

Isidorianum



**Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla**

AÑO 29/1

**SEVILLA
2020**



Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Dirección de contacto postal:

Facultad de Teología de Sevilla

Avda. Cardenal Bueno Monreal 43,

Apartado de correos 1180. 41013, Sevilla (España). Tfno. +34 954 23 13 13

Correo-e: isidorianum@sanisidoro.net

Web: <https://www.sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum/index>

EQUIPO EDITORIAL

Consejo de Redacción

Director

Álvaro Pereira Delgado (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

Secretaría

Eva Ramírez Ordóñez (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Lourdes Gavira Ruiz (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Vocales

José Antonio García Benjumea (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Pedro Cabello Morales (Estudio Teológico San Pelagio, Córdoba)

Francisco Castro Pérez (Centro de Estudios Teológicos San Pablo de Málaga, España)

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Italia)

Eduardo Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, España)

Aurora López Medina (Universidad de Huelva, España)

Manuel Sánchez Sánchez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Consejo Científico Asesor

Antonio Bueno Ávila (Facultad de

Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Juan Manuel Granados Rojas (Pontificio Istituto Biblico, Roma, Ciudad del Vaticano)

Lourdes García Ureña (Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia)

David Orique (Providence College, Providence, RI, EE.UU.)

Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Santiago Pons Doménech (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, España)

María Cristina Ríos (Universidad del Claustro de Sor Juana, México)

Rafael Sánchez Saus (Universidad de Cádiz, España)

Ramón Valdivia Giménez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Carmen Yebra Rovira (Pontificia Universidad de Salamanca, España)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista *Isidorianum* son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de *Isidorianum* son editados bajo una licencia **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0** (texto legal). Asimismo, la revista *Isidorianum* autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



Maquetación e impresión. Imprenta Sand. Polígono PISA, C/ Brújula, 20, Mairena del Aljarafe (Sevilla, España); Tfno. +34 954 39 35 58; correo-e: <sand@imprentasand.com>.

Distribución y venta. La revista *Isidorianum* se intercambia con cualquier publicación académica sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. La aportación económica por la revista impresa es de 20 € (2 fascículos al año), desde Europa; y de 45 \$ US, desde fuera de Europa. El precio por un solo fascículo es de 10 €, desde Europa; y de 25 \$ US, desde fuera de Europa. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID>

Depósito Legal. SE-16-1968

Título clave. Isidorianum. Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla.

Título abreviado. Isidorianum.

Identidad. La revista *Isidorianum* honra con su nombre a san Isidoro de Sevilla, sabio polígrafo que supo transmitir gran parte del saber antiguo a la posteridad. San Isidoro fue considerado el último Padre de la Iglesia Latina, designado *Doctor Egregius* en el contexto del VIII Concilio de Toledo, y reconocido como patrono de la Archidiócesis Hispalense.

La revista *Isidorianum* inició su andadura en 1967, con la intención de desarrollar las propuestas del Concilio Vaticano II. Por aquel entonces era publicada por el Instituto de Pastoral del Arzobispado de Sevilla. Según la propuesta fundacional, la revista tenía como objetivo “ir abriendo camino en las diversas disciplinas que forman el acervo cultural de la Iglesia” para seguir la “tarea de reconstruir un pensar religioso adecuado a nuestro tiempo”. Sin embargo, *Isidorianum* solo pudo ver la luz en su primer número (nº 0). Nuestra publicación académica fue refundada en 1992, año desde el cual se ha publicado ininterrumpidamente. Actualmente lanza una tirada de 400 ejemplares y posee intercambios con 350 revistas de ámbito nacional e internacional.

Cobertura temática. Teología, Filosofía e Historia de la Iglesia; también Humanidades, siempre que las investigaciones guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Números publicados. 57 (1992-2020).

Frecuencia de publicación. Periodicidad semestral (julio-diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse con una *editorial* o un *documento conmemorativo* por razones institucionales. Siempre deberá poseer *artículos* de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. Los estudios podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras. La revista también podrá publicar *notas*, artículos específicos de no más de 7.500 palabras, *conferencias* inéditas y *boletines bibliográficos*. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con *recensiones* de no más de 2.000 palabras.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no formen parte del claustro de profesores de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético de la revista. La revista *Isidorianum* publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurrir en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará, en cuanto sea posible, por evitar el plagio y otras malas prácticas editoriales, tales como la deformación o invención de datos. Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. *Isidorianum* se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del *Committee on Publication Ethics* (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

AÑO 29/1 (2020)

Sevilla (España) 2020

ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1001>

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

Editorial..... 11-12

ARTÍCULOS / ARTICLES

De la ontología al arte. Los caminos medievales de la belleza..... 15-50

From Ontology to Art: the medieval ways of Beauty

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1003>

FR. LUIS JAVIER GARCÍA-LOMAS GAGO OSB

Una aproximación a la Esperanza en Joseph Ratzinger..... 51-71

An Approach to Hope in Joseph Ratzinger

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1004>

MIGUEL ÁNGEL NÚÑEZ AGUILERA

El Espíritu Santo y María en Lumen Gentium 73-86

The Holy Spirit and Mary in Lumen Gentium

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1005>

JOSÉ ANTONIO MARTÍNEZ JIMÉNEZ

El reto del laicado en el marco de una eclesiología total: misión, comunión, formación.. 87-130

The Challenge of the Laity within the Framework of a Total Ecclesiology:

Mission, Communion, Formation

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1006>

FRANCISCO A. CASTRO PÉREZ

Sentido, providencia y formación de la conciencia histórica: Covadonga 131-144

Meaning, Providence and Formation of Historical Awareness: Covadonga

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1007>

RAFAEL SÁNCHEZ SAUS

<i>François Mauriac: novelista y apologeta de la fe.</i>	
<i>A los 50 años de su fallecimiento</i>	145-190
<i>François Mauriac: Novelist and Apoletist of the Faith. 50 Years after his Death</i>	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1008	
ANDRÉS FRANCISCO RODRÍGUEZ QUESADA	

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

PAUL D. LEBLANC, <i>Deciphering the Proto-Sinaitic Script. Making Sense of the Wadi el-Hol and Serabit el Khadim Early Alphabetic Inscriptions</i> (Pablo Díez Herrera)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1009	191-192
GIANFRANCO RAVASI, <i>Adán ¿dónde estás? Preguntas antropológicas contemporáneas</i> (Fernando Chica Arellano)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1010	193-194
M ^a DEL CARMEN APARICIO VALLS, <i>Palabra de Dios en palabra humana. La inspiración bíblica</i> (Luis María Jiménez de Cisneros Ortiz)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1011	195-199
NATALE ALBINO, <i>La Santa Sede e la tutela della proprietà intellettuale. Un’agenda nella diplomazia multilaterale per il bene comune</i> (Fernando Chica Arellano)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1012	197-199
JOSÉ MARÍA LARRÚ (coord.), <i>Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible</i> (BAC Estudios y Ensayos) (Fernando Chica Arellano).	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1013	199-207
WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO (coord.), <i>El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul.</i> (Fernando Chica Arellano)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1014	208-210
JOSÉ GRANADOS – JUAN ANTONIO GRANADOS – CARLOS GRANADOS, <i>¿Tendrán fe nuestros hijos? Educar desde la vida sacramental</i> (Fernando Chica Arellano)	
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1015	211-214
NORMAS DE PUBLICACIÓN	215-219

Editorial: cambio de numeración

Siguiendo con los pasos que estamos dando en orden a adaptar *Isidorianum* a los criterios de indexación de las revistas científicas, a partir del primer número del año 2020 cambiamos el sistema de numeración. Hasta la fecha, la revista seguía una doble numeración: el año venía expresado en números romanos y cada nueva publicación tenía además un número arábigo secuencial. De este modo, la última publicación de *Isidorianum* fue: año XXVIII (2019) número 56; es decir, hace 28 (XXVIII) años que se está publicando la revista, y desde sus inicios (1991), han aparecido 56 números. A partir de ahora, el nuevo sistema de numeración es más simple: la presente edición es la 29/1 (2020); es decir, seguimos con la numeración de los años (29), ahora utilizando las cifras arábigas y no las romanas, y se añade el número 1 o 2 del primer o segundo *Isidorianum* de cada año.

Por otro lado, a partir de este número, la revista será publicada no solo en formato papel, sino también en formato digital de forma abierta (Open Access) siguiendo la política de publicación *Licencia Creative Commons* (CC-BY-NC-ND). Así pues, la revista podrá ser consultada y descargada en la web de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla: <https://www.sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum>.

**ARTÍCULOS /
ARTICLES**

De la ontología al arte. Los caminos medievales de la belleza

From Ontology to Art: the medieval ways of Beauty

Fr. Luis Javier García-Lomas Gago OSB

Abadía Benedictina de Santo Domingo de Silos

fr.luisjavier@gmail.com

Resumen: El presente artículo pretende rastrear los caminos por los que la noción de belleza ha transitado durante el pensamiento medieval, identificando dos grandes líneas de pensamiento: la belleza ontológica y la belleza formal. Ambos vienen a coincidir en la reflexión de Tomás de Aquino, cuya mirada abrirá el camino hacia una reflexión más autónoma del arte.

Palabras claves: belleza, ontología, forma, autonomía, participación, arte.

Abstract: This paper seeks to find the roots of the medieval idea of Beauty. It does so by identifying two main currents of thought concerning Beauty: beauty as ontology and beauty as form. They both concur in Aquinas' thought, whose views will open the way for a more autonomous ways of thinking about art.

Keywords: beauty, ontology, form, autonomy, participation, art.

1. INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO Y METODOLOGÍA DE ESTUDIO

En las páginas que siguen¹ pretendemos adentrarnos en la consideración que la noción de "belleza" ha tenido en el pensamiento occidental, principalmente durante la Edad Media. El concepto de "belleza", asociado comúnmente a lo sensible, a lo que perciben los sentidos (y, por ende, al arte que se manifiesta a los sentidos del hombre), sufre una reorientación durante la Edad Media al ubicarse la fuente de toda belleza en la divinidad, en el Dios cristiano. Así, los supuestos básicos de la filosofía platónica se van a combinar con la revelación cristiana de una forma simbiótica, generando una cosmovisión donde toda belleza sensible lo es por su participación de la Suma Belleza. Esta visión

¹ Este trabajo se inserta en un camino de investigación suscitado por el prof. D. Jordi Claramonte Arrufat, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, a quien desde aquí queremos agradecer su apoyo y consejo.

va a impregnar la concepción de la esencia y función del arte, como veremos en pensadores como Suger de Saint Denis.

Pretendemos investigar el desarrollo de esta ontologización de la belleza durante la Edad Media, haciendo un recorrido somero por autores clave como el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y el innominado autor de la *Summa Fratris Alexandri*, que llevará la ontologización de la belleza al máximo al afirmar que todo lo que participa del ser es bello por el mero hecho de ser.

Por otro lado, en la plenitud de la Edad Media, la recuperación de Aristóteles y de una concepción más naturalista del mundo van a contribuir al desarrollo de una noción de belleza más apegada a lo sensible por parte de Santo Tomás de Aquino, noción que contrastará con la belleza hipostasiada, casi personalizada, de tradición platónica y que servirá de contrapeso a la misma, dando inicio (a nuestro juicio) al lento proceso de conquista de la autonomía del arte al irlo desvinculando de supuestos metafísicos previos.

Esta noción de Santo Tomás va a ser el resultado de una concepción que denominaremos “estética” o “formal” de la belleza que, aunque de forma menos acentuada que la belleza metafísica, va a desarrollarse en el pensamiento medieval, particularmente en San Agustín. Se trata de una noción que pone el acento en el orden y la armonía de lo percibido por los sentidos. Concluiremos el estudio con una reflexión personal sobre la relevancia que esta evolución puede tener hoy para quien se sigue preguntando por el arte y por una noción aparentemente tan denostada como la “belleza”.

Antes de dar inicio a nuestro estudio, una nota sobre metodología se hace necesaria. Este pretende ser un estudio de fuentes, es decir, un estudio de las obras o textos de los autores que reflexionaron sobre la belleza y su relación con Dios y con los seres respectivamente. Así, en cada uno de los apartados iremos citando textos² y comentándolos para mostrar su lugar en la evolución de las ideas estéticas que estamos trazando.

De esta manera, intentaremos recurrir lo mínimo a la literatura secundaria. Grandes investigadores como U. Eco o W. Tatarkiewicz han escrito sobre estos temas con una profundidad que nosotros no esperamos alcanzar en nuestro estudio. Con todo, el recurso directo a los textos permite obviar el prejuicio de leer dichos textos con las “gafas” de quienes han investigado sobre los mismos. No pretendemos llegar a conclusiones novedosas o rompedoras. Solo queremos dar voz a Platón, al

² Citaremos los textos en su idioma original cuando la dicción original (latina o griega) tenga relevancia en nuestro estudio.

Pseudo-Dionisio y a tantos otros que ya se preguntaron por la causa de que podamos llamar “bello” a algo. Estimamos que lo que nos digan no carecerá de interés, y así pretendemos ponerlo de manifiesto al terminar nuestro estudio con unas consideraciones sobre la posible actualidad del pensamiento medieval sobre la belleza.

Antes de comenzar, conviene hacer una precisión terminológica. En este estudio vamos a tratar fundamentalmente de la belleza en su consideración más abstracta, es decir, como una propiedad que es posible adscribir a los entes, artísticos o no artísticos. Es la perspectiva que adoptaron la mayor parte de los autores medievales, y es lo que hemos llamado “ontologización” de la belleza. Nosotros, con la herencia filosófica de la Ilustración y el Romanticismo a cuestas, asociamos arte y belleza habitualmente de forma automática. Para los autores medievales, la relación es más compleja. Por eso el título del estudio: *de la ontología al arte*. Ese es el camino que va a recorrer la noción de belleza a lo largo de los siglos.

2. PRIMERA PARTE: La Belleza ontológica

2.1. Conceptos básicos: Platón y su posteridad filosófica

El camino que pretendemos trazar en estas páginas solo puede comprenderse si, antes de iniciarlo en los albores de la Edad Media con el Pseudo Dionisio, nos remontamos a los presupuestos filosóficos que configuraron el pensamiento occidental durante los primeros siglos de la Edad Media: la metafísica platónica y los supuestos filosóficos contenidos en la revelación cristiana. Solo partiendo de aquí podremos comprender cómo la noción de belleza acabó englobada dentro del ámbito de la ontología, de la reflexión sobre el ser.

Hasta la recuperación de Aristóteles en el siglo XIII, la filosofía medieval era fundamentalmente platonismo cristianizado que asumía como herramienta interpretativa un conjunto de verdades derivadas de la metafísica platónica. Pues bien, en algunos de sus diálogos, Platón expresa la posibilidad de acceso a este mundo de las esencias o mundo de las ideas por caminos no estrictamente dialécticos. Así, frente al camino ascensional que diseña en diálogos como *República*, en *Banquete* y en *Fedro* aparece la belleza de las cosas como un camino de ascenso a las ideas, concretamente a la idea de Belleza, ascenso que se realiza por medio del amor, de Eros.

En *Banquete*, Eros es un *demon*, no un dios, es decir, es una fuerza intermedia entre los dioses y los hombres. Su función es la de servir de mediador entre ambos, uniendo ambos mundos. Se trata por tanto de una fuerza dinámica y sintética, mediadora de los opuestos, del mundo

de las ideas y de la realidad de los sentidos. En este sentido metafísico, Eros es por tanto la fuerza que anima la búsqueda y fruición del Bien que tiene lugar mediante la contemplación de la belleza. Por eso se define a Eros no como algo bello, sino como amor a la belleza y al mismo tiempo deseo de poseer el Bien (206b), de disfrutarlo de forma permanente. Pero mucho más interesante para nosotros es la caracterización que de Eros se hace en Fedro:

Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien *contempla la belleza de este mundo*, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro. Olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de “entusiasmo”, es esta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado.³

Fedro viene a completar la comprensión de Eros que acabamos de exponer. En este diálogo, Eros no se concibe hipostasiado en un personaje, el *demon* al que antes hemos aludido. Aquí Eros aparece como una fuerza, un impulso que lleva al alma a ascender desde lo bello sensible hasta lo bello inteligible, impulso que viene a ser comparado con una locura o, como ya hemos dicho, con las “alas” que el alma posee para poder elevarse hacia la contemplación de las Ideas. Eros se convierte así, en palabras de E. Lledó, en:

una forma de superación de los límites de la carne y del deseo, una salida a otro universo en el que amar es ver y en el que desear es entender. Por ello ese “poder natural del ala” que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a “esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser” (247d). La teología y ontología expuestas por Platón van entrelazadas con uno de sus más espléndidos mitos en donde sus personajes son el alma y el mundo de las ideas, los símbolos que plasman, en sus dioses, los sueños de los hombres, las contradicciones entre el egoísmo y la entrega, entre la pasión y la razón.⁴

De esta forma, podemos comprobar como al caracterizar a Eros como fuerza ascensional, la belleza de lo sensible viene, al mismo tiempo, definida y devaluada. Definida pues se la contempla como un *locus ascensionalis*, si se nos permite el neologismo: un ámbito de ascenso. Devaluada porque, de acuerdo con la ontología platónica, carece de valor intrínseco. De la misma manera, en *Banquete* 210a-212c, aparece descrito

³ *Fedro*, 249d-249e, trad. de E. Lledó Íñigo en PLATÓN, *Diálogos III*, (Biblioteca Clásica Gredos 93), Madrid, Gredos, 1986.

⁴ Emilio LLEDÓ ÍÑIGO, *Introducción a Fedro* en PLATÓN, *Diálogos III*, 299.

el camino desde la belleza sensible a la contemplación y fruición de lo Bello en sí, o si se prefiere, de la Idea de Belleza. Esta ascensión aparece descrita en cinco grados o peldaños:

1. Amor a la belleza de los cuerpos, es decir, la emoción que produce la visión y la fruición de la belleza física.
2. Amor a la belleza de un alma, que es la verdadera belleza de un hombre (nueva devaluación de lo sensible). Este amor lleva al deseo de que el alma crezca en la virtud.
3. Amor a la belleza de las actividades y de las leyes humanas: armonía y justicia.
4. Amor a la belleza de las ciencias: orden, simetría y definición son aspectos fundamentales a la hora de contemplar lo Bello, por lo que es necesario, en el camino ascensional, contemplar estas ciencias como algo bello.
5. Visión de lo Bello manifestado en sí mismo, es decir, de la Idea de Belleza.

Este es el camino descrito por Platón en *Banquete*. Por medio de él es posible pasar de la contemplación amorosa de la belleza sensible a la fruición de la Belleza en sí. El resultado de esta contemplación aparece descrito en términos no solo hermosos, sino de importantes resonancias místicas y éticas. Así, dirá Diótima a Sócrates: “¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía?” (212a).

De lo anteriormente expuesto podemos retener para el resto de nuestro estudio que Platón pone la primera piedra del edificio conceptual que iremos describiendo al concebir la belleza del mundo sensible (natural y artística) como un ámbito donde ascender a una Belleza hipostasiada, una Belleza metafísica que, como veremos, tiene mucha relación con la noción de Sumo Bien.⁵ Con ello, las cuestiones que hoy llamaríamos estéticas quedan relegadas a un segundo plano en favor de

⁵ Resulta en este sentido muy revelador este paso del *Filebo*:

“SOC.: Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección.

PRO.: Totalmente.

SOC.: De hecho, declamas que la verdad se une a ellas en la mezcla.

PRO.: Y tanto.

SOC.: Entonces, si no podemos capturar el bien bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que, por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal.” *Filebo* 64e-65a, trad. de M^aÁngeles Durán en PLATÓN, *Diálogos VI*, (Biblioteca Clásica Gredos 160), Madrid, Gredos, 1992.

una ontologización de la belleza. La importancia concedida a la Suprema Belleza, la belleza metafísica, hace de Platón el padre de las *pankalías*, es decir, de aquellas concepciones de la belleza que la ven como una propiedad de todos los entes.

2.2. La síntesis platónico-cristiana del Pseudo-Dionisio

2.2.1. Nociones filosóficas aportadas por el cristianismo al pensamiento occidental

Antes de entrar en el estudio del capítulo IV del *De Divinis Nominibus* hemos de hacer una breve referencia a los presupuestos filosóficos que la aparición del Cristianismo aporta a la historia del pensamiento de tal forma que, combinados con lo que ya hemos expuesto sobre Platón, expliquen el enfoque que van a adoptar el Pseudo-Dionisio en relación con la belleza. Siendo esta una cuestión compleja que excede el propósito de este estudio, nos limitamos a recoger sumariamente los aspectos más importantes de la revelación cristiana desde un punto de vista filosófico:⁶

I. En primer lugar, el cristianismo, heredero del judaísmo, afirma la existencia de un único Dios creador. De ahí se sigue una metafísica creacionista que innova frente a las cosmologías platónica y aristotélica al afirmar la *creatio ex nihilo*.⁷ Dios crea, de la nada, todas las cosas. Es por tanto la fuente del ser.

II. Asimismo, la metafísica creacionista implica una concepción lineal-escatológica del tiempo frente a la concepción cíclica propia del mundo griego. Así, Dios es creador de todas las cosas (causa eficiente) y al mismo tiempo todas las cosas van hacia Dios (causa final), en quien se consuma la historia.

III. El Dios cristiano es concebido como una entidad personal, dotada de inteligencia y de voluntad. Providente y bondadoso, el cristianismo dirá que su esencia es ser Amor (1 Jn 4, 8: "Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor").

IV. La benevolencia de Dios se manifiesta en dos momentos: creación y redención. En la primera, tal y como presenta a Dios la relectura del relato del Génesis que hace el libro de la Sabiduría, la bondad de Dios es la que le impulsa a crear el mundo y al hombre, pero esta creación no es arbitraria ni caótica, sino que obedece a un diseño armónico, como expresa Sab 11, 20: "pero tú todo lo has dispuesto con peso, número y medida".

V. Finalmente, la revelación bíblica afirma expresamente la posibilidad de acceder a Dios a través de la contemplación de la belleza de las cosas sensibles en el

⁶ Seguimos aquí a Emerich CORETH, *Dios en la Historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Sígueme, 2016, 81ss.

⁷ Ya apuntada por el medioplatonismo y por Filón pero no explícitamente concebida hasta los padres de la Iglesia. Cf. Javier GARCÍA-LOMAS GAGO, "De Atenas a Jerusalén: La creación del mundo en Filón del Alejandría", *Isidorianum* 54 (2018) 1-14.

mismo libro de la Sabiduría, que afirma que “por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a su creador” (Sab 13,5: ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται). En relación con este último aspecto, resulta muy interesante el desplazamiento semántico que se produce cuando la Biblia Hebrea es traducida al griego en Alejandría para los judíos de la diáspora. La célebre traducción de los Setenta, que es la versión de la Escritura que usaron los autores del Nuevo Testamento, traduce la conocida expresión del Génesis “vio Dios que todo era bueno” (Gén 1) como καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν, que se puede traducir como “vio Dios que todo era bello”, pues la palabra καλός, además de bueno, significa bello. Este hecho apunta a algo que va a resultar clave en el Pseudo-Dionisio y en toda la estética del platonismo cristiano: la identificación entre Bien y Belleza, identificación que durará al menos hasta Santo Tomás. Algo que ya estaba *in nuce* en Platón, se va a ver confirmado por la revelación bíblica, con las consecuencias que iremos detallando a continuación.

VI. Este texto, de gran relevancia, encuentra su paralelo en el Nuevo Testamento en la Carta a los Romanos. En ella San Pablo, recogiendo la doctrina de la analogía, afirma lo siguiente: “pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras” (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἰδιὸς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης). La tradición que había inaugurado Platón del mundo sensible como camino hacia la realidad verdadera aparece aquí confirmada por la revelación bíblica.

Así pues, la cosmovisión cristiana ve el mundo como obra de un Dios personal, providente y amante del hombre de quien proviene toda la creación y hacia quien camina dicha creación. La creación misma es vista desde este punto de vista como teofánica, es decir, como una manifestación de ese Dios providente y como un medio para llegar a Él. Este Dios, como fuente del ser, se va a convertir, como veremos, en la fuente de toda belleza y en la Belleza misma, y de ahí derivará la asunción por parte del cristianismo de la noción de *pankalía*, en tanto que todo es bello por ser obra de la Belleza suprema que es Dios.

2.2.2. El capítulo IV del De Divinis Nominibus:⁸ la belleza supersubstancial

Resulta cuanto menos curioso que un personaje tan importante en la historia del pensamiento haya quedado en el anonimato. En efecto, el autor que conocemos hoy como Pseudo-Dionisio escribió sus obras bajo

⁸ En todas nuestras referencias a esta obra seguiremos la versión bilingüe griego-francés publicada por la colección *Sources Chrétiennes*: Ps. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms Divins I-IV*, Introduction, traduction et notes par Ysabel de Andia (*Sources Chrétiennes* 578), Paris, Cerf, 2016.

el pseudónimo de Dionisio Areopagita, uno de los primeros convertidos al cristianismo por San Pablo en la ciudad de Atenas según el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 17, 34). Aunque durante siglos fue tenido por tal, el conocimiento que revela de las obras del último platonismo ateniense (Proclo y Damascio) lo sitúa en el siglo V. Las últimas hipótesis apuntan a un monje sirio con amplios conocimientos filosóficos.⁹

Como el mismo nombre de la obra implica, *De Divinis Nominibus* trata sobre los nombres de Dios.¹⁰ El Dios que se revela sin dar su nombre (Éx 3,14) es llamado de muchas formas en la Biblia. Para Dionisio, cada una de estas formas dice algo de Dios a pesar de que, como afirma en el primer libro del *De Divinis Nominibus*, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν (“está más allá de todo conocimiento el que está más allá de toda esencia”¹¹), afirmación llena de resonancias platónicas. Pero a pesar de esta incognoscibilidad aparente de Dios (y aquí es donde entra en juego la belleza), podemos hablar de Dios por que es causa de todas las cosas. Dios está más allá del ser y del conocimiento pero es la causa de todo, por lo que podemos conocer a Dios por sus efectos en el mundo. En este sentido se va a desarrollar *De Divinis Nominibus*, cuyo capítulo cuarto nos va a resultar de sumo interés.

En el mencionado capítulo IV, el autor se refiere a Dios con dos nombres que ya hemos visto están muy relacionados: Bien y Belleza. Aunando las tradiciones platónica y cristiana, Dios aparece reuniendo en sí ambas cualidades en grado sumo (o como dirá Santo Tomás, supereminente). Así, si Dios es la Belleza en grado sumo y Dios es causa de todas las cosas, la belleza de todas las cosas es por el hecho de venir de Dios. Al mismo tiempo, los entes sensibles aparecen como manifestaciones de la belleza de Dios, como *teofanías* que revelan a Dios y su presencia en los entes. Profundamente vinculado a esto está la dinámica erótico-ascensional por la cual la belleza se convierte en un camino de ascenso a Dios por medio del amor.

Sintetizado así el contenido del capítulo IV 1-7, que es la parte que nos interesa de dicho capítulo, vamos a ir desgranando con los textos las ideas principales del mismo. Podemos distinguir dos partes: IV 1-5, donde Dios aparece identificado con el Sumo Bien, y IV 6-7 donde aparece Dios como Suma Belleza o Belleza supersubstantial. Si bien nuestro

⁹ Es la conclusión a la que llega Ysabel De Andia en su introducción a *De Divinis Nominibus* que hemos citado en la nota anterior, p. 10.

¹⁰ Seguimos aquí a Erich Perl, *Pseudo-Dionysius the Areopagite*, en Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 767ss.

¹¹ *De Divinis Nominibus* I, 4, 60.

interés se centra en lo segundo, no podemos entenderlo sin hacer referencia a la primera parte. En ella, Dios aparece como la fuente de todo bien en un doble movimiento de descenso y ascenso de resonancias neoplatónicas. Así, en IV 1 8-13, la imagen del sol y sus rayos se emplea como descripción del efecto que Dios tiene como Bondad Fontal, que envía sus rayos por el mero hecho de ser:¹²

[...] τῷ εἶναι τάγαθόν ὡς οὐσιώδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τάγαθόν ὑπὲρ ἥλιον.

[...] por el mismo hecho de ser, el Bien en tanto que Bien Fontal extiende su bondad a todos los seres. Como nuestro sol, sin voluntad ni libertad, sino por el mismo hecho de ser, alumbra a todas las cosas que participan, según su medida, de su luz, de la misma manera el Bien que está más allá del Sol.

En coherencia con esta idea, el autor va describiendo la gradación del ser, desde las jerarquías celestes hasta los objetos inanimados, como causados por esta bondad difusiva que emana de Dios, Bien Supremo. En IV 3 y 4 aparece definido este Bien Supremo como aquel que está por encima de los seres y del ser mismo, y como aquel que sin tener forma da forma a las cosas (Εἰ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστίν, ὥσπερ οὖν ἐστι, τάγαθόν, καὶ τὸ ἀνείδειον εἰδοποιεῖ). Este último aspecto es importante para nuestro estudio, pues la belleza aparece siempre asociada en el pensamiento platónico-cristiano con la forma. Si Dios es fuente de las formas, es fuente, como veremos, de la belleza.

Abordando ya IV 6-7, en ellos el Pseudo Dionisio se pregunta con qué razón Dios es llamado “Belleza” en los siguientes términos:

Τοῦτο τάγαθόν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγον καὶ ὡς καλόν, καὶ ὡς κάλλος, καὶ ὡς ἀγάπη καὶ ὡς ἀγαπητὸν καὶ ὅσαι ἄλλαι εὐπρετεῖς εἰσι τῆς καλλοποιοῦ καὶ κεχαριτωμένης ὠραιότητος θεωνυμίας.

Este Bien es celebrado por los santos teólogos también como Bello y Belleza, y como Amor y Amado, y todos los nombres divinos que convienen a la Belleza en su plenitud, embellecedora y llena de gracia.

Como se puede comprobar, el texto no tiene desperdicio. En primer lugar, encontramos la asociación entre la idea de belleza y la de amor. Ambos son nombres de Dios que están íntimamente relacionados como ya vimos en Platón. Pero quizás sea más interesante los dos adjetivos con los que el autor identifica la Belleza divina: καλλοποιοῦ y κεχαριτωμένης. El

¹² Mientras no se indique lo contrario, las traducciones son nuestras, basadas en la edición bilingüe referida en la nota 7.

primero, que hemos traducido imperfectamente por “embellecedora” (como hace Ysabel de Andia, que lo vierte como “embellissante”), es un compuesto que literalmente significa “hacedora de belleza”. Dios es la causa de toda belleza sensible porque es el que la hace, el que la crea. Desde esa óptica, todas las cosas son obras bellas de Dios, como dirá luego la *Summa Fratis Alexandri*. El segundo adjetivo es más complejo: κεχαριτωμένης significa literalmente “la que ha sido llenada de gracia”. Es el mismo adjetivo usado que el ángel dirige a María en Lc 1,28: “Alégrate, llena de gracia”. Tiene así profundas resonancias bíblicas que enlazan con la idea de un vínculo profundo entre el plan de Dios y la belleza.

Ahora bien, ¿qué relación tiene la belleza de los seres creados con esta Suma Belleza? En IV 7, lo explicará el autor:

Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτο πάσι τοῖς οὐσι
τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον
ἐκαστα καλά, [...] καὶ ἀρχὴ πάντων
τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ
κινεῖ τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς
οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας
πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν
αἴτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ ἕκενα πάντα
γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι
κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται.

De esa Belleza resulta para todos los seres el hecho de ser bellos cada uno según su propia razón. [...] Por ello, la Belleza es el principio de todas las cosas como causa eficiente, que los mueve a todos y los mantiene por amor de su propia belleza. Está al fin de todas las cosas como causa final y como Bienamado, pues todas las cosas son creadas en vista de la Belleza y en tanto que paradigma.

El texto es bastante claro pero conviene destacar sus ideas principales. En primer lugar, la Belleza divina es causa de la belleza sensible, tanto en su origen (causa eficiente) como en su teleología (causa final). Asimismo, las cosas bellas subsisten por el amor que la Belleza Divina tiene de sí misma (concepto de resonancias aristotélicas), de la cual las cosas bellas son ejemplos, *paradigmas*.

En este texto se culmina la ontologización de la belleza. Todo lo que en el mundo creado pueda parecer bello a los hombres proviene de la Suma Belleza, que se identifica con el Dios cristiano. De tal forma, la percepción sensible de algo bello a los ojos de los hombres es un reflejo de la belleza divina y un camino de ascenso hacia la realidad trascendente, de tal forma que no tiene un valor en sí, sino como medio de ascenso a realidades más altas. Así, la belleza de la naturaleza y de las obras de los hombres se ordena hacia Dios, causa eficiente, final y ejemplar de todo lo bello. Sin embargo, el Pseudo-Dionisio no llega a afirmar que todas las cosas sean bellas por el hecho de haber sido creadas.

Ahora bien, resulta interesante que, para concluir, estudiemos la expresión subrayada en el texto anterior (λόγον ἐκαστα καλά). De lo que hemos expuesto parecería que la forma sensible es de poca importancia a la hora de juzgar la belleza, pues es la participación del ser divino lo que

la determina. Sin embargo, el mismo Dionisio reconoce que las cosas son bellas según su propia razón (λόγον ἕκαστα καλὰ). Es decir, las cosas bellas tienen un λόγος, que en este caso podría ser definido como una estructuración, una forma aprehensible que hace bellas las cosas a los ojos de los hombres. El qué sea ese λόγος lo dejaremos para más adelante, pues Tomás de Aquino nos dará la clave.

Pero resulta importante destacar que esa mención abre una brecha entre dos conceptos de belleza: la belleza metafísica, propia de la participación de todos los seres, y la belleza estética, que resulta del λόγος que tiene la cosa y de la que hablaremos en la segunda parte. Veremos como esa distinción se irá profundizando en siglos posteriores. Es esta segunda noción de belleza, o esta segunda orientación del concepto, el que se va a ir vinculando progresivamente con el arte.

2.3. La belleza ontológica y el arte. Escoto Eriúgena, Suger de Saint-Denis y la estética del gótico¹³

La ontologización de la belleza que hemos descrito en el Pseudo Dionisio hace su aparición en Occidente gracias a las traducciones que de sus obras hace Escoto Eriúgena, y a su obra propia *De divisione naturae* (*Periphyseon*). Esta recoge la metafísica del Pseudo Dionisio en muchos aspectos, entre ellos la participación de todos los seres en la belleza divina. Sin embargo, no nos vamos a extender demasiado en el pensamiento de Eriúgena por ser más metafísico que estético. Será Suger de Saint-Denis el encargado de trasladar las ideas filosóficas del platonismo cristiano a una reflexión sobre el arte, su belleza y su función. Suger vincula expresamente el arte bello, el arte como obra humana con su *logos* interno, con la belleza (estética), que refleja la belleza (metafísica) divina.

¿Quién era Suger de Saint-Denis (1081-1151)? Monje benedictino, abad de Saint-Denis, incluso regente de Francia durante la Segunda Cruzada (1144-1148), Suger se nos presenta como una figura clave de la historia de Francia y de la consolidación de su monarquía. Contemporáneo, pero al mismo tiempo muy distinto a otro gran personaje del tiempo, Bernardo de Claraval, Suger fue ministro, diplomático y consejero de diversos reyes, pero también fue un abad reformador que introdujo en su monasterio una observancia más pura de la Regla de

¹³ En este apartado resumimos los resultados de Erwin PANOFKY, *El abad Suger. Sobre la Abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid, Alianza, 2004, 26-53 y de Werner BEIERWALTES, *Eriúgena: aspectos esenciales de su pensamiento*, Pamplona Eunsu, 2009, 111-153.

San Benito en 1127, por lo que fue felicitado por el mismo Bernardo de Claraval.

Sin embargo, la figura de Suger nos interesa aquí como mecenas y hombre que reflexiona sobre el papel del arte y de su belleza. La reflexión de Suger se encuadra en un contexto marcado por dos circunstancias históricas fundamentales: la reforma que Suger emprende de la iglesia de su monasterio y la polémica entre benedictinos y cistercienses sobre el arte sacro. Como de la primera circunstancia vamos a tratar más adelante, conviene que exponamos brevemente la polémica entre monjes negros y monjes blancos.¹⁴

Con el nacimiento del movimiento reformador del Císter, las polémicas con el monacato tradicional (benedictinos negros) no se iba a hacer esperar. Será la afilada pluma de Bernardo de Claraval, entre otros, la que inicie la polémica sobre los distintos modos de vida de ambos movimientos monásticos. En su *Apologia ad Willelmum abbatem* el de Claraval acusará a los monjes negros de un exceso de ornato en sus iglesias, de amar el oro y las piedras preciosas más que a Dios mismo. Sin embargo, San Bernardo no innova en las aceradas páginas de la *Apologia*, pues no hace otra cosa que recoger lo que en aquellos mismos años, en 1138, legislaban los cistercienses para sus iglesias:

Prohibimos que haya esculturas o pinturas en nuestras iglesias o en algunas habitaciones del convento, pues al contemplarlas se olvida muchas veces la conveniencia de la buena meditación y la disciplina de la autoridad religiosa. Sin embargo, tenemos cruces pintadas, que son de madera.¹⁵

Como se puede comprobar, los escritos de Suger sobre el arte sacro se encuadran en una polémica sobre la utilidad y conveniencia del mismo en las iglesias. Numerosos son los textos que se escribieron desde el bando cisterciense y algo menos numerosos los que escribieron los monjes negros para defender su concepción del arte. De entre estos escritos destacamos el *Liber de administratione sua gestis* de Suger, donde da noticia de sus actividades como restaurador y reformador de la basílica de Saint-Denis. Se trata de un texto extraordinario, donde no solo encontramos uno de los pocos testimonios de un mecenas justificando su actividad artística, sino sobre todo una consideración sobre el valor del arte en una iglesia frente a los impugnadores del mismo, reflexión que le lleva a profundizar sobre el papel que tiene la belleza artística.

