-17).

El planteamiento de observancia ritual, según el cual Caín no cumple lo prescrito y Abel sí, no puede ser aceptado. Primero porque, como decimos, en ese momento atemporal no se pueden exigir normas rituales. Además, porque queda gravemente dañada la imagen de Dios, pues parecería estar más pendiente de las leyes rituales que de las personas.

YHWH habla. Caín habla. Abel no habla

Podemos aproximarnos al texto desde el diálogo entre YHWH y Caín. No es la primera vez que Dios habla con el ser humano. Ya le había preguntado a Adán, repetidamente, en la escena del Edén. Entonces le había interpelado a Adán: ¿dónde estás? (Gn 3,9.13). Ahora la pregunta es distinta, si bien tiene que ver con la anterior. YHWH dice a Caín: ¿dónde está tu hermano?

v. 6	EL SEÑOR DIJO A CAÍN: «¿Por qué te irritas y andas abatido?
v. 7	¿No estarías animado si obraras bien?;
	(ASESINATO)
v. 9 A	EL SEÑOR DIJO A CAÍN: «¿Dónde está ABEL, TU HERMANO?».
v. 9 B	RESPONDIÓ CAÍN: «No sé; ¿soy yo el guardián de MI HERMANO?».
v. 10	EL SEÑOR LE REPLICÓ: «¿Qué has hecho?

2.3. Textos de hermanos en el Antiguo Testamento

La narración bíblica de dos hermanos, Caín y Abel, con su trágico final, se puede leer igualmente al menos desde otras dos perspectivas. La primera perspectiva es la de su repercusión en otros textos bíblicos. La segunda es verla desde otros relatos bíblicos protagonizados por hermanos.

Caín y Abel en la Biblia

En contra de lo que pudiéramos suponer, el relato de Caín y Abel no tienen repercusión en el Antiguo Testamento.

En el elogio de los grandes hombres que hace el libro del Eclesiástico, el autor comienza con Henoc, y sigue con Noé. No hace referencia a personajes anteriores.

Henoc agradó al Señor y fue arrebatado, ejemplo de conversión para todas las generaciones. Noé fue hallado íntegro y justo, y en el tiempo de la ira hizo posible la reconciliación. Gracias a él un resto supervivió en la tierra, | cuando se produjo el diluvio. (Eclo 44,16-17)

Solo aparecen en un libro del veterotestamento, en el de la Sabiduría. El autor recorre la acción de la sabiduría en la historia, y se remonta a los comienzos. No habla de 'Adán', sino de 'primer hombre'. Cita a Caín, pero no a Abel.

Ella (la Sabiduría) fue quien protegió al padre del mundo, el primer ser humano cuando él era la única criatura; lo levantó de su caída y le dio el poder de dominar todo. Pero cuando el criminal iracundo, Caín, se apartó de ella, pereció por su saña fratricida. Cuando por su culpa se inundó la tierra, de nuevo la salvó la sabiduría, llevando al justo Noé en un simple tablón. (Sab 10,1-4).

En este texto del libro de la Sabiduría podemos indicar tres aspectos. Por una parte se apela a Caín como 'criminal iracundo'; la ira forma parte de la acción fratricida, desconocida en otros textos. Caín cae en la violencia porque se 'aparta' de la sabiduría. En tercer lugar, por su 'culpa', esto es, por la violencia, sobreviene el diluvio. Esta idea de que la 'violencia fratricida' es causa del diluvio la encontramos en el texto bíblico.

En el Nuevo Testamento aparecen los dos hermanos en el elogio de los grandes creyentes que leemos en Hebreos. El autor de Hebreos interpreta que el sacrificio de Abel 'fue mejor que el de Caín'. ¿En qué se basa? No hace referencia a la envidia, ira o celos del hermano mayor. No dice que fue derramada la sangre de Abel, sino que por los dones propicios, Abel fue declarado 'justo'.

La fe es fundamento de lo que se espera, y garantía de lo que no se ve. Por ella son recordados los antiguos. Por la fe sabemos que el universo fue configurado por la palabra de Dios, de manera que lo visible procede de lo invisible. Por la fe, Abel ofreció a Dios un sacrificio mejor que Caín; por ella, Dios mismo, al recibir sus

dones, lo acreditó como justo; por ella sigue hablando después de muerto. (Heb 11,1-4)

Extraña es la referencia a Caín que leemos en Judas, en un contexto de denuncia y lamentación contra los que se apartan de Dios, pero que no tiene nada que ver con el relato bíblico. ¿En qué consiste el 'sendero de Caín'? ¿En la envidia e ira que abocan a la violencia?

¡Ay de ellos! Porque tomaron el sendero de Caín, por dinero cayeron en la aberración de Balaán y perecieron en la rebelión de Coré. (Jd 1,11)

Los conflictos entre hermanos en la casa de Abrahán

Si abrimos nuestro objetivo y busquemos otros relatos bíblicos de hermanos, encontramos varios. El primero sería el de Isaac e Ismael, hijos de Abrahán, pero de distintas madres. Siendo hermanos de padre, representan dos líneas en la historia de la salvación de Dios. Isaac, hijo de Sara, es el hijo de la promesa; las promesas hechas a Israel nacen, crecen y se desarrollan siguiendo su estela-. Por otra parte, la línea de Ismael, hija de Abrahán y de Agar, desarrollarán el camino de los ismaelitas.²³

Una segunda pareja de hermanos es la de Esaú y Jacob, hijos de Isaac y Rebeca. Según el relato bíblico, ya pelean desde el seno materno. Esaú será el primero en nacer, y Jacob nacerá tras él. Sin embargo, Jacob se apoderará tanto del derecho de primogenitura que le pertenecía a su hermano, como de la bendición que Isaac tenía reservada para el hermano mayor. El texto dice que Esaú había decidido 'matar' a Jacob; Jacob tuvo que huir. Con el paso de los años Jacob regresa a la tierra donde pastoreaban sus padres y de allí pasará a Egipto, donde muere. La historia de Esaú y Jacob está atravesada de engaños, tensiones, amenazas y huidas; si bien nunca se llega a la sangre entre ellos.²⁴

La sangre aparece, tamizada, en la historia siguiente de José y sus hermanos, todos hijos de Jacob. De nuevo aparecen los celos y la envidia, como en el relato de Caín y Abel. De nuevo aparece el intento de asesinarlo, si bien José se escapa de una muerte anunciada. Sí que hay sangre, pero no es la de José, sino la de un animal salvaje. Sus hermanos, culpables, embadurnan con ella un manto de José y se lo

²³ Ver las tensiones entre Sara y Agar y la suerte distinta de los dos hermanos. Isaac e Ismael (Gn 16; 21)

²⁴ Ver el choque entre los hermanos en el seno de la madre (Gn 25,19-28). Sigue la venta de la primogenitura (Gn 25, 29-34). Luego Jacob se apropia de la bendición de Esaú (Gn 27). El texto explicita: 'Desde entonces Esaú odió a Jacob?', Esaú planea matar a Jacob, pero Rebeca le avisa y le pide que huya (Gn 27,41-43).

llevan a Jacob, para 'tapar' que lo habían vendido a unos mercaderes. La tragedia se masca, pero no se consuma. De nuevo la tensión entre hermanos, y la violencia.²⁵

3. La sangre de Caín: el poema 'La tierra de Alvargonzález'

Antonio Machado no es un poeta confesante, como hemos dicho, pero sí es profundamente religioso y conocedor de la Biblia. La referencia a Caín y su condición criminal, aparece de forma explícita, al menos, en tres momentos de su obra. La más breve, en uno de sus 'proverbios y cantares'.

La envidia de la virtud
hizo a Caín criminal.
¡Gloria a Caín! Hoy el vicio
es lo que se envidia más (Proverbios y Cantares X)

Luego, en otras dos ocasiones, en el 'Cuento-Leyenda' 'La tierra de Alvargonzález'.²⁶ Nos centramos en el texto que nos ocupa: una leyenda o cuento popular entre las gentes de la Tierra de Pinares de Soria. Antonio Machado, profesor en la capital castellana, decide un día conocer las tierras de la cordillera ibérica, en torno al Urbión, cuyo epicentro es la Laguna Negra. En el camino un labriego oriundo de la zona le cuenta la triste historia del asesinato de un afamado y pujante agricultor a mano de sus dos hijos mayores; el menor había marchado a 'hacer las Américas'. Relato popular que nos lleva a las emociones, tragedias y bajas pasiones de todos nosotros. Envidias, codicias, celos, miradas costas y torvas, que con frecuencia desembocan en la violencia. Incluso en la muerte de los inocentes, como narra el cuento-leyenda. Antonio Machado nos ofrece una doble versión: primero en prosa, luego en verso.