¹⁴ Cf. García M^a COLOMBÁS, *La Tradición Benedictina. Ensayo Histórico*. IV-2: *el siglo XII*, Zamora, Monte Casino, 1993, 507-588.

¹⁵ INSTITUTA GENERALIS CAPITULI CISTERCIENSIS, art. 20, citado en Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Historia de la estética, II: la estética medieval*, Barcelona, Akal, 1988, 183.

En este texto, Suger cristaliza las reflexiones metafísicas que hemos expuesto en el apartado anterior en una concepción del arte como camino hacia Dios. Así, la basílica de Saint Denis y su belleza sensible se convierte en un medio para trascender lo visible hacia lo inteligible, hacia la suprema belleza, que es Dios. En palabras de Eriúgena, *nihil visibilium rerum corporaliumque est, quod non incorporale quid et intelligibile significet*.¹⁶ De hecho, el mismo Suger, al describir las puertas de la basílica, recoge unos versos compuestos por él que condensan su concepción del arte:¹⁷

<i>Portarum quisquis atollere quaeris</i>	Quienquiera que seas, si deseas ensalzar la gloria
<i>honorem,</i>	de las puertas
<i>Aurus nec sumptus, operus mirare</i>	Que no te deslumbre el oro ni el gasto, sino la labor
<i>laborem,</i>	de la obra
<i>Nobile claret opus, sed opus quod</i>	La obra noble brilla, pero que esta obra que brilla
<i>nobile claret</i>	con nobleza
<i>Clarificet mentes, ut eant per lumina</i>	Ilumine las mentes para que siguiendo las verda-
<i>vera</i>	deras luces
<i>Ad verum lumen, ubi Christus ianua</i>	Lleguen a la luz verdadera, donde Cristo es la Ver-
<i>vera.</i>	dadera Puerta.
<i>Quale sit intus in his determinat</i>	La puerta dorada define de esta manera esta luz
<i>aurea porta:</i>	interior:
<i>Mens hebes ad verum per materialia</i>	La mente aletargada se eleva hacia la verdad pa-
<i>surgit,</i>	sando por lo material
<i>Et demersa prius hac visa luce</i>	Y primero sumida en el abismo, resurge a la vida de
<i>resurgit.</i>	esta luz.

Con este texto llegamos al corazón de la primera estética medieval, lo que muchos estudiosos llaman la función anagógica del arte: el arte como medio para llegar a Dios. Son muchos los textos de Suger que podríamos citar en defensa de esta concepción del arte pero vamos a destacar uno. En él, Suger proporciona una mirada algo íntima al efecto que a él le produce la belleza de la casa de Dios:

Por esta razón, al arrancarme, por amor a la belleza, de mis preocupaciones externas la casa de Dios, a veces multicolor, y la hermosura de las piedras preciosas, una honesta meditación me obligaría a perseguir también las diversas virtudes santas, transportándome de lo material a lo inmaterial; me parece verme casi atrapado bajo una extraña red del mundo terrenal, que ni está totalmente sobre la faz de la tierra ni en la pureza del cielo, y poder pasar de esta esfera inferior a la superior, a través del camino que me ofrece la voluntad de Dios.¹⁸

¹⁶ Iohannis SCOTTI seu ERIUGENAE, *Periphyseon*, V, 3, 865, en BEIERWALTES, *Eriúgena*, 149-150.

¹⁷ SUGER DE SAINT-DENIS, *Liber de administratione sua gestis*, XXVII en PANOFKY, *El Abad Suger*, 64-65.

¹⁸ SUGER DE SAINT-DENIS, *Liber de administratione sua gestis*, XXXII en PANOFKY, *El Abad Suger*, 81.

Como se puede comprobar, con Suger estamos en un punto de inflexión del pensamiento tanto metafísico como estético en Occidente. Sus reflexiones ponen de manifiesto la fecundidad del pensamiento platónico-cristiano de los siglos anteriores en relación con la belleza ontológica. Así, más allá de las puras especulaciones metafísicas, la concepción platónico-cristiana de la belleza va a derivar en una concepción concreta del arte. Sin embargo, las limitaciones de esta visión son patentes: la belleza se ve como camino de ascensión pero no existe una reflexión precisa sobre qué sea esa belleza. Suger vincula su estética ontológica al arte, pero no trata de la belleza sensible más que como un medio para la contemplación de las realidades celestes.

2.4. El culmen de la ontologización de la belleza: la escuela franciscana

En el desarrollo de la metafísica de la belleza resultó crucial el impulso que la escuela franciscana del siglo XIII dio a la noción de belleza y que luego Santo Tomás recogerá y al mismo tiempo reconducirá. Así, la segunda parte de la *Summa fratris Alexandri*, atribuida a Alejandro de Hales pero compuesta por diversos franciscanos,¹⁹ se dedica a desarrollar la primera metafísica de la belleza entendida como perteneciente a todo ente por el mero hecho de ser. Podríamos decir que es el primer tratado sobre la belleza en sí, que recoge el legado de pensadores anteriores y, desde ellos, desarrolla una línea propia de pensamiento.

Siguiendo al Pseudo-Dionisio, para la *Summa fratris Alexandri* la Belleza tiene un vínculo estrecho con la Bondad y la Verdad del ser, pero al mismo tiempo debe ser distinguida de ellos. La Belleza y el Bien, nos dice, son *ídem in substantia, differunt in ratione*, idénticos en substancia pero con una diferencia de razón (y ya encontramos aquí ecos del *De Veritate* de santo Tomás), diferencia que se concreta en que el Bien hace referencia a la causalidad final mientras que la belleza lo hace a la causa formal.

En efecto, a la hora de hablar de la belleza el concepto de forma (*formosus* no deja de significar bello en latín) es clave. Para *Considerans* la belleza y la verdad tienen que ver con la forma, pero de maneras distintas. Si la verdad se entiende como una disposición de la forma en el interior, la belleza es justamente la disposición de la forma en relación con el exterior.²⁰ Aquí aparece un rasgo fundamental de la belleza en su consideración como propia de todo ente: su “manifestabilidad”, si se

¹⁹ La tercera parte es atribuida a un franciscano anónimo llamado *Frater Considerans*.

²⁰ *Veritas est dispositio ex parte formae relata ad interitus, pulchritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius*. Cfr. *Summa Fratris Alexandri* (ed. Quaracchi), II, 75.

nos permite el neologismo, es decir, su aptitud para manifestarse externamente, su vínculo con la percepción, lo que va a tener importantes consecuencias. Como afirma M. Palma, citando a H.U. Von Balthasar: "La belleza se presenta al sujeto, antes que nada, como «manifestación»: en su aparición, la belleza es transparencia del fondo misterioso que es el ser, de hecho, la tensión entre lo material y la interioridad funda en una paradoja el misterio de la belleza".²¹

Así, la belleza se presenta como relativa a la disposición externa, a la *species*. Dado que todo ente se manifiesta bajo una forma determinada para poder ser comprendido (revelando el conjunto armonioso del universo), la belleza entendida como forma es característica de todos los entes, es un trascendental del ser.²² Como dirá después San Buenaventura: *omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem*.²³ Con afirmaciones como esta se llega al mayor desarrollo filosófico de la noción de belleza metafísica que hemos estado describiendo.

La conclusión de San Buenaventura es obvia pero no por ello deja de ser inquietante: si todo tiene forma, y la forma proviene de Dios, todo ser es bello. Entonces, ¿qué sería lo específico de la belleza? Es interesante recordar que el mismo *Considerans* llega a afirmar que *res monstruosae sunt pulchrae*.²⁴ Ese es quizás el problema que lleva aparejado el concepto de belleza metafísica: la pérdida de su propia especificidad al convertirse en lo "manifestable" del Bien. Por mucho que se insista en la forma, no hay tanto referencias a la aprehensión sensible de esta forma como consideraciones abstractas sobre la misma. Por ello nos encontramos con una concepción metafísica de la belleza, donde la belleza es una propiedad de los seres, no algo que se perciba. Si todas las cosas son obra de Dios, son buenas y por tanto bellas. Recordemos así que empezamos esta primera parte con la identificación en Dios entre Bien y Belleza.

Ahora bien, no convendría tampoco olvidar que hay un aspecto de la belleza metafísica que, aunque en estos textos no aparece expresamente, esta detrás de ellos: el amor. Ya hemos visto como en algunos autores belleza y amor son dos conceptos íntimamente relacionados. Así, sostener que la Belleza y el Bien son trascendentales del ser no implicaría una redundancia ni una cuestión de matiz. La belleza del ser, el *splendor* de todas las cosas por el mero hecho de ser obra divina, sería un estímulo

²¹ Manuel PALMA RAMÍREZ, "Por la senda luminosa de un camino abandonado: via pulchritudinis y metafísica", *Isidorianum* 43 (2013) 16.

²² Cf. Paul GILBERT, *Metafísica, la paciencia de ser*, Salamanca, Sígueme, 2008, 378.

²³ *II Sent. D.* 34 a. 2 q. 3.

²⁴ *Summa Fratris Alexandri* (ed. Quaracchi), II, 79.

para el amor a lo creado y de ahí a Dios. El patrón ascensional de raigambre platónica sigue presente.

La belleza metafísica sería de esta manera un camino privilegiado de conocimiento, una forma alternativa al conocimiento racional para descifrar el ser de las cosas. Estas intuiciones son las que santo Tomás, aunque partiendo de presupuestos muy distintos, va a conservar en sus reflexiones sobre la belleza metafísica y sobre la belleza que empezaremos a llamar “formal” en la segunda parte de este estudio.

3. SEGUNDA PARTE: LA FORMA Y LA BELLEZA “FORMAL”

En la primera parte del estudio hemos visto como se ha dado una progresiva ontologización de la belleza de tal forma que aquello que podríamos llamar “belleza formal”, fruto de la percepción de los sentidos sobre las cosas, naturales o artísticas, ha quedado de lado o como mucho ha quedado subordinada a ser un medio de acceso a Dios. La belleza ontológica se ha impuesto a la belleza formal. Pues bien, en esta segunda parte vamos a seguir la pista a esta belleza formal en autores como San Agustín para poder entender como Santo Tomás opera una síntesis de ambas clases de belleza, destacando la importancia de la belleza formal y ayudando a la progresiva conquista de la autonomía del arte respecto a presupuestos metafísicos.

3.1. La belleza como forma y el arte como imitación: la herencia de la filosofía antigua en San Agustín y Boecio

Ya pudimos comprobar como el Pseudo Dionisio, en medio de las nieblas metafísicas, era capaz de afirmar que las cosas bellas lo eran porque tenían su propio *logos*. Con esta afirmación se estaba haciendo eco de la concepción de belleza que hemos denominado “formal”, es decir, la que resulta de la armonía y proporción de los elementos, no de su participación en una belleza del ser o de Dios. Esta concepción de la belleza hunde sus raíces en la filosofía griega. No deja de ser llamativo que sea Platón, el padre de la ontologización de la belleza, el que también haya reflexionado más sobre este aspecto de la belleza, singularmente en el diálogo *Hippias Maior*.

Uno de los diálogos de juventud, el *Hippias Maior*, es el primero en tratar la cuestión de la belleza de forma extensa, aunque el diálogo no alcanza una conclusión clara (es uno de los diálogos calificados de aporético). Pero en lo que a nosotros nos interesa, el diálogo que mantienen Hippias y Sócrates es un ejemplo de las diferentes definiciones de la

belleza que se basan en una idea de armonía de las formas: lo bello es lo útil²⁵ y lo que da placer,²⁶ aspectos que resultan del equilibrio y de la armonía de las formas. Asimismo, ya vimos como en *Banquete* la belleza sensible se entiende también en esta línea de armonía. Así, la primera etapa ascensional descrita en el Banquete pasa por la belleza de los cuerpos, es decir, por la aprehensión sensible. Aunque para Platón sea más importante la Belleza en sí, no deja de tener presente la belleza formal.

Junto con esta idea de belleza formal, el otro pilar que vamos a ver reflejado en el pensamiento de Santo Tomás es la idea de arte como imitación. Desgraciadamente no podemos entrar en la teoría del arte de Santo Tomás porque excedería los límites de este estudio, centrado en el concepto de belleza. Baste decir que Santo Tomás acoge la noción aristotélica de imitación (*mimesis*) al afirmar en su comentario a la Física de Aristóteles que *ars imitatur natura*.²⁷

Ambas ideas (belleza como armonía de la forma y arte como imitación) van a ser claves en la reflexión tomasiana que vamos a ver a continuación, pero es necesario que nos detengamos brevemente en un eslabón intermedio de la transmisión del pensamiento estético antiguo: se trata de san Agustín. Agustín, que es junto con Aristóteles el autor que más ha influido en los escritos de Santo Tomás,²⁸ no tiene un tratado específico sobre cuestiones estéticas, sino que sus consideraciones sobre la belleza se hallan dispersas por sus abundantes escritos.

A modo de ejemplo hemos seleccionado su escrito *De Musica*, que a nuestro juicio aún la herencia platónica y aristotélica a la hora de hablar de una forma específica de arte: la música. En este escrito, Agustín trata en forma de diálogo diversas cuestiones sobre el ser de la música. Dividido en 6 libros, los 5 primeros tratan cuestiones formales, mientras que el sexto, el más extenso, retoma la noción ontológica de belleza y la considera como

²⁵ “Llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil”: PLATÓN, *Hippias Maior* 295c en PLATÓN, *Diálogos I*, (Biblioteca Clásica Gredos 37), Madrid, Gredos, 1981, 426.

²⁶ “Los seres humanos bellos, Hippias, los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre: «Lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído o de la vista», ¿no le contendríamos en su atrevimiento?»: PLATÓN, *Hippias Maior* 298a en PLATÓN, *Diálogos I*, 430.

²⁷ *In Phys.* II, 4, citado en TATARKIEWICZ, *Historia de la estética*, II, 274.

²⁸ Alexander FIDORA, “Augustine to Aquinas”, in B. DAVIES – E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, OUP, 2012, 46.

reflejo de la luz divina. Nos centraremos en esos primeros libros, donde la música aparece definida como *la ciencia de modular bien*.²⁹

En el análisis de esta definición Agustín pondrá el acento en la última palabra: bien. Modular bien significa para San Agustín hacerlo de acuerdo con unas reglas y una lógica interna. Así, más adelante afirmará:

La Música es el arte del movimiento ordenado, Y se puede decir que tiene movimiento ordenado todo aquello que se mueve armoniosamente, guardadas las proporciones de tiempos e intervalos (ya, en efecto, deleita, y por esta razón se puede denominar ya modulación sin inconveniente alguno).³⁰

Vemos como lo que Platón había dicho en *Hippias Maior* no está muy lejos de lo que afirma Agustín. El orden, la armonía y la proporción son aspectos básicos del arte, los que lo hacen atractivo, deleitoso, *bello*. La música es bella porque tiene estas características. De hecho, el mismo Agustín se servirá de ese criterio para diferenciar en *De Musica* I, IV, la música de otros fenómenos sonoros como el canto de los pájaros.

Por otro lado, al mismo tiempo que entiende la forma de la música como fuente de su belleza, *De musica* es consistente con la noción aristotélica de arte como imitación. Así, afirmará en I, 4, 6 que “la imitación tiene tanta importancia en las artes que, si se la suprime, morirían casi todas ellas”. Asimismo, vincula la imitación con la razón cuando dice:

Dijiste que es arte, y afirmaste que esto tiene tanta importancia que, si se suprimiese la imitación, te parecerían estar en peligro casi todas las artes. De lo cual puede ya colegirse que todo el que consigue algo por medio de la imitación está haciendo uso del arte; aunque quizá no todo el que hace uso del arte lo adquiere por imitación. Ahora bien: si toda imitación es arte y todo arte es razón, toda imitación es razón.³¹

Puede comprobarse como San Agustín se convierte en el autor que vincula en sus reflexiones belleza formal y arte como imitación —Platón y Aristóteles—, en una concepción que, si bien no dejará de estar presente en el pensamiento medieval, se verá eclipsada por las consideraciones metafísicas sobre la belleza. Sin embargo, la obra de San Agustín va a ser también el presupuesto necesario para que autores posteriores, como Hugo de San Víctor o Santo Tomás de Aquino, vuelvan a poner el acento en el carácter formal de la belleza, abriendo así camino a la vinculación entre arte y belleza.

²⁹ *De Musica* I, II, 2 en San AGUSTÍN, *Obras completas vol. XXXIX, Escritos varios*, Madrid, BAC, 1988, 73.

³⁰ *Ibidem*, I, III, 4 (BAC p. 78).

³¹ *Ibidem*, I, IV, 6 (BAC p. 83).

De la misma forma, otros autores como Boecio van a ejercer una influencia palpable en el pensamiento medieval en relación con las reflexiones sobre la belleza, también en este caso en su vertiente más formal y menos ontológica. En su obra *Sobre el Fundamento de la Música* Boecio se convierte en transmisor de las nociones de raigambre pitagórica sobre la música, centradas en la base matemática de los intervalos musicales. Así, la música aparece aquí también como en Agustín como un arte sometido a reglas formales que crea belleza y suscita en el hombre reacciones diversas. Escuchemos a Boecio:

Puede reconocerse también lo que no en vano quedó dicho por Platón: que el alma del mundo está conjuntada a base de un convenio musical. Cuando, en efecto, mediante lo que hay en nosotros conjuntado y convenientemente ensamblado captamos aquello que en los sonidos está ajustado y convenientemente conjuntado, y nos deleitamos con ello, nos damos cuenta de que nosotros mismos estamos configurados a imagen y semejanza.³²

Como se puede comprobar la palabra clave aquí es ajuste: no se trata de emitir sonidos simplemente, sino que para que el hombre sintonice con la música tiene que darse un ajuste entre este y la música y eso se produce cuando el sonido se somete a la forma. El hombre sintoniza cuando capta la belleza del sonido y se deja llevar por las sensaciones que este le produce. En el libro I de la obra, Boecio se centra en los aspectos que constituyen bella la música: la forma, la proporción y el número. Así se mantiene en la línea agustiniana que ve en el número (forma) la base de la belleza.³³

Tras las reflexiones de san Agustín y las de Boecio hay un planteamiento que, si bien incide en el aspecto formal de la belleza y de las cosas bellas como proporcionadas, no debe considerarse al margen de la metafísica que subyace. En efecto, aunque los autores que estamos trayendo a colación en esta segunda parte ponen el acento en el aspecto más formal y por tanto más aprehensible por los sentidos de las cosas llamadas bellas o de las obras de arte, en ningún caso estos autores lo hacen en desconexión de una opción metafísica previa. La opción va a ser de perspectiva, no de planteamiento de fondo.

Así, el Pseudo-Dionisio y quienes después continúan su línea de pensamiento parten de consideraciones metafísicas sobre el ser y a partir de ellas reflexionan sobre la belleza. La línea de autores como Agustín, Boecio y los que veremos a continuación llevan a cabo reflexiones sobre la belleza o sobre las artes consideradas en sí mismas, pero en consonancia

³² BOECIO, *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Gredos, 2009, 62.

³³ Cf. TATARKIEWICZ, *Historia de la estética*, II, 84.

con opciones metafísicas previas. En el caso de Agustín y Boecio resulta evidente cuando comprobamos la gran influencia que sobre su pensamiento sobre la música tuvo la reflexión filosófica pitagórica y platónica sobre la armonía del cosmos y la armonía del hombre unidas bajo la metafísica de los números y las proporciones.³⁴

3.2. Una aproximación intermedia: Hugo de San Víctor

A medio camino entre la belleza ontológica y formal tenemos que situar un autor menos conocido pero que ha llevado a cabo una interesante síntesis en sus consideraciones sobre la belleza. Asimismo, si por algo destaca Hugo de San Víctor es por aplicar sus especulaciones sobre la metafísica de la belleza a las artes y a la actividad humana en general, acercando arte y belleza. Por ello, aunque sus concepciones derivan de las nociones del Pseudo-Dionisio en algunos aspectos, lo situamos aquí, en el camino hacia un tratamiento más detallado del aspecto formal de la belleza, que culminará en la Edad Media con Santo Tomás en el siglo XIII.

Hugo de San Víctor, (1096-1141), canónigo regular de la abadía de San Víctor en París, constituye una feliz excepción en la historia del pensamiento, donde a menudo capacidad analítica e intuición han ido por separado. La obra de los miembros de la escuela de San Víctor, los llamados “victorinos” se ha caracterizado por su capacidad clasificatoria y analítica pero al mismo tiempo por su impulso místico.³⁵ Hugo pasará también a la historia por haber sido el maestro del que luego será conocido como el *Magister* por excelencia: Pedro Lombardo.

Entre las obras de Hugo de San Víctor encontramos una gran variedad de temas. La Iglesia le recuerda por su doctrina sobre los sacramentos en el *De Sacramentis* o el *De Tribus Diebus*, la filosofía le ve como un transmisor de la doctrina del Pseudo-Dionisio en su comentario al *De Caelesti Hierarchia*. En todas estas obras expone Hugo una visión del mundo de corte dionisiano-platónico. Así, como destacan autores como

³⁴ Así lo afirman J. Luque Moreno y A. López Eisman en su introducción al *De Musica*: “la doctrina pitagórico-platónica sobre la implicación que tanto en la estructura psicosomática del hombre (el microcosmos) como en el orden sistemático del universo (el macrocosmos) tiene dicha estructura numérica, que la música expresa y hace sensible, se mantiene en pleno vigor a todo lo largo y lo ancho del mundo romano”. Cf. San AGUSTÍN, *Sobre la música. Seis libros*, Introducción, traducción y notas de J. Luque Moreno y A. López Eisman, Madrid, Gredos, 2007, 16.

³⁵ Cf. Paul ROREM, *Hugh of St. Victor*, Oxford, OUP, 2009, 11-14. Esta obra constituye un excelente acercamiento a la obra de Hugo de San Víctor teniendo en cuenta las investigaciones más recientes sobre la cronología de su obra y su papel como educador.

Dominique Poirel,³⁶ gran experto en Hugo, y Paul Rorem,³⁷ el pensamiento de Hugo sobre el mundo asume la cosmovisión bíblica y la metafísica platónico-cristiana.

Así, partiendo del texto de Rom 1,20 que ya hemos citado, Hugo considera el mundo como un escenario donde hallar a Dios. La belleza de las criaturas se manifiesta como un camino de acceso a la belleza de Dios. Ahora bien, la originalidad de Hugo de San Víctor reside en que esta belleza metafísica aparece ligada a la belleza formal. No se va a tratar ya de un esquema de descenso (de la belleza de Dios se deduce que las criaturas son bellas porque le reflejan) como el de Dionisio, sino que la forma bella de las cosas es lo que va a permitir ascender hacia Dios.

En ese sentido es importante un texto de tratado *De Tribus Diebus*, sobre la creación, donde Hugo manifiesta en qué consiste la belleza de las cosas.³⁸

<i>Decor creaturarum est in situ et modu et specie et qualitate. Situs est in compositione et ordine. Ordo est in loco et tempore et proprietate.</i>	La belleza de las criaturas se halla en la situación, el movimiento, el aspecto y la calidad. La situación está en la composición y el orden. El orden en el lugar, el tiempo y la cualidad.
---	--

Interesa esta definición de la belleza por el contraste que supone con las concepciones de belleza que hemos estudiado en la primera parte. Como veremos también con Santo Tomás, Hugo de San Víctor pone el acento en la disposición de la cosa, del objeto estético a la hora de determinar su belleza. Esta aparece determinada por una serie de factores que a continuación Hugo define. Entre ellos, nos interesan sobre todo los dos últimos, aspecto y calidad. Así los define Hugo:

³⁶ Cf. Dominique POIREL, *Des Symboles et des anges: Hugues de Saint Victor et le réveil dionysien du XII siècle*, Tournhout, Brepols, 2013. Cf. en especial el capítulo II: "La figure du Pseudo-Denys chez Hugues de Saint Victor", 149-194, donde el autor da cuenta de la influencia del Pseudo-Dionisio en las obras del Hugo de San Víctor.

³⁷ Cf. ROREM, *Hugh of St. Victor*, 62-63.

³⁸ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De tribus diebus*, (ed. D. Poirel) (Corpus Christianorum 177), Turnhout, Brepols, 2002, 4. Este opúsculo fue tenido mucho tiempo por el séptimo libro del *Didascalicon* y como tal aparece en la edición del mismo de la *Patrologia Latina* de Migne (PL 176, 311-386). Sin embargo, en su edición para el *Corpus Christianorum*, Poirel muestra que es una obra diferente por su contenido y sus temas, de índole teológico-especulativo.

Species est forma visibilis, quae oculo discernitur, sicut colores et figurae corporum. Qualitas est proprietas interior, quae ceteris sensibus percipitur, ut melos in sono audito aurium, dulcor in sapore gustu faucium, fragrantia in odore olfactu narium, lenitas in corpore tactu manuum.

El aspecto es la forma visible que discierne el ojo, como los colores y las figuras de los cuerpos. La calidad es una propiedad interna que perciben algunos sentidos, como la melodía del sonido escuchada por el oído, el dulzor del sabor por el gusto de la boca, el olor de la fragancia por el olfato de la nariz o la suavidad del cuerpo palpada por las manos.

La belleza aparece así profundamente vinculada con el aspecto sensible de las cosas, con los sentidos, tanto la vista como el resto. Hugo de San Víctor separa la vista de los demás sentidos como el principal perceptor de la forma (*species*, término cargado de significados y referencias platónicas) y por tanto de la belleza. Así, Hugo de san Víctor puede ser considerado como uno de los adalides de la belleza considerada como forma, retomando intuiciones de autores que ya hemos estudiado, pero sistematizándolas.

Al mismo tiempo, no se puede olvidar que su punto de partida es una metafísica de raigambre platónica. Esto se muestra claramente si tenemos en cuenta que el pasaje de *De Tribus Diebus* que acabamos de citar viene precedido por consideraciones sobre la creación del mundo visible por parte de Dios.³⁹ Este mundo es para el Victorino fruto del poder, de la sabiduría y la misericordia de Dios. Estas tres potencias divinas dan lugar al mundo, y este al mismo tiempo las manifiesta. Entre ellas, Hugo considera que la belleza de las cosas manifiesta la sabiduría de Dios. Por ello, podemos comprobar cómo Hugo altera el esquema platónico de Dionisio para acercarlo a San Pablo (cf. Rom 1,20). La belleza de las cosas (entendida como acabamos de ver como una cierta proporción) manifiesta la belleza de Dios, frente el esquema descendente dionisiano. Esto puede verse muy bien un fragmento del comentario al *De Caelesti Hierarchia* que recoge W. Tatarkiewicz.⁴⁰

³⁹ Cf. ROEM, *Hugh of St. Victor*, 63.

⁴⁰ TATARKIEWICZ, *Historia de la estética*, II, 208.

Idcirco alia est pulchritudo visibilis et alia invisibilis naturae, quoniam illa simplex et uniformis est, ista autem multiplex et varia proportione conducta. Est tamen aliqua similitudo visibilis pulchritudinis ad invisibilem pulchritudinem, secundum aemulationem, quam invisibilis artifex ad utramque constituit, in qua quasi speculamina quaedam diversarum proportionum unam imaginem effingunt. Secundum hoc ergo a pulchritudine visibili ad invisibilem pulchritudinem mens humana convenienter excitata ascendit... Est enim hic species et forma, quae delectat visum; est suavis odor, quae reficit olfactum; est dulcedo saporis, quae infundit gustum; est lenitas corporum, quae fovet et blande excipit tactum.

Así pues, una cosa es la belleza invisible y otra la de naturaleza visible, pues la primera es sencilla y uniforme, y la segunda, compleja y variada. Sin embargo, existe cierta semejanza entre la belleza visible y la invisible, gracias a la imitación que el artífice de la invisible realizó entre ambas, en la cual, como en un espejo, de diversas proporciones se conforma una sola imagen. Por esta vía, pues, la mente humana, convenientemente impulsada, asciende de la belleza visible a la invisible... Aquí reside la hermosura y la forma que deleita la vista; la suavidad del olor, que reanima el olfato; la dulzura de sabor, que humedece el gusto; la delicadeza del cuerpo, que acaricia y acoge con dulzura el tacto.

Como se puede ver, el texto tiene muchos paralelos con el que hemos citado anteriormente, aunque ahora situado en una perspectiva más propia de la metafísica platónica. La belleza visible y la invisible aparecen en una especie de sincronía creada por Dios. El impulso ascensional que la belleza genera se vincula con la experiencia sensible de una forma que el Pseudo-Dionisio no habría nunca planteado. Esta es una de las novedades de Hugo de san Víctor que lo convierten en un precedente de Santo Tomás, como veremos a continuación.

Junto con esta modificación del esquema de Dionisio, es interesante el giro que a este ascenso epistemológico da el autor frente a otras propuestas como la agustiniana. Así, para Hugo no se trata simplemente de ascender de las cosas bellas a la Belleza en sí, sino que, una vez se ha ascendido, corresponde descender de nuevo para dar testimonio de lo contemplado y ayudar a otros a alcanzar dichas cotas. El misticismo se mezcla aquí con la experiencia estética, que lleva además a desear que los demás compartan esta experiencia.⁴¹ Porque si por algo destacó Hugo es por su papel de educador. Por ello, no podemos olvidar que, además de reflexionar sobre la belleza en abstracto, Hugo llevó sus nociones sobre el aspecto sensible de la belleza al arte.

En efecto, su obra *Didascalicon de studio legendi*, o simplemente *Didascalicon* es una de las obras más importantes en relación con la pedagogía y la transmisión del saber en la Edad Media.⁴² La obra consiste

⁴¹ Cf. ROREM, *Hugh of St. Victor*, 64.

⁴² Contamos con una excelente edición bilingüe a esta obra llevada a cabo por Carmen Muñoz Gamero y M^a Luisa Arribas Hernández y coeditada por la UNED y la BAC: Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi: El afán por el estudio*, edición

en una especie de programa de estudios para los alumnos de la escuela de San Víctor, y sorprende por la amplitud de sus miras, pues trata desde la lógica hasta los oficios más humildes. Así, se trata de una gran clasificación de las ramas del saber destinada a los hombres de su tiempo como en otro tiempo lo fueron las Etimologías de san Isidoro de Sevilla.⁴³

Dentro del *Didascalicon* es singular el tratamiento que el libro II da a las artes, donde la doctrina de la belleza formal que acabamos de ver se enlaza con las nociones sobre lo que es el arte y su ejecución. Así, Hugo comienza dando una definición de arte de hondas raíces en la tradición filosófica: *Ars dicit potest scientia, quae artis praeceptis regulisque consistit* (“Puede denominarse arte a la ciencia que se basa en las reglas y preceptos de un arte”), cita literal de las Etimologías de San Isidoro.⁴⁴

No podemos dedicarle todo el tiempo que una obra tan singular como esta se merece. Baste decir que en su tratamiento de las artes (en un concepto de arte más amplio que el nuestro), Hugo pone el acento en sus aspectos materiales y formales como una manifestación de la actividad creadora del hombre. El hombre aparece así como un creador de belleza por medio del arte que, gracias a dicha belleza, ayuda a conocer a Dios. Esto lo podemos comprobar en el capítulo IX del libro I, donde se compara el trabajo de Dios, el trabajo de la naturaleza y el trabajo de los hombres.⁴⁵ El trabajo del hombre como artesano es definido, como ya hicieron Aristóteles y Agustín, como *opus artificis imitantur naturam* (“el trabajo del artesano imita la naturaleza”). Así, el trabajo humano, entre el que se encuentra el arte, es concebido como imitación de la obra divina.

Por todo lo expuesto, Hugo de San Víctor aparece, al igual que lo fue San Agustín, como el eslabón de transmisión de un conjunto de ideas sobre la belleza que no se ajustan a la ortodoxia platónico-cristiana. El énfasis en lo sensible, la importancia del arte como imitación sometida a reglas y como actividad humana, o la concepción de la belleza como algo que determina la disposición formal de la cosa son aspectos que veremos en otros autores posteriores y que son algunas de las grandes aportaciones a la reflexión sobre la belleza realizada por Hugo de San Víctor. Asimismo, la vinculación entre metafísica y arte que hace Hugo no puede ser desdeñada, pues da testimonio de una modernidad sorprendente.

bilingüe preparada por Carmen Muñoz Gamero y M^a Luisa Arribas Hernández, Madrid, UNED-BAC, 2011. En lo que sigue citaremos siempre esta traducción.

⁴³ Cf. ROREM, *Hugh of St. Victor*, 26.

⁴⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, II, I, p. 54-55.

⁴⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, I, IX, p. 36-39.

3.3. Santo Tomás de Aquino y la belleza

3.3.1. Dificultades para el estudio de la belleza en Santo Tomás

En todo lo relativo a Santo Tomás de Aquino y su pensamiento se verifica plenamente lo que enunciábamos al principio de este estudio: la abundancia de estudios e intérpretes del Aquinate a lo largo de siglos ha ido llenando de precomprensiones el pensamiento de Santo Tomás y ha utilizado sus textos para construir sistemas filosóficos no ajenos, pero sí lejanos a lo que el dominico del siglo XIII pretendía con sus escritos. En el caso de los breves pasajes que dedica a la belleza y a cuestiones estéticas, esto se ha verificado en diversos pensadores, entre los que destacan Jacques Maritain⁴⁶ y Umberto Eco.⁴⁷ El primero construye a partir de santo Tomás una reflexión admirable sobre la estética, que va sin embargo mucho más allá de lo que pensó el Aquinate, pues tiene presente problemas ontológicos y epistemológicos que no fueron tenidos en cuenta por el santo de Aquino dado el contexto de su producción filosófica. El segundo, en una obra clásica sobre la estética de santo Tomás, ha condicionado muchos de los estudios posteriores sobre estas cuestiones. Ante estas dificultades, nosotros nos vamos a remitir esencialmente a los textos de Santo Tomás y a intentar darles una interpretación acorde con la línea argumentativa que hemos ido sosteniendo en las páginas anteriores.

En su exposición sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Mauricio Beuchot⁴⁸ distingue en Santo Tomás una metafísica de lo bello y una filosofía del arte. La primera derivaría de consideraciones similares a las que hemos visto hicieron los franciscanos de su tiempo, pero tamizada de la orientación aristotélica de su pensamiento. La segunda concebiría el arte como el ejercicio de una virtud por medio de la práctica (*poiesis*). Ahora bien, como se desprende de la lectura del capítulo de la obra de Beuchot que hemos citado, el autor se centra en la primera parte puesto que las referencias a la segunda en la obra del Aquinate son mucho más escasas y se basan sobre todo en una lectura indirecta de la teoría tomasiana de las virtudes contenida en la *Secunda Pars* de la Suma

⁴⁶ Cf. Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, Rouart et Fils, 1920, 50-51.

⁴⁷ Puede verse, entre otros, Umberto ECO, *Il problema estetico in San Tomasso*, Milan, Bompiani, 1970. En español ha tenido gran repercusión *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, Barcelona, Lumen, 1997.

⁴⁸ Cf. Mauricio BEUCHOT, *Introducción al estudio de Santo Tomas de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2003, 243.

Teológica.⁴⁹ La teoría del arte de Santo Tomás (y esta es una de sus grandes limitaciones) se mueve en esquemas que no atienden a fenómenos como la creatividad y no se vincula con sus reflexiones sobre la belleza.⁵⁰ La belleza es para Santo Tomás algo mucho más amplio. El arte puede ser bello, sin duda, pero la belleza es algo más.

A la hora de abordar las fuentes del pensamiento tomasiano⁵¹ sobre la belleza conviene hacer una precisión.⁵² Las referencias a la palabra *pulchrum* y derivados son abundantes en la obra de Santo Tomás, pero pocas de esas referencias son de utilidad a la hora de construir la concepción tomasiana de la belleza. El *Comentario a las Sentencias*, es una obra de juventud que depende mucho del pensamiento de Pedro Lombardo. Por otro lado, en el comentario a *De Divinis Nominibus* Santo Tomás se dedica a comentar al Pseudo Dionisio de forma que su pensamiento propio queda más velado que expuesto. Por ello conviene que acudamos a los dos textos esenciales de la *Summa Theologiae* en los que el de Aquino trata sobre la belleza.

3.3.2. ST I, q. 39 art. 8:⁵³ La belleza de las cosas creadas

Ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

[...] para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello.

En un *obiter dicta*, tratando complejos aspectos de teología trinitaria (la cuestión 39 se centra en la relación entre las personas trinitarias y su esencia), Santo Tomás nos da esta definición de belleza que sorprende por varias razones. La más importante es la ausencia de referencia al ser divino del que participan las cosas. Santo Tomás, que desarrolló como nadie la noción de participación en su metafísica, no la incluye en esta descripción de la belleza. La segunda es la impronta agustiniana. En efecto, en las condiciones que

⁴⁹ No nos podemos detener en desgranar la teoría del arte de Santo Tomás. Baste decir que, además de la relación con las virtudes que hemos señalado, es curiosa la vinculación que hace del arte con el *juego* en ST II-II q.168 a.3, en la misma línea que sigue Aristóteles. Cf. Juan PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, Bilbao, Deusto, 2009³, 66.

⁵⁰ Cf. PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, 67.

⁵¹ Distinguimos entre “tomasiano” como referente al pensamiento de Santo Tomás, y “tomista” como aquella escuela de pensamiento que deriva del pensamiento de Santo Tomás.

⁵² Seguimos aquí a Pascal DASSELEER, “Esthétique «thomiste» ou esthétique «thomasiennne»?”, *Revue Philosophique de Louvain* 97/2 (1999) 312-335.

⁵³ Tomamos la traducción española de Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. 1, Madrid, BAC, 2001, 389.

Santo Tomás establece para la belleza de las cosas creadas resuena la exigencia de orden y proporción, del *logos* interno del que ya hemos hablado y que aparece en San Agustín y, al menos indirectamente, en el Pseudo-Dionisio. Para que algo pueda ser bello tiene que poseer una disposición formal específica que permita que esa belleza sea captada por los sentidos. Estamos pues en el plano de la belleza formal, que debe reunir ciertas condiciones.