Un poema con referencias bíblicas

El poema está atravesado de referencias bíblicas. De forma somera hacemos recuento de las más evidentes. Alvargonzález se casa con una hermosa mujer de la que tiene tres hijos. El menor, destinado en un principio a servir a la Iglesia, deja el Seminario y decide buscar fortuna en las Américas. ¿Acaso estos versos – con notables y obvias diferencias- no nos llevan a la parábola de Lucas donde también el hijo menor se marcha de casa?'El hijo menor dijo a su padre: 'Padre, dame la parte de la herencia que me corresponde. (...) A los pocos días el hijo menor recogió sus cosas y se marchó a un país extraño' (Lc 15,12-13).

²⁵ Ver Gn 37,12-36.

²⁶ Cf. 'Campos de Castilla', CXIV, La Tierra de Alvargonzález, en A. Machado, Poesías...

El menor, que a los latines
 prefería las doncellas
 hermosas y no gustaba
 de vestir por la cabeza,
 colgó la sotana un día
 y partió a lejanas tierras.
 La madre lloró, y el padre
 diole bendición y herencia (I, III)

Alvargonzález, entristecido por la marcha del hijo menor, y quizá porque adivinaba la tragedia que se cernía, camina solo por el campo, y junto a una fuente se echa en tierra para dormir. Machado habla, innecesariamente, de que el padre puso la manta sobre una piedra a modo de almohada. A continuación, nos dice el poeta sevillano y soriano, tuvo un sueño. ¿No podemos ver un paralelismo, aunque sea lejano, con Jacob que hace lo mismo, en Betel? (Gn 28,10 ss.)

La tierra de Alvargonzález (IV)	El sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-11)
(Alvargonzález) salió solo de su casa (...) Llegó a una fuente clara	Partió pues Jacob de Bersebá camino de Jarán.
echóse en la tierra; puso Sobre una piedra la manta, Y a la vera de la fuente Durmió al arrullo del agua	Llegado a cierto lugar se dispuso a pasar allí la noche (...). Tomó una piedra, se la puso de cabezal y se acostó

La intuición es correcta, pues la escena de Alvargonzález/Jacob continúa con un sueño. En el caso del terrateniente ibérico, el sueño tiene que ver con su casa y sus hijos, y la tragedia que se adivina y masca. Machado habla explícitamente de la 'escala de Jacob', solo que en este caso no son los ángeles quienes la ocupan, sino las 'hadas hilanderas' que anuncian una próxima muerte. También le habla 'una voz del cielo', como si de una teofanía se tratara. En el caso del patriarca hebreo, el sueño es un anuncio por parte de YHWH que comunica al pastor trashumante que le dará a su descendencia 'la tierra sobre la que está acostado'

La tierra de Alvargonzález: el Sueño (II, I)	El sueño de Jacob en Betel (Gn 28,12-13)
Y Alvargonzález veía, Como Jacob, una escala Que iba de la tierra al cielo Y oyó una voz que le hablaba.	Entonces tuvo un sueño: veía una escalera que, apoyándose en tierra, tocaba con su vértice el cielo.

Mas las hadas hilanderas, Entre las vedijas blancas Y vellones de oro, han puesto Un mechón de negra lana	Por ella subían y bajaban los ángeles del Señor. De pronto YHWH que estaba en pie sobre ella le dijo: 'Yo soy YHWH (...) Yo te daré a ti y a tu descendencia la tierra sobre la que estás acostado.
--	---

Aún podemos colegir una tercera coincidencia temática entre el poema de las tierras ibéricas y los textos bíblicos del Génesis. Nos fijamos en el castigo que sobreviene a esta tragedia. Por una parte, la maldición de la tierra²⁷; por otra la imposibilidad de vivir estable y en paz.

'Por eso te maldice esa tierra, que ha abierto sus fauces para
beber la sangre de tu hermano que acabas de derramar.
Cuando cultives el campo, no te dará ya sus frutos.
Y serás un forajido que huye por la tierra' (Gen 4, 11-12)

El hombre que cuenta a Antonio Machado la tragedia soriana, le señala en horizonte y comenta:

'Por aquel sendero -me dijo el campesino, señalando a su dies-
tra- se va a las tierras de Alvargonzález; *campos malditos* hoy;
los mejores de antaño, de esta comarca'.²⁸

El poema se hace repetidamente eco de la maldición de la tierra a causa de la sangre inocente del padre asesinado.

'A los dos Alvargonzález
maldijo dios en sus tierras,
y al año pobre siguieron
largos años de miseria' (Castigo, II)²⁹

La maldición del asesino de su propio hermano es esta: 'Serás un forajido que huye por la tierra' (Gen 4, 11-12). La maldición que cae sobre los asesinos del padre es vagar por sus campos empobrecidos, lejos de la gente.

Hoy canta el pueblo una copla
que va de aldea en aldea:

²⁷ En el capítulo anterior vemos también cómo Adán recibe esta misma maldición: 'A Adán le dijo: «Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol del que te prohibí, maldito sea la tierra por tu culpa. Con fatiga comerás sus frutos Todos los días de tu vida' (Gn 3,17).

²⁸ A. Machado, Poesías...p. 175

²⁹ Ver también otros versos. Cuando Miguel, en indiano regresa con dinero, compra los campos a sus hermanos: 'De aquellos campos malditos/Miguel a sus dos hermanos compró una parte/ (...) que los asesinos tienen la maldición en sus campos' (El Indiano, I).

'Oh casa de Alvargonzález
qué malos días te esperan,
casa de los asesinos,
que nadie llame a tu puerta' (La casa, I)

No podemos acabar esta sección sin establecer un paralelismo entre los gritos de los dos hermanos asesinos y la sangre de Abel que grita. Son dos gritos antagónicos. En el caso de los hermanos, ellos son los verdugos y la sangre derramada corroe sus entrañas. En el caso de Abel, él es la víctima inocente, y la sangre es la que eleva su voz a Dios.

La tierra de Alvargonzález: los asesinos (VI)	La sangre derramada de Abel (Gn 4,10)
¡Padre!, <i>gritaron</i>; al fondo de la laguna serena cayeron, y el eco ¡padre! Repitió de peña en peña.	La sangre de tu hermano me <i>grita</i> desde la tierra.

4. La sangre del hermano

4.1. ¿Dónde está tu hermano?

Volvamos a la pregunta central del texto bíblico. Dios le pregunta a Caín, ¿dónde está tu hermano? Dios lo sabe, pues es Dios; pero se lo quiere preguntar porque quiere que Caín verbalice lo que ha hecho. No se trata de guardar silencio, un silencio atronador, sino que es una palabra que denuncia. Caín responde con otra pregunta. En realidad no es una respuesta, sino que quiere 'escurrir el bulto'.

El relato, o los relatos primigenios, pueden responder a una primera redacción yahvista (siguiendo la terminología tradicional), pero la redacción final tiene sello 'sacerdotal' (P), como se admite hoy en día por lo general. Insisto en este punto porque el texto que tenemos presenta una peculiaridad: siete veces aparece la palabra 'hermano'; la pregunta principal que dirige YHWH a Caín - «¿dónde está tu hermano?» - ocupa el centro, como ya se había hecho notar.

	versículo	
1	2	Abel su hermano
2	8 a	Caín dijo a su hermano Abel:
3	8 b	atacó a su hermano Abel

4	9 a	«¿DÓNDE ESTÁ ABEL, TU HERMANO?».
5	9 b	¿Soy yo el guardián de mi hermano?».
6	10	La sangre de tu hermano
7	11	La sangre de tu hermano

Ahora bien: ¿es casualidad que por siete veces se diga explícitamente el término hermano? ¿es casualidad que la pregunta central sea la cuarta – el centro- en un número de siete apariciones? Podríamos decir que sí, sin darle más importancia. Podríamos decir que no, que es intencionado, puesto que en el Antiguo Testamento se repite la estructura basada en el número siete, donde el centro está en el cuarto elemento. La dificultad está en que este gusto por los 'esquemas concéntricos' es propio de la redacción sacerdotal, no así del estilo del yahvista. Sea como fuere, a nadie se le escapa que la pregunta que hace Dios atrapa al lector y atraviesa la densidad de todos los tiempos humanos: el 'otro' es mi hermano.