¿Cuáles son esas condiciones de lo bello? Santo Tomás enumera tres: *Integritas*, *proportio* y *claritas*. La primera hace referencia a la plenitud o perfección de la cosa. En la óptica de la filosofía aristotélica, la dinámica del paso de la potencia al acto perfecciona al ente, que se realiza en su plenitud perfeccionándose. Así, algo bello es algo pleno, realizado en su esencia, lo que aísla esta condición de otros supuestos metafísicos y la refiere solo a sus propias características.

Por su parte, la *proportio* es el *logos* interno al que ya hemos hecho referencia. En otros pasos de la *Summa*,⁵⁴ Santo Tomás utiliza esta misma expresión para referirse a la proporción aritmética, por lo que podemos interpretar la *proportio* como el orden al que se refería San Agustín al hablar de la música. Finalmente, la *claritas* es quizás el concepto más complejo de exponer. Con Dasselleer⁵⁵ podemos entender la *claritas* como la “manifestabilidad” de la que ya hablamos en páginas anteriores. Esta condición, que sería la más específica de las cosas bellas, es la que vincula un concepto puramente formal de belleza como este con la metafísica que en el fondo subyace a esta definición.

Esta última afirmación puede sorprender. ¿No estamos describiendo a Santo Tomás en la línea de los que conciben la belleza desde un punto de vista formal y no metafísico? Ciertamente es así y a la definición que estamos analizando nos remitimos. Pero mal describiríamos la postura de Santo Tomás si afirmáramos que la definición de Santo Tomás de belleza no obedece a una metafísica. La metafísica de la belleza ontologizada que hemos descrito en la escuela franciscana sigue resonando en el pensamiento del de Aquino, aunque con menor intensidad. Santo Tomás sintetiza y armoniza las dos concepciones que hemos visto hasta ahora: belleza ontológica y belleza formal. ¿Cómo? Partiendo de las características que se aparecen a los sentidos (integridad, proporción, claridad) y de lo que ello provoca al que lo contempla, Santo Tomás se eleva hacia una consideración más abstracta de la belleza en su relación con el bien, pero sobre todo con la verdad. Lo veremos en el siguiente epígrafe al comentar el segundo texto clave de la *Summa Theologiae*.

⁵⁴ Cf. ST II/II q. 61, a.2, c.

⁵⁵ Cf. DASSELEER, “Esthétique «thomiste»”, 319.

3.3.3. ST I, q. 5, a. 4, ad.1:⁵⁶ la belleza metafísica

Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

Si el texto anterior nos daba las condiciones para que algo pueda ser considerado bello, este texto nos presenta la percepción de lo bello, sus efectos sobre el observador y su naturaleza epistemológica. Es quizás el texto más innovador del de Aquino en relación con la belleza, por lo que merece un comentario detallado. Destacamos tres aspectos:

- I. *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*: esta es una idea nueva en relación con lo que hemos estado viendo. Hasta ahora, los autores que hablaban de la belleza no hicieron mención del potencial epistemológico de la belleza de esta forma. Es verdad que siguiendo a Platón muchos de los autores hablaron de la belleza como un camino de acceso a realidades superiores, pero ninguno acentuó como Santo Tomás la idea de la belleza como una forma de conocimiento asociada a los sentidos. Para un platónico la expresión *sensus ratio quaedam est* es un difícil de admitir, pues el verdadero conocimiento siempre es conocimiento de ideas. Santo Tomás como buen aristotélico pone el inicio del proceso cognoscitivo en los sentidos, y por tanto la belleza, que es algo que afecta primordialmente a los sentidos (algo también novedoso) tiene, como ya hemos dicho, potencial epistemológico. Comienza aquí la ruptura de la identificación entre Bien y Belleza, tan cara al platonismo, y un acercamiento de la belleza a lo sensible, y en consecuencia a lo epistemológico, lo que llevará como veremos a acercar los conceptos de Belleza y Verdad.
- II. *Pulchra enim dicuntur quae visa placent*: la definición clásica de los efectos de la belleza: la delectación en lo bello, la complacencia en la contemplación. Un concepto que tendrá una vida muy prolongada en la filosofía del arte a partir de la Ilustración.
- III. *Unde pulchrum in debita proportionem consistit*: aquí conecta Santo Tomás esta exposición de los efectos e implicaciones de la belleza con la

⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. 1, Madrid, BAC, 2001, 131.

descripción de las condiciones para que algo sea bello que ya vimos en el epígrafe anterior.

Sin entrar en las complejidades de la teoría del conocimiento tomasiana, vemos de forma clara que ante lo bello las potencias del alma se activan y se inicia una forma de conocimiento que además provoca delectación. Pero como se puede comprobar, seguimos en el plano de lo sensible. En los dos textos sobre la belleza, Santo Tomás no se ha elevado en ningún momento a consideraciones metafísicas. En este último texto, la explicación sobre los efectos de la belleza se hace en el contexto de una cuestión destinada justamente a diferenciar el bien de la belleza. El bien, dice Tomás tiene razón de causa final, es decir, que mueve atrayendo, impulsando hacia un fin. La belleza, sin embargo, tiene razón de causa formal, es decir, se fundamenta en una determinada configuración de la forma, de la manifestación del *logos* interno que puede ser conocido (dimensión epistemológica de la belleza). Sin embargo, la afirmación que hace en ese mismo artículo de que “lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma [...] pero difieren en la razón” ha llevado a muchos intérpretes a entender la belleza como un trascendental del ser.⁵⁷

Nosotros no vamos a entrar en esa cuestión por ser compleja y exceder los límites de este estudio. Pero es importante destacar que la doctrina de los trascendentales y la incorporación de la belleza al mismo (según algunos) se sitúan en un plano metafísico que correspondería a lo que en la primera parte de este estudio hemos llamado belleza ontológica, es decir, belleza que corresponde al ser por el mero hecho de ser y que se halla en íntima unión con uno de los trascendentales clásicos, el Bien. Pero además del Bien, quizás una de las aportaciones más singulares del pensamiento del Aquinate sobre la Belleza es su unión con otro de los trascendentales: la Verdad. En efecto, en su exhaustivo estudio sobre los trascendentales en Santo Tomás, Jan A. Aertsen (que niega la trascendentalidad de la belleza) afirma:

Tomás modifica la tesis de Dionisio sobre la identidad, de tal modo que la belleza se ve como lo que añade algo conceptualmente al bien. No hemos profundizado más en la sustancia de esta adición ni en el significado de esta modifica-

⁵⁷ No podemos entrar en la historia de los trascendentales por la limitada extensión de este estudio. Baste decir que es una doctrina que se va a desarrollar desde la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller fechada entre 1225 y 1228 hasta las Disputaciones Metafísicas de Suarez (1597) y que va a sintetizarse en afirmar que el ente, por el mero hecho de ser, es uno, verdadero y bueno (*unum, verum et bonum*). Esta enumeración aparecerá ya en *De Veritate* de Santo Tomás cuando este afirme, casi de pasada: *sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem* [...] (q1. a.1 *in fine*).

ción. Según Tomás, la belleza añade al bien una relación a la potencia cognoscitiva. Lo que es nuevo en el pensamiento medieval sobre la belleza, comparado con el pensamiento griego, es este énfasis en la relación de la belleza con el conocimiento (*cognitio, apprehensio*). El énfasis en el aspecto cognoscitivo lleva a un cambio de lugar de la belleza, a saber, en la dirección de la verdad.⁵⁸

Por tanto, como decíamos al final del apartado anterior, no es que Santo Tomás excluya radicalmente de su metafísica las consideraciones de la belleza. Simplemente no pone el acento en ella, dándola por supuesto. Eso sí, como de los textos se deduce, no llega a los extremos de la *Summa Fratris Alexandri* y de la escuela franciscana.

Por ello se puede decir que Santo Tomás es, como en otros muchos aspectos, un autor de síntesis. Por un lado, en su metafísica asume la tradición de la belleza ontológica heredada de la Biblia y de autores como el Pseudo-Dionisio en tanto en cuanto vincula a la belleza con el ser a través del Bien. Sin embargo esto lo hace de forma implícita, destacando en sus escritos de forma más desarrollada la segunda línea de pensamiento que hemos descrito: la belleza formal o belleza como *logos* interno. Al armonizar ambas líneas, aparece una concepción de belleza mucho más omnicomprendensiva y que evita los excesos de las dos posturas. Así, no se llega al extremo de extender la consideración de bello hasta a las cosas monstruosas, como hacía *Considerans*, ni se llega a desvincular la belleza del ser dejándola como una mera cualidad formal.

3.3.4. La belleza en Santo Tomás de Aquino y su posteridad filosófica

Una vez que hemos expuesto el fragmentario y complejo pensamiento de Tomás de Aquino sobre la belleza estamos en disposición de reconstruir el concepto de belleza que maneja Santo Tomás, de tal forma que podamos apreciar su importancia en la reflexión estética posterior y en el camino hacia la autonomía del arte.

En primer lugar, la belleza es una “propiedad” (usamos este término con mucha cautela) de las cosas sensibles que reúnen ciertas condiciones: *integritas, proportio, claritas*. Estos aspectos son los que constituyen el *logos* interno que supone la belleza de las cosas y que es aprehensible por los sentidos. A partir de este nivel sensible, la percepción de la belleza produce delectación en quien la contempla y su aprehensión tiene que ver, en cierto modo, con una forma de conocimiento.

⁵⁸ Jan A. AERTSEN, *La Filosofía Medieval y los Trascendentales: un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, 344-343.

Ahora bien, este conocimiento, ¿de qué clase es? Santo Tomás no lo explica y quedan fuera de los objetivos de nuestro estudio las complejas cuestiones epistemológicas que esto plantea. Sin embargo, de acuerdo con la metafísica de Santo Tomás, el conocimiento que inicia la belleza tiene que ver con la belleza que tienen los seres por el hecho de ser entes y por tanto participar de los universales, entre los que Santo Tomás vincula especialmente la belleza con la Verdad y el Bien.

Así, podríamos decir que la Belleza hace cognoscible al Bien, en tanto que añade algo al Bien: su “manifestabilidad” a través del *logos* interno. Así, el círculo de los trascendentales se cerraría con la belleza, que si no es un trascendental bien podría ser la “corona del ser”, que a través de las cosas bellas y su inteligibilidad permite el acceso a la entraña de la realidad.

Esta sería, en apretada síntesis, nuestra reconstrucción del pensamiento de Santo Tomás sobre la belleza. Una noción sintética de dos tradiciones distintas y con muchas complejidades en la que no podemos entrar. Asimismo, una noción fecunda en lo que a su posteridad se refiere. La vinculación entre belleza y conocimiento, entre percepción de la belleza sensible y la inteligibilidad de lo real (entre Belleza y Verdad) evoca el juicio estético kantiano. Así, afirma R. Bayer: “la estética de Santo Tomás comienza por ser una estética sensualista y empírica con el hedonismo de la vista y se desplaza después, como la de Kant, a una estética del juicio para establecer la preeminencia del juicio racional.”⁵⁹

En ese mismo sentido queremos apuntar a una dirección del pensamiento sobre la belleza (y, a partir de aquí, sobre el arte) que creemos halla sus raíces en Santo Tomás. Como ya hemos dicho, Santo Tomás parte de los datos de la sensibilidad para hablar de la belleza, para luego elevarse a cuestiones metafísicas. Así, y como vimos en Suger, el arte como expresión de cosas bellas aparece subordinado a una concepción metafísica que incluye a Dios y a la realidad como manifestación de Dios. En ese sentido, cualquier consideración que hiciera Santo Tomás sobre las artes y las cosas bellas no podría prescindir de los presupuestos metafísicos. Ahora podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿qué pasaría si desaparecieran esos presupuestos metafísicos?

Es lo que va a suceder con el Renacimiento y la Modernidad. La ruptura de la *ecumene* cristiana y la desaparición del paradigma filosófico medieval con el giro antropológico hará que la metafísica elaborada por la escolástica entre en una grave crisis y que los grandes pensadores elaboren sistemas que prescindan de sus postulados básicos. Por ello, la

⁵⁹ Raymond BAYER, *Historia de la Estética*, México, FCE, 1980, 89.

naciente estética de la Modernidad va a olvidar las cuestiones planteadas por la metafísica clásica pero se va a quedar con el punto de partida de Santo Tomás: los datos de la sensibilidad y el componente epistemológico de la belleza, que santo Tomás había puesto de manifiesto.

Al poner el acento en la aprehensión sensible de la belleza, Santo Tomás está siendo más moderno de lo que se le suele atribuir y está abriendo camino a que la reflexión sobre el arte cobre autonomía frente a constricciones de tipo metafísico, partiendo de lo sensible, de lo que se manifiesta. Al diferenciar el Bien de la belleza y al establecer una vinculación entre belleza y Verdad o inteligibilidad Tomás se distanciaba de lo que hemos llamado belleza ontológica y abría la belleza formal a la epistemología, al conocimiento de lo bello y por lo bello. En suma, abría la puerta a una reflexión sobre lo bello a partir de su manifestación sensible, es decir, a la estética. Por evocar un célebre verso de Keats: *Truth is beauty, Beauty is truth*.

4. EPÍLOGO: ANACRÓNICAS REFLEXIONES SOBRE LA ACTUALIDAD DE LO INACTUAL

Cuando concluimos estas páginas podría suscitarse una cuestión: y todo esto, ¿para qué? ¿es simplemente una investigación sobre los orígenes de la reflexión estética? ¿o tiene algún tipo de validez para nuestros días más allá de la erudición? A nuestro juicio, algo se puede aprovechar de estas consideraciones medievales sobre la belleza.

En primer lugar, nos gustaría llamar la atención sobre lo “contra-cultural”, es decir, opuesto a los valores imperantes, de muchas de estas ideas hoy en día. Hoy, cuando el paradigma del conocimiento es el que proporcionan las ciencias experimentales, el susceptible de formalización, la idea de que las cosas que se nos presentan a la percepción (y entre ellas las obras de arte) puedan tener un *logos* interno al que llamamos belleza y que esta belleza sea un modo de conocimiento, de acceso “no racional” a la realidad, es profundamente revolucionaria.

En un mundo desencantado —por usar la expresión de Max Weber— como el actual, que la belleza sea un modo de conocimiento abre la posibilidad de replantear la racionalidad tal y como se ha entendido a partir de la Modernidad. Nos situaríamos aquí, aunque desde otra perspectiva, en la línea de la crítica de la Modernidad que iniciaron Horkheimer y Adorno (aunque ciertamente Adorno no se sentiría cómodo ante reflexiones como estas). Una razón no destronada, sino ampliada en miras a una concepción integral del hombre.

En segundo lugar, bien es sabido que los distintos acontecimientos del siglo XX han imprimido un sesgo pesimista y negativo a la reflexión estética. Acabamos de citar a Adorno, que tuvo muy presente el Holocausto a la hora de pensar el rol del arte en la sociedad moderna. Pues bien, en un mundo como el actual, donde la barbarie y la irracionalidad crecen, las fronteras que una vez se creyeron derribadas vuelven a alzarse y los excluidos son cada vez más excluidos, ¿no podría servir como un rayo de esperanza la belleza tal y como la entendieron los pensadores medievales?

En ese sentido, resulta interesante conectar esto con la noción de autonomía modal que maneja el prof. Jordi Claramonte en el libro *Estética Modal*. Para él, “la autonomía —como hemos empezado sosteniendo— tiene algo que ver con la capacidad contagiosa e instituyente para organizar nuestras propias vidas”.⁶⁰ Así, al insistir sobre el potencial transformador del arte y en su despliegue social se pone el acento en la importancia del arte en la configuración del mundo. Pues bien, tesis como las de los autores medievales que hemos reseñado nos parecen con un inmenso potencial.

Desde ese punto de vista, la belleza como esplendor de la verdad de la realidad de la que participan los seres, defendida por muchos en la Edad Media, es hoy un pensamiento revolucionario y casi peligroso. Donde abunda el odio y la exclusión podría sobreabundar aquello que la belleza suscita: el amor con su potencial de transformación social. Como es obvio, para quien hoy comparta la fe cristiana (como quien esto escribe) no habrá problema en suscribir esto, pues como hemos visto la creencia en un Dios personal, creador y providente conlleva la bondad y belleza de todas las cosas. Pero hay algo más allá de esto. Si el arte tiene ese algo que nos lleva de la contemplación a la acción,⁶¹ la belleza tiene un potencial contagioso que no se queda en el individuo, sino que tiende a ser *diffusivum sui*.

Esta es una idea seductora sin duda pero que tenemos que contrastar con lo que hemos expuesto en las páginas anteriores. El principal problema que presenta la visión ontológica de la belleza (a la que hemos dedicado la primera parte del estudio) es justamente el de anular la reflexión estética y privar de su especificidad al objeto estético. Si todo es belleza por el mero hecho de ser, ¿qué sería del arte? Ya hemos visto en la reflexión de Suger de Saint-Denis como entonces el arte queda reducido a su función anagógica, a un camino hacia la belleza del ser.

⁶⁰ Cf. Jordi CLARAMONTE ARRUFAT, *Estética Modal, Libro Primero*, Madrid, Tecnos, 2017, 18.

⁶¹ Cf. CLARAMONTE ARRUFAT, *Estética Modal*, 18-19.

Ahora bien, yendo más allá podría abrirse camino una reflexión sobre la belleza (y sobre el arte) que enfatice la participación de todas las cosas en ella en la línea de lo que sintetizó santo Tomás y que no privara de valor la reflexión estética en su potencial transformador. En efecto, aunando las dos líneas que hemos expuesto, Santo Tomás parte de la sensibilidad en su reflexión sobre la belleza. Ahora bien, esa visión no se queda ahí, sino que es capaz de ver en la belleza de las cosas sensibles un esplendor superior.

Frente a la visión ontológica defendida por el Pseudo-Dionisio, que devalúa la sensibilidad, base de la experiencia y reflexión estéticas, Santo Tomás parte de la sensibilidad que es capaz de percibir el *logos* interno, abriendo la puerta justamente a la experiencia estética propiamente dicha. Así, al invertir el proceso, Santo Tomás en cierto modo seculariza y des-ontologiza la experiencia sensible frente a un objeto estético. Por retomar (y justificar) el título de nuestro estudio, Santo Tomás permite el tránsito *de la ontología al arte* en sus consideraciones sobre la belleza.

Como hemos visto, son pocos los pensadores medievales que realizan de forma expresa este tránsito de la ontología al arte, es decir, de una metafísica concreta de la belleza a reflexionar sobre el arte, su esencia y sus funciones. Suger de Saint-Denis, con la *función anagógica*, o Hugo de San Víctor, son autores que han sacado de forma expresa las consecuencias para el arte de su metafísica. En ese sentido, a lo largo de nuestro estudio discurre una pregunta clave: ¿se puede hablar de belleza sin una metafísica previa? Ninguno de los autores que hemos estudiado prescindió de una determinada concepción del ser y de la realidad a la hora de reflexionar sobre la belleza, y de hecho algunos llevaron la belleza hasta el ámbito del ser (y por tanto de toda la realidad), alejando belleza y arte. Frente a esto, Santo Tomás es un exponente del acercamiento de estas dos categorías, no tanto en su teoría del arte, sino en su acercamiento de la belleza y la epistemología, de la belleza y lo sensible.

Así, Santo Tomás no obvia sus propias opciones metafísicas y encuadra su reflexión sobre la belleza en una cosmovisión cristiana. Pero su concepción nos parece un camino hacia las futuras reflexiones estéticas al partir de la sensibilidad y de la forma de lo percibido. No seríamos sinceros si hiciéramos de Santo Tomás un ilustrado *avant la lettre*, pero su puesto en la historia del pensamiento estético debe ser reivindicado.

Abundando en esta línea, y para concluir nos gustaría traer a colación una reflexión muy interesante de Paul Gilbert. En su obra *Metafísica, la paciencia de ser*, el autor abre la puerta a una consideración sobre la belleza que pensamos tendría una gran fecundidad en nuestro mundo, herido por la desesperación. Al hablar de la *integritas* de Tomás, dice:

¿Qué es la integridad de un ente? Teóricamente, la presencia de todos sus elementos esenciales. Por ejemplo, es bello un cuerpo al que nada le falta. Pero a una belleza natural como una puesta de sol sobre una montaña nevada, ¿qué podría faltarle para que deje de ser bella? [...] Por otra parte, muchos existentes no son capaces de manifestar la totalidad de su definición; aunque no integren todos sus rasgos formales, no carecen de belleza. Por ejemplo, para quien tiene una vista clara y la inteligencia penetrante, una persona minusválida puede gozar de una belleza en la que no quieren creer nuestras culturas de producción industrial pero que sus parientes y amigos, en medio del sufrimiento, reconocen de vez en cuando.⁶²

La cita nos invita a cambiar nuestra mirada sobre el mundo y sobre el arte, a ampliar nuestras aproximaciones, siempre parciales, a los fenómenos y a dejarnos seducir por ellos para luego transformar el mundo con la belleza percibida. Hay algo más de lo meramente aparente en la belleza que se nos presenta a los sentidos, aunque muchas veces no sea la belleza canónica que solemos identificar con este concepto. Descubrir ese *logos* interno de la realidad, su *claritas* en palabras de Santo Tomás, es algo para lo que el arte está especialmente dotado. Santo Tomás acercó la belleza a los sentidos y nosotros podemos tomar su invitación para buscar en las cosas bellas algo más que placer o deleite. En las cosas bellas hallamos la verdad de las cosas, una verdad que le debemos a todos los que nos rodean.

⁶² GILBERT, *Metafísica, la paciencia del ser*, 384.

Una aproximación a la Esperanza en Joseph Ratzinger

An Approach to Hope in Joseph Ratzinger

Miguel Ángel Núñez Aguilera

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
xtospes@gmail.com

Resumen: Si bien la obra de Joseph Ratzinger es rica en interpolaciones sobre la esperanza, carece sin embargo de una presentación sistemática. La presente investigación, recogiendo todo el corpus ratzingeriano, pretende ofrecer una sistematización del tema e esperanza, su fundamento bíblico, su estructura antropológica y su composición teológica.

Palabras clave: Ratzinger, esperanza

Abstract: While Joseph Ratzinger's work is rich in insights about hope, it nevertheless lacks a systematic presentation. The present investigation, gathering all the ratzingerian corpus, intends to offer a systematization of the theme of hope, its biblical foundation, its anthropological structure and its theological composition.

Keywords: Ratzinger, hope

Tras la publicación en 1977 del libro *Escatología*,¹ Joseph Ratzinger dedicó un sustancioso artículo a la esperanza en 1984, titulado precisamente "Sobre la esperanza".² Este recoge su intervención en las conferencias que, con motivo del 50 aniversario del Antonianum, se organizaron el año anterior en Roma bajo el lema "Francisco, testigo y guardián de la esperanza". Pese al subrayado franciscano de su reflexión, nuestro autor se extiende en esta pieza más allá del franciscanismo para abordar la cuestión de la esperanza tanto en su aspecto antropológico como en el teológico. Dentro de este horizonte mayor, dos años después, Ratzinger dirige ejercicios espirituales en torno a las virtudes teologales, dedicando buena parte de ellos a la esperanza. Aquellas palabras pueden leerse hoy en su libro *Mirar a Cristo*.³

¹ Si bien se trata de una obra monográfica sobre los novísimos, según Ratzinger mismo recoge allí: "En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión del futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica": Joseph RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 1977, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 13.

² Cf. Joseph RATZINGER, "Sobre la esperanza", 1984, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 390-406.

³ Cf. Joseph RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 1989, Valencia, EDICEP, 2005.

Además de los textos referidos, el corpus ratzingeriano es rico en interpolaciones sobre la esperanza. Estas pueden agruparse, de modo sumario, en dos líneas de reflexión: la razón cristiana para la esperanza, singularmente ante la muerte,⁴ y las formas temporales de la esperanza, la memoria cuando mira al pasado y la profecía respecto al futuro. Tal es el caso de “Una memoria que suscita esperanza”, texto de 1981, donde a propósito del Adviento, traza la relación entre esperanza y memoria, o de su entrevista “El problema de la profecía cristiana”, de 1994, donde la esperanza es ingrediente del futuro.⁵

El bagaje reflexivo que ofrecen estos textos, en su diversidad de enfoques y géneros, bien puede considerarse la base de la segunda de las encíclicas de Benedicto XVI: *Spe Salvi*. En ella, salvando la distinción que se impone entre la reflexión de un teólogo y la enseñanza magisterial a la que se debe un pontífice, sus apuntes sobre la esperanza encuentran de algún modo sistematización. Precisamente esta elemental distinción que ha de hacerse entre los escritos del teólogo Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI, delimita consigo nuestra investigación. El estudio que hoy presentamos sobre la esperanza se ciñe exclusivamente a la obra teológica ratzingeriana, dejando para otro momento el magisterio de Benedicto XVI al respecto, así como el análisis cruzado de ambos materiales.

En el cuerpo temático que constituyen los artículos ya referidos, nuestro teólogo se pregunta tanto por el desencanto de los jóvenes⁶ como por la desesperanza en la que se hunden los mayores.⁷ Con tono autocrítico, Ratzinger no deja de interpelarse por la responsabilidad del cristianismo en ello: “¿no es verdad que, por lo general, los cristianos han ofrecido una imagen que estaba más marcada por el temor que por la esperanza?”.⁸ Ítem más, abundando en los motivos de esta pérdida de esperanza, a propósito del paradigma materialista e intramundano actual, se cuestiona si

⁴ Además de la ya mencionada obra *Escatología*, sobre este aspecto destacan: Joseph RATZINGER, “La resurrección de Cristo y la esperanza cristiana en el más allá”, 1972, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 346-348; IDEM, “Lugares de esperanza: Las catacumbas romanas”, 1986, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 645-649; IDEM, “¿Qué tengo que hacer para heredar la vida? Lc 10,25-37”, 1988, en IDEM, *Mirar a Cristo*, Valencia, EDICEP, 2005, 113-118; IDEM, “Mi felicidad es estar cerca de ti”, 1992, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 430-446.

⁵ Cf. Joseph RATZINGER, “Una memoria que suscita esperanza”, 1981, en IDEM, *El resplandor de Dios en nuestro tiempo*, Barcelona, Herder, 2008, 19-22; IDEM, “Esperanza cumplida”, 1990, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 650-652; IDEM, “El problema de la profecía cristiana”, 1994, en IDEM, *Obras Completas*, vol. X, Madrid, BAC, 2017, 448-464.

⁶ Cf. RATZINGER, “Una memoria que suscita esperanza”, 21; IDEM, *Mirar a Cristo*, 74-77.

⁷ Cf. RATZINGER, “Esperanza cumplida”, 651.

⁸ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 390.

la entrega de la vida a la pura satisfacción material ha podido acabar con la esperanza que reclama el anhelo más profundo del hombre,⁹ así como si la esperanza ofrecida por el cristianismo “¿no era demasiado pequeña, ajustada en exceso a la medida del propio yo?”.¹⁰ De donde se inquiera: “¿No estamos acaso en peligro de que los sinsabores cotidianos nos hagan perder la gracia de la esperanza?”.¹¹ Si fuese así, “¿cómo podría uno vivir sin esperanza y sin el menor cumplimiento feliz?”.¹² y, en consecuencia, la vida humana “¿es absurda, desesperación, vía inútil hacia la muerte?”.¹³

Al final de este conjunto de interrogantes a través de los cuales analiza la situación actual de la esperanza, nuestro teólogo tematiza la cuestión en tres núcleos esenciales: ¿Qué es realmente la esperanza?, ¿quién espera? y ¿qué esperan los que esperan?¹⁴

1. FUENTES BÍBLICAS DE LA REFLEXIÓN RATZINGERIANA SOBRE LA ESPERANZA

En su reflexión sobre la esperanza, Joseph Ratzinger se remite a una pléyade de textos neotestamentarios, sobre todo paulinos; aunque no solo. Se tratan, en su mayoría, de referencias por cita directa del término ἐλπίς (esperanza). Para la exégesis, nuestro autor se apoya en los estudios de Heinrich Schlier, a quien admira y con quien compartió un singular proyecto de formación teológica para jóvenes entre 1970 y 1977,¹⁵ Helmut Koester, Karl Rensgtorf, Ernst Käsemann y Hartmut Gese.¹⁶

Del corpus paulino, Ratzinger cita la Carta a los Efesios en tres puntos: Ef 1,18, donde Pablo implora de Dios la luz para los corazones de los efesios a fin de que entiendan cuál es la esperanza a la que han sido llamados; Ef 2,12, donde recuerda a sus lectores el tiempo en que no eran cristianos y vivían ajenos a la promesa, sin Dios y sin esperanza;

⁹ “¿Le faltará, en medio de la superabundancia, el recuerdo de lo humanamente bueno que podría esperarse?”: RATZINGER, “Una memoria que suscita esperanza”, 21.

¹⁰ RATZINGER, “Esperanza cumplida”, 651.

¹¹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 401.

¹² RATZINGER, “Esperanza cumplida”, 651.

¹³ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 1989, 65.

¹⁴ Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 391, 396.

¹⁵ Cf. Joseph RATZINGER, *Mi vida*, 1997, Madrid, Encuentro, 2006, 174-175.

¹⁶ Para apreciar la incidencia real de estos autores obsérvese la relevancia de Schlier, citado doce veces en relación a tres de sus obras (*Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i. B. 1964; *Das Ende der Zeit*, Friburgo 1971; *Der Römerbrief*, Freiburg i. B. 1977), frente a Käsemann citado cuatro veces en su obra *An die Römer*, Tübingen 1973; Koester y Rensgtorf, citados una sola vez en relación a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933; y Gese en su obra *Zur biblischen Theologie*, München 1977.

y Ef 4,4-6, que presenta la unidad de la esperanza cristiana en relación a la llamada única de Dios al hombre en coherencia con la unidad del cuerpo y del Espíritu. Igualmente, nuestro teólogo se remite a 1 Tes 4,13, donde Pablo habla a los cristianos de Tesalónica sobre la esperanza más allá de la muerte para que no se entristezcan como los hombres que no tienen esperanza; a 2 Cor 3,12, donde la acción del Espíritu en la nueva Alianza se hace acreedora de esperanza; a Gál 5,5, donde la fe permite la esperanza de la salvación; a Col 1,23, que vincula la esperanza contenida en el Evangelio a la perseverancia en la fe; y a la Carta de Tito 2,13 que cifra la esperanza cristiana en “la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo”. Finalmente, a estas citas, hay que sumar la exhortación de 1 Pe 3,15 a dar razón de la esperanza, referencia aquí a la necesidad de exponer la fe.

Este elenco de textos le sirve a Ratzinger para evidenciar tres ideas nucleares: 1) La esperanza como signo distintivo del cristiano frente a la desesperanza en la que viven los que desconocen a Dios; 2) La esperanza, para ser tal, debe dar plena satisfacción a los anhelos del hombre más allá de la muerte; 3) La comunicación interior entre fe y esperanza, ya sea en términos antropológicos como teológicos, porque la fe alumbró la esperanza como esta, a su vez, nutre la fe. El fundamento de estos vectores es Cristo, quien, con su muerte y resurrección, se ha revelado razón de cuanto existe y principio de su realización más allá incluso del límite que impone la muerte, tal como la esperanza requiere. La razón para la esperanza y su garante vienen así a identificarse. Hay motivos para la esperanza porque el autor mismo de la vida ha comprometido su palabra y la rubricó con la ofrenda de sí en la cruz. La esperanza deja de ser de este modo mero anhelo para ser persona: Jesucristo, respuesta personal y concreta, real y plena, a cuanto la vida desde sus entrañas reclama.

El centro cristológico de la esperanza viene amparado en Ratzinger por Jn 14,2.6, donde la afirmación “Yo soy el camino y la verdad y la vida” se comunica con las “muchas estancias” que el Señor se dispone a preparar, y Lc 23,43, donde la promesa al ladrón arrepentido une ambos sentidos. Estos textos hacen realidad para nuestro teólogo el salmo 23,1.4: “El Señor es mi pastor, nada me falta [...] Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo, porque tu vas conmigo”.¹⁷ De modo que, en Cristo, la creación entera (humanidad incluida) ve su orden intramundano abierto en trascendencia. Fruto de esta identidad entre los motivos para la esperanza y su garante, esperanza y fe se corresponden. La esperanza

¹⁷ Complementa esta idea su lectura de Jn 5,24; 11,25; 17,3, cf. RATZINGER, “Mi felicidad es estar cerca de ti”, 437-439.

conduce a la fe en Cristo del mismo modo que la fe en él causa esperanza. Ambas se comunican y se alimentan mutuamente.¹⁸

A la luz de los textos referidos del Nuevo Testamento queda claro, estima Ratzinger, que “la esperanza no es simplemente un artículo entre otros, sino directamente la definición de la existencia cristiana”.¹⁹ En efecto, por la redefinición ontológica de la existencia que Cristo causa, abriéndola a su plena satisfacción, “ser cristiano significa ser alguien con esperanza, entrar en la dinámica de una esperanza auténtica”.²⁰ Esta esperanza de la que vive el cristiano, al punto de caracterizarlo, abre la realidad presente al futuro, más allá incluso del límite por antonomasia que es la muerte. Y finalmente, dado que la esperanza para el cristiano tiene su fundamento en la palabra dada por Dios al hombre en Jesucristo y en la credibilidad de la que se ha hecho acreedor al entregar su vida, la esperanza cristiana vive de la fe en él como esta se nutre de la esperanza en que cumplirá su palabra. Existe una comunicación interna entre esperanza y fe.

Sin embargo, el texto que Ratzinger desmenuza largamente y sobre el que hace caminar su exposición sobre la esperanza es la Carta a los Hebreos. En ella, el teólogo advierte la conjunción de los tres elementos nucleares antes indicados: la esperanza como signo identitario del cristiano, la satisfacción plena de la existencia más allá de la muerte, y la comunicación íntima entre fe y esperanza. El punto de unión de todo el discurso, estima nuestro autor, es Jesucristo ὑπόστασις, fundamento de cuanto existe (cf. Heb 1,3).

Esta afirmación con la que abre la Carta a los Hebreos define consigo, según Ratzinger, lo verdadero-definitivo de lo aparente-caduco y ofrece al hombre en Cristo un nuevo enraizamiento vital que desde el presente lo abre al futuro. Heb 10,32-39, en su opinión, describe de modo singular esta circunstancia. Si bien “los cristianos, por causa de su fe, han perdido τὰ ὑπάρχοντα, es decir, su dinero, sus bienes, o sea, lo que en la vida común parece ser la “«substancia» sobre la cual se puede construir una vida. [...], en la pérdida de lo que comúnmente constituye la «substancia», el suelo de la vida, se ha puesto de manifiesto que ellos tenían una ὑπαρξις mejor, una riqueza mayor y más duradera que nadie

¹⁸ “La fe y la esperanza no son separables una de la otra”: RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 74. Esta relación desde el punto de vista antropológico, cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, 168-170.

¹⁹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 390.

²⁰ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 390.

puede arrebatar”.²¹ El término ὑπαρξίς viene aquí leído por Ratzinger como forma de existir: “nosotros —los cristianos— tenemos otra forma de existir, vivimos sobre otro suelo del que nadie puede arrancarnos, ni siquiera la muerte”.²² La redefinición de la substancia sobre la que apoyar la existencia y edificar una vida comporta así la superación de lo inmediato hacia un nivel ontológico mayor al temporal.

Lo temporal/caduco frente a lo eterno/definitivo que presenta la Carta a los Hebreos puede parecer una apropiación de la concepción platónica del mundo; pero, advierte Ratzinger, “si se sigue todo el razonamiento se verá que este esquema obedece a una dinámica de la esperanza que únicamente podía nacer del encuentro con Cristo resucitado, con la promesa que él anuncia y es”.²³ Esto es, la fuente de la esperanza no radica en un hipotético mundo de las ideas que nos salva de las apariencias, sino en la persona de Jesucristo, principio fundante de cuanto existe y al que está llamada la realidad entera. Así, frente a los bienes en los que el mundo deposita su confianza y cifra su esperanza, Cristo representa el verdadero bien fundante de la realidad. Por tanto, quien deposite su confianza en él no quedará defraudado en su esperanza (cf. Heb 3,14). Bajo esta clave, Ratzinger lee las Bienaventuranzas.²⁴

Sin embargo, mientras el hombre vive bajo las condiciones de lo temporal, la contradicción entre lo visible-inmediato, con sus glorias, y lo definitivo confiado al futuro requiere por parte del cristiano una perseverancia guiada por la fe. Para Ratzinger, la palabra clave aquí es ὑπομονή a la que exhorta la Carta a los Hebreos. “En esta palabra que se traduce habitualmente como paciencia, se funden dos aspectos, el ontológico y el espiritual: tenemos un fundamento firme, más sólido que los bienes tangibles. Con la solidez de ese fundamento guarda correspondencia la firmeza y libertad de aquel que se ha emancipado de los poderes que disponen sobre lo tangible. De modo que, mucho más que «paciencia» en el sentido corriente, esta actitud es un nuevo afirmarse en el ser”.²⁵ La esencia de esta actitud se hace aun más nítida en su contraria, “la ὑποστολή, es decir, una actitud de cobardía, de ocultamiento, de acomodación a cualquier precio que corresponde a la falta de fundamento

²¹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 398. La consideración de esta idea sobre la base de 2 Cor 6,8-10 en: RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 1989, 62-63.

²² RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 398.

²³ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 399.

²⁴ Cf. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 1989, 61-69.