4.2. Sangre, maldición y tierra

Los versículos 10-12 tienen vida propia. Por dos veces encontramos el sintagma 'la sangre de tu hermano', al principio y al final. Por otra parte, por tres veces se repite el sustantivo 'suelo/tierra cultivable' (*adamah*), en contraste con el término hérets que indica 'tierra/país'.

10	La SANGRE DE TU HERMANO me está gritando desde la <i>tierra</i> ('adamah)
11	Por eso te maldice esa <i>tierra</i> ('adamah) que ha abierto sus fauces para recibir de tus manos la SANGRE DE TU HERMANO
12 a	Cuando cultives la <i>tierra</i> , ('adamah) no volverá a darte sus productos.
12 b	Andarás errante y perdido por el mundo» ('erets).

Un exegeta reflexiona así: 'Al matar a su hermano, Caín es maldito. En la Biblia ser maldito es estar marcado por la muerte, llevar la muerte en sí, ser incapaz de producir frutos de vida. Al asesinar a su hermano, Caín ha llegado a ser portador de muerte, signo de muerte. Caín es el primer maldito de la Biblia. ¡El ser humano del jardín del Edén que ha rechazado a Dios no es maldito! Es maldito el que ha matado

a su hermano. (...) Marcado por la muerte, Caín tiene miedo de que lo maten: ahora sabe que un hombre puede matar a otro. Pero Dios no quiere la muerte, ni siquiera para el homicida' ³⁰

Sangre de Abel. Sangre de Caín

En ambos textos aparece con fuerza la palabra «sangre». En el caso del Génesis, aparece dos veces. Primero dice Dios que 'la sangre de tu hermano le grita desde la tierra'. Esa misma tierra le 'maldice', esa tierra que se abre para recibir 'la sangre de tu hermano'. No especifica 'Abel', que es explícito hasta en siete ocasiones en el texto, pero no hay lugar a dudas de que es la 'sangre de Abel'. La sangre de la víctima. La sangre del hermano de padre y madre. Es un fratricidio.

En el caso de la Leyenda de la Tierra de Alvargonzález, los hermanos (Caín) no son víctimas sino verdugos. Ellos son los asesinos de su propio padre. Sirviéndose de una metáfora, los asesinos reciben el triste y significativo nombre de Caín. El texto dice así:

'Mucha sangre de Caín tiene la gente labradora. La envidia armó pelea en el hogar de Alvargonzález. Casáronse los (hijos) mayores y el buen padre tuvo nueras que antes de darle nietos le trajeron cizaña. Malas hembras y tan codiciosas para sus casas que sólo pensaban en la herencia que les cabría a la muerte de Alvargonzález; por ansia de lo que esperaban, no gozaban de lo que tenían'.

El poema dice así:

III

Mucha sangre de Caín
Tiene la gente labriega
Y en el hogar campesino
Armó la envidia pelea.
Casáronse los mayores,
Tuvo Alvargonzález nueras,
Que le trajeron cizaña
Antes que nietos le dieran.
La codicia de los campos
Ve tras la muerte la herencia;
No goza de lo que tiene
Por ansia de lo que espera.

³⁰ A. Wénin, El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento, Bilbao 2007, p. 50

Según ambos textos de la leyenda, la 'sangre de Caín', que lleva incluso al asesinato del padre, nace de la envidia y de la codicia. El verdugo tiene 'culpa' porque se ha dejado llevar por el deseo de tener lo que otro tiene, aumentando sin límites sus posesiones. No piensa en el otro, sino en sí mismo y en sus intereses. A cualquier costa. Incluso llegando a ejecutar a su propio padre.

En el texto del Génesis la causa del asesinato es la envidia, si bien este término no es explícito. No habla de codicia de los bienes ajenos, como en el caso de la leyenda machadiana. Para el texto bíblico la causa del asesinato es que Dios 'elige' la ofrenda de Abel. No se entiende. No podemos dar por bueno que la razón sean que Caín presente frutos del campo y Abel frutos de animales. Como no es argumento definitivo, la tradición ha querido ir más allá, intuyendo que Caín daba frutos sin escoger, mientras que Abel daba lo mejor. Si esto es así, ¿Dios no es caprichoso e incluso injusto?

Preferimos adentrarnos en otros caminos, no en el de la torpe y caprichosa preferencia de Dios por Abel. Caín es celoso; es envidioso. No se alegra con la alegría de su hermano, sino que lo convierte en rival, incluso en enemigo. A los enemigos se les combate.

Maldición y tierra: la 'tierra maldita'

En el texto bíblico son en verdad dos términos distintos. Primero habla de la 'tierra', luego de la maldición. No los confunde. La tierra, empapada de la sangre de Abel, grita a Dios. Dios escucha, pero no maldice.

La tierra que se ha abierto para recibir la sangre de la víctima es la que 'maldice'. No es una 'tierra maldita' (sintagma desconocido en la Biblia), sino que la maldición es doble: labrar la tierra sin conseguir fruto e ir errante de un sitio para otro. Infecundidad e inestabilidad³¹. Una existencia seca y errante.

El texto machadiano, sin embargo, entiende que el asesinato del padre ha traído consigo un castigo que se prolonga en el tiempo. Es una 'tierra maldita':

'Por aquel sendero -me dijo el campesino, señalando a su diestra- se va a las tierras de Alvargonzález; *campos malditos* hoy; los mejores de antaño, de esta comarca'.³²

³¹ En Gn 3,17 la tierra es infecunda a pesar del esfuerzo del ser humano. El pecado es incapaz de dar frutos.

³² A. Machado, Poesías...p. 175

4.3. Celos, envidia, codicia, ira y violencia

Los celos, fuente del rencor

Los comentaristas no se ponen de acuerdo a la hora de explicar la reacción de Caín. Según el texto (ver nuestra traducción y notas), 'YHWH prestó atención a Abel y su ofrenda; pero a Caín y su ofrenda no hizo caso'. La frase anterior dice que Caín había ofrecido 'los frutos de la tierra'; lógico, pues nos habían dicho que era 'agricultor'. Nada que objetar. No hay que presuponer que no fueran los mejores. Abel, por su parte, había ofrecido los frutos del ganado: los primogénitos y la grasa. La única razón es que Caín no soportó que YHWH se fijara, eligiera, a Abel. Caín 'tuvo envidia' de este trato favorable. Es difícil de explicar, pero la experiencia nos dice que en el corazón humano la envidia puede dar lugar a graves desórdenes morales.

Una historia universal, trágica y actual

Los protagonistas del poema y leyenda machadiana son dos hermanos que asesinan a su padre; la razón es el deseo de heredar cuanto antes las tierras. El padre aparece como un obstáculo a sus intereses. Las esposas de ambos – que aparecen en un segundo plano– dan muestra de envidia y avaricia. Los maridos ejecutan el plan. Derraman sobre la tierra sangre inocente. Son unos verdugos sin entrañas. Dios no aparece para nada. No es un relato expresamente religioso. Solo al final hay un grito entre las montañas en la que los hermanos gritan a su padre, hundido en la Laguna Negra. ¿Quieren perdón?

El caso de los hermanos Caín y Abel es distinto. Adán, el padre de ambos, no tiene nada que ver con la tragedia. De Eva se dice que se alegra con el nacimiento de Caín: 'He engendrado un hijo gracias a Dios'. En el caso de Abel, Eva no pronuncia ninguna palabra; es más, el nombre del nacido es 'soplo'. Esta breve pero jugosa referencia haría pensar que la suerte acompañará a Caín, pues su vida está vinculada a Dios; no así la de Abel. Caín, en el relato bíblico que sigue, fundará ciudades y fomentará la civilización; el futuro debería ser suyo. Abel, sin embargo, es el hermano segundo, y débil. Dios no se pone del lado de Caín, sino de Abel. La ofrenda que uno y otro presentan ante Dios lo confirma: Caín ofrece lo que tiene; no sabemos con certeza si eran las primicias o si eran frutos del campo, sin matizar más. De Abel se dice que ofreció 'las primicias de los ganados y las grasas'. ¿Tenía motivos Dios para despreciar a uno y fijarse en el otro? ¿Acaso solo se fijó en Abel por ser el más débil? Nunca lo sabremos. Lo que sí sabemos es que Caín reacciona al favor de Dios por su hermano con ira. No solo se irrita, sino que decide matarlo.