²⁵ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 398.

y de verdad de una vida vacía, que solo quiere salvar el propio pellejo y, justamente de este modo, se pierde (Heb 10,32-39)".²⁶

De acuerdo a esta lógica sobre lo real y su fundamento, la Carta a los Hebreos define la fe como *ὑπόστασις* abierta en esperanza: "La fe es el fundamento de lo que se espera y la prueba de lo que no se ve" (Heb 11,1). Luego, entiende Ratzinger: "Creer significa salir del juego de sombras de las cosas caducas y alcanzar el suelo firme de la realidad verdadera, la «hipóstasis», literalmente: aquello en lo que se está firme y sobre lo que es posible afirmarse. Dicho de otro modo: creer significa haber encontrado un suelo, llegar a la verdadera substancia de todas las cosas".²⁷ Este suelo firme, que es Cristo, sobre el que asentar la existencia es lo que permite la esperanza cierta. "Con la fe, la esperanza se ha «afirmado»: el grito de expectativa que brota de nuestro ser no cae en el vacío, sino que encuentra un asidero firme que nosotros, a su vez, tenemos que sostener con firmeza".²⁸ Esperar es, por tanto, "vivir en la verdad fundamental de nosotros mismos, vivir desde el cuerpo de Cristo y en el cuerpo de Cristo".²⁹ De donde no es extraño, en consecuencia, que fe y esperanza entren en sinonimia según aparece en Heb 10,23, donde la confesión de la fe viene recogida como "confesión de la esperanza". Así, para Ratzinger, la fe al dirigir la existencia hacia su último y verdadero fundamento —Jesucristo— otorga esperanza porque confía la vida al único que puede satisfacerla plenamente.

Finalmente, Ratzinger también se remite a la Carta a los Romanos 8,19-26 para tocar el complejo nudo que ata la creación, hombre y cosmos, en unidad de destino. Según advierte en ese pasaje, "el tema de la esperanza se amplía aquí por necesidad intrínseca a la pregunta de la relación entre el hombre y la creación. El hombre está tan profundamente unido con la creación que no puede haber salvación alguna para

²⁶ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 398-399. "Cuando los bienes se presentan de por sí como garantía de futuro surge una figura falsa de esperanza que, al final, solo puede decepcionar al hombre. Las leyes propias de los bienes lo obligan a la *ὑποστολή*, al juego de las adaptaciones, por las que se quiere asegurar la simpatía de los poderes dominantes para conservar la propia «substancia». Pero quien procura asegurarse por medio de la mentira su posición, podrá salvar su estatus: *τὰ ὑπάρχοντα*; Pero el precio que paga por ello es demasiado elevado: se destruye a sí mismo y pierde su verdadero fundamento (la «hipóstasis»)": RATZINGER, "Sobre la esperanza", 399.

²⁷ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 397. En la misma dirección, cf. IDEM, "Fe y teología", 2000, en IDEM, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid, Cristiandad, 2004, 22.

²⁸ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 397.

²⁹ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 400.

él que no sea también salvación de la creación”.³⁰ La creación respecto al hombre no es, pues, mera tramoya, sino que ella también fue llamada a la vida por Dios y como tal aguarda su plenitud.³¹ Forma parte de la fe cristiana de todos los tiempos, escribe nuestro teólogo, “la esperanza de que la historia llegará a un final y que, con él, la humanidad como totalidad alcanzará su plenitud y el mundo de la materia adquirirá una importancia definitiva”.³² Ratzinger apunta con ello a uno de sus grandes temas: la dimensión cósmica de la salvación, que comporta de modo inmediato una responsabilidad del hombre sobre lo creado. Al respecto, afirma: “También la creación espera. Aquí es importante que, según el Apóstol, la esperanza de la creación no se dirige a sacudirse el yugo del hombre. Antes bien, la creación espera al hombre transfigurado, al hombre convertido en hijo de Dios. Este hombre le devolverá también su libertad, su dignidad, su belleza primera. Solo a través de él llegará ella misma a ser algo divino”.³³

En su lectura de Rom 8,19-26 sobre la creación expectante vinculada a la redención del hombre, Ratzinger hila la comprensión paulina sobre lo creado con la razón para la esperanza que ofrece la Carta a los Hebreos, singularmente Heb 10,32-39. Frente a la falsa esperanza del poseer que frustra al hombre y genera una actitud avasalladora sobre la creación, una vida anclada en Cristo abre al hombre a la esperanza por encima de los bienes materiales al tiempo que le ubica adecuadamente ante lo creado. La esperanza cristiana colma así al hombre y libera la creación de su afán de dominio que la esclaviza.

2. RATZINGER EN DIÁLOGO CON ERNST BLOCH

En su reflexión, Ratzinger no es ajeno al pensamiento contemporáneo, especialmente a la crítica marxista de la esperanza cristiana y a la alternativa intramundana que este presenta. En este diálogo, su interlocutor privilegiado es Ernst Bloch, con quien coincidió en la Universidad

³⁰ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 404. Compartiendo la tesis principal sobre la unidad de destino de la creación y el hombre, Ernst Bloch resuelve esta relación no en la trascendencia sino anegando al hombre en la naturaleza, vista esta como sola y pura materia, cf. LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 180.

³¹ Han considerado Rom 8,19-26 con similar lectura: Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989; LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 150-151, 155, 194-195.

³² RATZINGER, “La resurrección de Cristo y la esperanza”, 347-348. El desarrollo de esta idea en: IDEM, *Escatología*, 210-214.

³³ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 404.

de Tübinga al final de la década de los 60.³⁴ Pese a las sustanciales diferencias con él, Ratzinger reconoce el mérito de su obra que “con su *Principio Esperanza* ha hecho de este tema ya olvidado la pregunta central de toda filosofía”.³⁵

Primero en Marx y luego en Bloch, Ratzinger advierte la redefinición de la noción de esperanza que ha operado el marxismo. Al reducir lo real a la sola materia, el marxismo no solo excluye cualquier consideración trascendente de la existencia, sino que cierra al completo su horizonte de posibilidades al plano material-intramundano. Toda expectativa que supere este umbral se considera alienante, singularmente la promesa de vida más allá de la muerte confiada a un Dios garante de la satisfacción plena del hombre. Tal como Bloch la concibe, la única esperanza posible viene acotada por el mundo físico, siendo la historia su escenario. La esperanza aquí es producto de la acción humana. Todo aquello que el hombre “no pueda hacer por sí mismo debe ser eliminado conscientemente de la esperanza. No deben existir expectativas que escapen a las posibilidades humanas”.³⁶ La esperanza ofrecida por el marxismo se dibuja así en torno a la mejora de las condiciones de vida con negación de los anhelos últimos del hombre. De aquí que el mundo sea descrito por Bloch como *Laboratorium possibilis salutis*. Así las cosas, Bloch alcanza la tesis contraria a san Pablo. Si para el Apóstol la esperanza era un bien propio de los creyentes porque solo Dios puede satisfacer los anhelos más íntimos de la existencia, más allá incluso de la muerte, para el marxismo, la esperanza es patrimonio del ateo porque asume las riendas de la historia y trabaja por transformar este mundo sin remisiones ficticias a un Dios, ni a un paraíso.³⁷

³⁴ “Ernst Bloch enseñaba entonces en Tübinga y en sus lecciones denigraba a Heidegger, catalogándolo de pequeño burgués”: RATZINGER, *Mi vida*, 163. En Tübinga, Ratzinger coincide también con Jürgen Moltmann, quien acababa de publicar su emblemática obra *Teología de la esperanza* por aquellos años, donde “repensaba la teología a partir de Bloch”: Joseph RATZINGER, *Mi vida*, 163. Sin embargo, Moltmann y su *Teología de la esperanza* apenas inciden en la obra de Ratzinger.

³⁵ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 391. Vuelve a subrayar la importancia de su reflexión en: IDEM, *Mirar a Cristo*, 47. No obstante, por nuestra parte, apuntamos la aportación de Gabriel Marcel con su obra *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (1944) y de Pedro Laín Entralgo con su obra *La espera y la esperanza* (1957) en la recuperación del tema esperanza para la filosofía. Si bien Kant ya indicó que la cuestión “¿Qué me es dado esperar?” era una de las cuatro preguntas a responder por la filosofía, lo cierto es que la esperanza no ha tenido un peso específico en la filosofía hasta el siglo XX de la mano de los citados autores.

³⁶ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 394.

³⁷ Cf. Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1957, 1524.

No obstante, admitiendo la comprensión marxista de la existencia con su única esperanza en el progreso material, Ratzinger señala agudamente cómo esta no deja de remitir el presente a un futuro donde las expectativas humanas quedan satisfechas, aunque estas hayan sido recortadas al plano material-intramundano.³⁸ Algo así como un Reino de los Cielos en la tierra a cargo del hombre. Con lo cual, advierte nuestro autor, Marx y Bloch no proponen otra cosa en su fondo que una versión materialista intramundana del Paraíso, cuyo camino creen haber encontrado a través de la lucha de clases y la dictadura del proletariado. El hombre artífice del cielo en la tierra sin necesidad de Dios.³⁹ A esta tarea deben entregarse —incluso sacrificarse— las generaciones presentes en aras de un mundo futuro ideal que justifica todas las acciones.⁴⁰ El propio Bloch confiesa que el marxismo, en esencia, es “sueño hacia delante”.⁴¹ Llegados a este punto, indica Ratzinger, parece que la misma crítica que el marxismo lanza al cristianismo se vuelve contra él; pues, si el marxismo recrimina al cristianismo el adormecimiento del hombre bajo la promesa de la satisfacción de sus anhelos en el “más allá” Reino de los Cielos, la propuesta marxista somete al hombre a sus dictados bajo la promesa de un mundo ideal aún no verificado en la historia.⁴²

Si bien, a tenor de lo visto, la esperanza marxista está internamente movida por la consecución de un Paraíso (aunque este sea intramundano) donde los anhelos humanos vengan satisfechos, entre la propuesta marxista y la cristiana hay notables diferencias; y no solo de umbral de realización como aprecia Laín Entralgo.⁴³ Ellas divergen radicalmente entre sí en sus expectativas, en su horizonte de realización y en el garante de las mismas. El cristianismo, a diferencia del marxismo, reconoce en el hombre aquellos anhelos que van más allá del progreso material y les ofrece una satisfacción. Pese a las críticas que puedan hacerse (algunas no sin razón), la esperanza cristiana no se inhibe del aquí y ahora personal y colectivo del hombre (cf. GS 39);⁴⁴ sin embargo su realización trasciende el orden intramundano. Por último, sin excluir el papel del

³⁸ Cf. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 47.

³⁹ Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 394-395.

⁴⁰ “La dinámica del progreso hace que todo sea justo”: RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 53.

⁴¹ “Träume nach vorwärts”: BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1616.

⁴² “Este mundo, para cuya construcción se utilizaría el presente, nunca nos afecta a nosotros mismos; únicamente existe para una futura generación todavía desconocida, que nunca llega”: RATZINGER, “Mi felicidad es estar cerca de ti”, 440.

⁴³ Cf. LAÍN ENTRALGO, *Crear, esperar, amar*, 181.

⁴⁴ Que la esperanza de inmortalidad desvalorice este mundo es para Ratzinger una visión errónea ya que “la esperanza en el más allá significa para el cristiano responsabilidad ante Dios en este mundo”: RATZINGER, “La resurrección de Cristo y la esperanza”, 348.

hombre en la consecución de sus anhelos, la esperanza cristiana tiene a Dios por garante último de la plena satisfacción del ser humano. En cambio, la propuesta marxista, fruto de su lectura materialista, reduce toda expectativa humana al progreso material, amputando con ello los anhelos últimos del hombre, cifra su horizonte en logros intramundanos y vive confiada a las solas manos del hombre (bajo la tutela del partido, claro). Respecto de la esperanza cristiana, estima Ratzinger, el marxismo hace suya la promesa de satisfacción futura que muta en utopía social y el fervor en su consecución bajo forma de optimismo ideológico, pero la rompe en su núcleo al excluir a Dios de ella.⁴⁵ El resultado es perverso: la esperanza reducida a construcción social, cuyo proceso gestiona el partido político como instancia inapelable que ocupa el lugar de Dios dentro de la nueva religión atea del progreso histórico.⁴⁶

No obstante, la clave argumental de Ratzinger en su crítica a Bloch radica en la esencial distinción entre las nociones esperar y hacer; esta última, base de la redefinición de la esperanza enunciada por Bloch. Para nuestro teólogo, “hacer y esperar se encuentran en dos planos totalmente distintos. El hombre necesita la esperanza justamente porque lo producido y lo susceptible de ser producido no le bastan”.⁴⁷ La esperanza se sitúa más allá de cuanto el hombre puede fabricar con sus manos o conquistar con su esfuerzo. Ella se define sobre los anhelos más íntimos de la persona, trascendiendo lo esperable como consecución probable, ya sea a nivel biológico, histórico o de cualquier otro tipo.⁴⁸ “Desde su temporalidad y su finitud, la realidad personal de cada hombre y la historia universal de la humanidad postulan consciente o inconscientemente la eternidad y la infinitud”.⁴⁹ Por contra, la esperanza propuesta por Bloch se define a partir de los bienes previsibles a manos del hombre. De donde, en consecuencia, “no hay nada que esperar; lo que esperamos debemos hacerlo nosotros mismos y no se nos da nada más allá de nuestro

⁴⁵ De la suplantación de la esperanza por el optimismo ideológico, cf. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 50-54; IDEM, “Mi felicidad es estar cerca de ti”, 440.

⁴⁶ “Queda la esperanza, pero el puesto de Dios es reemplazado por el partido y, por tanto, el totalitarismo de un culto ateo que está dispuesto a sacrificar toda humanidad a su falso dios”: RATZINGER, *Mi vida*, 163-164. Idea similar en: IDEM, *Mirar a Cristo*, 52.

⁴⁷ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 395.

⁴⁸ “La esperanza es, por esencia, de índole personal: si bien apunta a algo que va mucho más allá de la propia persona —una nueva tierra, el paraíso—, apunta hacia allí porque la persona lo necesita”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 395.

⁴⁹ LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 172.

propio poder”.⁵⁰ Luego, tal como ve José Ferrater, Bloch presenta una esperanza puramente psicológica.⁵¹

3. LA CUESTIÓN ESPERANZA EN SU RADICALIDAD

Más allá de la esperanza como posibilidad humanamente probable, Ratzinger se interesa por la llamada esperanza fundamental, aquella que apunta a la satisfacción plena de la existencia más allá de todo límite, tipología que adopta de Herbert Plügge.⁵² La esperanza aquí no se define a partir de lo humanamente factible, sino sobre el reclamo de la existencia para verse satisfecha. En este cambio de parámetro radica la distinción esencial entre ambas y, en consecuencia, la tematización que se haga de la esperanza.

Siendo la espera de lo posible, en términos de probabilidad, un elemento de la razón proyectiva, la espera del bien previsible no es, sin más, la esperanza para Joseph Ratzinger. Si la consecución de unas condiciones óptimas de vida colmase los anhelos más íntimos del hombre, la cuestión de la esperanza estaría resuelta; pero no es así. Por contra, indica nuestro teólogo, “la verdadera problemática antropológica de la esperanza consiste en que el hombre necesita algo que va más allá de todo lo que está en su poder”.⁵³ En efecto, sobre cualquier meta alcanzada, como escribe Pedro Laín Entralgo, “el hombre espera siempre más”.⁵⁴ Aquello que lo llenó de esperanza y propulsó su esfuerzo queda vencido en el instante mismo del bien logrado. El paso dado hacia delante le satisface, pero no lo colma. Tras el umbral conquistado, su mirada busca ya un nuevo horizonte de realización hacia el cual, por lo demás, se siente íntimamente impelido: “para nuestra mente, lo cierto será siempre penúltimo y lo último siempre será incierto”.⁵⁵ El existente humano se dibuja así en protensión sobre lo dado,

⁵⁰ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 53-54.

⁵¹ Cf. José FERRATER MORA, “Esperanza”, en IDEM, *Diccionario de filosofía*, vol. II. Barcelona, Círculo de lectores, 1991, 1011.

⁵² Cf. Herbert PLÜGGE, *Wohlfinden und Missfinden*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1962. Junto a este autor, Ratzinger sigue la obra de Josef PIEPER (*Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel Verlag, 1967), cuya noción básica de esperanza con su dinamismo y elementos antropológicos comprometidos en ella adopta, según reconoce abiertamente en el prólogo de su obra *Mirar a Cristo*. Allí confiesa que se ha servido de la obra de Pieper “como si fuera un libro de texto [...] Mi aportación personal ha sido la de ampliar la exposición filosófica de Pieper sobre el plano teológico y espiritual”: RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 7.

⁵³ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 395.

⁵⁴ LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 158.

⁵⁵ LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 160.

siempre hacia *más*.⁵⁶ Esta hambre de ser en el existente humano revela en sí la clave de bóveda de la esperanza: el ser busca desde sus entrañas afirmarse sobre cuanto comporte frustración⁵⁷ y, en último término, sobre la nada.⁵⁸ Quiere ser, crecer en el ser, alcanzar plenitud de ser.

Si bien lo esperable forma parte de la esperanza, el bien humanamente previsible no colma su campo. La esperanza se “basa ante todo en una radical necesidad del ser humano: el hombre espera siempre más de lo que una presencia cualquiera puede darle. Cuanto más persigue ese anhelo, tanto más se da cuenta de que este rompe absolutamente los límites de lo empírico. Lo imposible es para él lo necesario. Pero esperanza significa la certidumbre confiada en que ese deseo encontrará respuesta”.⁵⁹ En efecto, tal como aprecia Laín Entralgo, lo genuino de la esperanza es que “trasciende a todos los posibles proyectos y ocultamente les acompaña, tiene como metas el seguir viviendo, el seguir siendo uno mismo y el ser más sin límite; en definitiva, un estado de la realidad personal en el que total y definitivamente —más allá, por supuesto, de la muerte del esperante— logren entera satisfacción todas las aspiraciones de la naturaleza humana”.⁶⁰ Desde sus entrañas, la esperanza humana muestra así con su deseo de satisfacción plena, más allá de cualquier conquista previsible a manos del hombre, su carácter ilimitado que ubica al hombre ante un horizonte abierto. Así, concluye Laín Entralgo: “No parece ilícito afirmar que la vida humana postula el *siempre* desde dentro de sí misma, que existe y opera en el ámbito del *siempre*”.⁶¹

En su radicalidad, como satisfacción plena de los anhelos últimos del ser, Ratzinger entiende que la esperanza coloca al hombre ante sí mismo: si el hombre, al apetecer lo imposible, es un error aberrante de la naturaleza y la esperanza que vive un absurdo o, por el contrario, semejante anhelo en sus entrañas revela consigo la verdad última del hombre que, más allá de la naturaleza biológica dada, se abre en trascendencia.⁶² La pregunta por la esperanza se torna así cuestión esencialmente antropológica ya que no es posible dar respuesta a qué cosa sea la esperanza sin una comprensión

⁵⁶ “En todo momento vive el hombre sabiendo que puede ser más de lo que entonces es”: LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 157.

⁵⁷ “La esperanza es rebelión contra el mal, sueño de justicia y felicidad”: VICENTE RAMOS CENTENO, “Esperanza”, en MARIANO MORENO VILLA (ed.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 420.

⁵⁸ “Tenemos miedo a la muerte ante todo porque tenemos miedo de la nada”: RATZINGER, “Lugares de esperanza”, 646.

⁵⁹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 396.

⁶⁰ LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 181.

⁶¹ LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 181.

⁶² Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 395; IDEM, “Lugares de esperanza”, 647.

del hombre. Esto es, si el hombre es mera naturaleza sin trascendencia o la trascendencia forma parte de su naturaleza. Según se entienda al hombre tendremos una comprensión de la esperanza y a la inversa. Las preguntas por el ser del hombre y qué cosa sea la esperanza se implican mutuamente.⁶³

Si seguimos los postulados de Ernst Bloch, la esperanza debe ceñirse a las posibilidades fácticas de su realización por el hombre y, en consecuencia, lo humanamente posible delimita la esperanza. El hombre con sus límites se convierte en medida de la esperanza. Sin embargo, para Joseph Ratzinger, semejante composición rompe de raíz la noción esperanza, pues ella se define no a partir de lo humanamente posible, sino desde lo más hondo del existente humano que insaciablemente busca plena satisfacción en el orden del ser; algo que solo a partir de sí mismo se antoja imposible.⁶⁴ Aun cuando el hombre viva en condiciones razonablemente óptimas desde un punto de vista material (vivienda, sanidad, educación...), ninguna garantía social puede saciar su espontánea sed de verdad, justicia, libertad, igualdad, bondad, belleza... y, al final, de ser: "el hambre de lo infinito siempre le acompaña".⁶⁵ De hecho, las mejoras en las condiciones de vida beben y tienen su motor en el horizonte de realización que dichas nociones afirman.

En cambio, para Ratzinger, la noción esperanza se define a partir de cuanto el existente humano reclama desde sus entrañas como adecuado a su ser para verse colmado. Aquí, lo posible a manos del hombre no configura el centro de la noción, ni es factor limitante de la misma. Por contra, a partir del ansia de satisfacción plena que palpita en el corazón del ser humano, tal noción de esperanza reclama para el hombre incluso lo imposible. "Si la experiencia de carencia, la paradoja del deseo, tiene que conducir de por sí al ser humano a desesperación de sí mismo y de su razón de ser, esa certidumbre será, a la inversa, una secreta alegría más allá de todas las alegrías y sufrimientos empíricos, de modo que el hombre es rico justamente por su carencia, y desde ella recibe (a través de la esperanza) una felicidad que, sin ese extenderse en la esperanza,

⁶³ José Ortega y Gasset vio claramente esta relación, al punto de considerar la esperanza nota definitoria del hombre: "¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? [...] ¿Es posible un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?": JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en IDEM, *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 111. Tal implicación antropológica de la esperanza significa que "la esperanza no es solo una determinación de los afectos de espera, sino que pertenece a la condición ontológica del hombre": RAMOS CENTENO, "Esperanza", 419.

⁶⁴ Cf. RATZINGER, "Lugares de esperanza", 647.

⁶⁵ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 76.

no podría experimentar".⁶⁶ Lo humanamente factible deja de ser medida de la esperanza para ser ahora esta la que se convierte en medida del hombre, ensanchando sus límites y desvelando su misterio en trascendencia. La existencia del hombre encuentra así, vía esperanza, una suerte de apoyo a la hora de lograr una respuesta esclarecedora sobre sí.⁶⁷ Esta noción de esperanza, por definición, presupone una consideración abierta del hombre en medio de un orden que se antoja cerrado. Dicho de modo práctico: "Solo quien puede reconocer en la muerte una esperanza es capaz de vivir también en la vida a partir de la esperanza".⁶⁸

4. SUJETO Y OBJETO DE LA ESPERANZA

Quizás lo más sugestivo de la reflexión que Joseph Ratzinger despliega sobre la esperanza sea cuando se pregunta: ¿Quién espera? y ¿qué esperan los que esperan?⁶⁹ Esto es, cuál es el sujeto y el objeto de la esperanza.

Tomando como referencia al apóstol Pablo en la Carta a los Romanos (cf. Rom 8,19-26), Ratzinger concibe la creación en espera porque "la promesa no deja de lado la naturaleza, sino todo lo contrario".⁷⁰ Sugerir que plantas y animales esperan, que el planeta o el cosmos espera, resulta cuando menos extraño a la visión hipersicologizada —hoy imperante— de la esperanza. El pensamiento paulino sobre la creación esperante se entiende así dentro de una lógica teológica, a la cual se reduce el valor de su afirmación. A lo sumo se ve como un escarceo místico del apóstol. Pero la creación, sujeto de esperanza, ¿es mera poética? ¿Tiene sentido solo dentro de una lógica teológica? Para Ratzinger no, al igual que para Xavier Zubiri o Pedro Laín Entralgo.

Desde un plano puramente metafísico, observa Zubiri, la dimensión *hacia* pertenece constitutivamente a la realidad en todas sus formas, que lanza al existente hacia delante.⁷¹ Constatación similar hace Laín Entralgo, quien observa una protensión de todo cuanto existe a ser, mantenerse en el ser (ser *siempre*) y crecer en el ser (ser *más*).⁷² Para ambos, la misma materia en su constitución estructural evidencia protensión: la

⁶⁶ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 396.

⁶⁷ Cf. LAÍN ENTRALGO, *Crear, esperar, amar*, 148.

⁶⁸ RATZINGER, "Lugares de esperanza", 647.

⁶⁹ Cf. RATZINGER, "Sobre la esperanza", 391, 396.

⁷⁰ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 70.

⁷¹ Cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*.

⁷² "Desde que aparecieron las partículas elementales en los primerísimos instantes de la génesis del cosmos, el movimiento de los entes materiales hacia el futuro, la evolución de la materia, ha sido realidad constante": LAÍN ENTRALGO, *Crear, esperar, amar*, 149.

esencial tendencia a avanzar respecto del ser dado. Esta propiedad causó la proestructuración de partículas elementales en complejas, la molecularización, la vitalización, la vegetalización, animalización y finalmente la hominización, donde la estructural tendencia *hacia* de la realidad conoce la capacidad de la realidad sobre sí. En este punto, aparece propiamente la esperanza sobre todos los niveles anteriores que solo conocen la espera.⁷³ Según vemos, la reflexión metafísica de Zubiri o el proceso de la materia descrito por Laín Entralgo no queda lejos de la comprensión paulina de una creación expectante reivindicada por Ratzinger.

No obstante, la creación en su espera está sujeta al hombre. El destino de ambos se entrelaza. Si la creación entera es donación de ser, el hombre inserto en ella tiene, sin embargo, capacidad para abrirse o cerrarse, libertad para acoger o rechazar. Este hecho carga al hombre con una responsabilidad sobre sí y sobre la realidad con la cual comparte ser, pues le ataíne que lo creado cumpla su ser-don. Con otras palabras, el modo en el cual el hombre se dispone e interactúa con la realidad marca el proceso de ser. Así, un hombre clausurado sobre sí frustra lo creado porque interactúa con ella desde la codicia, rompiendo internamente su ser-don. La creación viene entonces “sometida a la nulidad, es decir, ella misma está enredada en la mentira del hombre sobre el ser”.⁷⁴ Pese a este sometimiento frustrante en el cual se ve lo creado, ella suspira y espera al hombre verdadero que, instalado en el ser y no en el poseer, la conduzca a la realización de sí.

Para Ratzinger, tipo de este hombre nuevo es san Francisco de Asís. Frente al monto de expectativas materiales a las que el hombre puede confiar su esperanza de futuro, Francisco presenta una felicidad cumplida en este mundo libre de todo afán. Visto a ras de suelo, Francisco era un joven derrotado en su honor de caballero que, además, había perdido la salud en aquella empresa. Aun más, renuncia al amparo familiar, estatus social y bienes terrenos en pos de una vida de total desprendimiento. Mediante este paso —entiende Ratzinger— Francisco “se libera de la dictadura del tener, de aquel error fundamental del afán de poseer que ve la verdadera «sustancia» de la vida en la riqueza”.⁷⁵ Al volar más allá de toda expectativa mundana de bienes o reconocimiento social, Francisco “hizo visible detrás de las falsas esperanzas la auténtica, verdadera esperanza que nadie puede confiscar y nadie puede destruir”.⁷⁶ En efecto, apostilla Ratzinger, “cuando todas las esperanzas se han desvanecido,

⁷³ Exposición detallada del proceso en: LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 150-162.

⁷⁴ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 404.

⁷⁵ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 399.

⁷⁶ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 399.

cuando se han atravesado todas las decepciones, solo entonces destella la «esperanza fundamental» en su grandeza”.⁷⁷ El tener como fundamento del ser es superado por un elemento nuevo y liberador: Jesucristo, quien colma el corazón humano y desvela la falsa esperanza del acaparar o del aparentar.⁷⁸

Además de la espera ontológica junto al cosmos, Joseph Ratzinger concibe al hombre existencialmente abierto al otro. Siguiendo a Platón, encontrar este alguien constituye para nuestro teólogo la primera de las esperanzas.⁷⁹ La espera del hombre se torna aquí propiamente esperanza porque este anhelo vital acontece en el orden de la libertad, no en el de la necesidad. De esta esperanza primera brotan, en su opinión, todas las demás y a ella están de algún modo referidas. La experiencia de correspondencia que llena la existencia constituye así para Ratzinger la vivencia originaria que pauta la esperanza: “las cosas particulares se convierten en esperanzas por el hecho de que, por decirlo así, llevan en sí el color vivencial del amor”.⁸⁰

Esta experiencia de correspondencia en el amor que sacia la vida reclama por sí misma trascender toda contingencia. Pide lo absoluto y el siempre que el amor por definición enuncia.⁸¹ De aquí, entiende Ratzinger, la frustración que el hombre siente ante su pérdida y la rebeldía ante la muerte: “no podemos creer que tantas cosas grandes y llenas de sentido que han crecido a lo largo de una vida deban precipitarse de repente en la nada. Nos resistimos a ella porque el amor reclama eternidad y porque no podemos aceptar la destrucción del amor que la muerte trae consigo”.⁸² La esperanza de un paraíso, donde lo dado en el amor pueda realizarse plenamente, aparece aquí como necesidad interna del amor. Ahora bien, considera Ratzinger, la vida más allá del límite que impone la muerte al ser humano implica un amor absoluto por parte de un otro eterno: “la vida eterna solo puede tener sentido en una totalidad completamente nueva del amor que trascienda toda temporalidad”.⁸³

⁷⁷ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 401.

⁷⁸ Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 403-404.

⁷⁹ “la esperanza que está por encima de las esperanzas es la certidumbre confiada de que se recibirá el don del amor”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 393.

⁸⁰ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 393.

⁸¹ “El hombre necesita la respuesta de amor humano, pero esa respuesta pregunta, a su vez, por lo absoluto, por lo infinito”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 394. La exposición completa de esta afirmación en: IDEM, “Sobre la esperanza”, 396-397; IDEM, *Mirar a Cristo*, 73-74.

⁸² RATZINGER, “Lugares de esperanza”, 646.

⁸³ RATZINGER, “Lugares de esperanza”, 647; “no podemos prescindir de la esperanza del «paraíso», la necesidad del mismo. Pero tal necesidad es desesperación si no existe

Esto es, la existencia de un Dios amor. Solo “si existe Dios y si ese Dios ha querido y quiere a los hombres, queda claro que su amor puede lo que el nuestro en vano pretende: conservar en vida al ser amado más allá de la muerte”.⁸⁴

Como vemos, que el amor pueda cumplirse —realización de la primera y fundamental esperanza— ata dentro de sí dos cuestiones que se abrazan: vencer el límite de la muerte y un otro eterno amor absoluto. Esta comunicación interna entre amor y esperanza que requiere para su realización un tú trascendente es la base antropológica sobre la que Ratzinger ancla la vertiente teológica de la esperanza.⁸⁵ Sin Dios no hay esperanza. Solo queda presunción (la esperanza en manos del hombre) o desesperanza (no hay nada que esperar, la vida es absurda).⁸⁶

Si la esperanza suscita confianza ante la vida, su ausencia trae consigo un repliegue vital que puede llegar incluso a la desertión de la vida.⁸⁷ La falta de bienes necesarios, pero sobre todo la decepción interior al no sentirse amado, pueden oscurecer la disposición del hombre sobre el futuro. El temor que estas vivencias infunden sobre el ánimo enuncia “el verdadero miedo, el miedo de que la propia vida pudiese malograrse en cuanto tal, de que, de ese modo, fuese a volverse tan gris y tan difícil que ya no pueda vivirse más”.⁸⁸ Los temores suscitados por las más diversas incertidumbres dejan paso aquí al temor radical que cierra a la persona sobre sí en negación de la vida. La angustia de todas las angustias, escribe Ratzinger, “es el miedo a no ser amados, a perder el amor, la desesperación es la convicción de haber perdido para siempre todo amor, el horror de la total soledad”.⁸⁹ El ser ya no se percibe como algo

certeza alguna sobre Dios y sobre una promesa divina correspondiente”: IDEM, “Sobre la esperanza”, 395.

⁸⁴ RATZINGER, “Lugares de esperanza”, 648. “«Resurrección de la carne» significa que es Dios quien da al hombre la inmortalidad: significa que el hombre puede estar seguro de que hay una vida después de la muerte porque Dios mismo, que es eterno, lo conoce, lo ama y, por decirlo así, le da, con ello, sustento en su amor”: IDEM, “La resurrección de Cristo y la esperanza”, 347. La exposición sistemática de la vida más allá de la muerte, inmortalidad del alma y resurrección, en: IDEM, *Escatología*, 96-146.

⁸⁵ “Si, por un lado, esperanza y amor y, por el otro, Dios y amor son inseparables, entonces estaría claro que también la esperanza y Dios forman una unidad: que, en última instancia, sin esperanza está aquel que «vive sin Dios en el mundo»”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 393.

⁸⁶ Cf. RATZINGER, “Lugares de esperanza”, 646.

⁸⁷ Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392. De las actitudes parejas a la desesperanza: acidia, indolencia, pusilanimidad, rencor... cf. IDEM, *Mirar a Cristo*, 75-84.

⁸⁸ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392.

⁸⁹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392.

bueno.⁹⁰ “Aquí ya no hay propiamente miedo, en el cual se esconde siempre todavía un aspecto de posible esperanza, sino la pura resignación, la desesperación como duda del ser mismo”.⁹¹ Más que una actitud, la desesperanza se hace juicio global sobre la existencia: “la vida misma no es buena; lo único que cabe es sublevarse contra todo aquello que tiene responsabilidad en la desgracia de tener que vivir. La destrucción es lo único bueno que puede suceder”.⁹²

5. LA ESPERANZA BAJO EL TIEMPO, MEMORIA Y PROFECÍA

Joseph Ratzinger, con gran originalidad, aborda la implicación mutua entre esperanza y tiempo en varias intervenciones, aunque sin una presentación sistemática. La esperanza conjuga dentro de sí el pasado con el presente hacia el futuro. A modo de caja de resonancia, en cada presente, la esperanza trae a la memoria acontecimientos del pasado sobre los que se apoya y despliega su mirada hacia el futuro.

Para Ratzinger, “memoria y esperanza forman una unidad indisoluble”.⁹³ La memoria afecta la esperanza y opera sobre ella a través de las experiencias pasadas que, a modo de eco vital, disponen al individuo ante el presente más o menos positivamente. Así, la memoria del bien vivido suscita esperanza y fortalece interiormente a la persona en su presente de cara al futuro. Por contra, cuando no hay nada bueno que recordar, nada se espera. Así, para nuestro teólogo, “solo quien puede recordar puede también esperar: quien nunca ha experimentado el bien y la bondad, los desconoce”.⁹⁴ De donde la clave de la esperanza de presente está en cierto modo en la memoria de las experiencias positivas del pasado: “solo cuando se logra despertar en la persona desesperada el recuerdo de una experiencia del bien, esa persona se ve nuevamente en

⁹⁰ “El ser no es bueno, no lo es cuando no se lo ha experimentado nunca como un sí, como ser aceptado, cuando no se ha dado la experiencia de ser amado. Esto significa que el miedo que está detrás de los miedos es el miedo a la pérdida total del amor, el miedo a una existencia en que los pequeños sinsabores de la vida cotidiana se hayan convertido en todo, en algo contra lo cual nada grande y salvador hace contrapeso. En tal sentido, los pequeños miedos, si se convierten en la única expectativa de futuro, pueden pasar a ser el gran miedo: el miedo a una vida que ya no pueda soportarse porque ya no habita en ella esperanza alguna. En este caso, la muerte se torna en la única esperanza que, sin embargo, es el fin de toda esperanza”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392-393.

⁹¹ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392.

⁹² RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 392.

⁹³ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 73.

⁹⁴ RATZINGER, “Una memoria que suscita esperanza”, 20.

condiciones de creer en el bien, aprende a esperar de nuevo, se le abre un camino de salida de la desesperación".⁹⁵

Al tiempo que la esperanza activada por la memoria ilumina el presente, ella adentra positivamente a la persona en su futuro, pues permite trascender la limitación actual en virtud de lo venidero.⁹⁶ La forma cristiana de este trascender es para Ratzinger la profecía. Ella nada tiene que ver con la adivinación, sino que es lectura del presente desde la palabra de Dios, lo cual comporta la crítica teológica del presente en la vigencia de las promesas divinas que impide la clausura del presente sobre sí.⁹⁷ La esperanza se presenta así como "la capacidad de ver la realidad preñada de futuro".⁹⁸ Por el contrario, la desesperanza describe justamente "la vacía nihilidad de lo por venir".⁹⁹ La esperanza se perfila de este modo sobre el futuro: "el hombre espera del futuro una satisfacción, una felicidad que todavía no tiene. En tal sentido, la esperanza se basa en la temporalidad, que implica que el hombre no posee nunca su ser por entero".¹⁰⁰ Aguarda siempre más: ser en plenitud.

Conforme a esta interacción entre memoria y esperanza, Joseph Ratzinger presenta el año litúrgico como *memoria ecclesiae* que cíclicamente trae ante el cristiano las acciones de Dios en favor de su pueblo a fin de mantener viva su esperanza. Dentro de esta composición, el Adviento "designa justamente la conexión entre memoria y esperanza que el hombre necesita. El Adviento quiere despertar en nosotros el recuerdo propio y el más hondo del corazón: el recuerdo del Dios que se hizo niño. Ese recuerdo sana, ese recuerdo es esperanza".¹⁰¹ Sin embargo, el recuerdo del acontecimiento pasado que recoge el Adviento no lo define al completo, es solo una parte. Tal como el mismo *ad venire* expresa, este tiempo litúrgico con su exclamación *Maranatha* dispone al cristiano hacia el que viene, Jesucristo.¹⁰² Pasado y futuro se abrazan aquí, en el presente litúrgico, para alentar la esperanza que nace de la fe. El cristianismo, asumiendo por tanto el tiempo, no se define sin embargo a partir de un acontecimiento pasado o una confianza ingenua de futuro, sino a partir de una persona Jesucristo, el Señor, quien ya vino y

⁹⁵ RATZINGER, "Una memoria que suscita esperanza", 20.

⁹⁶ Cf. RATZINGER, "Sobre la esperanza", 396.

⁹⁷ Cf. RATZINGER, "El problema de la profecía cristiana", 450.

⁹⁸ RAMOS CENTENO, "Esperanza", 420.

⁹⁹ LAÍN ENTRALGO, *Crear, esperar, amar*, 148.

¹⁰⁰ RATZINGER, "Sobre la esperanza", 391.

¹⁰¹ RATZINGER, "Una memoria que suscita esperanza", 21.