En ambos casos la sangre derramada es la de una víctima inocente. El padre de los hermanos de la serranía ibérica no tiene culpa de nada. Abel, por su parte,

no tiene culpa de nada. La sangre derramada de los inocentes no es una 'forma de hablar'; no es una 'ficción literaria'. El poema machadiano lo denuncia a su modo. La Biblia lo denuncia con más radicalidad. Machado no lanza preguntas directas; en el Génesis Dios habla y pregunta: '¿dónde está tu hermano?'.

La respuesta de Caín, queriendo desviar la pregunta directa es siempre contemporánea a cada generación. ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano? La relación verdugos-víctimas, o si se quiere, cómplices-inocentes, acompaña nuestra vida como creyentes y como personas. La Sagrada Escritura sigue siendo espejo que nos provoca y en el que mirarnos.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO-SCHÖKEL, L., ¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis, Valencia 1985.

CASTEL, F., Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis, Estella 1986

CLIFFORD, R., -R.E. MURPHY, en R. Brown-J. Fitzmyer- R. E. Murphy (eds.), Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo. Antiguo Testamento, Estella 2005

GARCÍA LÓPEZ, F., El Pentateuco, Estella 2003, p. 83.

MACHADO, A., Poesías completas, Madrid 1991

RAVASI, R., Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis 1-11; Barcelona 1992

WÉNIN, A., El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento, Bilbao 2007

BIBLIA PAUPERUM O LA LUCHA POR LAS IMÁGENES

Rev. Aragon. Teol. 56 (2022)

José Manuel Martínez Sánchez

La importancia de la imagen en el mundo cristiano sólo puede entenderse desde sus orígenes judíos. En un mundo en el que la representación de Dios estaba prohibida —seguramente por “mundanizar” al propio Dios—, el cristianismo asume los principios estéticos del mundo greco-romano y, desde el arte, da un salto cualitativo en la presentación de la fe: Dios, aunque eterno, hecho hombre en Jesús, puede ser ahora representado. Y, junto a Dios, puede representarse la historia de la salvación.

La Encarnación se convierte en el punto central de la vida del cristiano: primero porque el hombre fue creado a imagen de Dios, que pensaba en la Encarnación del Hijo; segundo, porque Dios tomó forma histórica en la figura del hombre, siendo a la vez verdadero Dios y verdadero hombre (Jn 1,14; *CCE* 461-469¹); tercero, porque la Escritura responde al mismo principio de la Encarnación, y se convierte en verdadera Palabra de Dios, mientras sigue siendo verdadera palabra humana (*DV* 11, 13).

Las imágenes se convertían, por tanto, en expresión de un pueblo que tenía una fe común y que quería celebrarla y transmitirla. Pero aun con todo, la historia de las imágenes en la Iglesia no es tan sencilla.

El concepto de *Biblia pauperum*, que se traduce literalmente como “Biblia de los pobres”, suele utilizarse para referirse al uso de imagen para sustituir el texto al que los menos formados no podían acceder directamente. Es decir, se trata de la imagen como código de transmisión del mensaje bíblico².

¹ Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros.

² Aunque se aplica en concreto a libros hechos sólo con imágenes y sin textos, originalmente, como veremos a continuación, se refiere a todo tipo de representación iconográfica. Existe también un sentido restringido de la expresión *Biblia pauperum* que refiere a un tratado que se extendió desde mediados del siglo XVII que ponía en relación imágenes del Antiguo Testamento con imágenes del Nuevo, junto con breves textos, como ejemplos tipológicos (cf. P. Ottorino, “*Biblia pauperum*”, en F. Lever – P. C. Rivoltella – A. Zancchi (eds.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*. <www.lacomunicazione.it> (consultado el 26-XI-2019).

1. La cuestión de las representaciones en la historia de la Iglesia

El uso de la imagen entre las comunidades cristianas está atestiguada desde tan temprano como las catacumbas de Calisto (II-IV d.C.) y el baptisterio de la *domus ecclesia* de Dura Europos (III d.C.).



Banquete. Catacumbas de Calisto (Roma). Siglo III d.C.



Samaritana junto al pozo. Dura Europos.
Baptisterio de una *domus ecclesia*. Siglo III d.C.

No obstante, desde los primeros momentos de la historia de la Iglesia se puede apreciar también la posición reacia a las imágenes, como puede leerse en el canon 36 del Concilio de Elvira (IV d.C.³): “Pareció bien que no debe haber pinturas en la Iglesia ni debe representarse en las paredes lo que se venera y adora”⁴.

En siglo IV d.C. se da un salto cualitativo al considerar la imagen como elemento didáctico y pedagógico, como defendía Gregorio de Nisa (ca. 335-394): “todo esto [la vida de san Teodoro] lo ha dicho el pintor representándolo artísticamente a través de los colores, como si fuese un libro que habla abiertamente. De hecho, la pintura, por cuanto está silenciosa en la pared, es una forma de hablar y de dar grandísimo beneficio”⁵.

En Oriente, en el siglo V d.C., Paulino de Nola (355-431) también justifica el uso de la pintura como medio de llamar la atención de los campesinos y evitar sus excesos de comer y beber, ya no sólo con una función didáctica, sino práctica. Para Paulino, las imágenes, aunque no contienen la realidad, son verdaderas: “Ahora quiero que veas las pinturas en la larga procesión por los pórticos pintados, y que canses un poco el cuello girado mientras lees completamente todo con la cara reclinada; quien ve esto, reconociendo lo verdadero en figuras vacuas, no alimenta para sí una mente segura con una imagen vacía, pues además tiene todas las pinturas en una serie fidedigna”⁶. Y en este sentido sirven para educar a quienes no saben leer: “Quizá se pregunte en qué razón de proceder se asienta esta sentencia de pintar las casas santas, según una costumbre poco frecuente, con asimilaciones animadas; atended e intentaré exponer con pocas palabras las causas. No es desconocido para nadie qué grupos convoca aquí la gloria de San Felix, pero es más frecuente en estos una rusticidad confundida, no vacía de fe y tampoco docta en leer”⁷. Afirmar incluso que por la contemplación de las imágenes santas se pueden cambiar las conductas de los hombres: “Por eso nos ha parecido una obra útil jugar con la pintura santa si por casualidad la sombra adornada con colores, a través de estos espectáculos, tomara las mentes atónitas de los agrestes, sombra que se explica arriba con letreros, de forma que la letra muestra lo que la mano descubrió; y, mientras todos muestran

³ De fecha incierta, entre el 300 y el 324 d.C.

⁴ C. 36: “*Placuit picturas in ecclesia esse non debere nec quod colitur aut adoratur in parietibus depingatur*”. Se ha discutido mucho sobre la autenticidad del Sínodo-Concilio, sin embargo hoy en día es opinión general aceptar como auténticos al menos los parte de los cánones conservados en las colecciones bajo su nombre. Sin embargo no está clara la fecha de su celebración, aunque sí lo está su ubicación de la ciudad ibero-romana de Ilíberis, la actual Granada.

⁵ Gregorio de Nisa, *De S. Theodoro Martyre*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, tomo III, 1863, col. 739A.

⁶ Paulino de Nola, *Libri in laudem Sancti Felicis, liber octauus, Natalicium IX* [= Hartel XXVII], 511-516.

⁷ Paulino de Nola, *Libri in laudem Sancti Felicis, liber octauus, Natalicium IX* [= Hartel XXVII], 542-548.

y releen de nuevo las pinturas, los alimentos son más tarde recuerdo, mientras los agradecidos ayunos se alimentan por los ojos. Y la honestidad arranca con ejemplos píos las costumbres al que lee las santas historias de obras castas; la sobriedad es absorbida para el que se abre, nimios vinos pasan bajo el olvido; y mientras los que miran pasan el día en un espacio de tiempo mayor, las bebidas se hacen menos frecuentes, porque, una vez pasado el tiempo a través de los milagros, ya quedan pocas horas para los que banquetean”⁸.

Nilo de Ancira († ca. 430) recupera la finalidad pedagógica de la pintura para los “analfabetos”: “que la mano del artista recubra la iglesia de imágenes del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, para que los iletrados, que no pueden leer la Escritura, se instruyan mirando las hazañas gloriosas de color, que han servido fielmente al verdadero Dios y para que sean invitados a imitar una conducta tan noble”⁹. Y de la misma opinión es Hipacio respecto de las personas “más sencillas”: “[así] permitimos a las personas más sencillas, así como son menos perfectas, aprender tales cosas [conocimiento de Dios], como iniciación, aunque por medio de la vista, que es más apropiada a su naturaleza”¹⁰.

En Occidente el debate teológico comienza ya con Agustín de Hipona (354-430). Sobre su posición respecto de las imágenes se ha hablado en todos los sentidos¹¹. San Agustín, en la Epístola 55 a Jenaro afirma que por la Encarnación, Dios ha pasado a tener una imagen humana que puede representarse. Para Agustín, la imagen pintada no comparte con el prototipo la sustancia, por lo que no puede adorarse —el caso del Hijo, éste sí tendría la misma sustancia que el Padre, aunque no puedan confundirse entre sí—. El pensamiento agustiniano está, sin duda, marcado por la influencia neoplatónica y por las tradiciones judaicas. En la Epístola 55 a Jenaro (403 d.C.) afirma que la prohibición de adorar las imágenes en los preceptos judíos “no quiere decir que Dios no tenga imagen, sino que ninguna imagen de Dios debe ser adorada sino aquélla que es lo mismo que Él; y aun a ese Hijo no hay que adorarlo en lugar del Padre, sino con Él”¹². Para Agustín la clave para entender el precepto está en dos puntos: la prohibición se encamina al conocimiento del hombre

⁸ Paulino de Nola, *Libri in laudem Sancti Felicis, liber octauus, Natalicium IX* [= Hartel XXVII], 580-595.

⁹ *Epistolae* 79, 578-579.

¹⁰ Apud O. Pasquato, “Chiesa e imagini”, en F. Lever – P. C. Rivoltella – A. Zancacchi (eds.), *La comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche* <<https://www.lacomunicazione.it/voce/chiesa-e-immagini/>>, p. 3.

¹¹ Cf. J. Velasquez, “Sobre las imágenes: comentarios de san Agustín al primer mandamiento”, en G. Aranda – J. L. Caballero (ed.), *La Sagrada Escritura, palabra actual. XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, pp. 145-155.

¹² Agustín, *Epístolas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

sobre el Padre; la imagen del Padre es el Hijo¹³. En las imágenes hechas por hombres no se encuentra la sustancia de la divinidad representada o de los modelos humanos en general, igual que según Gn 1,27, el hombre es imagen de Dios, pero no comparte la sustancia divina.

Pero sin duda la gran aportación occidental es la del papa Gregorio I Magno (540-604), que escribió la primera síntesis sobre la reflexión en torno a la imagen. Gregorio escribe a Severo de Marsilia porque éste ha mandado destruir unas imágenes de santos para evitar que sean adoradas. Gregorio está de acuerdo en que no se deben adorar las imágenes, pero le exhorta a no romperlas, porque sirve para que el que no sabe leer pueda leer en las imágenes lo que ha de imitar: “una cosa es adorar la pintura, otra aprender lo que ha de adorarse a través de la historia de la pintura. Pues lo que muestra la escritura a los que saben leer, esto se lo da la pintura a los incultos que la miran, puesto que en ella los ignorantes ven lo que tienen que imitar, en ella leen los que desconocen las letras; de ahí que principalmente para los gentiles la pintura está en el lugar de la lectura”¹⁴.

Con Gregorio se inaugura la discusión sobre el “principio de equivalencia”: la autonomía de la imagen con el texto; la subordinación de la imagen al anuncio de la Palabra; la necesidad de un control jerárquico de los contenidos y la modalidad de la equivalencia¹⁵. En toda la carta refiere una y otra vez a la necesidad de no prohibir las imágenes, sino utilizarlas con fines educativos¹⁶.

Desde el siglo VI d.C. comienza la separación de Oriente y Occidente. El Mediterráneo, hasta entonces bajo la unidad del Imperio Romano (incluso bajo las invasiones bárbaras de Occidente), se encuentra ahora habitado por la nueva religión instaurada por Mahoma, que aportaba una nueva concepción del monoteísmo a las tradiciones judía y cristiana¹⁷. Con este nuevo gran poder en el *Mare Nostrum*, la comunicación entre el Occidente de influencia romana y el oriente bizantino fue mucho más complicada, por lo que las polémicas doctrinales cambiaron mucho frente a lo que se había conocido hasta entonces, especialmente con los concilios ecuménicos. Después de las afirmaciones trinitarias de Nicea (325 d.C.) y Constantinopla (381

¹³ Sobre las diferencias terminológicas en Agustín entre *imago*, *similitudo* y *figmentum*, cf. J. Velásquez-Castellanos, “Sobre las imágenes: comentarios de san Agustín al primer mandamiento”, en G. Aranda – J. L. Caballero (ed.), *La Sagrada Escritura, palabra actual. XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2005, pp. 145-155.

¹⁴ Gregorio Magno, *Espitulae* XI 10 (ad Serenum Massiliensem), 22-26, en S. Gregorii Magni, *Registrum epistolarum libri VIII-XIV, Appendix*, CCSL CXL A, Turnhold, Brepols, 1982.

¹⁵ Esta disputa muestra que se usaban las imágenes para la catequesis, aunque desconozcamos la medida en que se hacía.

¹⁶ Gregorio Magno, *Espitulae* XI 10 (ad Serenum Massiliensem), 17-19; 29-31.

¹⁷ Tanto es así que en el año 723 d.C. El califa Yezid II emitió un edicto de supresión de iconos en las iglesias de su territorio.

d.C.) y las afirmaciones sobre la unión sin confusión de las dos naturalezas de Cristo en Éfeso (431 d.C.) y Calcedonia (451 d.C.), tuvieron lugar otros dos concilios que trataron profundizar en algunas cuestiones que no parecían del todo claras. Es lo que se ha venido a llamar el concilio de los Tres Capítulos (II de Constantinopla, en el año 553 d.C.), con el que Justiniano buscaba condenar a Teodoro de Mileto, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. El concilio fue después aceptado por Roma, pero fue muy debatido en Occidente.

El III Concilio de Constantinopla se convocó en el año 680 d.C. Para condenar el monotelismo, es decir, la afirmación de que en Cristo sólo había una voluntad, muy cercano en algunos aspectos al monofisismo, es decir, la defensa de una única naturaleza en Cristo. La oposición de Occidente pareció cerrar la discusión en torno a las afirmaciones de los cuatro concilios primeros concilio ecuménicos.

En este contexto teológico, se entiende que surgieran tendencias más espiritualistas, de raigambre más judaica, para las que cualquier manifestación artística resultaban inaceptables. Por su parte, el cristianismo, partiendo del principio de la Encarnación, se abrió a la posibilidad de la plasmación artística del rostro divino (Gn 1,26; Jn 14,8, 2Co 3,18). Con el desarrollo del concepto de *imago*, además, se legitimaría en la teología medieval todo lo relativo a las imágenes¹⁸.

En cuanto a las imágenes, mientras que en Occidente, la imagen es utilizada como medio catequético (Dios es presentado a los germanos como un maestro que domina y juzga; representaciones de Cristo interviniendo a través de los santos), en Oriente la imagen se convierte en "icono", en objeto de veneración, donde la imagen y la persona que representan comparten naturaleza —especialmente la divina—, por lo que se convierten en puente entre lo humano y lo divino.