¹⁰² Cf. RATZINGER, *Escatología*, 14-16.

volverá.¹⁰³ Por este motivo, concluye Ratzinger, “el cristianismo siempre lleva consigo una estructura de esperanza”.¹⁰⁴

6. CONCLUSIÓN

Como en otras tantas cuestiones, la consideración de la esperanza que ofrece Joseph Ratzinger entrelaza el discurso teológico con el antropológico. De modo que la comprensión creyente de la esperanza no corre en paralelo a cuanto la esperanza en su verdad demanda, sino que se corresponden, la desvela en su grandeza y, en última instancia, muestra su cumplimiento en Jesucristo. La esperanza en su exigencia de verdad es lo que la fe reconoce y viceversa. Esta visión concordante de planos, tan característica del pensamiento ratzingeriano, descansa sobre otro de los rasgos de nuestro autor: la búsqueda de verdad de la cosa misma.

Esta disposición personal marca el tratamiento de los textos bíblicos aducidos, que no se cierran sobre sí mismos, sino que ellos, en su afirmación teológica, recogen la verdad de la esperanza también en términos antropológicos. A partir de aquí, el diálogo que Ratzinger establece con los más diversos autores aparece siempre fluido. La exigencia de verdad en el tratamiento de las cuestiones evita el enquistamiento apologético, desvelando puntos de luz y carencias de algunas propuestas, v.gr. Bloch, y manifestando su correlación con cuanto la fe recoge.

De modo sintético, el estudio que ahora cerramos sobre la esperanza en el pensamiento de Joseph Ratzinger deja la cuestión en los siguientes términos:

1. Todo cuanto existe busca afirmarse en el ser, ser más, ser pleno, ser siempre. Esta protensión de todo existente dibuja lo creado en espera.
2. La disposición constitutiva *hacia* de todo existente se hace esperanza en el hombre desde el momento que este tiene capacidad para cerrarse o abrirse, acoger o rechazar.
3. La espera de lo creado está internamente conectada con el hombre, pues forma parte de la creación, a quien requiere para su realización.
4. La esperanza por sí misma, en su radicalidad, afirma el anhelo de ser pleno inscrito en el corazón humano que se impone a cualquier límite, incluso a la negación biológica que marca la muerte.
5. La verdad de la esperanza está así en relación con la verdad misma del hombre, de modo que ella desvela su misterio trascendente más allá de todo argumento intramundano, por rotundo que sea.

¹⁰³ Cf. RATZINGER, “El problema de la profecía cristiana”, 449.

¹⁰⁴ RATZINGER, “El problema de la profecía cristiana”, 451.

6. Dado que la plenitud en el hombre es el amor, entregarse y ser acogido, encontrar al otro en mutua entrega es la primera esperanza y a ella se remiten de un modo u otro todas las demás esperanzas. Sin amor, no hay esperanza.
7. El amor en la esperanza afirma lo absoluto y reclama lo eterno en lo concreto de su misma experiencia, abriendo consigo dos cuestiones sucesivas pero entrelazadas: la vida más allá de la muerte y la existencia de Dios.
8. Solo un Dios amor responde adecuadamente a cuanto la experiencia del amor humano demanda y, por tanto, realiza la esperanza en el hombre.

A vuelta de su reflexión, un último pensamiento. Tal como Ratzinger aprecia, la ontología por sí dirige al hombre en su esperanza hacia Dios, remite al diálogo con él.¹⁰⁵ La oración aparece así como esperanza en acto. “Quien reza espera en una bondad y en un poder que van más allá de sus propias posibilidades. La oración es esperanza en acto”.¹⁰⁶ Frente a quien vive entregado a la desesperación o a quien lo confía todo a sí mismo, “el orante es alguien que tiene esperanza”.¹⁰⁷ De modo singular, recuerda Ratzinger a partir del Catecismo Romano,¹⁰⁸ el padrenuestro es la oración de la esperanza porque recoge las necesidades básicas del hombre, las ordena y las confía a Dios, origen de todo bien, a quien invoca como Padre.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Cf. RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 398.

¹⁰⁶ RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 71-72.

¹⁰⁷ RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 405-406. Exposición similar en: IDEM, *Mirar a Cristo*, 72.

¹⁰⁸ Cf. *Catecismo Romano*, Proemio XII; TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q17, a.

¹⁰⁹ “el Padrenuestro tiene que ver con la esperanza en virtud de su contenido. El Padrenuestro responde en su segunda parte a los miedos cotidianos del hombre y lo alienta a transformarlos en esperanza a través de la petición. Se trata del sustento cotidiano; se trata del temor ante el mal que nos amenaza de múltiples maneras; se trata de la paz con el prójimo; se trata de la paz con Dios y de la liberación del verdadero mal: la caída en la incredulidad, la desesperanza. Así, la pregunta por las esperanzas remite de por sí a la esperanza misma, a nuestro anhelo del paraíso, del Reino de Dios, con el que se inicia la oración”: RATZINGER, “Sobre la esperanza”, 405-406. Exposición similar en: IDEM, *Mirar a Cristo*, 72.

El Espíritu Santo y María en *Lumen Gentium*

The Holy Spirit and Mary in *Lumen Gentium*

José Antonio Martínez Jiménez

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

josemayrena@hotmail.com

Resumen: La constitución dogmática sobre la Iglesia del concilio Vaticano II profundiza en las relaciones entre la Tercera Persona de la Santísima Trinidad y la Virgen María. La santidad original de la Virgen, formada por el Espíritu Santo como nueva criatura, requerirá de ella una actitud activa y consciente, como colaboradora única en su obra. De este modo, la Madre de Dios aparece con las notas de “Casa de Dios”, “Theotokos” y “Madre de la Iglesia”. La obra de H. Mühlen se convierte en referencia canónica obligada para la recta comprensión de esa relación pneumatológica.

Palabras clave: Espíritu Santo, María, Iglesia, Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, H. Mühlen

Abstract: The dogmatic constitution on the Church of the Second Vatican Council deepens the relationship between the Third Person of the Holy Trinity and the Virgin Mary. The original holiness of the Virgin, formed by the Holy Spirit as a new creature, will require an active and conscious attitude from her, as the only collaborator in her work. In this way, the Mother of God appears with the notes of “House of God”, “Theotokos” and “Mother of the Church”. H. Mühlen’s work becomes an obligatory canonical reference for the correct understanding of this pneumatological relationship.

keywords: Holy Spirit, Mary, Church, Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, H. Mühlen

Las aportaciones del concilio Vaticano II y de la posterior reflexión teológica, a las relaciones entre pneumatología y mariología son verdaderamente interesantes e incluso innovadoras, podríamos llegar a afirmar. Por este motivo, dedicaremos este estudio a profundizar en los nuevos matices que aporta fundamentalmente la constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio, *Lumen Gentium*, sobre la función de la Virgen María en la obra de la redención de Cristo y su acción materna en la comunidad cristiana, a la luz de la presencia recuperada de la misión insustituible del Espíritu Santo, en la teología dogmática y en la vida de la Iglesia.

Presentaremos este artículo estructurado en tres partes fundamentales: la “casa” del Espíritu; *Theotokos*, gracias al Espíritu; y María, madre de la Iglesia.

1. LA “CASA” DEL ESPÍRITU

De la misma forma que no se puede entender a Cristo y a la Iglesia sin la presencia y la actuación del Espíritu, es inconcebible pensar en María, “prototipo y modelo destacadísimo de la Iglesia” (LG 53), separada de la dimensión pneumatológica.¹

La Virgen María es la *Toda-santa* porque desde el primer instante de su ser fue “templo del Espíritu Santo” (LG 53).² Leemos en este texto la clave sobre el origen de la expresión:

Los padres de la segunda mitad del siglo IV, para refutar el maniqueísmo que comenzaba a extenderse en aquel momento, acuden al texto lucano para remarcar que la acción purificadora en María es obra del Espíritu Santo: La Virgen, plenificada por la gracia, se convierte en *morada, templo y sagrario* del Espíritu Santo, apta para poder acoger en su seno al Verbo, enviado por el Padre para reparar la caída de nuestros primeros padres. María, “nueva Eva”, al obedecer a Gabriel, nos consigue la vida por el Espíritu.³

Sobre ello, el mariólogo S. de Fiores afirma:

Hay que dar preferencia —como hizo el Concilio— al título de “santuario” en detrimento del de “esposa”, porque la maternidad divina de María se refiere al orden de la gracia y, por tanto, a la inhabitación del Espíritu Santo. En esta postura se sitúa decisivamente R. Laurentin, quien juzga que es “formula poética y no teológica [...], inadecuada y ambigua el título mariano de «esposa del Espíritu Santo»”. En favor del título de María como “esposa del Espíritu Santo” rompe una lanza la *Marialis cultus* (MC), recordando cómo algunos escritores antiguos “vieron en la arcana relación Espíritu Santo-María un aspecto esponsal, expuesto así por Prudencio: “La Virgen no desposada se desposa con el Espíritu Santo” (MC 26).⁴

¹ Cf. Angelo AMATO, “Espíritu Santo”, en Stefano DE FIORES – Salvatore MEO (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, San Pablo, 1988, 691-693.

² Cf. Manuel Ángel MARTÍNEZ JUAN, “La mediación de María en el concilio Vaticano II”, *Estudios marianos* 84 (2018) 97; Miguel PONCE CUÉLLAR, “Corrientes teológicas menos favorables a la Mariología posconciliar”, *Estudios marianos* 79 (2013) 82. En el posconcilio hubo también algunos abusos en la utilización de esta imagen de María como templo del Espíritu Santo; cf. Álvaro ROMÁN VILLALÓN, “María y la Trinidad en la mariología española reciente. Algunos trabajos publicados en «Estudios marianos»”, *Estudios marianos* 82 (2016) 107.

³ Juan Luis BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María. Estudios marianos* 82 (2016) 117.

⁴ Stefano DE FIORES, *María, síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, Madrid, San Pablo, 2011, 476-477; cf. ROMÁN, “María y la Trinidad en la mariología española reciente”, 100-101.

Llena de gracia significa llena del Espíritu Santo, porque es siempre Él, el que pone en comunión con la vida trinitaria. La santidad del Espíritu ha visitado a María, la ha purificado, hecha toda santa, la ha empapado con el amor. Esta transformación de María desde el principio, por parte del Espíritu, era tan profunda, que alcanzaba a su mismo ser.⁵

Esta “santidad original o bautismo singular” de María, formada como nueva creatura por el Espíritu (LG 56), no ha sido pasiva, porque desde el primer momento en que tomó conciencia de sí, colaboró de manera especial con el Espíritu para aumentar en sí misma aquella unión intensa con Dios.⁶ De la misma forma que el Espíritu conduce a los hijos de Dios (cf. Rm 8,14), así el Espíritu guio a María a lo largo de toda su vida.

En el acontecimiento salvífico de la *anunciación*, cuando inspirada por el Espíritu consintió libremente en ser Madre del Verbo,⁷ ella como refiere San Juan Pablo II:

ha respondido, por tanto, *con todo su “yo” humano y femenino* y, en esta respuesta de fe, estaban contenidas una cooperación perfecta con la “gracia de Dios que previene y socorre” y una disponibilidad perfecta a la acción del Espíritu Santo, quien perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.⁸

En la visita a su prima Isabel, inspirada por el Espíritu Santo, María profetizó y pro-anunció palabras inspiradas por el “soplo” de Dios; interpretó la historia de la salvación a partir del pensamiento divino; y mostró ser la “sierva de Dios”, siempre disponible a hacer la voluntad del Altísimo. El canto del *Magnificat* fue la oración inspirada por sus sentimientos y esto fue hecho realidad porque María hizo experiencia personal mediante el Espíritu Santo que la había iluminado e instruido. Así, ella aprendió del Espíritu Santo la gran ciencia: que Dios no quiere manifestar su poder de otro modo que ensalzando lo que es bajo y abajando lo que es alto.

⁵ Cf. Alois MÜLLER, “María en el acontecimiento Cristo”, en Johannes FEINER – Magnus LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*. Tomo III, Madrid, Cristiandad, 31992, 911; BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María*, 129.

⁶ Cf. Heribert MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia. La Iglesia como misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: “una persona en muchas personas”*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 598; MARTÍNEZ JUAN, “La mediación de María en el concilio Vaticano II”, 94-95.

⁷ Cf. CEC 494; Juan Luis BASTERO DE ELEIZALDE, “María y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento”, en Pedro RODRÍGUEZ (ed.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 343-344. 348-353.

⁸ San JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 13.

El Espíritu no solo estuvo presente en los primeros compases de la vida de Cristo, ayudando a María a creer que el niño era el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a los antiguos, sino que acompañó a María durante todo el desarrollo de Jesús, aun en las etapas más duras y misteriosas, cuando tenía necesidad de “meditar”, de interiorizar estos hechos para comprender mejor su alcance y significado (cf. Lc 2,19.49-51).

María, en el Calvario, tuvo necesidad de una particular presencia y cercanía del Paráclito. No se marchó al contemplar la muerte de su Hijo, sino que, pronunciando su sí en el Espíritu, se convirtió en madre de aquellos por los cuales Cristo entregaba su vida.⁹ Leemos lo que H. Mühlen afirma sobre ello:

La misma unión maternal de María con su Hijo —en cuanto se basa sobre algo más que un simple proceso fisiológico— es posible únicamente por obra de la mediación que se comunica a sí misma, es decir, por el Espíritu de su Hijo; y el hecho de asociarse con sentimientos maternales a su sacrificio y consentir en él se debe al poder del único e idéntico Espíritu, poder en el que Jesús mismo se ofreció a Dios. Tocamos aquí el fondo del misterio de la cooperación de María, posibilitada por el Espíritu de Cristo: María coopera con la cooperación del Espíritu en la obra del Hijo. Aun, y sobre todo en el momento de la muerte de Jesús, está bajo la plena dependencia del Espíritu, que dispone enteramente de ella.¹⁰

Sobre la situación y la función de María al pie de la cruz, volvemos a entrar en el pensamiento del teólogo alemán citado:

El Concilio menciona la actitud de María al pie de la cruz inmediatamente después de esta frase: *Así, avanzó también la Santísima Virgen en la peregrinación de la fe*. Al pie de la cruz María continúa siendo la gran peregrina, que solo en la fe, y por lo tanto de un modo no exhaustivo, “comprendió” el tremendo acontecimiento al que asintió amorosamente. Puede decirse con certeza que ella, al pie de la cruz, ha colaborado —con una intensidad no alcanzada por ninguna otra criatura humana— con el don de la gracia, es decir, con la intensificación de su propia gracia santificante, intensificación producida por el Espíritu de Cristo [...] Solo en el momento de su muerte *llegó a ser* Jesús cabeza de la Iglesia en sentido pleno; y también María, solo al pie de la cruz, *llegó a ser* plenamente miembro de la Iglesia, hecho que tiene un valor de causalidad ejemplar para la incorporación de los demás cristianos al cuerpo de Cristo. Desde el momento de la muerte de Jesús el Espíritu de Cristo se transmite *a sí mismo* en la historia de la Iglesia, de tal modo que quienes lo “poseen” y se han incorporado a la Iglesia por la fe y el bautismo están sellados por siempre en Cristo. Es legíti-

⁹ Cf. BASTERO DE ELEIZALDE, “María y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento”, 356-360; IDEM, “El Espíritu Santo y María”, 116.

¹⁰ MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 591.

mo, pues, afirmar con el Concilio que, “no sin un designio divino”, María se mantenía erguida al pie de la cruz, porque solo en el momento de la muerte de Jesús el Espíritu —fuerza histórica que constituye a la Iglesia— entró de una forma concreta en la historia de esta (cf. Jn 7,39); y, además, que María en ese momento, juntamente con las otras personas presentes al pie de la cruz, constituye la primera “comunidad-nosotros” cultural unida por el Espíritu de Cristo, comunidad que es el arquetipo del sacerdocio universal de los fieles, fundado en el carácter sacramental del bautismo.

Puesto que, desde el momento de la muerte de Jesús, el Espíritu de Cristo tiene realmente una *historia* en la Iglesia (que, por otra parte, se hace plenamente visible solo a partir de pentecostés), podemos decir, con Urs von Balthasar, que el sujeto de la Iglesia está presente de una forma incoativa en María y se consuma con el misterio del Espíritu Santo: en el acto cultural indescriptible del sacrificio de la cruz la Iglesia se realiza por vez primera en la historia de la salvación; y ahí María es el sujeto singular destinado por Cristo a ser arquetipo de todos los que después incorpora a su Iglesia, esposa que está ante Él. Pero María no puede ser considerada como un “yo primordial”, que se prolonga después en la historia en un “gran-yo”; se limita a inaugurar en la historia de la salvación la Iglesia esponsal, la cual, a partir del *uno y único* yo primordial que es Cristo, gracias a la mediación que se comunica a sí misma, deviene un “gran-yo”. Cristo nos redime con su cruz como redimió a su madre, la cual, desde todos los puntos de vista, es la primera de las redimidas.¹¹

Luego en el cenáculo, la Virgen invoca con una súplica al Padre para que infunda su Espíritu:¹²

Dios no quiso manifestar solemnemente el misterio de la salvación humana antes de enviar el Espíritu prometido por Cristo. Por eso vemos a los Apóstoles, antes del día de pentecostés, *perseverar en la oración unidos, junto con algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús, y sus parientes* (Hch 1,14). María pedía con sus oraciones el don del Espíritu, que en la anunciación la había cubierto con su sombra (LG 59).¹³

La Virgen María, completamente llena y transformada por el Espíritu, es «redimida» *de modo singular* de la corrupción corporal y “asunta” al cielo (cf. LG 59). María por su excelsa santidad y por la radical transformación realizada por la presencia del Espíritu, ya en su vida tuvo un “cuerpo espiritualizado”, es decir, transformado por el Espíritu. Estaba totalmente compenetrada con aquel que es Señor y da la vida, que poseía ya en sí la fuente de la vida inmortal. La Virgen poseía aquella vida “en el Espíritu” ya cuando vivía en este mundo, pero de forma oculta. Y,

¹¹ MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 602-606.

¹² Cf. BASTERO DE ELEIZALDE, “María y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento”, 353-356.

¹³ Cf. San Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, 24

cuando se terminó su existencia terrenal, la inmortalidad brilló en ella como sucedió con Cristo después de su muerte. La ascensión de María a los cielos es el resultado definitivo de su “espiritualización”.¹⁴

2. THEOTOKOS, GRACIAS AL ESPÍRITU

La singularidad y la importancia de María está claramente relacionada con su condición de “Madre de Dios”. En la maternidad divina, el Espíritu está muy presente en María, siendo todo este acontecimiento obra del Espíritu Santo.¹⁵ Es conveniente, por tanto, reflexionar sobre cómo María llega a ser *virginalmente* la Madre de Dios.¹⁶

El Espíritu Santo es siempre el anunciador y posibilitador de la presencia de Cristo en el mundo. No se concibe la presencia visible del Hijo sin previo descendimiento y actividad del Espíritu de Dios.

Con la *anunciación a la Virgen* empieza la plenitud de los tiempos: el Espíritu desciende sobre María de forma eficaz para realizar la encarnación del Hijo de Dios (cf. LG 52). Al interrogante de la Virgen: “¿cómo puede ser esto?”, o mejor, “¿cómo podré concebir *virginalmente* una criatura?”, Gabriel dice: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 11,34-35). Y el Credo profesa que Jesús “nace de María Virgen por obra del Espíritu Santo”. El Espíritu que desciende sobre María y la llena es “aquel que da la vida”, es aquel que desde el principio ha revelado poco a poco al Verbo y, ahora, el Hijo de Dios transmite su poder, se hace hombre en el seno de la Virgen. Dicen los padres de la Iglesia que cuando María dio su respuesta a Dios, entonces recibió el Espíritu, que plasmó en ella aquella carne igual a Dios. Dice el Concilio sobre esto:

Por su fe y su obediencia engendró en la tierra al Hijo mismo del Padre, sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo, como nueva Eva, prestando fe no adulterada por ninguna duda al mensaje de Dios, y no a la antigua serpiente (LG 63).

En ninguna otra etapa de la historia de la humanidad se dio una relación tan íntima entre una persona humana y el Espíritu, y en María todo ha sucedido sin oposición de ningún tipo. Leemos en LG 56: “No hay, pues, que admirarse de que entre los santos padres fuera común

¹⁴ Cf. MARTÍNEZ JUAN, “La mediación de María en el concilio Vaticano II”, 97.

¹⁵ Cf. San JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 49-51.

¹⁶ Cf. ROMÁN, “María y la Trinidad en la mariología española reciente”, 107-108: de especial interés resultan los párrafos, en los que el autor menciona algunos errores teológicos que se han dado en la relación entre el Espíritu y María, en el acontecimiento de la encarnación.

llamar a la Madre de Dios toda santa, libre de toda mancha de pecado, como si fuera una criatura nueva, creada y formada por el Espíritu Santo". De este modo el Espíritu, por medio de ella y en ella, sin encontrar ninguna dificultad, ha podido hacer totalmente presente al Verbo, lo ha "incorporado en la historia", ha juntado lo visible al Invisible y así se ha realizado el plan de la redención del mundo.¹⁷

Afirmamos entonces que María, en virtud de su total "espiritualización" puede donar a Cristo: la "llena de gracia", es decir, llena del Espíritu, en esta su total capacidad de recibir al Espíritu puede comunicar la vida divina en el Espíritu.

La relación de María con el Espíritu tiene una fuerza particular, hasta el punto de llamarla "esposa del Espíritu Santo". Este título fue muy querido por san Francisco de Asís, quien oraba así a la Virgen:

Santa Virgen María, no ha nacido en el mundo entre las mujeres ninguna semejante a ti, hija y esclava del altísimo Rey sumo y Padre celestial, madre de nuestro santísimo Señor Jesucristo, *esposa del Espíritu Santo*: ruega por nosotros, junto con el arcángel San Miguel y todas las virtudes del cielo y con todos los santos, ante tu santísimo Hijo amado, Señor y maestro.¹⁸

San Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris Mater* dice: "Su camino de fe es, en cierto modo, más largo. El Espíritu Santo ya ha descendido a ella, que se ha convertido en su esposa fiel *en la anunciación*, acogiendo al Verbo de Dios verdadero".¹⁹

Desde estos enunciados, la afirmación "María esposa del Espíritu Santo" expresa una unión mística, fecunda, entre María y el Espíritu. La *virginidad* de María, antes que una virtud moral, es un don de ser en el Espíritu, es el participar en la fecundidad crística del Espíritu. María es *madre*, es decir, "fecunda", no según una necesidad humana o por una "lógica" biológica, sino porque está entregada de tal modo al Espíritu, que a Él solo corresponde hacer presente y visible al Invisible, "dar carne al Verbo". María, para engendrar a Jesús, no tiene necesidad de intervención humana, siendo transparencia viviente del Espíritu: la fecundidad de su seno recibe la fuerza de Él y solo de Él. Aquel que "crea y vivifica el

¹⁷ Cf. René LAURENTIN, "María, prototipo e imagen de la Iglesia", en Johannes FEINER – Magnus LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*. Tomo IV/2, Madrid, Cristiandad, 1984, 315-316.

¹⁸ San FRANCISCO DE ASÍS, "Antífona del Oficio de Pasión" en *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Edición preparada por José Antonio Guerra (BAC 399), Madrid, BAC, 1991, 32.

¹⁹ SAN JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 26.

universo", del cual solo deriva la realidad digna de ser llamada "vida", ha vivificado el seno de María y ha hecho fértil su virginidad.

El Espíritu, para traernos a Cristo, ha necesitado de la respuesta libre de la Virgen. Sin esto, Jesús no hubiera podido salvar a los hombres. Esta colaboración de María no se ha reducido solamente a dar cuerpo al hombre Jesús, sino que continúa aun construyendo el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

3. MARÍA, MADRE DE LA IGLESIA

La bienaventurada Virgen María es madre de la Iglesia, porque en virtud del Espíritu continúa generando al cuerpo místico de Cristo (la Iglesia) y cada creyente. Nos dice sobre esto el Concilio: "Esta maternidad de María en la economía de la gracia perdura sin cesar [...] hasta la realización plena y definitiva de todos los escogidos" (LG 62).²⁰

La Virgen con su maternidad divina se ha convertido en madre de la humanidad.²¹ Cuando María concibe y da a luz a Jesucristo por virtud del Espíritu, con Él y en Él concibe y genera a todos los hombres que vendrán, porque Cristo desde el primer momento está destinado a ser la cabeza del cuerpo de la Iglesia (cf. Col 1,18), lo que se conseguirá totalmente después de la resurrección y de pentecostés.

Profundicemos en esta maternidad especial de María, teniendo presentes las palabras de san Juan Pablo II:

En la economía de la gracia, actuada bajo la acción del Espíritu Santo, se da una particular correspondencia entre el momento de la encarnación del Verbo y el del nacimiento de la Iglesia. La persona que une estos dos momentos es María: *María de Nazaret y María en el cenáculo de Jerusalén*. En ambos casos su presencia discreta, pero esencial, indica el camino del "nacimiento del Espíritu". Así la que está presente en el misterio de Cristo como Madre, se hace —por voluntad del Hijo y por obra del Espíritu Santo— presente en el misterio de la Iglesia. También en la Iglesia sigue siendo *una presencia materna*, como indican las palabras pronunciadas en la cruz: "Mujer, ahí tienes a tu hijo"; "ahí tienes a tu madre".²²

En el origen de la maternidad universal de María, está siempre presente el Espíritu. Este irradia e imana su fuerza santificadora por medio

²⁰ Cf. Peter KNAUER, "Espíritu Santo-pneumatología", en Peter EICHER (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Tomo I, Barcelona, Herder, 1989, 347; MARTÍNEZ JUAN, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 92-94.

²¹ Cf. MARTÍNEZ JUAN, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 100-107.

²² SAN JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 24; cf. ROMÁN, "María y la Trinidad en la mariología española reciente", 108-109.

de personas “espiritualizadas”, y ninguna más que María —que es la *conductora* del Espíritu por excelencia— puede ayudar a transformar a los hombres en Cristo. María tiene una función única en el nacimiento de Jesús y en el nacimiento de su cuerpo-comunidad, y esto siempre gracias al Espíritu, por lo cual participa también en la virtud de intercesión del Espíritu. Así como María está en el cenáculo, reunida con los Apóstoles, “pidiendo con sus oraciones el don del Espíritu” (LG 59), y ahora, en el cielo, ora e intercede por todos, de modo semejante el Espíritu ora e intercede en nosotros (cf. Rm 8,15-16) y es nuestro *abogado y consolador* (cf. Jn 14,16.26ss). María, “Esposa del Espíritu Santo”, continúa intercediendo para que el Padre envíe continuamente sobre la Iglesia el Espíritu, que transforme a los hombres en su Hijo Jesús. Con el Espíritu, ella dice: “Ven, Señor”, esperando hasta que todos sus hijos entren en la gloria de Dios.²³ San Juan Pablo II dice también en otro texto:

María, que concibió al Verbo encarnado por obra del Espíritu Santo y se dejó guiar después en toda su existencia por su acción interior, será contemplada e imitada a lo largo de este año sobre todo como mujer dócil a la voz del Espíritu, mujer del silencio y de la escucha, mujer de esperanza, que supo acoger como Abrahán la voluntad de Dios “esperando contra toda esperanza” (Rm 4,18). Ella ha llevado a su plena expresión el anhelo de los pobres de Yahvé, y resplandece como modelo para quienes se fían con todo el corazón de las promesas de Dios.²⁴

Hacemos referencia también en este momento a una reflexión de Yves M.-J. Congar:

La función de María se sitúa *en* la del Espíritu Santo, que la hizo madre del Verbo encarnado, que es el principio de toda santidad y de la comunión de los santos. En el “misterio cristiano”, María posee, de manera supereminente, la posición de modelo de la Iglesia y de intercesión universal. Es, en ella, la obra del Espíritu. Los cristianos desean configurar sus vidas teniendo presente la imagen de la que recibió a Cristo y lo dio al mundo y dirigen sus plegarias a ella para que se realice esa imitación. Ellos esperan esto de Cristo mismo, que obra por medio de su Espíritu, pero con el sentimiento de que María coopera en la acción, a título de modelo e intercesión. De ahí esta experiencia mariana que envuelve su experiencia de la gracia y del Espíritu con un realismo concreto y acogedor. Porque la comunión de Cristo se acompaña con un recuerdo mariano; el misterio cristiano quedaría manco si quedara excluida la función de María. María, en su plano la primera agraciada, está asociada a la acción soberana del Espíritu. Tienen razón los protestantes cuando rechazan una atribución a María de lo que pertenece solamente a Dios; pero cometerían una equivocación

²³ Cf. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 587-588.

²⁴ San JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 48.

ción cerrándose a lo que los católicos y ortodoxos testimonian como discreta y justificada influencia mariana en sus vidas en Cristo.²⁵

El Espíritu, que ha hecho de María una obra de arte única, al mismo tiempo enseña y educa constantemente a la Iglesia a venerar a la Virgen (cf. LG 53). Esto debe llevar a una pastoral (catequesis, actos de piedad y devoción) que considere a María en su justo lugar, no quitándole nada, pero tampoco exagerando su figura fuera de su condición humana. Se trataría, desde un plano pastoral, de encauzar a los creyentes desde María al Espíritu, despertando así una verdadera devoción eclesial al Espíritu Santo.²⁶ Afirma el teólogo italiano Stefano de Fiores:

El Concilio concede a María los títulos de “abogada, auxiliadora, socorro, mediadora”,²⁷ y puntualiza que esos títulos no quitan ni añaden nada “a la dignidad y a la eficacia de Cristo, único Mediador” (LG 62), pero sin formular parecida acotación en lo que respecta al Espíritu Santo.²⁸ Varias voces abrieron camino para una rehabilitación teológica y espiritual orientada a restablecer en la vida de la Iglesia el puesto primordial del Espíritu Santo, y a reconocer la dependencia de María respecto de Él. Entre estas voces se distingue la de Pablo VI, quien en la exhortación apostólica *Marialis cultus* (2-2-1974) invita a dar a la piedad mariana una *orientación pneumatológica* que otorgue el “debido relieve a uno de los contenidos esenciales de la fe: la persona y la obra del Espíritu Santo” (MC 26).²⁹

En el posconcilio se llegó a la siguiente reflexión:

Todos somos cooperadores de Cristo, pero la cooperación de Nuestra Señora es más intensa y profunda en razón de su especialísima condición de *primera redimida por Cristo, de primera transformada por el Espíritu*. Esta cooperación de María es el fruto de la iniciativa del Padre, que ha mirado la pequeñez de su sierva (cf. Lc 1,48); es el resultado de la única mediación del Hijo, que se humilló tomando la forma de siervo (cf. Flp 2,7-8) para dar a la humanidad la posibilidad de responder al amor del Padre, y es, por fin, consecuencia de la acción del Espíritu, que dispuso el corazón de la doncella de Nazaret para dar la respuesta en el momento de la anunciación y a través de toda su vida de comunión con su Hijo. De este modo, María es la primera de aquellos, a los que el apóstol San

²⁵ Yves M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991, 193.

²⁶ Cf. DE FIORES, *María, síntesis de valores*, 473; MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 721-725.

²⁷ Cf. MARTÍNEZ JUAN, “La mediación de María en el concilio Vaticano II”, 83-84.

²⁸ Cf. MARTÍNEZ JUAN, “La mediación de María en el concilio Vaticano II”, 96: El texto conciliar no es muy explícito a la hora de hablar de la relación de María con el Espíritu Santo.

²⁹ DE FIORES, *María, síntesis de valores*, 472-473; cf. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María*, 126; cf. PONCE CUÉLLAR, “Corrientes teológicas menos favorables a la mariología posconciliar”, 78.

Pablo denomina *colaboradores o cooperadores* de Dios, en razón de su *función especialísima* de Madre del Verbo encarnado (cf. 1 Cor 3,9).

La cooperación de María a la obra redentora comienza con su sí a la encarnación del Hijo en su seno, porque su maternidad forma parte esencial del misterio salvador-redentor. La participación —única e irrepetible— de la Virgen María, como Madre da un carácter del todo singular a su cooperación a la obra redentora de Cristo. Es precisamente este matiz *materno* el que caracteriza la asociación propia de la Virgen con Cristo y su influjo en todos los momentos de la obra de la salvación, que no se limita a su ejemplo, sino que incluye una verdadera influencia maternal. Juan Pablo II profundiza el tema conciliar de la *mediación* de María, poniendo de relieve, como aspecto específico de su cooperación, la dimensión materna —mediación materna, maternidad nueva, cooperación materna, presencia materna— y la *dependencia de esta mediación de la acción del Espíritu Santo*.³⁰

Es cierto que María posee un puesto irrepetible en la historia de la salvación, ella ha hecho que Jesús sea nuestro hermano; pero sin la acción sobrenatural del Espíritu habría quedado como una mujer judía más. Por otro lado, su libre y total colaboración con el Espíritu hace de ella el paradigma de toda relación con el Espíritu que nos santifica. A propósito de esto, citamos a Heribert Mühlen:

La función intercesora de María solo puede entenderse en dependencia de la del Espíritu Santo, en cuanto Éste es la mediación que se comunica a sí misma, y en subordinación absoluta a esta última [...] Podemos estar bien seguros, en todo caso, que, de querer evitar nuevas exageraciones en la mariología (el n. 67 de LG expresamente nos pone en guardia contra ellas), es preciso hacerla pasar por el crisol de la pneumatología. Ésta eliminará todas las opiniones teológicas propensas a colocar de hecho a María en el lugar y función del Espíritu Santo.³¹

En LG 54 se afirma que María ocupa en la Iglesia, después de Cristo, el lugar más elevado y el más próximo a nosotros. Se nos está diciendo con esto que María es, por tanto, un miembro eminente de la Iglesia, la cual está frente a Cristo, cabeza, como esposa. Si hablamos de la Iglesia desde una dimensión trinitaria (cf. LG 7 y 8), sería más acertado decir que, después de Cristo, debe nombrarse al Espíritu. En primer lugar,

³⁰ PONCE CUÉLLAR, “Corrientes teológicas menos favorables a la mariología posconciliar”, 92; cf. ROMÁN VILLALÓN, “La mediación materna de María en el magisterio de Juan Pablo II”, *Estudios marianos* 84 (2018) 135-181.

³¹ MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 580-581; cf. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María*, 113-115; y PONCE CUÉLLAR, “Corrientes teológicas menos favorables a la mariología posconciliar”, 76.

porque la misión eclesial del Espíritu es distinta a la de Cristo, y en segundo lugar para evitar la equivocación de poner a María, por falta de una interpretación correcta, en el sitio del Espíritu.³² Con respecto a esto nos dice Stefano de Fiore:

A la luz del Nuevo Testamento hay que reconocer la prioridad de la vida en el Espíritu (Gál 5,18) o animada por el Espíritu (Rm 8,2-14), recibido en el bautismo (1 Cor 12,13; Ef 4,4), como dinámica fuerza interior, y en cuyo marco hay que situar la dimensión mariana.³³

Siguiendo la reflexión del teólogo alemán Mühlen, con respecto a la maternidad eclesial de María, añadimos lo siguiente:

María es “madre de los miembros de Cristo”, en cuanto, en la historia de la salvación, es cualitativamente la *primera* en la serie de los que son unidos directamente a Cristo por la mediación que se comunica a sí misma. Para poder describir su relación “maternal” con la Iglesia no es indispensable el afirmar que es “madre de la Iglesia”: ella es madre de la cabeza de la Iglesia. La diferencia, subrayada por el Vaticano II, entre encarnación y misión del Espíritu Santo (es decir, la Iglesia) pone de manifiesto que María solo ha cooperado de un modo inmediato y casual en la encarnación del Hijo, trayéndolo al mundo; pero no coopera de ningún modo en la unción de Jesús con el Espíritu Santo: el Logos (juntamente con el Padre) es el único origen del Espíritu Santo. El Logos recibe de María su forma corporal, pero no su unción. Ahora bien, dado que el origen directo e inmediato de la Iglesia es la plenitud del Espíritu poseída por Jesús — que tiene como presupuesto la encarnación del Logos —, no se puede afirmar que, por su maternidad corporal, María se ha convertido en madre de la Iglesia, en el mismo sentido directo que lo es de Jesús.³⁴ Sí puede decirse, en cambio, que es “madre de los creyentes”, en el sentido de que su carácter de miembro tiene una significación *arquetípica y ejemplar* para quienes, después de ella, devienen miembros del cuerpo de Cristo, y, juntamente con ella, están frente a Cristo en una oposición esponsal.³⁵

³² Cf. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 592; LAURENTIN, “María, prototipo e imagen de la Iglesia”, 327; y DE FIORES, *María, síntesis de valores*, 471-472.

³³ DE FIORES, *María, síntesis de valores*, 478.

³⁴ Cf. LAURENTIN, “María, prototipo e imagen de la Iglesia”, 328. Por lo que se refiere a la maternidad espiritual, el Concilio ha empleado este concepto porque es sencillo, familiar y, sobre todo, a penas discutido. Sin embargo, este concepto plantea más problemas de lo que parece a primera vista. El problema más importante es que María no es en el mismo sentido madre de Cristo y madre de los cristianos. Es madre de Cristo porque lo ha dado a luz corporalmente. Es madre de los discípulos de Cristo por vía de adopción. El Concilio no ha tratado directamente este problema, más bien lo ha sorteado.

³⁵ MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 601-602; cf. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María*, 125.