Toda esta situación repercutió tanto en el desarrollo de la Iglesia como en el ámbito puramente político, habida cuenta de la que separación entre ambos era, entonces, nula en la práctica. En 730 d.C., el emperador León II el Isaurio (675-741¹⁹) declaró la destrucción de las imágenes religiosas como culminación de una campaña iconoclasta (726-729²⁰), que había comenzado después del grave terremoto de

¹⁸ Aunque no hemos hecho referencia a ellos, algunos autores orientales y occidentales se opusieron desde un principio al culto de las imágenes: Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Ireneo de Lyon, Tertuliano... También el concilio de Elvira, como ya hemos visto más arriba. En el vocabulario teológico se diferenciaba entre *latría* como adoración debida sólo a Dios; *dulía* como culto de segundo nivel a los santos, que equivalía a la veneración; e *hiperdulía*, el culto especial dedicado a María por su relevante papel en la redención.

¹⁹ Fue emperador desde el 717.

²⁰ Este es un período de especial persecución iconoclasta, aunque el final definitivo de la llamada "Era del iconoclasmo" en la historia bizantina es el 843, cuando se condenó definitivamente. Cf. C. Mango, "historical Introduction", en A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers Given at the 9th Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, 1977.

año 726 d.C. y que el emperador consideró un castigo por causa de la idolatría²¹. Esto provocó la reacción opuesta de los papas Gregorio II (715-731) y Gregorio III (731-741) y del propio patriarca de Constantinopla, Germán, que fue despedido por el emperador y sustituido por Anastasio, fiel a la postura imperial. La postura papal fue defendida por Juan Damasceno (650-ca. 750), para quien la Encarnación de Dios permite su representación, puesto que Dios se hace visible en él: "puedes hacer la imagen de su forma humana, porque lo invisible se ha vuelto visible por la carne [...]; reproduce su forma en un cuadro y muestra a la vista a aquél que ha aceptado ser visto"²². Para Juan Damasceno la adoración se hace del Prototipo al que remite la imagen y no a la imagen misma, a la que se dirige exclusivamente veneración, siguiendo la tradición agustiniana.

Juan Damasceno dedica su tratado sobre las imágenes a esta cuestión y fue el gran teólogo que desarrolló la reflexión en torno a la iconodulia que seguirían después papas y teólogos. Para Juan Damasceno, los iconoclastas rechazaban en cierto modo la humanidad de Jesús, a la vez que no admitían la posibilidad de dignificar los soportes plásticos al hacerlos soportes de una realidad espiritual. Juan Damasceno defiende que en las imágenes se representa la forma o carne visible, no a la persona divino-humana y defiende la diferencia entre imagen natural e imagen artificial.

Fue el concilio llamado Quinisexto (691-692 d.C.) el que promulgó el primer decreto sobre las representación simbólica de Cristo, cuya imagen tradicional de cordero había de ser sustituida por su forma humana²³. Las actas del concilio recogían el tradicional principio encarnatorio como justificación de las imágenes religiosas: puesto que Cristo (y los santos) habían sido vistos en el mundo, podían representarse.

Pero más agresivo contra los iconódulos fue el hijo de León, Constantino V Coprónimo (718-775), que defendía la imposibilidad de la representación divina y la blasfemia que suponía intentar esa representación. Así nos lo transmite Nicéforo de

²¹ El emperador mandó retirar de la fachada del palacio imperial la imagen de Cristo que la presidía, de gran devoción popular, lo que desató una revuelta en la *thema* —demarcación territorial del Imperio de Oriente— de la Hélade.

²² *Defensa de las imágenes sacradas* I 8.

²³ Canon 82, en J. Merlin et alii, *Summa conciliorum omnium, tomus I*, Padua, ex Typographia Seminarii, 1723: "*inter venerabilium imaginum picturas, Agnus digito Praecursoris monstratus depingitur, que in figuram receptus est gratiae, adumbrans nobis verum illum (per legem) Agnum Christum demonstratum. Antiquas ergo illas figuras, et umbras, velut quasdam veritatis notas, adumbrationesque Ecclesiae traditas vendicantes, gratiam eisdem proponimus, et veritatem hanc (tu legis complementum) suscipimus. Itaque hoc iam quidem re perfectum, pictorum artibus ante omnium oculos praescribatur, et picturam illius Agni Christi Dei nostri, qui tollit peccata mundi, tu humanum charater velet exprimere, et in imaginibus imposterum pro vetere Agno erigendum facimus, per quam humilitatem Dei Verbi contemplamur, et velut manducimur ad memoriam illius conversationis in carne, et passionis, eiusque mortis salutaris, et redemptionis, quae huic pro mundo facta est*".

Constantinopla (758-829²⁴), quien transmite que Constantino comenzó una persecución y emitió un decreto “para que se eliminaran totalmente las sagradas imágenes y que quienes les rogaran protección con palabras fuesen sometidos a duras torturas y suplicios” bajo la acusación de idolatría²⁵. Uno de los desencadenantes de su odio a las imágenes y a los iconódulos fue la conjura que contra él había tramado Artabasdo, su cuñado, que era entonces el gobernador de la *thema* de Opsikion, y que había enarbolado la bandera las imágenes²⁶. Constantino era consciente de necesitar una jerarquía eclesiástica fiel a su programa religioso, por lo que comenzó a nombrar obispos fieles que diseñaran la cuestión teológica de sus postulados; sometió a debate público a iconódulos e iconoclastas bajo la argumentación de que, puesto que la naturaleza de Cristo no puede representarse, los iconos son ídolos —recordando a ciertas tendencias monofisitas, como ya hemos dicho—.

Constantino convocó el Concilio de Hieria en el 754 al que acudieron tan sólo los obispos iconoclastas, pero el resultado del Concilio no fue lo esperado²⁷: aunque el Concilio aprobó la política sobre las imágenes del emperador, aceptó por otro lado a María como Madre de Dios y condenó la profanación de Iglesias en la búsqueda de iconódulos. En este concilio fueron anatematizados tanto el antiguo patriarca Germán como Juan Damasceno y Jorge de Chipre. La consecuencia, además, fue terrible para la vida monástica, pues la ira de Constantino se dirigió a los monasterios, principal núcleo de conservación de imágenes, en una campaña que terminó en 766 tras haber obligado a los monjes a renunciar a los hábitos y a casarse.

Tal fue la oposición de Constantino, que al final de su vida consiguió que se declararan herejías las oraciones a los santos y el culto de reliquias²⁸. Tras la muerte de Constantino, su hijo, León IV (775-780 d.C.), se mostró mucho más flexible y permisivo, y su segunda esposa, la emperatriz Irene, se encargó de devolver las cosas a su normalidad. Bajo el patriarcado de quien fuera su secretario, Tarasio, se convocó en el año 787 d.C., el segundo Concilio de Nicea, que retomó los argumentos de Juan Damasceno: las imágenes son testimonio de la encarnación de Dios²⁹.

²⁴ Nicéforo fue Patriarca de Constantinopla entre el 806 y el 815. Su padre, Teodoro, había sido secretario de Constantino, pero por su defensa de las imágenes tuvo que exiliarse. Nicéforo mantuvo la posición de su padre respecto de la iconoclastia.

²⁵ Nicéforo de Constantinopla, *Antirrheticum primum aduersus Constantinum Copronymum*, 148.

²⁶ Es cierto que también en ese momento el exarcado de Bizancio estaba prácticamente acabado tras la roma de Rábena por los lombardos (751 d.C.); la dinastía Omeya había caído y la capital islámica se había trasladado a Bagdad, lejos de los dominios bizantinos; los búlgaros también habían sido derrotados (763 d.C.).

²⁷ Por otro lado, el concilio acabó considerándose no ecuménico y además, sin cabeza.

²⁸ Los iconódulos tomaron su muerte como una señal divina, hasta el punto que en el siglo IX exhumaron sus restos y los arrojaron al mar.

²⁹ En este proceso de discusiones es interesante mencionar los *Libri Caroli*, escritos en torno al 790 por orden, supuestamente, de Carlomagno que se oponía a los razonamientos del Concilio de Nicea.

Aunque hubo momentos de tensión e intentos de regresar al pensamiento iconoclasta de la mano del hijo de Irene, Nicéforo, y algunos partidarios³⁰, que provocaron nuevos enfrentamientos, de nuevo con Teodora, regente de Miguel III, devolvió la paz al imperio mediante un sínodo celebrado en el 843 d.C., que restauró el culto a las imágenes sin una contestación siquiera significativa.

En Occidente también continuó la veneración de imágenes como puede verse en el testimonio de Bernardo de Angers: “Es un viejo uso [...] que se erija en oro, en plata o en cualquier otro metal [...] la estatua del santo local, para colocarle la cabeza del propio santo o, más generalmente, una parte venerable de su cuerpo”³¹.

La polémica continuó en los siglos XI y XII, especialmente entre el desarrollo de la Orden de Cluny, defensora y promulgadora de un fastuoso arte románico, y la reforma del Cister impulsada por Bernardo, que dirige unas duras palabras al arte, que desvían el ojo de quien y cuya riqueza (especialmente las de oro y perlas) impedían la misión de la Iglesia para con los pobres: “las pinturas curiosas [...], mientras desvían sobre sí el ojo de los que rezan”; “[se venden en las iglesias] reliquias cubiertas de oro”; “imágenes bellísimas de santos y santas”; “ruedas de gemas rodeadas de lámparas [...] con incrustaciones de perlas preciosas”; “para los candelabros se alzan ciertos árboles fabricados de bronce sólido”; “la iglesia se reviste de oro sobre las paredes y abandona desnudos a sus hijos”.

También Suger, abad de Saint-Denis (ca. 1081-1151) hizo una defensa de la analogía del arte que transporta a los asuntos espirituales, como promotor del nuevo arte que se estaba desarrollando, el gótico.

El siglo XIII trajo de la mano un refuerzo del uso de la imagen como estímulo a para la devoción, como ya había dicho Gregorio I Magno, pero actualizado en la concepción de la época y favorecido por la llegada de iconos bizantinos a Occidente. Las imágenes de Jesús en la Cruz, del descendimiento y, en general el drama de la Pasión (*imago pietatis*)³². Y junto a estas escenas aparecen algunas nuevas y contemporáneas: la “elevación” del cáliz, la exposición fuera de la celebración bajo un *eminens pulpitum*.

Sin embargo, aunque se opone a la adoración de las imágenes — seguramente por una mala comprensión de la veneración de éstas que tenía lugar en la Iglesia oriental— también afirma que no deben destruirse. Sin embargo, el manuscrito llegó al Papa Adriano I (papa entre el 772 y el 795), pero nunca se publicó. Hasta la primera edición de Jean du Tillet en 1549, permanecieron desconocidos —y fueron muy utilizados por la Reforma y por Calvino para justificar su posición—.

³⁰ Estos celebraron el Sínodo de Sofía, en un intento de recuperar los decretos de Hieria.

³¹ *Miracula Sanctae Fidis*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina* CXLII, col. 129.; *Analecta Bollandiana* VIII, p. 65 ss.

³² No es de extrañar que sea en este momento cuando se empieza a desarrollar también la polifonía en la música y surgen los famosos dramas litúrgicos.

El gótico implicaba un uso de la imagen privilegiado incluso sobre el propio texto, aunque también sometidas al control de la Iglesia, especialmente del pensamiento humanista que la atravesaba. De esta manera podemos ver a Girolamo Savonarola (1452-1498), que se enfrenta a las representaciones e imágenes deshonestas que no sirven al fin pedagógico: "*Voi fate parere la Vergine Maria vestita come una meretrice!*"³³.

Por supuesto, la cuestión de las imágenes iba a ser también un tema central en el debate entre Lutero (1483-1546) y Roma. En un contexto donde la estructura de la Edad Media se había roto, de crisis teológica, filosófica y científica, con una Iglesia falta de disciplina donde los papas abusaban de su poder inclinados al poder temporal, no es de extrañar que la cuestión de las imágenes surgiera de nuevo entre los planteamientos de reforma. No es de extrañar, por tanto, que en 1522, cuando Lutero se había exiliado de Wittemberg tras la dieta de Worms (16 de abril de 1521), sus seguidores más fanáticos entraran en las iglesias y destruyeran los altares y las imágenes que el propio Lutero tuvo que aplacar llamado por Melanchton mediante una serie de homilías. Para Lutero, a quien interesaba especialmente la inculturación de la fe, no apoya las imágenes como necesarias, pero tampoco las prohíbe: "las imágenes no son necesarias, pero somos libres de tenerlas o no tenerlas"³⁴. Pero su preferencia por los pobres sobre las imágenes él mismo la deja clara: "sería mejor ayudar a los pobres más que levantar muchas imágenes"³⁵.

El gran iconoclasta de la Reforma sería Calvino (1509-1564), para quien la Revelación por la palabra (*sola scriptura*) era la única posible³⁶. Por tanto, lo que los fieles pueden aprender de la escritura es engaño y banalidad, y por tanto sólo vale para el placer corporal³⁷. La consecuencia que se sigue es que las imágenes deben salir de las iglesias porque pasa a pertenecer al ámbito de la libertad personal, privada, de cada creyente.

El Concilio de Trento (1545-1563) no se hizo esperar, y el 3 de diciembre de 1563 publicaba un decreto (XXV) diciendo: "a éstas [imágenes] debe atribuirse el debido honor y veneración [...] porque los honores que se le rinden refieren al prototipo que ellas representan". Así lo recoge, por ejemplo, Carlos Borromeo (1538-1584) hablando de la necesidad de controlar a los artistas y al clero para que las imágenes no contengan falsos dogmas que "den a los poco cultos ocasión de un

³³ *Prediche sopra Amos* 2.

³⁴ Tercera predicación, 11-III-1522. Si sus palabras se deben a una cierta concepción catequética de las imágenes o a un deseo de conservar la libertad del individuo, no queda claro por sus palabras.

³⁵ Cuarta predicación, 12-III-1522. A pesar de todo, Lutero se sirvió de la iconografía para exponer sus ideas de reforma y ilustraciones de la Biblia.

³⁶ Detrás está la cuestión de la justificación por las obras y, en definitiva, la doble predestinación (espiritual y corporal) que defendía Calvino.

³⁷ *Institución de la religión cristiana*.

peligroso error". Todo debe estar sometido a la Escritura, a la tradición y la historia de la Iglesia³⁸.

El decreto tridentino fue recibido y aplicado ampliamente como una suerte de instrucción sobre el arte cristiano. En esta línea, Johannes Morlanus (1533-1585) fue el primer gran regulador de la aplicación del decreto tridentino, para lo que escribió un gran tratado titulado *De picturis et imaginibus sacris, pro vero earum usu contra abusum* (1570)³⁹. En ella podemos leer: "las pinturas son llamadas libros de los laicos y los tontos [...], por lo que aquello prohibido en los libros, está prohibido en las pinturas". Parecido fue el *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1594), pronunciado por G. Paleotti (1522-1597), en el que proponía un índice contra las imágenes prohibidas⁴⁰. El control de la Iglesia sobre el arte fue importante y estuvo sometido a la autoridad de los obispos en sus visitas pastorales⁴¹.

El siglo XVIII trajo consigo la corriente jansenista, defensora de la predestinación —y por ello condenada como herética— prohibía las representaciones piadosas y centraba su programa iconográfico en temas puramente bíblicos, lo que se enfrentaba con la opinión de la Iglesia reflejada en la bula de Pío VI *Auctorem fidei* (1794). No obstante, en los siglos XVIII y XIX la Iglesia se inclina más en su regulación por la conservación y restauración que a la de creación de nuevas imágenes.

La iconografía del siglo XIX es también interesante por el cambio sustancial que se da en el reflejo de una nueva imagen de la divinidad: el Dios terrible deja paso al Dios de amor. Pero de la mano de esto se da también un intento de retornar al concepto pedagógico de la imagen medieval como *Biblia pauperum*⁴², que continuó durante el siglo XX y que fue condenado por Pío XI en 1932.

También en el siglo XX traería un cambio sustancial entre la identificación de la Iglesia universal con el arte occidental de la mano de C. Constantini, misionero largo tiempo en China, para quien el arte de otras culturas es también medio apropiado de transmisión de la fe. Esta idea pudo propagarse gracias al nombramiento de Constantini como secretario de *Propaganda fide*. No faltaron opositores a la cuestión del arte tampoco en este siglo XX, cuando podía leerse a un grupo de teólogos posteriores a la segunda guerra mundial que afirmaron en la revista *L'art sacré* que el arte industrial y estandarizado no era suficiente mediador del Evangelio.