María continua por los siglos como el mejor modelo para la Iglesia en lo que tiene que ver con su *maternidad*. María fue fecunda por la fuerza del Espíritu. Si la Iglesia quiere ser fecunda no solo desde el punto de vista sacramental, sino también existencialmente en la vida ordinaria, debe renovarse siempre en el Espíritu de Cristo. Como el Espíritu ha fecundado misteriosamente a la Virgen y ha traído al Hijo, así fecunda a su esposa, la Iglesia. Y si María colaboró con el Espíritu para que naciera el Salvador, también la Iglesia debe obedecer dócilmente al Paráclito para ser en verdad “madre de la humanidad redimida”.³⁶ Esto lo decimos refiriéndonos a la Iglesia universal pero también de forma individual, a cada cristiano. Es necesario que el Espíritu divino *nos cubra siempre con su sombra*. Con referencia a esto, consideremos finalmente los siguientes textos del Concilio:

LG 64: También la Iglesia se convierte en Madre por la Palabra de Dios acogida con fe, ya que, por la predicación y el bautismo, engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios. También ella es virgen que guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo, e imitando a la Madre del Señor, con la fuerza del Espíritu Santo, conserva virginalmente la fe íntegra, la esperanza firme y el amor sincero.

LG 65: También en su acción apostólica, la Iglesia con razón mira hacia aquella que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, para que por medio de la Iglesia nazca y crezca también en el corazón de los creyentes.

4. CONCLUSIÓN

Después de esta exposición sobre la relación del Espíritu Santo y María en *Lumen Gentium*, reafirmamos la idea fundamental que se recoge en el número cincuenta y cuatro de dicho documento, que nos habla de la *intención del Concilio* y que hemos aplicado de forma concreta a la dimensión pneumatológica en la vida y la misión de la Madre del Salvador. Según este texto, no podemos pretender desarrollar una mariología completa, ni resolver todas las cuestiones que aún no están totalmente aclaradas por los teólogos. Como hemos visto en el desarrollo de este artículo, en el posconcilio se dieron grandes e importantes pasos para la mayor comprensión de María y su lugar en el plan de salvación de los hombres, pero el camino sigue abierto a nuevas apreciaciones que nos hagan conocer más profundamente la acción y la influencia del Espíritu en la bienaventurada Virgen María.

³⁶ Cf. san JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 66.

El reto del laicado en el marco de una eclesiología total: misión, comunión, formación

The Challenge of the Laity within the Framework of a Total Ecclesiology: Mission, Communion, Formation

Francisco A. Castro Pérez

Profesor del CSET "San Pablo" (Málaga)

Delegado de Apostolado Seglar de la Diócesis de Málaga

francisco.castroperez@diocesismalaga.es

Resumen: Este artículo describe el reto que el protagonismo laical supone en los campos, inseparables y mutuamente referidos, de la misión, la comunión y la formación. La "teología del laicado", en el orden teórico, y el apostolado seglar, en el práctico, se contemplan en el horizonte de una "eclesiología total" (Congar). La realidad de un "Pueblo de Dios en salida" solo será concretamente posible a través de la corresponsabilidad y la complementariedad de fieles y pastores.

Palabras claves: apostolado seglar, carismas, evangelización, sinodalidad

Abstract: This paper describes the challenge posed by lay protagonism in the inseparable and mutually referred fields of mission, communion and formation. "Theology of Laity", on the theoretical side, and lay apostolate, on the practical side, are dealt with in the light of a "total ecclesiology" (Congar). The reality of a "People of God which goes forth" will be concretely possible only through the corresponsibility and complementarity of the lay faithful and pastors.

Keywords: lay apostolate, charisms, evangelisation, sinodality

La Asamblea del Sínodo de los Obispos dedicada a "la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana" (2012) y la sucesiva Exhortación apostólica del Papa Francisco *Evangelii gaudium* han ayudado a que todo el Pueblo de Dios vaya asumiendo con nuevo ardor el desafío de la evangelización en nuestro tiempo.¹ Todos en la Iglesia somos convocados a

¹ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *XIII Asamblea general ordinaria. La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano, Secretaría General del Sínodo – Libreria Editrice Vaticana, 2012; FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (EG) *sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, AAS 105 (2013) 1019-1137.

un proceso de “discernimiento, purificación y reforma”,² que estimule y dé cauce a un caminar conjunto del Pueblo de Dios, donde fieles y pastores según su vocación y función propias puedan colaborar en la transformación misionera de la vida y las estructuras eclesiales. La convocatoria, por parte de la Conferencia Episcopal Española, de un Congreso nacional “de Laicos” (febrero de 2020), ha de interpretarse, precisamente, en este contexto.³

En todo esto puede percibirse la llamada que el Espíritu del Señor está haciendo a su Iglesia, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, para afrontar el desafío de la “nueva etapa evangelizadora” que se abre ante nosotros.⁴ En esta etapa, es de esperar un creciente protagonismo de los laicos, de acuerdo con la conciencia que paulatinamente se ha ido ganando en la Iglesia acerca de la común dignidad y vocación a la santidad de todos los bautizados, así como de las irrenunciables dimensiones comunitaria y apostólica de toda vida cristiana. En estas páginas, describimos el reto que este protagonismo laical supone en los campos, inseparables y mutuamente referidos, de la misión, la comunión y la formación.

Asimismo, pretendemos ensanchar la perspectiva, apuntando a la necesaria superación de una “teología del laicado” que no tenga como horizonte una “eclesiología total”, tal como señaló en su tiempo Congar y quedó sancionado por los documentos conciliares.⁵ Una acogida más honrada de aquellas reflexiones puede iluminar también hoy una praxis eclesial donde la corresponsabilidad y la complementariedad de fieles y pastores haga concretamente posible la realidad de un “Pueblo de Dios en salida”.

1. LA CONSTITUCIÓN DE UN “LAICADO MADURO”

Los fieles laicos han sido considerados durante un largo tiempo como sujetos solo pasivos y en permanente minoría de edad (*Ecclesia discens*), en una Iglesia concebida como sociedad de desiguales.⁶ Frente a esto,

² EG 31.

³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (CVI ASAMBLEA PLENARIA), *Iglesia en misión al servicio de nuestro pueblo. Plan pastoral 2016-2020*, Madrid, Edice, 2015, 49; COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *Un laicado en acción. Vivir el sueño misionero de llegar a todas las personas. Instrumento de trabajo para la preparación del Congreso Nacional de Laicos*, Madrid, Edice, 2020; *Pueblo de Dios en salida. Ponencias del Congreso Nacional de Laicos, Ecclesia 4021* (encarte, 14-16 de febrero de 2020); DELEGACIÓN DE APOSTOLADO SEGLAR, *Caminar unidos después del Congreso de Laicos*, Málaga, Diócesis de Málaga, 2020.

⁴ EG 1.

⁵ “En el fondo sólo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total”: Yves CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Estela, ³1965, 13.

⁶ Así aparecía, como es conocido, en el esquema *De Ecclesia* del Concilio Vaticano I que no llegó a promulgarse. Cf. *Schema de Ecclesia Christi*, en Giovanni Domenico MANSI,

el último Concilio recoge en un capítulo específico la experiencia y la reflexión de los decenios anteriores, que dieron lugar a una fecunda “teología del laicado”.⁷ Los fieles laicos dejan de ser caracterizados solo en forma negativa, como los que no son ni clérigos ni monjes, para ser, en cambio, comprendidos su lugar y misión en la Iglesia y en el mundo sobre la base de una teología bautismal.

Son pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.⁸

1.1. Miembros de un mismo Pueblo

Esto se hace, además, colocando la noción de “Pueblo de Dios” en el centro de la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma.⁹ Esto supone un “giro copernicano”, que nos reclama superar la inercia de una noción clerical de la Iglesia. En la base, se encuentra el redescubrimiento de los sacramentos de la iniciación cristiana como fundamento de la vida y la misión de toda la Iglesia y de cada uno de los cristianos, de lo cual surge una concepción eclesial más comunal y eucarística.

El capítulo segundo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin duda, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía: una eclesiología de comunión.¹⁰

Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, t. 51 (*Sacrosanctum oecumenicum concilium Vaticanum. Pars secunda. Acta synodalia*), Arnheim – Leipzig, Société nouvelle d’édition de la Collection Mansi (H. Welter), 1926, col. 539-636. “Christi autem ecclesia non est societas aequalium, ac si omnes in ea fideles eadem iura haberent; verum est societas inaequalis, et hoc non ideo tantum, quia fidelium alii clerici sunt, alii laici; sed propterea maxime, quod in ecclesia est potestas divinitus instituta, qua alii ad sanctificandum, docendum et regendum praediti sunt, alii destituuntur.” *Ibid.*, col. 543.

⁷ Cf. LG 30-38 (capítulo IV de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*); CEC 897-913. Cf. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen Gentium”*, vol. 2, Barcelona, Herder, 1969, 13-85.

⁸ LG 31. Acerca de esta consideración positiva del laicado, en equilibrio entre las exageraciones históricas de los polos jerárquico y comunitario en la Iglesia, cf. CONGAR, *Jalones*, 21-76.

⁹ Cf. LG 9-17 (capítulo II).

¹⁰ Card. Leo Joseph SUENENS, “Algunas tareas teológicas de la hora actual”, *Concilium* 60 (número extra, diciembre 1970), 183-193; aquí, pp. 185-186. Fue Suenens quien calificó de “revolución copernicana” la estructuración de los contenidos eclesiológicos en *Lumen gentium* (p. 185). Acerca de la trascendencia de colocar el capítulo II de *Lumen gentium*

De una conciencia cada vez mayor de esta realidad depende la revitalización del apostolado seglar que esperamos en nuestro tiempo. Ya el Decreto conciliar *Ad gentes* sobre la acción misionera de la Iglesia señalaba la participación estable de los laicos en la evangelización como elemento esencial y signo inequívoco de una *plantatio Ecclesiae* lograda. Merece la pena recordar y tomar nota de esta convicción, que no solo afecta a las Iglesias de reciente fundación:

La Iglesia no está verdaderamente fundada, ni vive plenamente, ni es un signo perfecto de Cristo entre los hombres, mientras no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho. Porque el evangelio no puede quedar profundamente grabado en las mentes, la vida y el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los laicos. Por ello, ya desde la fundación de la Iglesia se ha de atender sobre todo a la constitución de un laicado cristiano maduro.¹¹

De este modo se verifica, en la dimensión decisiva de la evangelización, la complementariedad que los mismos textos conciliares señalan acerca del sacerdocio común y el ministerio ordenado.¹² La impregnación de los valores del evangelio en un pueblo no puede realizarse sin la acción de los fieles laicos.

1.2. El despertar del laicado

El apostolado de los laicos, definido por el Concilio Vaticano II como “una participación en la misión salvadora misma de la Iglesia”,¹³ constituye una dimensión esencial e irrenunciable de la vida de cada cristiano; pues “la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado”.¹⁴ La voz del papa Francisco ha insistido en esta

en su orden, puede leerse también Santiago MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2012, 213-223.

¹¹ AG 21.

¹² Cf. LG 10; 33; 37; AA 3. Esta relación complementaria manifiesta en el sacerdocio de los fieles, el papel activo de los laicos, el *sensus fidelium*, la trama comunitaria y el apostolado es uno de los hilos conductores de CONGAR, *Jalones*. Respigando los textos conciliares, destaca esta complementariedad, como fundamento de una constitutiva sinodalidad eclesial, Dario VITALI, “El Sínodo de los obispos al servicio de una Iglesia sinodal: los sujetos de la sinodalidad a la luz de la eclesiología del Vaticano II”, *Mater Clementissima* 1 (2016) 7-57. Respecto a la vida consagrada, no puede hablarse de complementariedad en el mismo sentido, pues no pertenece a la estructura de la Iglesia, sino “a su vida y a su santidad” (LG 44): “no es un estado intermedio entre el clero y los laicos. Más bien Dios llama a algunos cristianos de ambos estados a gozar de un don particular en la vida de la Iglesia y a contribuir, cada uno a su manera, a la misión salvadora de ésta” (LG 43).

¹³ LG 33.

¹⁴ AA 2.

dimensión, por la cual el entero Pueblo de Dios es el sujeto de la misión evangelizadora y cada bautizado está llamado a desplegar su vocación de “discípulo misionero”. En el párrafo 102 de su exhortación *Evangelii gaudium*, referido al apostolado seglar, se dan algunas orientaciones para el fortalecimiento de esta realidad.

En primer lugar, de las afirmaciones del Papa se desprende que el apostolado de los laicos es *una realidad teológica y doctrinalmente fundada*: “Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados.” Detrás de esta afirmación, aparentemente superflua, late la doctrina del Concilio que afirma la común dignidad y vocación de todos los miembros de la Iglesia —expresada en la prioridad de la categoría “Pueblo de Dios” respecto a su constitución jerárquica— y la condición ministerial del sacerdocio ordenado —el cual está al servicio del desarrollo del sacerdocio común de los fieles—. ¹⁵ El Concilio consagró así la experiencia y la teología del laicado que se había ido gestando en los decenios anteriores, al mismo tiempo que la englobó en una visión más amplia y renovada de toda la Iglesia, a través de la fidelidad a sus propias raíces. Como Congar ya había advertido, se hizo necesario el marco de una “eclesiología total”, donde las perspectivas parciales quedaran superadas y redimensionadas. ¹⁶

La reflexión conciliar sucedió al despertar del laicado, como *fenómeno históricamente acaecido* en el pasado siglo, y que ha tenido un desarrollo inédito en los años postconciliares. Así lo certifica el papa Francisco en el mismo número de su exhortación:

Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia. Se cuenta con un numeroso laicado, aunque no suficiente, con arraigado sentido de comunidad y una gran fidelidad en el compromiso de la caridad, la catequesis, la celebración de la fe. ¹⁷

¹⁵ Cf. LG 10, 32 y la precedencia del capítulo II, sobre el Pueblo de Dios, respecto al capítulo dedicado a la jerarquía (capítulo III).

¹⁶ Cf. CONGAR, *Jalones*, 13. Esa eclesiología que encuadra la identidad y la misión del laicado la vemos expresada en los diversos documentos del Concilio, especialmente en los capítulos que preceden y siguen al dedicado específicamente a los laicos en *Lumen Gentium* (capítulo IV, nn. 30-38), en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual y en el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos. No es este el lugar para exponer el panorama de reflexión teológica y de magisterio sobre el laicado que se desarrolla tras el Concilio, en el marco de una eclesiología renovada. Puede consultarse al respecto el estudio que, incluyendo la bibliografía más relevante, ofrece Santiago MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, Santander, Sal Terrae, 2017, 160-180.

¹⁷ EG 102.

Como describió Guardini, en nuestro tiempo hemos recibido el don del “despertar de la Iglesia en las almas”, por el cual muchos bautizados han accedido a una experiencia concreta, personal y comunitaria, de ser Iglesia, el Pueblo de Dios.¹⁸ Este despertar del laicado, sin embargo, ha sufrido cierto retroceso. Así diagnostica Francisco:

En algunos casos porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes, en otros por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones. [...] La formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante.¹⁹

El principal factor de parálisis no se encuentra en la dificultad de la evangelización, sino en el interior de la misma Iglesia. Se señala, en primer lugar, la enfermedad del *clericalismo*, que confunde la responsabilidad de evangelizar con la ocupación de espacios organizativos, en clave de influencia y poder. En segundo lugar, una *formación deficiente* del laicado. A este diagnóstico habría que añadir la larga lista de “*tentaciones de los agentes pastorales*”, de los que se nos invita a examinarnos en EG 76-109, para terminar de salir de la perplejidad ante una “hora del laicado” que se marca en un “reloj parado”.²⁰

1.3. El reto eclesial del apostolado seglar

Así pues, el despertar del laicado en la Iglesia, que es un don, se manifiesta también como un reto de conversión eclesial. En una Iglesia entendida como ámbito de los “profesionales” de lo religioso, ¿qué posición han de adoptar los laicos? Nos refería Congar: ¿sentados escuchando?, ¿de rodillas adorando?, ¿con la mano en el bolsillo para los donativos?²¹ Su posición propia es la de evangelizar en medio de la sociedad. En función de esto hay que entender la llamada a una conversión pastoral, a una transformación misionera de la Iglesia. Antes que en los planes pastorales, esta transformación ha de llegar a ser real en las actitudes de los cristianos. Si el compromiso de los cristianos despiertos está más inclinado a ver cómo subir al ambón que en cómo bajar a servir a los hermanos y a ser testigos, no estaríamos avanzando mucho.

¹⁸ Romano GUARDINI, *Sentido de la Iglesia*, San Sebastián, Dinor, 1958, 23-44.

¹⁹ EG 102.

²⁰ Cf. FRANCISCO, *Carta al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19 de marzo de 2016), AAS 108 (2016) 525-530. Cf. AA 33.

²¹ Cf. CONGAR, *Jalones*, 7.

En la perspectiva del apostolado, el reto que se nos plantea se concreta pastoralmente en la conjugación de tres dimensiones inseparables en la vivencia de la fe, entendida en la clave dinámica y misionera de *comunicación* de la fe. Siguiendo un análisis semiológico sencillo, podemos designar esas *dimensiones constitutivas de una fe comunicable* del siguiente modo:²²

- Podemos designar como dimensión *testimonial* el *quid* (qué) de una fe capaz de ser comunicada, por la mediación de la presencia, de la diacónía eclesial hacia los pobres y sufrientes y del anuncio explícito. La fe, por esta dimensión, se hace propuesta concreta de sentido en la *misión* de la Iglesia.
- La dimensión *mistagógica* muestra el *quomodo* (cómo), la manera y el estilo eclesial de la acogida, del acompañamiento y de la ayuda entre los miembros de la comunidad. La fe, por esta dimensión, se manifiesta como *comunión* capaz de engendrar comunión, con el auxilio de la gracia y con el soporte de las mediaciones estructurales de la Iglesia (Palabra, sacramentos, ministerio).
- La dimensión *dialógica* manifiesta la importancia primordial del *quis* (quién), la formación y la disposición del cristiano como testigo capaz de una propuesta razonable de la fe. En ello se juega la constitución de un *sujeto eclesial* (a nivel tanto personal como comunitario), capaz de comunicar la fe de modo creíble.

Estas tres dimensiones hacen que la responsabilidad de constituir un laicado maduro deba incidir sobre la audacia de la *misión*, la fortaleza de la *comunión* y la solidez de la *formación*. Entre estas tres dimensiones existe una relación circular: si falla una, se resienten todas; fortalecer una hace ganar en autenticidad y fuerza a las demás. En esto se juega la vitalidad del apostolado seglar y, por ende, de la entera misión evangelizadora de la Iglesia.

2. DINAMISMO INTEGRADOR DE LA MISIÓN

La Iglesia existe para evangelizar.²³ En este sentido, puede afirmarse una cierta prioridad de la misión respecto a las demás dimensiones. En torno a su “dinamismo integrador” cobran sentido todos los demás aspectos de cualquier proyecto formativo o de espiritualidad cristiana.

Formen: ofreciendo un proceso de crecimiento en la fe, un itinerario catequístico permanente orientado a la misión, adecuado a cada realidad, apoyados en la Palabra de Dios, para animar una feliz amistad con Jesús y la experiencia

²² Cf. Karl BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de occidente, ³1967, 69-72.

²³ Cf. PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi* (EN) *sobre la evangelización en el mundo contemporáneo*, AAS 68 (1976) 5-76, n. 14.

de amor fraterno. Recen: en esa santa extroversión que pone el corazón en las necesidades del pueblo, en sus angustias, en sus alegrías. Una oración que camine, que los lleve bien lejos. Así evitarán estar mirándose continuamente a sí mismos. Sacrifíquense: pero no para sentirse más pulcros, sacrificio generoso es el que hace bien a los otros. Ofrezcan su tiempo buscando cómo hacer para que los otros crezcan, ofrezcan lo que hay en los bolsillos compartiendo con los que menos tienen, ofrezcan sacrificadamente el don de la vocación personal para embellecer y hacer crecer la casa común.²⁴

2.1. Un laicado en salida misionera

La misión requiere audacia, en un tiempo en el que la Iglesia está embarcada en un proyecto de “nueva evangelización”.²⁵ Esto se muestra en el tono de urgencia que el Papa da a su llamada a “salir”. Es precisa una salida de nosotros mismos, de nuestras costumbres, de nuestras comodidades, de nuestras certezas normativas..., con una mayor compasión por quienes carecen del tesoro de Jesucristo. Es preferible una Iglesia “herida” antes que rancia por estar encerrada en sus esquemas.²⁶ Que se nos llame a salir, sin embargo, no puede hacernos olvidar que, en sentido propio, los cristianos ya estamos “fuera”. La intercesión de Jesús por los suyos no es para retirarlos del mundo, al cual no pertenecen ya, sino para librarlos del mal en su modo propio de estar en el mundo testimonialmente.²⁷ Precisamente, la “vocación propia” de los laicos corresponde a su “índole secular”.²⁸ Que los laicos estén ya en el corazón de la sociedad es la garantía de una evangelización capilar que solo por ellos se puede llevar a cabo, a nivel personal, en los distintos ambientes y también a nivel asociativo e institucional.²⁹

En cualquier caso, la metafórica salida a la que somos llamados, ¿hacia dónde se dirige? Si se entiende como la ocupación de espacios eclesiales, una mayor implantación en parroquias de proyectos particulares de espiritualidad, formación o acción apostólica..., entonces no habremos salido en absoluto del esquema de cristiandad, ni se manifestaría una verdadera transformación misionera. La necesidad de evangelización apunta claramente a los ámbitos sociales e institucionales: los diversos rostros de la pobreza y del sufrimiento, la cultura, los ámbitos profesionales, la educación,

²⁴ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Congreso del Foro Internacional de la Acción Católica* (27 de abril de 2017), AAS 109 (2017) 467-472.

²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris missio* (RM) *sobre la permanente validez del mandato misionero*, AAS 83 (1991) 249-340, n. 33.

²⁶ EG 49. Cf. EG 20-24; 27; 30; 46; 97; 179; 261.

²⁷ Cf. Jn 17,15-18.

²⁸ LG 31.

²⁹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los católicos en la vida pública* (1986).

los medios de comunicación, la cosa pública... Especialmente nos debe preocupar que los pobres (excluidos, sufrientes, débiles, necesitados...) no sean evangelizados, siendo esto el mayor signo del Reino.³⁰ Debemos preguntarnos por qué para muchos que acuden a Cáritas, nuestras parroquias siguen siendo “la Iglesia de los ricos”, en la que no se sienten llamados a participar. Así pues, la dirección, que todos tenemos que aprender a seguir, en una nueva etapa misionera, es la que Jesús indicó a sus discípulos: “mar adentro”, lejos de la seguridad de nuestras orillas.³¹

2.2. Asociacionismo católico

Uno de los aspectos en los que se ha manifestado con más fuerza el despertar del laicado a su vocación y su corresponsabilidad eclesiales ha sido la inmensa profusión del asociacionismo desde el pasado siglo. A ello la Iglesia ha dedicado atención reflexiva y pastoral, que aún es preciso seguir profundizando, sobre la base de una eclesiología global.³² Como fundamento de esta realidad agregativa en la Iglesia está el derecho de asociación, el cual “deriva del bautismo, en cuanto sacramento que llama a todos los fieles laicos a participar activamente en la comunión y misión de la Iglesia”.³³ Hay que considerar, además, su conveniencia en favor de una mayor profundidad en la formación cristiana de los fieles, la estabilidad de los procesos y la eficacia evangelizadora en los múltiples campos de la misión. La asociación de fieles se trata de un derecho regulado, tanto en lo que se refiere al reconocimiento de nuevas asociaciones, como en lo que concierne a su ejercicio.³⁴ Sin embargo, eso no significa que se trate de una concesión por parte de la jerarquía. Más aún, forma parte de la responsabilidad de los pastores fomentar este derecho asociativo. Ello se expresa de forma inmediata en el establecimiento y la promoción de realidades eclesiales como Cáritas —en el ámbito socio-caritativo—, Manos Unidas —en el terreno de la cooperación internacional— o la Acción Católica General —como cauce ordinario que vertebré la formación cristiana de niños, jóvenes y adultos en el seno de las parroquias—.

³⁰ Cf. LG 8; Mt 11,5; Lc 7,22.

³¹ Cf. Lc 5,4.

³² Cf. AA 19-22; EN 58; CL 29-30; CIC, can. 298-329.

³³ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal* Christifideles laici (CL) *sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*, AAS 81 (1989) 393-521, n. 29. Cf. CIC, can. 215.

³⁴ Cf. infra, 3.2.

3. MISIÓN EN COMUNIÓN: EL CAMINO SINODAL DE LA IGLESIA

La Iglesia es misterio de comunión: comunión en el origen (*Ecclesia de Trinitate*), en el camino y en la meta de la misión (*communio sanctorum*). En la Iglesia y por ella, todos estamos “llamados a revivir la misma comunión de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (misión). [...] Sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la «identidad» de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esta dignidad se pueden definir su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo”.³⁵ Teniendo por fundamento esta importancia de la comunión para la justa consideración de la identidad laical, nos centramos en algunos aspectos especialmente importantes para el apostolado seglar, basados en la mutua implicación entre la comunión y la misión.

3.1. Unidad de la misión y sinodalidad

Solo desde la consideración de la comunión como entraña del misterio de la Iglesia tiene sentido plantear la responsabilidad de que, en su vida y su misión, se muestre como comunión “orgánica”, “análoga a la de un cuerpo vivo y operante” y “caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades”.³⁶ Para la conjugación de todas las energías, sensibilidades, experiencias y recursos disponibles en la evangelización, es necesario recordar la unidad originaria de la misión, que está en la base de la unicidad y catolicidad de la Iglesia, la cual reclama la concreta unidad, la comunión visible, y a ella conduce.

3.1.1. Sinodalidad: comunión dinámica y concreta

El don de la comunión, expresado en la estructura eclesial y su correspondiente unidad doctrinal, litúrgica y disciplinar, se debe manifestar históricamente, a través de lo que se designa desde hace algún tiempo como “sinodalidad” eclesial.³⁷ Como manifestación de la dinámica de la

³⁵ CL 8. Cf. LG 4, 7, 9, 13.

³⁶ CL 20.

³⁷ Cf. FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015), AAS 107 (2015) 1138-1144; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2018; SANTIAGO MADRIGAL (ed.), *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, Madrid,

comunidad eclesial, la sinodalidad “expresa el específico *modus vivendi et operandi* del Pueblo de Dios en la participación responsable y ordenada de todos sus miembros en el discernimiento y puesta en práctica de los caminos de su misión”.³⁸

La comunión es dinámica, concreta y plural. Por eso encierra una dialéctica peculiar, sin la cual carecería de inserción en la historia. Esta dialéctica puede ser presentada bajo una doble modalidad: a) la comunión es una realidad que va adquiriendo grados distintos de conciencia, la cual se expresa en una concreta forma o figura que exige determinados procesos; b) la comunión en lo concreto de la Iglesia debe conjugar el papel y el protagonismo peculiar de todos (el conjunto de los bautizados), de algunos (que detentan ministerios o competencias diversas) y de uno (que preside y que por ello expresa y garantiza la unidad).³⁹

3.1.2. Pastoral de conjunto

El concepto de sinodalidad otorga mayor amplitud y, al mismo tiempo, mayor dinamicidad y operatividad al hasta ahora más extendido de pastoral orgánica diocesana o “pastoral de conjunto”. Este modo de la pastoral implica una voluntad decidida de ser fieles al mandato misionero, siendo eficaces a través de la coordinación de las instituciones y de las iniciativas. Sin duda, imaginar juntos escenarios de mayor comunión pasa por la responsabilidad de la coordinación de los agentes evangelizadores. La noción de pastoral de conjunto expresa que el sujeto que evangeliza es la Iglesia entera y se concreta en el nivel organizativo, cuando se trata de articular, bajo la dirección de los pastores, la pastoral orgánica de la Iglesia particular como expresión y cauce de la unidad de misión y, por consiguiente, de la unidad del sujeto eclesial de la evangelización.

Todos los proyectos e instituciones: catequéticas, misioneras, caritativas, sociales, familiares y otras con fines pastorales, irán de común acuerdo (*ad concordem redigantur actionem*), con lo que al mismo tiempo aparecerá mucho más clara la unidad de la diócesis.⁴⁰

BAC, 2019; COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Le conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (“Documento de Rávena”, 2007).

³⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad*, n. 43.

³⁹ ELOY BUENO DE LA FUENTE, “El fundamento teológico de la sinodalidad”, *Scripta theologica* 48 (2016) 645-665; 648.

⁴⁰ CD 17. Cf. EG 29; 105; CV 202.

Ahora bien, la noción de pastoral de conjunto no concierne simplemente al modo de organización eclesial, ni debe responder a obsesión alguna por las instituciones, por su propia pervivencia, por el control de los ámbitos de influencia —lo cual denuncia el Papa como un grave defecto de “autorreferencialidad”, que, tanto en su aspecto personal como organizativo, hiere la comunión y lastra el impulso misionero—. ⁴¹ Desde luego, no basta entender la comunión eclesial como la coordinación de departamentos estancos, o de iniciativas aisladas y autónomas, que de manera forzada se reúnan esporádicamente para alguna acción común. El foco de la comunión y de la participación sinodal no se encuentra en nosotros y nuestras particulares acciones y expectativas, sino en los destinatarios de la misión: “El objetivo de estos procesos participativos no será principalmente la organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos”. ⁴²

3.1.3. Sinodalidad: unidos en la misión

Por tanto, para evitar una visión excesivamente centrada en lo organizativo e institucional, es oportuno el desarrollo del concepto de sinodalidad. Un camino sinodal para la Iglesia debe expresar la unidad orgánica de un cuerpo eclesial *vivo*, donde todos los miembros están referidos los unos a los otros y juntos reciben la vida del mismo Espíritu y el impulso para seguir realizando la misión de extender el Reino. Se expresa así la necesidad de abrir cauces y procesos de discernimiento comunitario, donde se haga posible dar pasos unidos, aportando cada cual el caudal de sensibilidades, experiencias y recursos con los que cuenta, para la misión unitaria de la Iglesia.

Estando así en función de la vitalidad de la misión, la sinodalidad manifiesta, por ello, algo constitutivo de la propia Iglesia, invitándonos a concretar en una acción evangelizadora más fecunda la realidad comunitaria de la Iglesia, “comunión misionera”. ⁴³ Es preciso asumir la responsabilidad de caminar juntos los que hemos sido convocados y enviados por el mismo Señor. “Caminando unidos” (*syn-hodói*), todos los agentes disponibles han de mostrar la vitalidad de un cuerpo eclesial único, integrado por múltiples miembros. ⁴⁴ Que no se trata de un modo opcional de organización y de acción evangelizadora, sino plenamente coherente

⁴¹ Cf. EG 8, 94, 95.

⁴² EG 31.

⁴³ CL 32; EG 23; 31.

⁴⁴ Cf. 1 Cor 12,12-30; Rm 12,3-8.

con el ser eclesial, se desprende de la siguiente declaración del Papa Francisco, donde describe también el modo de operar sinodalmente:

El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. [...] El camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que “participa también de la función profética de Cristo” (LG 12), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: “Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet”. El camino del Sínodo prosigue escuchando a los Pastores. Por medio de los Padres sinodales, los obispos actúan como auténticos custodios, intérpretes y testimonios de la fe de toda la Iglesia, que deben saber distinguir atentamente de los flujos muchas veces cambiantes de la opinión pública. [...] Además, el camino sinodal culmina en la escucha del Obispo de Roma, llamado a pronunciarse como “Pastor y Doctor de todos los cristianos” (Concilio Vaticano I, Constitución *Pastor aeternus*, capítulo IV): no a partir de sus convicciones personales, sino como testigo supremo de la *fides totius Ecclesiae* [...]. La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico.⁴⁵

3.1.4. Evitar equívocos

Es preciso evitar posibles equívocos acerca de la sinodalidad. En concreto, no puede abrazarse la bandera de la sinodalidad, comprendida reductivamente desde una perspectiva operativa, convertida en plataforma para que quienes tengan más capacidad de influencia puedan ejercerla, y olvidando su fundamental referencia a la comunión. Precisamente la comunión es “la fuente, la forma, y el objetivo” de la sinodalidad.⁴⁶ Esto significa que el ejercicio sinodal es exigido por la comunión, pero esta a su vez es el alma sin la cual la sinodalidad queda en mero procedimiento sin espíritu y, en fin, todo el camino sinodal está en función de la vitalidad y el crecimiento de la comunidad cristiana, no de proyectos particulares.

Un aspecto esencial en esta referencia a la comunión se encuentra en la complementariedad de fieles y pastores. La sinodalidad desarrolla esta lógica, manifiesta ya en el Concilio, de la conjunción de la diversidad de funciones en favor de la única misión.

Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión. A los apóstoles y sus sucesores les confirió Cristo la función de enseñar, santificar y gobernar en su propio nombre y autoridad. Pero también los laicos, partícipes de

⁴⁵ FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la Conmemoración del 50 aniversario*.

⁴⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad*, n. 43.

la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les corresponde en la misión de todo el Pueblo de Dios.⁴⁷

Esta complementariedad se ha verificado, de hecho, a lo largo de la historia de la Iglesia, en las corrientes reformistas que han sido efectivamente asumidas por la autoridad eclesial y en las reformas emprendidas desde la jerarquía que han logrado alguna eficacia.

Esta unión de una reforma eclesial y el principio sinodal es comprensible: refleja, sin duda, la naturaleza profunda de las cosas. En efecto, se trata de conjugar el movimiento de abajo y la acción de la autoridad, la adhesión de la base y la dirección de los responsables. Una asamblea, sea cual fuere su nombre y su forma —capítulo, sínodo, concilio, congreso—, es un lugar de diálogo en donde puede formarse y afirmarse una voluntad común, donde la autoridad puede actuar teniendo el consentimiento vivo del cuerpo entero.⁴⁸

Así pues, una misión más viva y en comunión apela a la corresponsabilidad eclesial y nos remite también al papel propio de los pastores, que no permite pensar la sinodalidad como una especie de parlamentarismo.⁴⁹ El ejercicio sinodal consiste, precisamente, en poner en juego la complementariedad de funciones en favor de la única misión de la Iglesia. Un estilo sinodal de evangelización se ha de mostrar en eventos y estructuras que den cauce a la participación de todos en los procesos de discernimiento y decisión, de lo cual los pastores son los últimos

⁴⁷ AA 2. Cf. LG 10; 32; CD 16-17. Cf. José Ramón VILLAR, "Sinodalidad: Pastores y fieles en comunión operativa", *Scripta theologica* 48 (2016) 667-685; VITALI, *art. cit.* El arzobispo de Malinas-Bruselas tan influyente en algunos momentos decisivos del Concilio, siendo uno de sus cuatro moderadores y miembro de la Comisión de coordinación se lamenta de que en el mismo texto conciliar no se terminen de sacar las consecuencias de la eclesiología ahí expresada, pues se halla yuxtapuesta a la concepción más institucional del capítulo III sin lograr una perfecta integración. En concreto, advierte que solo se trata "la colegialidad de los obispos como tales, sin conexión vital y permanente con su presbiterio y con su pueblo", y echa en falta un tratamiento de la "colegialidad de la Iglesia", lo cual llamamos hoy sinodalidad. SUENENS, *art. cit.*, p. 186.

⁴⁸ CONGAR, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2014, 233. Cf. 231-241. Cf. ID., *Jalones*, 303-306.

⁴⁹ Las posibilidades y límites de los laicos en el gobierno de la Iglesia, en el marco de su función real, quedan teológicamente fundados y testimoniados históricamente en CONGAR, *Jalones*, 286-320. Su papel se concreta en la "información y consejo" y el "consentimiento y difusión", quedando la decisión en manos de los pastores. Acerca de la función diferenciada de fieles y ministerio ordenado, cf. VILLAR, *art. cit.* Sobre la circularidad y complementariedad entre *sensus fidei* y las enseñanzas y decisiones de los pastores en el ejercicio de la sinodalidad eclesial, cf. CONGAR, 337-355; 393-395; VITALI, *art. cit.* Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2014, nn. 74-80.

responsables: consultas al Pueblo de Dios, consejos pastorales diocesanos y parroquiales, delegaciones de pastoral, sínodo diocesano... Esto implica, en lo concreto, la responsabilidad de la escucha y del diálogo en libertad, para la contribución de todos, según su peculiaridad, a la misión. De la responsabilidad de contribuir a esta misión nadie debe ser o considerarse excluido; en la tarea de evangelizar, todas las manos son necesarias, todas las sensibilidades y capacidades han de ser puestas en juego. Pero la responsabilidad de conjugarlas pertenece a los pastores, que deben velar por que no se apague el fuego del Espíritu, ni se pierda tampoco el horizonte original de la Iglesia particular y de la unidad y catolicidad de la misión. Corresponde a los pastores, como garantes de la comunión, presidir los procesos de discernimiento, inicial y continuo, de las diversas iniciativas evangelizadoras implicadas en el camino sinodal de la Iglesia.⁵⁰

3.2. Los “carismas”: dones para la vida y la misión de la Iglesia

Por su parte, las realidades asociativas fundacionales pueden realizar una contribución muy valiosa a la misión. Es necesario partir de un reconocimiento concreto de la naturaleza, los fines y el alcance diversos de cada una de estas realidades, para de este modo hacer un discernimiento adecuado del mejor engarce posible de cada iniciativa en la misión conjunta de toda la Iglesia. Para que esto sea así, es imprescindible que fieles y pastores desarrollen actitudes respectivas de humildad y acogida:

Cuando se integran con humildad en la vida de las Iglesias locales y son acogidos cordialmente por obispos y sacerdotes en las estructuras diocesanas y parroquiales, los movimientos representan un verdadero don de Dios para la nueva evangelización y para la actividad misionera propiamente dicha.⁵¹

En la medida en que estas iniciativas son reconocidas por la Iglesia como instrumentos providenciales, son también interpretadas como “carismas”. En este sentido las describe así Congar:

Son dones de gracia u ordenados a la realización del propósito divino de salvación, que no proceden de una acción jerárquica regularizada como la del bautismo o la eucaristía, pero que por concurrir al mismo fin de la Iglesia y de ministerio están sometidos a la ley de la unidad y, por eso, dependen en su ejercicio de cierta reglamentación por parte de la autoridad instituida.⁵²

⁵⁰ Cf. LG 12; AA 3.

⁵¹ RM 72.

⁵² CONGAR, *Jalones*, 360. Cf. *ibid.*, 356-372; 407-425.

Esta consideración se enraíza en las enseñanzas paulinas y se desarrolla en el ámbito de la teología de la gracia bajo la categoría de “gracias gratuitamente dadas” (*gratiae gratis datae*).⁵³ La aplicación del concepto de “carisma” a una realidad colectiva en la Iglesia la encontramos implícita en el uso que hace del término “dones” el Decreto conciliar sobre la vida religiosa.

En la Iglesia hay muchísimos institutos, clericales o laicales, dedicados a diversas obras de apostolado. Tienen carismas (*donationes*) diferentes, según la gracia que se les ha dado: el del servicio, para servir; el de enseñanza, para enseñar; el que exhorta, para exhortar; el de dar, para hacerlo con sencillez; el de la misericordia, con alegría.⁵⁴

En este mismo sentido, enseña el Concilio que el Espíritu Santo “construye y dirige [la Iglesia] con diversos dones jerárquicos y carismáticos”.⁵⁵ No es una total novedad, pues, la abierta aplicación del término “carisma” al asociacionismo seglar, como “carismas participados”, que encontramos en *Christifideles laici*:

Los carismas se conceden a la persona concreta; pero pueden ser participados también por otros y, de este modo, se continúan en el tiempo como viva y preciosa herencia, que genera una particular afinidad espiritual entre las personas.⁵⁶

Las iniciativas carismáticas no han faltado ni faltarán nunca en la Iglesia, hasta el punto de que fueron calificadas por Juan Pablo II como “coesenciales”, junto con los medios estructurales con los que el Espíritu

⁵³ Cf. 1 Cor 12,1-14,40; Rm 12,6-8; Ef 4,7-11. Cf. *STh* I, q.43, 3 a.4; I-II q.66, 2 a.1; II-II, q.4, 5 a.4; 45, 5; 63, 2; 171 prol.; 172, 2 a.2; III, q.27, 6. Tomo estas citas de Card. Albert VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press – SDS Edizioni, 2010.

⁵⁴ PC 8. Cf. Cf. PC 1 y, referido al seguimiento de los consejos evangélicos, PC 12 y 14.

⁵⁵ LG 4. Es interesante observar que los carismas forman parte del conjunto más amplio de dones con los que el Espíritu fortalece a la Iglesia, incluido el ministerio ordenado. En el contexto de esta relación entre carisma e institución en la Iglesia, subraya el fundamento sacramental del ministerio eclesial Card. Joseph RATZINGER, “Los movimientos eclesiales y su colocación teológica”, *Communio* (1999/1) 87-108 (pp. 89-91). En el mismo sentido, Congar se refiere con diversas expresiones al “carisma de apostolicidad”, “don que acompaña al orden”. CONGAR, *Jalones*, 329; 357; 362. Conviene también observar que, si bien la multiplicidad de dones no puede quedar subsumida en el ministerio, tampoco quedan excluidos los ministros de recibir dones carismáticos; más bien, en los ministros ordenados han de fundirse los aspectos *ex officio* y *ex spiritu*. Cf. *ibid.*, 416-418.

⁵⁶ CL 24. Juan Pablo II interpreta aquí en este sentido colectivo también la referencia a “dones” y “carismas” que encontramos en AA 3.

del Señor dota también a su Iglesia para su vida y su misión —la Palabra, los sacramentos, el ministerio ordenado—. ⁵⁷ Por eso, para una mejor conjugación en la concreta vida y acción evangelizadora de las Iglesias particulares, resulta imprescindible ahondar en la teología de los carismas, tanto en su vertiente personal como en su interpretación derivada, aplicada a realidades fundacionales históricas y a agregaciones de fieles recientes. ⁵⁸ Estas pueden reconocerse como dones del Espíritu, siempre que encuentren su utilidad y el criterio para su reconocimiento y ejercicio en la renovación y el crecimiento del cuerpo de la Iglesia. Estas condiciones de *renovatio* y *amplior aedificatio* traducen el criterio paulino del “bien común” de la Iglesia. ⁵⁹ En ningún caso las iniciativas carismáticas pueden pretender ser manifestación de una economía del Espíritu separada de la del Verbo, hasta el punto de que podamos considerar dos Iglesias paralelas: la institucional, por un lado, y la carismática, por otro. ⁶⁰

En este sentido, la experiencia de los últimos decenios nos invita a evaluar cierta inflación en la apelación a los “carismas”, que no siempre es garantía de una mayor vitalidad de la comunidad cristiana, sino que a veces tiende a disipar sus fuerzas. Es preciso evitar una interpretación errónea de la realidad espiritual y eclesial de los carismas, que lleve a una falsa mistificación de la comunión y de la misión, por la cual se multiplica cierta aplicación impropia o abusivamente exclusiva de términos —“consagración”, “vocación”, “envío”, “comunidad”, “carisma”—, que quedan así hipertrofiados. ⁶¹

3.2.1. Pueblo de consagrados

Todos los cristianos hemos sido consagrados por el bautismo y la confirmación. Visto esto, una dedicación personal preferente a esta u otra realidad, ¿puede designarse responsablemente como una “consagración” nueva, sentida incluso como superior a la bautismal? Más bien, habría que entender que la consagración bautismal es la fuente de todo

⁵⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los movimientos eclesiales con motivo del II Coloquio internacional* (2 de marzo de 1987), n. 3.

⁵⁸ Cf. RATZINGER, *art. cit.*; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Iuvenescit Ecclesia* (IE) *sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia* (2016).

⁵⁹ Cf. LG 12; AA 3; 1 Cor 12,4.

⁶⁰ Cf. IE 11.

⁶¹ A las cautelas que a continuación se presentan, sugeridas por la experiencia pastoral, pueden añadirse las que señala CONGAR, *Jalones*, 418-425. Lo hace también a través de algunas precisiones terminológicas: “voluntad de Dios, santa y santificante”, “vocación”, “compromiso y responsabilidad”, “servicio”. Cf. *ibid.*, 520-544.

compromiso en favor del Reino. Esta convicción está justamente en la base de todo el despertar del laicado en el pasado siglo. En este momento en que, paradójicamente, proliferan los intentos de distinción por vía de pretendidas nuevas consagraciones laicales, conviene recordar al respecto la enseñanza conciliar, que describe así la raíz —insuperablemente sublime— de todo el apostolado seglar:

El deber y el derecho de los laicos al apostolado derivan de su misma unión con Cristo cabeza. Incorporados por el bautismo al cuerpo místico de Cristo y fortalecidos con la fuerza del Espíritu Santo por medio de la confirmación, son destinados al apostolado por el mismo Señor.⁶²

3.2.2. Llamados y enviados

Es también necesario revisar las nociones de “vocación” y el sujeto de la llamada y del envío para una tarea determinada. La vocación a la comunión con Dios es el fundamento mismo de la dignidad de cada persona, con quien Dios desea entablar un diálogo de amor ininterrumpido.⁶³ Por la fe, además, todos nos reconocemos llamados por Dios en nuestros concretos itinerarios vitales. En lo que concierne a la función profética, en la cual el Concilio enmarca la cuestión de los “carismas”, el derecho canónico declara con claridad algunas implicaciones prácticas: “los fieles laicos [...] pueden ser llamados a cooperar con el obispo y con los presbíteros en el ejercicio del ministerio de la palabra”.⁶⁴ Esta afirmación sobre la *capacidad* de ser llamados contrasta con la *función propia* de los presbíteros, declarada un poco antes: “es propio de los presbíteros, como cooperadores de los obispos, anunciar el evangelio de Dios”.⁶⁵ Nótese que no se dice que esta función sea propia en absoluto, sino en calidad de cooperadores y, por tanto, en el marco de la Iglesia particular y del papel que en ella tiene el obispo de “moderador de todo el ministerio de la palabra”.⁶⁶ Así pues, quienes tienen capacidad de “llamar” y “enviar” en nombre del Señor en la Iglesia son los pastores, sin perjuicio de lo que corresponda a la vida interna de cada agregación.

⁶² AA 3.

⁶³ Cf. GS 19.

⁶⁴ CIC, can. 759. La referencia al derecho canónico, como expresión autorizada de una necesaria función reguladora en la vida de la Iglesia y en su misión, se hace inevitable en un estudio sobre el apostolado seglar que integra una orientación práctica, no solo interpretativa.

⁶⁵ CIC, can. 757.

⁶⁶ CIC, can. 756, §2.

Confusiones en este aspecto se convierten en graves distorsiones y dificultades en la configuración de las comunidades y en la eficacia de la acción evangelizadora, cuando algunos laicos se arrojan funciones, ya sea por propia iniciativa o empujados por su organización. Nadie debe desempeñar un ministerio en una comunidad partiendo de su propia iniciativa, ni basta que lo proponga alguien, tampoco un ministro ordenado, obviando al responsable de la cura pastoral de una comunidad concreta. De este modo, los laicos capacitados y llamados a desempeñar su necesaria colaboración en la comunidad, lo deben hacer bajo la coordinación y la supervisión de los ministros ordenados, a quienes corresponde como función propia ese servicio en favor de toda la acción pastoral, lo cual tampoco realizan por iniciativa personal.

Esto no implica, en modo alguno, que el apostolado lo ejerzan los laicos como por delegación de los pastores. En lo que concierne a su “vocación propia”,⁶⁷ desde luego no es así; son enviados inmediatamente “por el mismo Señor”.⁶⁸ Y así hay que entenderlo en modo general (no inmediato) acerca de su capacidad y disposición al apostolado también en el ámbito intraeclesial de las comunidades, a través del ministerio de la catequesis, la caridad, la liturgia y otros.⁶⁹ Pero el peligro de una “funcionalización del laicado”, cuando se tiende a recluir su aportación solo al ámbito intraeclesial, es muy evidente.⁷⁰ Se trata entonces de una deficiente promoción del apostolado laical, que ha contribuido a extender la enfermedad del clericalismo y que se sitúa en la inercia de los modos de acción eclesial de la cristiandad, sin una verdadera perspectiva misionera.

3.2.3. Carisma e institución

Por su parte, apelar al “carisma” ¿puede ser aval o patente de corso para desarrollar un apostolado al margen del resto de la vida de la Iglesia, o sin ser expresión de la comunidad cristiana como sujeto eclesial, ni revertir en su vitalidad y cohesión? Un carisma no está llamado a expresarse directamente en un ministerio en la Iglesia, desarraigado de la realidad orgánica de la comunidad cristiana, pues la Iglesia no ha recibido una “estructura carismática”.⁷¹ En consonancia con el derecho de asociación

⁶⁷ LG 31.

⁶⁸ AA 3.

⁶⁹ Cf. EN 73.

⁷⁰ FRANCISCO, *Carta al Cardenal Marc Ouellet*.

⁷¹ Cf. VANHOYE, *op. cit.*, 23-27. El autor hace en estas páginas una lectura crítica de esa propuesta de Hans KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, ³1977, 615-627. Para el teólogo suizo, esta noción se remonta a la constitución de las Iglesias paulinas, según

en la Iglesia, que se anima a ejercer “con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición”,⁷² alguien podría aducir el principio de subsidiariedad, de modo que deba respetarse sin más cualquier iniciativa apostólica y la autoridad eclesiástica solo interviniera de manera subsidiaria.⁷³ Puede haber y hay muchas iniciativas apostólicas legítimas de agregaciones eclesiales, en las cuales puede verse reflejado en cierto modo este principio, cuando siguen “una buena *via facti*”.⁷⁴

En cambio, ocurre también que se tiende a mirar con benevolencia cierto desarrollo anárquico del asociacionismo, con claras fallas en lo que concierne al derecho: en estos la ausencia de estatutos, en aquellos la falta de comunicación con el Ordinario, en estos otros un desarrollo paralelo a la pastoral ordinaria de la diócesis...⁷⁵ Es interesante, al respecto, recordar los fines que reconoce el derecho canónico a la iniciativa de asociación: “para fines de caridad o piedad o para fomentar la vocación cristiana en el mundo”.⁷⁶ Entre estos fines —diaconía, espiritualidad, incidencia social de los valores evangélicos— no se encuentra fundar comunidades de gente selecta que viva su fe aparte del resto de bautizados. Precisamente, someter al juicio de la jerarquía la inspiración fundacional y su realización práctica es antídoto frente a la tentación de sectarismo y garantía de un esfuerzo de reforma dentro de la Iglesia, sin pretensiones exclusivistas de un cristianismo puro y auténtico. Tampoco forma parte de esos fines posibles organizar la vida de las comunidades cristianas para troquelarlas según una inspiración fundacional concreta, proponiendo

su opinión hoy desfasada, como “comunidades de libres servicios carismáticos” (p. 623) y debería permitir, en consecuencia, una pluralidad de modos de configuración del servicio de dirección en la Iglesia actual.

⁷² Cf. CIC, can. 216.

⁷³ Esto puede verse en la imagen de la “Iglesia como familia”, con su concreción en la parroquia como “cuerpo intermediario”, lo cual opone Congar a la imagen de “Iglesia como ciudad”. Cf. CONGAR, *Jalones*, 316. Puede verse también en la relación entre las nociones de “comunidad *entre*” y “comunidad *con*”. Cf. *ibid.*, 402-407.

⁷⁴ Se trata de una “vía de los hechos” que puede ser acogida cordialmente, cuando “la periferia o el abajo propone al centro o a la autoridad sus querellas, sus ensayos, sus esperanzas, sometiéndolo todo al juicio de quien tiene el deber y el carisma de juzgar”; de este modo hay “muchas iniciativas laicas, gracias a las cuales los fieles hacen de verdad la Iglesia y van formando, a través del espacio y del tiempo, su cuerpo, su figura histórica”. CONGAR, *Jalones*, 306.

⁷⁵ Los estatutos son de obligada provisión para las distintas agregaciones de fieles (cf. CIC, can. 304 §1). El desarrollo de sus actividades apostólicas debe ser supervisado por la autoridad eclesiástica competente (cf. CIC, can. 305). En lo que respecta a las asociaciones ligadas a institutos de vida consagrada, ha de velarse por que contribuyan coordinadamente al apostolado de toda la diócesis (cf. CIC, can. 311).

⁷⁶ CIC, can. 215.

abusivamente como medios ordinarios y generales los que solo pueden entenderse como libres y particulares. Ante estas situaciones conviene recordar: “la institución salva la inspiración; el derecho protege la vida; en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, el espíritu encuentra un cuerpo, y al animar este cuerpo es conservado con él”.⁷⁷ Detrás de esta consideración se encuentra la interrelación entre las categorías “estructura” y “vida”, a la cual Congar otorga una fuerte capacidad explicativa del misterio de la Iglesia.⁷⁸

3.2.4. Al servicio de la comunidad

Una buena comprensión del principio de subsidiariedad, aplicado a la Iglesia, no debe pasar por alto que el sujeto de la misión no lo constituye un grupo particular y aislado, como tampoco pueden serlo los fieles al margen de los pastores (o viceversa), sino la comunidad cristiana como célula irreductible de eclesialidad.⁷⁹ Esto debe tenerse en cuenta, sobre todo, acerca de las plataformas de evangelización básicas y comunes, en particular de la parroquia, en las cuales el ejercicio de la subsidiariedad no puede implicar una delegación indefinida en favor de iniciativas fundacionales, a modo de privatización de la acción evangelizadora.⁸⁰ En tal caso, se estaría dando un indebido y fatal paso del plano de la vida al de la estructura.⁸¹

Es necesario, en este punto, detenerse en el concepto eclesiológico de “comunidad”, por ser la concreción más evidente de la comunión eclesial. Es a la Iglesia particular a la que conviene, como analogado principal, la designación de “comunidad”, pues “en ella está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica”,⁸² la

⁷⁷ CONGAR, *Verdadera y falsa reforma*, 244.

⁷⁸ Cf. Id. *Jalones*, 311-313 y *passim*.

⁷⁹ Esto tiene que ver con la Iglesia como institución: “En el orden natural, la autoridad es, en su forma positiva, un órgano que se impone el cuerpo político, en la necesidad, pero también en la capacidad, que tiene de organizarse a sí mismo; dentro del orden de salvación, la autoridad es dada juntamente con el cuerpo, de tal manera que le es anterior, al menos lógicamente [...]” CONGAR, *Jalones*, 305.

⁸⁰ Acerca del resultado “catastrófico” en la historia de la Iglesia del “sistema de propiedad de un laico particular o de una sociedad de laicos sobre la iglesia parroquial”, donde “un grupo de laicos se había arrogado el derecho de elegir al párroco, al que financiaban, de regular el alquiler de los bancos, el uso de la iglesia y los locales”, cf. CONGAR, *Jalones*, 308. Sobra decir que una reedición de este experimento pastoral, bajo nuevas formas, dará probablemente un resultado similar. En ello ve el teólogo dominico la razón por la cual “el derecho canónico no haya reconocido personalidad jurídica a la comunidad de fieles como tal”. *Ibid.*

⁸¹ Cf. CONGAR, *Jalones*, 311.

⁸² CD 11.

cual es “comunidad de fe, esperanza y caridad”.⁸³ De forma derivada, se aplica a las parroquias, que respecto a la diócesis son “como una célula”,⁸⁴ constituidas por el obispo “necesariamente” y que “en cierto modo representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo”.⁸⁵ La parroquia es comunidad eucarística y orgánica, “lugar de la comunión”⁸⁶ y “modelo preclaro de apostolado comunitario al congregar en unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran, insertándolas en la universalidad de la Iglesia”.⁸⁷ En ella la Iglesia aparece con todos sus elementos esenciales, que le permiten dar a luz a sus hijos y acompañarlos en su crecimiento hacia Cristo hasta hacer de ellos los discípulos que puedan dar testimonio del evangelio en medio de una realidad social concreta. Cualquier otra realidad eclesial participa de la esencial dimensión comunitaria, lo cual remite a aspectos humanos y sociales que no se pueden desdeñar, por ser la Iglesia también *coetus adspectabilis*;⁸⁸ por eso, puede ser designada, de manera parcial y analógica, como “comunidad”.⁸⁹ Pero, no pudiendo por sí misma generar la comunidad cristiana, no debe borrar de su horizonte y del de sus miembros la participación en su comunidad parroquial, a la cual pertenecen por razón del bautismo, donde se expresa y alimenta la comunión eclesial, especialmente en la eucaristía dominical.⁹⁰ La pretensión, en cambio, de

⁸³ LG 8.

⁸⁴ AA 10.

⁸⁵ SC 42. Acerca de esta condición estable de la parroquia en la Iglesia, el Papa Francisco ha ofrecido algunas declaraciones muy firmes. “La parroquia no es una estructura caduca” (EG 28). Cf. FRANCISCO, *Encuentro con los obispos de Polonia* (27 de julio de 2016), AAS 108 (2016) 885-896. “¡La parroquia es siempre válida! La parroquia debe permanecer: es una estructura que no debemos tirar por la ventana. [...] [Es] una cosa análoga a la estructura episcopal, es diferente, pero análoga. La parroquia no se toca.” *Ibid.*, pp. 892-893.

⁸⁶ CL 26-27. Cf. Gabriel RICHI ALBERTI, “La parroquia, lugar de comunión eclesial”, en Gerardo DEL POZO – Juan Carlos CARVAJAL (ed.), *Parroquia misionera*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2018, 77-105.

⁸⁷ AA 10.

⁸⁸ Cf. LG 8.

⁸⁹ Cf. CONGAR, *Jalones*, 407-418. Este aspecto comunitario es característico de muchas realidades fundacionales, pero no exclusivo, pues refleja una dimensión esencial de la Iglesia. Respecto a una patrimonialización indebida del concepto de comunidad, no es ocioso recordar la preferencia por este término, cargado de connotaciones anti-institucionales, ya en el inicio de la crisis protestante. Cf. KÜNG, *Ser cristiano*, 609. Respecto a las “pequeñas comunidades” o “comunidades de base”, Pablo VI establece las imprescindibles cautelas en EN 58. Asimismo, respecto a todas las agregaciones de fieles se detallan algunos “criterios de eclesialidad” en CL 30 y IE 18.

⁹⁰ Cf. SC 42; LG 28; JUAN PABLO II, *Carta apostólica Dies Domini sobre la santificación del Domingo*, AAS 90 (1998) 713-766, n. 34; IGMR 113.

hacer de estas realidades “una alternativa a la parroquia”⁹¹ condena a sus miembros a una experiencia de desarraigo, “como nómadas sin raíces”,⁹² y hurta a la comunidad cristiana una vitalidad que está destinada a enriquecer la vida y la misión de toda la Iglesia.

3.2.5. Armonía pluriforme

Para referirse a la belleza pluriforme de la Iglesia, el Papa Francisco usa la imagen del poliedro.⁹³ Con otra imagen, Congar hablaba de la “trama” de la Iglesia, como la de un tapiz formado por hilos de diversos colores, dispuestos armónicamente y con un sentido.⁹⁴ Esta pluriformidad, sin embargo, si es eclesial se sostiene en una urdimbre, no está desarticulada ni está movida por una fuerza que la disgregue en mil realidades aisladas y anárquicas. Es ciertamente fruto del Espíritu Santo, que es principio de la bella diversidad eclesial; pero que, al mismo tiempo, es principio de vitalidad, cohesión y crecimiento de la Iglesia, cuerpo de Cristo. El Espíritu, que sopla cuando y donde quiere, siempre lo hace en la misma dirección: la construcción y la vitalidad del cuerpo eclesial, en su unidad multiforme.⁹⁵ En ello se puede reconocer la autenticidad del origen de cada iniciativa y la fidelidad a su impulso primero, que nunca deberían desembocar en la dispersión de las comunidades y de su vitalidad.⁹⁶

Ayudaría mucho a afrontar estos perennes conflictos que se comprendiera mejor la realidad y el sentido eclesial de los carismas *ordinarios*, a los que únicamente puede remitirse de forma plausible la consideración colectiva de la categoría “carisma”, como carismas *para el servicio*.⁹⁷ De este modo, se ayudaría a considerar esta realidad eclesial con mayor

⁹¹ FRANCISCO, *Encuentro con los obispos de Polonia*, 893: “Los movimientos no deben ser una alternativa a la parroquia: deben ayudar en la parroquia.”

⁹² EG 29. Cf. EG 105.

⁹³ Cf. CV 207.

⁹⁴ Cf. CONGAR, *Jalones*, 396-407.

⁹⁵ Cf. Jn 3,8. Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en el encuentro con movimientos y nuevas comunidades eclesiales* (6 de junio de 2006), AAS 98 (2006) 503-510.

⁹⁶ Cf. AA 19.

⁹⁷ El Concilio no olvida la realidad de los carismas “extraordinarios”, junto a los ordinarios. Congar menciona los carismas del período fundacional de la Iglesia, las revelaciones privadas y ciertas “anticipaciones de los bienes escatológicos”. Cf. CONGAR, *Jalones*, 283; 359-361. Una consulta a cualquier manual de teología mística anterior al Concilio nos da idea de la condición verdaderamente excepcional de los carismas, cuando son entendidos como causa de fenómenos místicos extraordinarios, lo cual no admite fácilmente su interpretación derivada como carismas compartidos. Cf. Adolphe TANQUERAY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Madrid, Palabra, 1990; Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, BAC, 1962.

modestia como el hecho de que, gracias a Dios, hay personas y grupos dispuestos y capaces de realizar lo que, simplemente, alguien debe hacer, en favor del crecimiento, la renovación y la vitalidad de la comunidad cristiana. Este reconocimiento, desde la fe, de la acción providencial del Espíritu es el que permite la misma consideración de una determinada realidad personal o asociativa como “carisma”. De hecho, los carismas ordinarios no son sino la asunción y elevación en la vida cristiana de los dones naturales y de la indeterminada pluralidad de circunstancias en las cuales estos dones se desarrollan en favor del Reino.⁹⁸ Esta condición ordinaria de servicio se hace más patente en aquellos casos, los más frecuentes, en los que una iniciativa apostólica ha realizado labores de suplencia, cuando una situación de especial debilidad eclesial no permitiría atender, sin esa providencial ayuda, servicios esenciales que son responsabilidad de toda comunidad cristiana madura. La oración, la caridad, la formación cristiana de niños, jóvenes o adultos..., difícilmente pueden caracterizarse como rasgos distintivos respecto a la tarea ordinaria de cada comunidad. Apelar al “carisma” como elemento distintivo, en estos casos, no puede sino calificarse como ínfulas que desdicen de cualquier verdadero don del Espíritu de santificación y de unidad. Para una visión equilibrada, no está de más atender a las enseñanzas y cautelas que san Pablo nos legó en sus cartas, y que siguen vigentes para nosotros hoy, en medio de las ambigüedades y dificultades que continuarán hasta el final de la historia, como fruto de nuestra inclinación al pecado y signo de nuestra condición peregrina.⁹⁹

En fin, no debemos confundir la audacia de la misión con la temeridad. Una confusión en este terreno y una dejación lamentable del discernimiento comunitario, en la práctica, lleva a las Iglesias locales hacia una deriva de protestantización de la pastoral, análoga a lo que en el terreno doctrinal supone el libre examen de la Escritura.¹⁰⁰ Frente a las tentaciones del proselitismo y la atomización eclesial, hay que tener presente a la entera comunidad cristiana como sujeto, matriz y meta de la misión.¹⁰¹

3.2.6. Discernimiento pastoral

A este respecto, también la complementariedad entre fieles y pastores debería plasmarse en discernimientos conjuntos y decisiones pastorales. Es

⁹⁸ Cf. CONGAR, *Jalones*, 410-413.

⁹⁹ Cf. A. VANHOYE, *op. cit.*; Álvaro PEREIRA DELGADO, *Primera carta a los Corintios*, Madrid, BAC, 2017, 267-414.

¹⁰⁰ Ya realiza esta advertencia CONGAR, *Jalones*, 419.

¹⁰¹ Pueden leerse otras consideraciones en este mismo sentido en Francisco CASTRO PÉREZ, “La feria de los carismas”, *Proyección* 66 (2019) 405-422.

responsabilidad de los pastores reconducir algunas prácticas pastorales que se han mostrado, con el paso del tiempo, como una experiencia fallida de revitalización de toda la Iglesia; pues “el remedio no puede venir de las ramas al tronco, sino que tiene que llegar desde las raíces y desde el tronco hasta la rama más lejana”.¹⁰² Un mejor encaje posible y necesario de las realidades fundacionales debe pasar por el discernimiento común y la disponibilidad para proyectos compartidos y evaluables en el marco de la evangelización dirigida por los pastores en cada diócesis. Puede cundir el rechazo, motivado por una cultura dominante alérgica a toda referencia a la autoridad, a que se recuerde la función de gobierno de los pastores. Ciertamente, desde el reconocimiento de una participación bautismal en las funciones sacerdotal, profética y real de Cristo, el *munus regendi* hay que entenderlo como servicio al sacerdocio real del Pueblo de Dios.¹⁰³ Ahora bien, esto incluye ciertas capacidades propias de gobierno en favor de la comunión y de la misión, de modo que las múltiples iniciativas puedan “permanecer en la comunión del todo”.¹⁰⁴ Frente a la tentación del atomismo eclesial y de la dispersión de las escasas fuerzas disponibles, conviene recordar algunas palabras del Concilio al respecto, de gran equilibrio entre los polos de la vida y la estructura, entre el libre desarrollo del don y el papel regulador de los pastores.

De la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, surge en cada uno de los creyentes el deber y el derecho de ejercerlos, en la Iglesia y en el mundo, con la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere (Jn 3,8), y al mismo tiempo en comunión con sus hermanos en Cristo, y en especial con los pastores, a quienes corresponde juzgar sobre la auténtica naturaleza y el ordenado ejercicio de esos carismas, no ciertamente para apagar el Espíritu, sino para probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. 1 Tes 5,12.19.21).¹⁰⁵

Guardando la relación debida con la autoridad eclesiástica, los laicos tienen derecho a fundar asociaciones, a dirigirlas y a afiliarse a las ya fundadas. Ha de evitarse, sin embargo, la dispersión de fuerzas que tiene lugar cuando se promueven, sin razón suficiente, nuevas asociaciones y actividades o cuando se mantienen inútilmente asociaciones y métodos ya anticuados; no siempre será oportuno que las formas que se han establecido en una nación se trasladen indiscriminadamente a otras.¹⁰⁶

¹⁰² Card. Fernando SEBASTIÁN AGUILAR, *Claridad y firmeza. Transmitir la fe hoy en España*, Madrid, Publicaciones claretianas, 2019, 185. Cf. *ibid.*, 180-185.

¹⁰³ Cf. CD 16.

¹⁰⁴ Cf. CONGAR, *Verdadera y falsa reforma*, 223-254.

¹⁰⁵ AA 3.

¹⁰⁶ AA 19.

Las posibilidades para la evangelización ahí señaladas siguen vigentes, como también las cautelas. También hoy se debe evitar la multiplicación de iniciativas que pretendan, sin justificación suficiente —y a veces fuera de todo reconocimiento estatutario, bajo la excusa de ser solo “métodos o instrumentos”— agrupar nuevas confraternidades, empleando en ello fuerzas que deberían servir más bien para vigorizar nuestras débiles comunidades. En el mismo sentido, es preciso ayudarnos en un camino que incluye la posibilidad, y a veces la urgencia, de hacer converger los esfuerzos. En su caso, hay que decirlo, esa convergencia puede implicar, tras un discernimiento franco y compartido, la disolución de determinadas organizaciones. Hay servicios que, providencialmente, han sido cubiertos por iniciativas y que, una vez asumidos en su sustancia por toda la Iglesia, pierden su razón de ser organizativa. Un “carisma”, entendido a veces de forma reductiva y errónea como una sanción jurídica en forma de estatutos, no está llamado necesariamente a perdurar. Sobre todo, si ha servido para suscitar un servicio necesario en un momento histórico concreto, realizando así una labor de suplencia, y que ya haya sido suficientemente acogido y promovido por la entera Iglesia. Una vez que el Espíritu Santo, que a todos nos guía, nos ha indicado un camino, nos ha recordado a todos algún aspecto esencial antes desdeñado, entonces la particularidad del carisma ya ha cumplido su función, pasando lo aprendido y conseguido a ser patrimonio de todos.

3.3. Comunión misionera: un “nosotros” que incluye a todos

La comunión se trata más de una responsabilidad que afrontar, como respuesta a un don, que una realidad que pueda contemplarse lograda en ninguna etapa ni realización parcial de la experiencia eclesial. Sobre todo, no podemos hablar de comunión y pensarla como organización de los fuertes y capaces, o como reunión de los afines. La verdadera comunión se manifiesta en la consideración de las partes más débiles del cuerpo eclesial y se despliega como un dinamismo de integración de la diversidad.

En un clima de verdadera comunión, dentro de los cauces de la apertura mutua a la verdad y al bien, cabe también un cierto *espíritu crítico y profético*. Expresado, además, de mil modos y por mil vías en nuestra era de las comunicaciones, las críticas de propios y ajenos pueden ser también asumidas como ayuda a que nos dispongamos verdaderamente a la reforma siempre necesaria. En la medida en que se ejerza con caridad y esperanza como algo que nos concierne, en un clima y disposición de *sentire cum Ecclesia*, y no como crítica farisaica a una Iglesia de la que en

el fondo nos desligamos con desafección, fundados en razones convertidas en absolutos.¹⁰⁷ La reforma en la Iglesia podrá llevarse adelante con la ayuda del Señor y la implicación de todos, a través de una conversión que necesariamente es antes personal que pastoral.

El dinamismo eclesial de unidad, que no debe excluir a nadie,¹⁰⁸ ha de manifestarse especialmente como una fraternidad inclusiva de los *po-bres*. La comunidad cristiana, como criterio de la autenticidad de su comunión, tiene el reto de la integración social y comunitaria de aquellos con quienes el Señor quiso identificarse especialmente.¹⁰⁹ Este reto adquiere hoy tintes de particular urgencia ante la injusticia social que deja cada vez más hermanos en los márgenes¹¹⁰ y, asimismo, ante el drama de las migraciones forzosas, donde la caridad nos exige “acoger, promover, proteger e integrar”.¹¹¹

El modelo del camino sinodal de la Iglesia y el sustento cotidiano de la comunión lo encontramos en la *eucaristía*.¹¹² En torno a ella se reúne y de ella se alimenta el entero Pueblo de Dios. Con la ayuda del Señor, que nos convoca, nos fortalece y nos envía, es necesario que imaginemos y pongamos en marcha escenarios de una mayor comunión en la misión, que impliquen a todos y sean más expresivos de la unidad de la Iglesia y de su misión. De ello puede esperarse un testimonio eclesial más creíble y un servicio a la sociedad más evangélico.

4. FORMACIÓN PARA LA MISIÓN

En íntima conexión con la evangelización y con la comunión, hay que considerar la constitución de los discípulos y apóstoles en el seno de la comunidad cristiana. La dimensión formativa incide, pues, de forma directa en la obediencia al mandato de Cristo de “hacer discípulos”.¹¹³

¹⁰⁷ Cf. CONGAR, *Verdadera y falsa reforma*, 171-194; 211-222. El mismo autor se refiere a la corrección fraterna, en el marco de la independencia de conciencia y como signo de la realeza y libertad espirituales, y al papel de la opinión pública en la Iglesia en *Jalones*, 284-285; 314-315.

¹⁰⁸ Cf. EG 14.

¹⁰⁹ Cf. Mt 25,40; EG 177-216.

¹¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Iglesia servidora de los pobres. Instrucción pastoral*, Madrid, Edice, 2015.

¹¹¹ FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y el Refugiado* (14 de enero de 2018), AAS 109 (2017) 918-923.

¹¹² Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad*, 47-48; SC 10; BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum caritatis sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, AAS 99 (2007) 105-180, nn. 70-92.

¹¹³ Cf. Mt 28,19.

Con el trasfondo de la reforma eclesial puesta en marcha desde el último Concilio, la responsabilidad que todos tenemos de evangelizar se concreta, para cada diócesis y para sus instituciones dedicadas a la transmisión de la fe, en la necesidad de actualizar y asumir proyectos diocesanos globales de formación del laicado.¹¹⁴ Es necesario considerar en qué consiste la formación cristiana y cuáles son sus principales características, que permitan realizar planteamientos acertados a la hora de organizar este aspecto de la evangelización en cada Iglesia particular.

4.1. El don y la responsabilidad de la formación

La cuestión de la formación cristiana nos sitúa ante el aspecto más ineludiblemente personal de la transmisión de la fe. Se trata de la constitución del sujeto creyente, de la figura del discípulo, que solo puede ser fruto de la gracia y de una respuesta generosa y fiel de los creyentes y de toda la Iglesia. El don de la formación cristiana genera, en cada uno de los fieles y en la entera comunidad eclesial, la responsabilidad de cuidarla.¹¹⁵

Formación significa adquirir forma. Formación cristiana significa *adquirir la forma de Cristo*, por la cual somos hechos testigos de su vida: su misma forma de pensar, de sentir y de actuar.¹¹⁶ El tema de la configuración con Cristo atraviesa toda la reflexión paulina, sirviendo para describir uno de los aspectos nucleares del misterio de la vida cristiana. Forma parte del designio divino de crearnos y salvarnos, por el cual estamos predestinados a “reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos”.¹¹⁷ Esto se realiza ya incipientemente en el comienzo de la vida cristiana, por el bautismo: “bautizados en Cristo Jesús”, “revestidos de Cristo”, quedamos vinculados místicamente a su muerte y resurrección para vivir una vida nueva.¹¹⁸ Esta “nueva

¹¹⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis* (1997), n. 274; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación Cristiana. Reflexiones y orientaciones* (1998) (ICRO), n. 16.

¹¹⁵ Cf. CL 57-63.

¹¹⁶ Cf. Jn 13,34 (“Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros”; cf. Jn 15,12); Jn 14,12 (“el que cree en mí, también él hará las obras que yo hago”); 1 Cor 2,16 (“Nosotros tenemos la mente de Cristo”); Flp 2,5.21 (“Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús. [...] Todos buscan su interés, no el de Jesucristo”). Podrían multiplicarse las citas: la vida entera del discípulo, tal como se plantea en los escritos neotestamentarios, es configuración con Cristo, contemplada bajo diversas perspectivas (seguimiento, imitación, comunión, vida en Cristo...).

¹¹⁷ Rm 8,29.

¹¹⁸ Cf. Rm 6,1-14; 7,4; Gal 3,7.

condición" conlleva un dinamismo de progresiva asimilación: "Os habéis despojado del hombre viejo con sus obras, y os habéis revestido de la nueva condición que, mediante el conocimiento, se va renovando a imagen de su Creador".¹¹⁹ Ciertamente, la configuración con Jesucristo es un verdadero milagro de la gracia, que se realiza inicialmente por la fe y el bautismo y que solo el Espíritu Santo puede llevar paulatinamente a plenitud en la persona que acoge el evangelio. Para ello se requiere también la mediación eclesial, pues para eso convocó y envió Jesús a su Iglesia; como Dios se sirvió de María, la humilde sierva del Señor, "dichosa por haber creído",¹²⁰ en cuyo vientre dio el Espíritu Santo forma humana al Verbo eterno, para salvación de todos.

A esta luz comprendió el apóstol Pablo su propia existencia como creyente: "vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí. Y mi vida de ahora en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí".¹²¹ Consecuentemente, su ministerio lo concibe como un servicio por el cual la figura de Cristo llega a formarse en aquellos a quienes lleva el anuncio de la salvación: "hijos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto, hasta que Cristo se forme en vosotros".¹²²

Adquirir la forma de Cristo es, indisolublemente, *formar parte de su cuerpo, la Iglesia*. La formación está en función de una más viva comunión con Cristo y con la Iglesia, y de una participación cada vez más generosa en la vida y la misión de la comunidad cristiana. Es preciso tener este criterio en cuenta, frente a las tentaciones de una falsa formación que, acaso a través de sofisticadas reflexiones o normas distintivas, sirvan para desviar a la persona de la comunidad cristiana (gnosticismo, pelagianismo).¹²³ Estas manifestaciones, de las que ya Jesús advertía a fariseos y escribas, corren en sentido contrario al impulso del Espíritu, que siempre actúa para la continua renovación y el crecimiento de la comunión eclesial, sosteniendo una misión capaz de llegar a todos.¹²⁴

En definitiva, la meta de la formación cristiana se identifica con la alegría de ser *santos*, que se manifiesta en una vida personal y eclesial orientada por el espíritu de las bienaventuranzas y modelada por la compasión de Cristo hacia los pobres y sufrientes.¹²⁵

¹¹⁹ Col 3,9-10.