³⁸ Dedicar todo un apartado a "lo que debe evitarse en las imágenes sagradas y lo que debe favorecerse" en su obra *Institutiones fabricae et suppellectibus ecclesiasticis*.

³⁹ Hubo una reedición modificada publicada tras su muerte con el título *Historia sacrarum imaginum* (Lovaina, 1564).

⁴⁰ La Iglesia, no obstante, no siguió su recomendación.

⁴¹ Cf. *Sacrosancta* de Urbano VIII, 1642.

⁴² J. Maritain fue representante de esta corriente "medievalista".

Pío XII resolvería la cuestión influido por la tendencia conservadora y diría: “de la fe, ellos [los artistas] han sacado sublime inspiración [...]. Con razón sus manifestaciones artísticas fueron llamadas ‘Biblia del pueblo’”⁴³. De la misma manera el Santo Oficio puso ese mismo año el control del arte figurativa en manos de los ordinarios.

Fue el Vaticano II, en la Constitución *Sacrosanctum concilium*, el que se abrió a las nuevas estéticas contemporáneas —siempre dentro de los límites que ya se existían— (SC 7). Esta reconciliación vendrá confirmada por Pablo VI en la *Gaudium et spes* (1965) cuando afirma: “También las nuevas formas artísticas, que convienen a nuestros contemporáneos según la índole de cada nación o región, sean reconocidas por la Iglesia”⁴⁴.

El siglo XXI depara nuevos retos a la Iglesia en el uso de la imagen como medio evangelizador en el mundo del primado de la imagen impuesto por el desarrollo de las redes sociales y las tecnologías de la comunicación. Como cristianos, hacemos frente a una nueva realidad que nos ofrece, de nuevo, una oportunidad para renovar el concepto de *Biblia pauperum*, no ya para gente analfabeta, sino para el “primer anuncio” tan necesario.

2. Hermenéutica bíblica desde la imagen como código y canal de comunicación

Cuando planteamos el concepto hermenéutico de la imagen, lo ponemos en relación con el sistema de comunicación del ser humano. Como *homo loquens*, el ser humano está siempre en relación con el otro y con lo Otro, lo que se hace posible gracias a la capacidad simbólica del hombre. Así lo hizo Dios y le pareció que “era muy bueno” (Gn 1,31). A través de la palabra, Dios concedió al hombre una cierta capacidad creadora: si la Palabra de Dios es palabra creadora de todo, la palabra del hombre es también creadora en alguna medida.

La Iglesia, como hemos podido ver, históricamente ha tenido claro —heredado del pueblo judío— que Dios se le ha revelado en la historia a través de la Palabra. Pero como reconoce la Constitución *Dei Verbum*, lo ha hecho en palabras humanas.

El acontecimiento de la Encarnación es, junto al misterio de la cruz, el elemento fundamental para comprender la revelación definitiva de Dios. Si hasta entonces se había manifestado a través de hombres, Dios asume ahora la forma humana, histórica y visible. Palabra y palabra; Dios y hombre, se unen más estrechamente en este acontecimiento. Dios, hasta ahora sólo visible en la belleza del mundo creador, es ahora él mismo visible y, por tanto, representable.

⁴³ *Discuso a los artistas*, 1952.

⁴⁴ En el encuentro con los artistas de 1964 ya había tendido la mano a los artistas.

Este deseo de plasmar el rostro de Dios se puso de manifiesto desde los primeros momentos del cristianismo, como demuestra la historia —aunque apócrifa— de la Verónica. Por tanto, el uso la imagen se incardina también dentro de esa historia de la comunicación entre Dios y el hombre desde ese mismo momento.

Se establece así un paralelismo entre Palabra divina y palabra humana; verdadero Dios y verdadero hombre; entre prototipo divino y arte, aunque en este último caso sea de una forma sustancialmente diferente⁴⁵. Si aceptamos que Dios se manifiesta en el mundo y, como afirma la filosofía, puede calificarse como la Suma Belleza, la imagen artística es también importante como transmisor de ese mensaje divino.

La imagen, en el sistema de comunicación, se convierte en canal entre el hombre y la divinidad y, a la vez, en código. El arte y su belleza son, por tanto, un posible acceso a Dios a través de otro sentido, el visual, más sencillo, menos “codificado” que otros artes.

3. Conclusiones

La imagen en el mundo cristiano, desde los primeros momentos en que la Verónica quiso hacer un primer retrato de Jesús, se ha mostrado propicia a la representación de Dios, encarnado en la historia. Esta es una particularidad del mundo cristiano que ha tenido como consecuencia el gran desarrollo artístico occidental. Es un valor, a nuestro entender, que debe recordarse y potenciarse.

Pero por ese mismo “principio encarnatorio”, y como afirmaba Pablo Delclaux, director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Patrimonio Cultural de la CEE, “*Musealizar* un bien cultural de la Iglesia, como si de un objeto arqueológico se tratara, limitándose a estudiar la autoría, estilo y valor en el mercado, debería ser tan escandaloso como los conocidos casos en que encontramos una obra repintada, anulando así su valor estético”⁴⁶.

Existe en las obras de arte un valor más que el puramente estético y unido a este que es —o debería de ser—, para el cristiano, fundamental. De ahí la importancia de su estudio, conservación y, sobre todo, puesta en valor como elemento catequizador. Si Dios es la Suma Belleza, también nosotros podemos admirar parte de Dios en la belleza del arte.

⁴⁵ Ya hemos visto que para las iglesias ortodoxas el icono comparte una parte de la naturaleza divina de lo representado.

⁴⁶ “El verdadero impacto del patrimonio eclesiástico”, *Xtantos* (mayo 2019), 6.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Agustín, *Cartas*, Madrid, BAC (69), 1986.

—, *Cuestiones sobre el heptateuco*, Madrid, BAC (504), 1989.

Bernardo d'Angers, *Miracula Sanctae Fidis*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina* CXLI, col. 129.

Concilium Constantinopolitanum III, Documenta <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html>> (consultado el 15 de octubre de 2022).

Concilium Eliberritanum, *Documenta omnia*, en Documenta Catholica Omnia omnium Paparum, Conciliorum, Ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiae qui ab Aevo Apostolico ad usque Benedicti XVI tempora floruerunt <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0314-0314_Concilium_Eliberritanum_Documenta_Omnia_LT.doc.html> (consultado el 3 de octubre de 2022).

Gregorio de Nisa, *De S. Theodoro Martyre*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, tomo III, 1863.

Gregorio I Magno, *Registrum epistolarum libri VIII-XIV, Appendix*, CCSL CXL A, Turnhold, Brepols, 1982.

Merlin, J. et alii, *Summa conciliorum omnium, tomus I*, Padua, ex Typographia Seminarii, 1723.

Nicéforo de Constantinopla, *Antirrheticum primum aduersus Constantinum Copronymum*, J. P. Migne (ed.), PG 100, 1865.

Paulino de Nola, *Libri in laudem Sancti Felicis*, F. Dolveck, CCSL 21, Turnhout, Brepols, 2015.

Estudios

C. Mango, "historical Introduction", en A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers Given at the 9th Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, 1977.

Mitre Fernández, E., "Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia", en E. Mitre Fernández (coord.), *Historia del Cristianismo. II.- El mundo medieval*, Trotta – Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 13-31.

- Orlandis, J. – D. Ramos Lisson, *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*, Eunsa, Barañain-Pamplona, 1986.
- Pasquato, O., “Chiesa e imagini”, en F. Lever – P. C. Rivoltella – A. Zancacchi (eds.), *La comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche* <<https://www.lacomunicazione.it/voce/chiesa-e-immagini/>> (consultado el 15 de octubre de 2022).
- Pinazo Pinazo, J. M., “Las *orationes pro sacris imaginibus* de Juan Damasceno: un nuevo enfoque cronológico desde la perspectiva teológica”, *Estudios Bizantinos*, 4 (2016), pp. 67-93.
- Velasquez-Castellanos, J., “Sobre las imágenes: comentarios de san Agustín al primer mandamiento”, en G. Aranda – J. L. Caballero (ed.), *La Sagrada Escritura, palabra actual. XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, pp. 145-155.