¹²⁰ Cf. Lc 1,45.

¹²¹ Gal 2,20.

¹²² Gal 4,19.

¹²³ Cf. EG 94. FRANCISCO, *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate (GE) sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, nn. 36-62.

¹²⁴ Cf. 1 Cor 12-14. Cf. LG 12.

¹²⁵ Cf. GE, *passim*.

4.2. Formación integral y permanente

Dos cualidades destaca el papa Juan Pablo II en la formación de los creyentes: esta debe ser integral y permanente.¹²⁶ Estas dos características nos proporcionan un buen criterio para evaluar la calidad de nuestros planteamientos concretos de formación.

En primer lugar, toda formación cristiana debe aspirar a ser *integral*. Acoger esta indicación es un buen antídoto contra las tendencias subjetivistas y relativistas típicas de nuestra cultura postmoderna: frente al simple desinterés o la ignorancia irresponsable, la fragmentación de conocimientos y el bricolage religioso, las simplificaciones y reduccionismos, el consumo gnosticista de experiencias, los vicios intelectualista o moralista, la incoherencia entre fe creída y fe vivida... Esta cualidad integral de la formación, que a nivel básico caracteriza a la catequesis de iniciación cristiana,¹²⁷ se mantiene como fundamental en todas las etapas y circunstancias de la vida de los cristianos. Esto debe tenerse en cuenta en cada itinerario formativo, previendo acciones que fomenten cada una de las dimensiones de la vida cristiana —conocimiento de la fe, testimonio de una relación viva con el Señor, implicación en la vida y la misión de la comunidad cristiana, celebración de la Iglesia—.¹²⁸ De este modo, se manifiestan, por una parte, la unidad y la integridad de la fe¹²⁹ y, por otra, la integridad de las dimensiones de la persona que quedan iluminadas y configuradas por la gracia. Es la persona entera la que ha de disponerse a crecer en su formación cristiana, en todas las dimensiones de su ser y en todos los ámbitos en los que desarrolla su existencia. Por ello, si bien un aspecto puede destacarse por algún centro de interés que motive inicialmente la formación, o por una vocación o dedicación especiales, una sola perspectiva no agota la totalidad de la propuesta de vida cristiana que cada persona está llamada a desplegar.

En segundo lugar, se destaca que la formación ha de ser *permanente*. Frente a la tentación de pensar que ya estamos formados, esta cualidad de la formación nos recuerda nuestra condición perenne de discípulos, en continuo seguimiento de nuestro Maestro. Supone, asimismo, la responsabilidad de la comunidad eclesial de establecer cauces para la continuidad y la estabilidad de los procesos de formación. Una de las situaciones que hay que ayudar a superar es la interrupción demasiado temprana de la catequesis, que no ofrece la oportunidad para una síntesis personal

¹²⁶ Cf. CL 57.

¹²⁷ Cf. DGC 67.

¹²⁸ Cf. Hch 2,42.

¹²⁹ Cf. FRANCISCO, *Carta encíclica Lumen fidei* (LF) *sobre la fe*, nn. 47-49.

de fe. Una gran masa de católicos vive pensando que ya recibieron una formación suficiente de pequeños y, en cambio, se encuentran desarmados ante la fuerte corriente de ideas y valores contrarios al evangelio que son dominantes en nuestra sociedad. En la práctica, se hallan colonizados por una cosmovisión incompatible con la buena noticia que un día recibieron y solo se acercan esporádicamente a la comunidad cristiana para solicitar la celebración de algún sacramento, con alguna ocasión familiar. Muchos otros, que participan habitualmente de distinto modo, tampoco se encuentran muy firmes, ni verdaderamente capacitados para ser fermento del Reino en los distintos ámbitos sociales. Por su parte, la Iglesia está obligada a contribuir a que las mentes y los corazones de todos puedan verse iluminados y fortalecidos por la alegría del evangelio, a través de una configuración decididamente cristiana y eclesial de su personalidad. Para ello, no podemos eludir la responsabilidad de establecer procesos formativos adaptados a edades y circunstancias, a través de cada una de las plataformas evangelizadoras.

4.3. Formación para la misión

A la hora de plantear un plan de formación cristiana, no debemos conformarnos con sostener una permanente minoría de edad de los fieles, sino que es preciso orientar decididamente nuestros esfuerzos y medios hacia la constitución en cada diócesis de “un laicado cristiano maduro”.¹³⁰ La madurez de la vida cristiana incluye la vivencia cada vez más plena de las bienaventuranzas, las obras propias del amor y la fuerza difusiva de la fe a través de una vida de testimonio y de la propuesta explícita del evangelio a los demás. En particular, no debemos olvidar la capacidad integradora de la misión, ya antes mencionada, que ha de impregnar la formación con el dinamismo propio de una fe comunicable por el testimonio de la vida, el diálogo y el anuncio. En definitiva, la formación cristiana tiene como fin la conformación del cristiano según la figura del “discípulo misionero”, dispuesto a ser llamado y enviado con todo el Pueblo de Dios como uno de los “evangelizadores con espíritu”, sin los cuales la misión de la Iglesia quedaría paralizada.¹³¹

Una formación para la misión exige una mirada lúcida sobre las realidades concretas de nuestro entorno social y cultural, así como la adquisición de criterios conformes con el evangelio, que nos ayuden a dar un testimonio coherente y nos permitan hacer un anuncio creíble a nuestros

¹³⁰ AG 21.

¹³¹ Cf. EG 259-283.

contemporáneos. El método de la *revisión de vida*, ampliamente reconocido y usado por la Iglesia, se presta a este tipo de formación orientada a la misión en el corazón del mundo. Los criterios operativos, que el magisterio ofrece abundantemente en su *Doctrina Social*, permiten situarse cristianamente —por ende, con actitud testimonial y evangelizadora— en todos los entornos: matrimonio y familia, cultura y educación, mundo del trabajo y de la economía, política, mundo del sufrimiento y la marginación...

4.4. La clave del primer anuncio

La diversidad en los itinerarios de formación cristiana posibles viene condicionada por la misma diversidad de recorridos biográficos de las personas. Nuestra responsabilidad como Iglesia es ofrecer oportunidades y medios para que todos, en la situación concreta en que se encuentren, puedan percibir la llamada a dejarse iluminar y guiar por la luz del evangelio de Jesucristo. Hay que caer en la cuenta de que ya no podemos seguir haciendo ingenuamente lo que hemos hecho siempre, que era muy válido para el contexto de cristiandad. En nuestro contexto social y cultural, que tiende a olvidar sus raíces y expresiones cristianas, no es tan habitual como en períodos anteriores un recorrido ininterrumpido de educación en la fe desde la infancia hasta la vida adulta, o al menos una cierta ósmosis con un entorno social profundamente impregnado de referencias y valores cristianos. Más bien hay que contemplar la concreta posibilidad de que, en distintas etapas vitales, la persona esté en disposición de acoger un testimonio creíble y un primer anuncio que le muevan a responder personalmente a la llamada del Señor por la fe.

Esto nos obliga a ir estableciendo un modo de ser Iglesia más atento a la acción propiamente misionera de la evangelización, distinguiéndola del resto de acciones evangelizadoras: catequético-iniciatoria y pastoral. Hay que advertir que estos “momentos esenciales” de la evangelización “no son etapas cerradas: se reiteran siempre que sea necesario, ya que tratan de dar el alimento evangélico más adecuado al crecimiento espiritual de cada persona o de la misma comunidad”.¹³² Así pues, en cada etapa de edad y para cada circunstancia hay que prever los cauces y los instrumentos para un primer anuncio. De hecho, cada una de las realidades eclesiales debe estar muy atenta a esta tarea, sin la cual no podemos decir cumplido el mandato de Jesús de “ir al mundo entero y proclamar

¹³² DGC 49.

el evangelio a toda la creación".¹³³ Cada iniciativa eclesial debe preocuparse por hacer llegar a todos este mensaje: "Dios te ama, Cristo te salva, Él vive y derrama su Espíritu en tu vida como un manantial".¹³⁴ Además, este primer anuncio o *kerygma* ha de entenderse como una clave continua, sin la cual la comunicación y la misma vivencia de la fe pierden su dinamismo vital y su capacidad de contagio a otros.¹³⁵

4.5. Itinerarios formativos

La responsabilidad de la formación se concreta, a nivel eclesial, en la propuesta de itinerarios, que sirvan de cauce para la progresiva configuración de personalidades cristianas y de comunidades maduras, desbordantes con la vida del Espíritu y capaces de asumir con audacia el desafío de la misión. La propuesta de unos itinerarios formativos ordinarios expresa la responsabilidad de cada diócesis y por ello, sobre todo, se refiere a las parroquias, en cuanto "células de la Iglesia particular".¹³⁶ Otras realidades eclesiales (colegios, asociaciones...) están también llamadas a colaborar en la formación cristiana ordinaria de muchos fieles. Los itinerarios ofrecidos por estas realidades han de ser, en cualquier caso, conocidos por el obispo, quien es en su diócesis "el moderador de todo el ministerio de la palabra".¹³⁷ Nos referimos, primeramente, a los itinerarios formativos ordinarios. De entre ellos, nos detenemos en el modelo formativo de adultos. Seguidamente, trataremos los cauces complementarios y especializados.

4.5.1. El modelo formativo de adultos

Jesús, que decía "no impidáis a los niños acercarse a mí",¹³⁸ en cambio no dirigía su predicación principalmente a ellos, sino a personas capaces

¹³³ Mc 16,15.

¹³⁴ Cf. FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal Christus vivit (CV) a los jóvenes y a todo el Pueblo de Dios* (2019), nn. 111-133.

¹³⁵ Cf. EG 164.

¹³⁶ AA 10.

¹³⁷ CIC, can. 756 §2; cf. 772 §1; 774 §1; 775 §1; 777. Esta labor de moderación propia del obispo se realiza tanto de forma directa, como a través de las vicarías y delegaciones (nivel diocesano), arciprestazgos y parroquias (nivel local). En particular, debe cuidarse el aspecto formativo en los estatutos (cf. CIC, can. 304 §1) y es necesario velar por que la formación de los fieles subraye la vocación propia del laicado, como evangelizadores en medio de la sociedad y como colaboradores de la pastoral orgánica de la Iglesia diocesana (cf. CIC, can. 327-329).

¹³⁸ Mt 19,14 par.

de escuchar con responsabilidad su mensaje y su propuesta de vida. Por ello, no es de extrañar que el Directorio General para la Catequesis se refiera a la catequesis de adultos como el modelo paradigmático de toda la transmisión de la fe: “Esto implica que la catequesis de las otras edades debe tenerla como punto de referencia, y articularse con ella en un proyecto catequético coherente de pastoral diocesana”.¹³⁹ La formación cristiana de adultos engloba las siguientes acciones:

4.5.1.1. *Iniciación Cristiana de adultos: el Catecumenado*

En particular, el Catecumenado de adultos constituye “el modelo de toda catequesis”, que “ha de inspirar, en sus objetivos y en su dinamismo, a las otras formas de catequesis”.¹⁴⁰ Desde la restauración del Catecumenado en el Concilio Vaticano II, esta realidad va adquiriendo una frecuencia creciente entre nosotros, lo cual reclama una atención especial y la provisión de medios adecuados.¹⁴¹ El Catecumenado de adultos es un itinerario litúrgico, catequético y espiritual, que presupone la acción misionera de la Iglesia y un período previo de acercamiento y prueba (precatecumenado). En esa etapa, la comunidad cristiana media con su presencia y oración para que el Señor suscite en el corazón del candidato una incipiente acogida del evangelio y el deseo de ser incorporado a la Iglesia. Terminada esta fase, y realizado el ingreso en el orden de catecúmenos, comienza el itinerario propiamente catecumenal, de duración variable (de uno a varios años). Este itinerario debe reunir las características propias de toda catequesis: “formación orgánica y sistemática de la fe”; “básica, esencial, centrada en lo nuclear de la experiencia cristiana, en las certezas más básicas de la fe y en los valores evangélicos más fundamentales”; “una iniciación cristiana integral” que “incorpora a la

¹³⁹ DGC 59. Acerca del desafío de la transmisión generacional de la fe, hay que afirmar la responsabilidad permanente que las familias y comunidades cristianas tienen de despertar la fe en los más pequeños y acompañar su crecimiento en el camino hacia la vida adulta. Esto implica distinguir, también para estas edades, las etapas misionera, catequética y pastoral. No hay espacio en estas páginas para tratar la transmisión de la fe a niños, adolescentes y jóvenes, con las acciones específicas que ello requiere: despertar religioso, iniciación cristiana, pastoral de infancia, adolescencia y juventud.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Cf. SC 64; CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA) (1972); ICRO 24-30; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones pastorales para el catecumenado* (2002); OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DEL SUR DE ESPAÑA, *Renacidos del agua y del Espíritu. Instrucción pastoral sobre la Iniciación Cristiana*, Madrid, BAC, 2013, 55-62; 145-160.

comunidad que vive, celebra y testimonia la fe".¹⁴² Referencias imprescindibles en este proceso son el testimonio de la comunidad parroquial, la Palabra de Dios y el Catecismo de la Iglesia Católica. Las cuatro partes del Catecismo apuntan a la integralidad de dimensiones de la fe, así como a la "forma eclesial" de esta:¹⁴³ la profesión de la fe, la celebración del misterio cristiano, la vida en Cristo y la oración cristiana.

4.5.1.2. *Iniciación Cristiana de adultos: Confirmación y Eucaristía*

Como parte de la Iniciación Cristiana hay que considerar también la preparación y la administración del sacramento de la confirmación a los adultos bautizados que no lo hayan recibido aún, así como el acceso a la participación plena en la eucaristía. Situaciones personales diversas justifican prever itinerarios de distinta duración: desde uno breve para aquellos adultos católicos que participan habitualmente de la vida y la celebración de la Iglesia, hasta uno más amplio para aquellos que requieran empezar a conocer y a vivir los aspectos principales de la fe cristiana. En cualquier caso, se debe velar por la calidad de este proceso, por el que las personas que lo solicitan completan su iniciación cristiana. Asimismo, considerando la clave del primer anuncio, debería evaluarse la necesidad de derivar a estas personas más bien hacia un proceso de carácter precatemenal, que consideramos a continuación.

4.5.1.3. *Propuesta de fe*

Cada vez es más frecuente encontrar a personas que se acercan a la Iglesia con motivo de alguna celebración familiar, pero que no participan habitualmente de la vida de la comunidad cristiana, ni han realizado una síntesis vital de fe, a pesar de haber recibido alguna catequesis durante su infancia. Entre ellos también son muchos quienes no han concluido su iniciación cristiana y solicitan el sacramento de la confirmación. De forma más general, hay que considerar la masa cada vez más amplia de personas que viven sumergidas en la cultura del indiferentismo religioso y no cuentan con referencia trascendente alguna. Esto hace frecuente que se acerquen a nuestras comunidades laicos adultos con escasa experiencia eclesial, pero que, si se les ofrece, se muestran dispuestos a

¹⁴² DGC 67-68. Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Catechesi tradendae sobre la catequesis en nuestro tiempo*, AAS 71 (1979) 1277-1340, nn. 18-25. Cf. SUBCOMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS, *Encuentro con Jesús, el Cristo. Itinerarios para los catecúmenos*, Madrid, Edice, 2017.

¹⁴³ Cf. LF 22.

escuchar de nuevo el anuncio cristiano como buena noticia para sus vidas. Debemos estar preparados para hacerles una propuesta renovada de la fe e integrarlos en la vida comunitaria.

Es responsabilidad de la comunidad cristiana, y de cada uno de sus miembros, aprovechar todas las ocasiones posibles para hacer una propuesta alegre, coherente y creíble de la fe. Estas ocasiones se presentan, sobre todo, en las situaciones personales o familiares de especial fragilidad o de especial gozo, allí donde la existencia se abre a la pregunta por su sentido y al misterio del don que la sostiene: el sufrimiento ante la enfermedad o la muerte de un ser querido, la esperanza por un proyecto matrimonial, el nacimiento de un hijo, los éxitos o los fracasos compartidos... Muchas familias siguen acudiendo a solicitar sacramentos, una educación cristiana para sus hijos en edad catequética... Esto nos da una oportunidad preciosa de anunciar la fe, en clave de primer anuncio, sabiendo que el evangelio es hoy una total novedad para muchos. Sin embargo, en un contexto de demandas religiosas decrecientes, no basta esperar a que acudan a la Iglesia; cada vez se hace más urgente la llamada a salir, para realizar una siembra más generosa y audaz del *kerygma*, “saliendo a los cruces de los caminos” para convocar a todos.¹⁴⁴ En estos momentos, debemos aprender a remar mar adentro y echar allí las redes con verdadera intención de pescar.¹⁴⁵

De la sensibilidad ante esta urgencia, han surgido diversas iniciativas en forma de instrumentos y métodos de primer anuncio. En todo caso, de forma organizada y sistemática, la propuesta de la fe a adultos es algo que debe realizar cada una de las plataformas eclesiales. Es imprescindible buscar medios con los que despertar en la gente el “anhelo de infinito” que, sin duda, albergan en el fondo de sus corazones.¹⁴⁶ Se hace imprescindible responder a la realidad de muchos que, habiendo pasado la edad habitual de la catequesis, se acercan con deseo, acaso tímido, de escuchar al Señor y de seguir sus pasos, reviviendo en sus vidas la experiencia misma de los primeros discípulos: “Maestro, ¿dónde vives?”.¹⁴⁷ Es responsabilidad de la comunidad cristiana y de cada realidad eclesial acompañar este impulso del Espíritu hasta la plena acogida de Jesucristo y de su mensaje, hasta la plena participación en la vida de la Iglesia y en su misión.

¹⁴⁴ 1Cf. EG 19-49. Cf. Lc 14,23

¹⁴⁵ 1Cf. Lc 5,4.

¹⁴⁶ 1Cf. EG 169. Este enfoque reclama una antropología de fondo, capaz de sostener el camino posible hacia la fe y su propuesta razonable. Cf. FRANCISCO CASTRO PÉREZ, *Luz de los hombres. Fundamentos de antropología pastoral*, Santander, Sal Terrae, 2020.

¹⁴⁷ 1Jn 1,38.

4.5.1.4. Equipos de vida

Es muy recomendable que todos los laicos adultos que deseen profundizar en la fe e insertarse en la vida y la misión de la Iglesia, a través de un proceso de formación integral y permanente, participen en el modo formativo de los equipos de vida. Conviene distinguir esto de la formación que se desarrolla en los equipos de servicio, dedicados a diversas tareas de la evangelización (catequesis, caridad, liturgia...). A diferencia de esta formación específica para el servicio y la evangelización, los equipos de vida forman parte de los procesos formativos ordinarios, destinados a una formación cristiana integral. Los acompañantes de estos equipos, en nombre de toda la comunidad y bajo la supervisión de los pastores, tienen la delicada labor de guiarlos en su crecimiento hacia Cristo en todas las dimensiones de su vida: espiritual, personal y familiar, comunitaria y apostólica. Se ha de poner especial cuidado en que el equipo ayude a sus miembros a una unidad de vida cada vez mayor, fundada en la unión con Cristo.¹⁴⁸

La formación de los laicos ha de contribuir a vivir en la unidad dimensiones que, siendo distintas, tienden con frecuencia a escindirse: vocación a la santidad y misión de santificar el mundo; ser miembro de la comunidad eclesial y ciudadano de la sociedad civil; condición eclesial e índole secular en la unidad de la novedad cristiana; solidario con los hombres y testigo del Dios vivo; servidor y libre; comprometido en la liberación de los hombres y contemplativo; empeñado en la renovación de la humanidad y en la propia conversión personal; vivir en el mundo, sin ser del mundo (Jn 17,11.14-19), como el alma en el cuerpo, así los cristianos en el mundo.¹⁴⁹

Para este fin, la formación no puede quedarse en la asimilación de nociones, sino que debe estar estrechamente ligada con la vida concreta de los que participan en el proceso, ser una formación en la acción: que abra la mirada al mundo según la luz del evangelio y aporte criterios para vivir según un auténtico espíritu cristiano. El método de *revisión de vida*, orientado precisamente a esta formación activa, está avalado por la enseñanza y la experiencia de la Iglesia.¹⁵⁰ En cuanto al modo concreto en que pueda plasmarse una vida testimonial en medio de la sociedad, ha de ponerse especial atención en el estudio de la *Doctrina Social de la*

¹⁴⁸ Cf. AA 4.

¹⁴⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo. Líneas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil* (CLIM) (1991), n. 77. Cf. LG 38; *Carta a Diogneto*, 6 (PG 2, 1175); EN 76; CL 15; 58-59.

¹⁵⁰ Cf. AA 29.

Iglesia, en cuyo acervo se hallan “los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción” capaces de orientar a los laicos en su vocación propia.¹⁵¹

La propuesta de fe a adultos, que tratamos anteriormente, puede considerarse una etapa de *convocatoria*, que, para todos los que deseen seguir profundizando en la fe junto a otros, está llamada a prolongarse en sucesivas etapas de crecimiento de su identidad cristiana.¹⁵² La fase de *iniciación* es el tiempo en que se constituye el equipo de vida, donde la persona empieza a ser acompañada personal y grupalmente en su responsabilidad de crecer en la fe. Un medio muy adecuado para ello es la elaboración, hacia el final de esta etapa, de un *proyecto personal de vida cristiana*, que se pueda contrastar a nivel grupal y también personal con el acompañante o con un sacerdote. En la etapa de *consolidación*, el grupo de fe ya lleva recorrido un camino de confianza entre sus miembros y de cierta estabilidad en el proceso formativo. Esto debe manifestarse en la paulatina integración vital de los medios que la Iglesia ofrece a la persona para una plena vivencia de la fe: escucha de la Palabra, oración personal y comunitaria, sacramentos, incorporación efectiva a la vida y la misión de la comunidad cristiana. La etapa de *maduración permanente* es la de aquellos laicos adultos que, consolidado su proceso de profundización y crecimiento en la fe, desean responder toda su vida a la llamada que el Señor les hace, personal y en comunidad, a la santidad laical, la plena madurez cristiana y evangelizadora.¹⁵³

El itinerario de formación debe ser complementado, según la situación personal de los miembros y la idiosincrasia del mismo grupo, con todo lo que pueda contribuir a su proceso formativo: documentos magisteriales recientes u otros fundamentales, formación bíblica, espiritual, temas de vida conyugal y familiar... La formación integral y permanente se despliega así con toda su potencialidad, hasta hacer de quienes participan en ella evangelizadores con Espíritu, verdaderos pilares de la vida de la comunidad cristiana y de su misión en el corazón del mundo. Se trata de los cristianos laicos bien formados que nuestra Iglesia y nuestra sociedad necesitan.

La conveniencia de promover este espacio de formación cristiana viene dada por la misma responsabilidad de desplegar todo el potencial de la fe, tanto por parte de cada fiel como por parte de los pastores. Que

¹⁵¹ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 7.

¹⁵² Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *Proyecto de Acción Católica General*, Madrid, Edice, 2014, III.5.2.

¹⁵³ Puede ser un buen hilo conductor para esta etapa de formación desde la vida y para la vida COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *Itinerario de Formación Cristiana para Adultos. Ser cristianos en el corazón del mundo*, 8 vol., Madrid, Edice, 2008-2020.

ello, además, se realice en formas diversas de asociación, responde a la necesidad de continuidad y estabilidad del proceso formativo, de la misma vida y misión de las comunidades, así como de una mayor eficacia evangelizadora. La responsabilidad de la Iglesia a este respecto se concreta en el proyecto de la *Acción Católica*, que “no es una asociación más”, sino “la forma habitual apostólica de «los laicos de la diócesis», como organismo que articula a los laicos de forma estable y asociada en el dinamismo de la pastoral diocesana”.¹⁵⁴ En lo que respecta a la formación, la Acción Católica General está llamada a articular en cada parroquia y coordinar en la diócesis la formación de un laicado adulto consciente y responsable de su misión en la Iglesia y en medio de la sociedad. Cada parroquia es responsable del establecimiento de este proceso formativo ordinario en equipos de vida.

En lo que concierne a las diversas agregaciones eclesiales de origen fundacional, la formación en equipos de vida debe seguir lo que establezcan sus estatutos, si así lo prevén. Los itinerarios, sin descuidar los aspectos generales necesarios para una formación integral, deben adecuarse al fin apostólico concreto para el cual existe la asociación. Tanto los estatutos como los itinerarios deberían estar aprobados por la autoridad eclesiástica competente y ser conocidos por el Ordinario. El fomento y la coordinación diocesana de la formación en este ámbito forman parte del servicio que se espera de las delegaciones dedicadas a los laicos en cada diócesis, las cuales deben también animar la integración de los fieles que participan de estos procesos en la vida de sus parroquias y la contribución de todos a la pastoral orgánica diocesana.

4.5.2. Itinerarios y cauces complementarios y especializados

Además de los itinerarios formativos ordinarios, es imprescindible contar con otros itinerarios complementarios y especializados que, de forma transversal, salgan al paso de las necesidades especiales de formación cristiana en situaciones vitales diversas y también de la formación de los evangelizadores en todos los campos del apostolado. Diocesanamente, esta responsabilidad se expresa en las iniciativas que desde las distintas delegaciones e instancias diocesanas se propongan de forma esporádica, periódica o estable, con itinerarios y materiales adecuados que aseguren la preparación de los agentes y la coordinación con cualesquiera otras iniciativas eclesiales relativas a su campo de apostolado.

¹⁵⁴ CLIM 95. El Concilio Vaticano II se refiere a la Acción Católica de forma explícita en CD 17, AA 20 y AG 15. En *Christifideles laici*, es la única asociación que Juan Pablo II nombra (CL 31).

4.5.2.1. Instrumentos y métodos de primer anuncio

Como quedó dicho en el apartado anterior, prácticamente todas las realidades diocesanas deben contar entre sus prioridades la propuesta de la fe como tarea irrenunciable. La audacia en la misión es hoy una urgencia que nadie en la Iglesia debe rehuir. Una contribución providencial a esta misión la desarrollan diversas iniciativas, llamadas *instrumentos o métodos de primer anuncio*. A través de estos medios, se convoca a personas alejadas de la fe aprovechando diversos centros de interés, para intentar hacer llegar de forma incisiva a sus corazones el mensaje de la salvación en sus circunstancias concretas: jóvenes, personas que se abren a la cuestión del sentido de sus vidas, matrimonios, piedad popular... Al utilizar estas iniciativas, se debe evitar que su servicio —destinado a personas que aún no han tenido un encuentro personal con Cristo, y que conviene distinguir de las asociaciones debidamente aprobadas por la autoridad eclesiástica— se contamine de la pretensión proselitista de generar innecesariamente nuevas agregaciones de fieles. Esto debilitaría a la comunidad cristiana y dispersaría las fuerzas disponibles para la evangelización.¹⁵⁵ Más bien, según su propia condición de meros métodos o instrumentos, deben acompañar a las personas que, a través de sus actividades, descubren la riqueza de la fe para que puedan incorporarse cuanto antes a la vida ordinaria de la comunidad cristiana en sus parroquias.

4.5.2.2. Líneas transversales de formación

Hay cuestiones que, por su importancia, requieren ser tratadas asiduamente, no solo como un tema aislado, sino constituyendo una línea formativa transversal en los distintos itinerarios formativos ordinarios, de los cuales no pueden faltar. Es el caso, durante la adolescencia y la juventud, de una imprescindible *educación afectiva y sexual*,¹⁵⁶ una paulatina *formación para la misión* en la Iglesia y en medio de la sociedad,¹⁵⁷ un *discernimiento vocacional* orientado por los valores evangélicos¹⁵⁸ y una necesaria *preparación remota al matrimonio y la vida familiar*.¹⁵⁹ Las delegaciones diocesanas de infancia y juventud, pastoral vocacional y pastoral

¹⁵⁵ Cf. AA 19; IE 7 y 10.

¹⁵⁶ Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (AL) sobre el amor en la familia, AAS 108 (2016) 311-446, nn. 280-286.

¹⁵⁷ Cf. EG; CV 175-178.

¹⁵⁸ Cf. CV 248-298.

¹⁵⁹ Cf. AL 205; CV 249-267.

familiar tienen la responsabilidad de contribuir, coordinadamente, a que estas cuestiones formen parte habitual de los procesos ordinarios de formación, a través de encuentros, charlas, materiales y otros medios. Lo mismo ocurre en el caso de los equipos de vida adultos, en los que es imprescindible mantener una formación y una atención permanentes a algunas cuestiones doctrinales y morales que conciernen directamente a la espiritualidad laical: *vida conyugal y familiar*, presencia y testimonio en los diversos ambientes e instituciones sociales, *moral social* en sus diversos ámbitos... El estudio asiduo y profundo de la Doctrina Social de la Iglesia, con sus concreciones para cada situación, debe ser fomentado por la delegación para los laicos, sobre todo en los ámbitos cultural y sociopolítico. En lo que concierne al campo del matrimonio cristiano, para ayudar a los esposos a vivir en plenitud su vocación conyugal y familiar, los itinerarios de formación pueden verse enriquecidos por ayudas específicas de la pastoral familiar.

4.5.2.3. Formación específica para circunstancias diversas

Hay una variedad inabarcable de situaciones que, a lo largo de la vida de las personas y las familias, en los diversos ambientes y colectivos humanos, en cada comunidad cristiana..., exigen de la Iglesia una respuesta también en el campo formativo. En esto queda especialmente manifiesta la necesidad de coordinar las diversas instancias diocesanas y las demás iniciativas llamadas a contribuir en la evangelización.

Una circunstancia especial la constituye el cambio de situación de *los jóvenes cuando abandonan el nido* y empiezan un período de estudio fuera de su domicilio habitual, o cuando comienza su incorporación al mundo laboral. A menudo, estas nuevas situaciones implican un corte definitivo en el proceso de formación cristiana. Es responsabilidad de la Iglesia salir al paso de esta circunstancia, ofreciendo espacios acogedores, que respondan con realismo y flexibilidad a las necesidades de jóvenes que salen de sus ambientes de origen, que vienen de lejos por motivos de estudio, o que empiezan a sufrir las durezas de la vida laboral. Las comunidades han de estar atentas a estas situaciones personales y acompañarlas discretamente, para animar a sus jóvenes a vivir la fe allí donde se encuentren. Por su parte, las diversas plataformas evangelizadoras tienen aquí un precioso campo que cultivar.

Entre los cambios de situación en la etapa juvenil, que también supone con frecuencia el abandono de la formación cristiana, está el comienzo de *relaciones afectivas de pareja* que, ineludiblemente, se da en esta etapa liminar hacia la vida adulta. Evitar en este caso el abandono

supone anticipar la llegada de estos cambios e incidir convenientemente, de forma transversal y también sistemática, en los contenidos afectivos y sexuales de la formación, que ayuden a los jóvenes a descubrir la llamada al amor encerrada en sus nuevas vivencias. Además, en el *proceso de elección vocacional*, motivada por el ideal cristiano de la entrega personal, se requiere una preparación específica para los distintos estados de vida cristiana. En concreto, el sacramento del matrimonio exige un especial cuidado en su preparación próxima e inmediata, a través del acompañamiento de la comunidad y de catequesis suficientemente prolongadas, en las que se tenga en cuenta la situación personal y de fe de las parejas.¹⁶⁰

La celebración del *bautismo de los hijos* ofrece también una preciosa ocasión de encuentro con las familias y de acompañamiento en su proceso de crecimiento creyente.¹⁶¹ Sucesivamente, puede haber diversas iniciativas de *escuelas de padres* o de *catequesis familiar*, que ayuden a los padres en su tarea educativa y les permitan también acompañar el proceso catequético de sus hijos.¹⁶² Las delegaciones de catequesis pueden ofrecer orientación y ayuda al respecto, ante la variedad de situaciones que puedan presentarse. Baste mencionar la realidad tan frecuente de niños con necesidades educativas especiales.

Otras *situaciones delicadas* y de especial fragilidad necesitan un acompañamiento y una oferta especializados, que exigen a menudo la ayuda de personas con capacitación profesional: matrimonios en dificultad, situaciones diversas de sufrimiento y duelo... La comunidad cristiana debe contar también con personas capacitadas para atender estas realidades y brindar recursos a quienes las padecen.¹⁶³ Las delegaciones de pastoral de la salud y Cáritas, cada una en su campo, suelen ofrecer formación en el terreno de la relación de ayuda. Por su parte, los tribunales eclesíásticos, las delegaciones de pastoral familiar y centros de orientación familiar ofrecen también orientación y medios. En lo que concierne a la formación cristiana de los fieles que atraviesan estas situaciones dolorosas, es imprescindible que la comunidad cristiana aprenda a "acompañar, discernir e integrar la fragilidad".¹⁶⁴

Aunque es responsabilidad de todos los fieles llegar a tener un conocimiento suficiente de las enseñanzas sociales de la Iglesia, esto se hace

¹⁶⁰ Cf. AL 205-216; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de pastoral familiar* (2003), nn. 95-127.

¹⁶¹ Cf. *Ritual del Bautismo de niños* (1970), nn. 10-32; 54-60; 87-103; ICRO 76-78.

¹⁶² Cf. ICRO 34; *Renovar la catequesis de infancia*, 40.

¹⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Salvifici doloris sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, AAS 76 (1984) 201-250; n. 29; AL 204; 231-258.

¹⁶⁴ AL 291-312.

una necesidad concreta y urgente para los *profesionales cristianos*, cada uno en su ámbito. Más allá del fomento general de la Doctrina Social de la Iglesia, esta debe ser difundida de manera más concreta y profunda en sus campos por diversas instancias diocesanas: Cáritas, delegación de medios de comunicación, de enseñanza, pastoral universitaria, familiar, de la salud...

4.5.2.4. Formación de agentes de pastoral y formación teológica

Un capítulo aparte merecen los esfuerzos que es preciso desplegar para la formación de formadores y, en general, de todos los *agentes de pastoral*.¹⁶⁵ En cada diócesis suele haber una abundante oferta de cursos de capacitación básica, jornadas formativas, ciclos de charlas, muy útiles para quienes necesiten formarse en cada uno de los campos del apostolado. Conviene tenerlo presente para saber aprovecharlo bien, y contar con la ayuda de las distintas delegaciones para las demandas formativas que puedan surgir.

A toda esta lista de posibilidades, hay que añadir la posibilidad de *formación teológica*, que muchas diócesis ponen al alcance de sus fieles, o que estos pueden adquirir por diversas vías. Puede tratarse también de una formación no académica, orientada especialmente a la capacitación de agentes de pastoral, de marcado carácter vital y práctico. La formación de los laicos en este terreno es muy recomendada por la Iglesia,¹⁶⁶ y se hace imprescindible para todos los que deseen entrar en diálogo profundo y propositivo con la cultura de nuestro tiempo, en el nuevo contexto de la misión eclesial.¹⁶⁷ Se hace entonces necesario adentrarse en los misterios de la fe con la ayuda de la filosofía, “indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del evangelio a cuantos aún no la conocen”.¹⁶⁸ De este modo nos capacitamos para “dar explicación a todo el que nos pida una razón de nuestra esperanza”.¹⁶⁹

5. CONCLUSIÓN

Al finalizar el recorrido que nos propusimos, comprobamos de nuevo la imbricación mutua de los aspectos de la misión, la comunión y la formación. En estas páginas hemos abordado esa relación mutua siguiendo

¹⁶⁵ Cf. CLIM 75.

¹⁶⁶ Cf. AA 32; CLIM 75; 85-86.

¹⁶⁷ Cf. FRANCISCO, *Constitución apostólica* Veritatis gaudium, AAS 110 (2018) 1-34, nn. 1-6.

¹⁶⁸ JUAN PABLO II, *Encíclica* Fides et ratio sobre las relaciones entre fe y razón, AAS 91 (1999) 5-88, n. 67.

¹⁶⁹ 1 Pe 3,15.

el hilo de la misión, pues se trataba de la revitalización del apostolado seglar. Pienso que ha quedado suficientemente argumentado que esta misión no puede aspirar a ser fecunda sin la referencia constante a la comunión y a la formación. Estas otras dimensiones, por su parte, deben tener una orientación decididamente misionera, lo cual se hace patente en nuestro tiempo con particular urgencia.

Reconociendo esta urgencia de la misión, no he podido evitar un subrayado especial en el tema de la comunión. Estimo que se trata de un acento que hoy no debe faltar, precisamente en favor de la misión en su aspecto de *mistagogía* (el desde-dónde, el cómo y el hacia-dónde de la misión), consciente de que habitualmente está siendo objeto de olvido en planteamientos pastorales excesivamente centrados en el *qué* (el quehacer evangelizador) y trabajosamente ocupados también en el *quién* (formación). Esto se está revelando, a mi entender, como una peligrosa grieta en la barca eclesial donde todos somos convocados a remar, después de un largo experimento de decenios que no siempre ha mostrado los frutos que cabría esperar para la vida de las comunidades y para su fecundidad evangelizadora. Con ello siento justificado un cierto desequilibrio en el contenido de este estudio, que surge como reflexión acerca de la oportunidad de un Congreso “de laicos” donde, al querer dar voz a las múltiples iniciativas asociadas, quizá se ha postergado a la mayoritaria realidad laical, llamada a desarrollar su vida y su misión en el seno de las comunidades parroquiales y, desde ellas, en la concreta realidad social.

Finalmente, en el orden de la acción pastoral, el reto del laicado se nos revela como reto global de la Iglesia; así como, en el orden de la reflexión, la elaboración de una teología del laicado exigió durante el siglo pasado la transformación y el desarrollo global de toda la eclesiología. Espero que las ideas aquí expuestas puedan ofrecer alguna luz o, en cualquier caso, inspirar un diálogo que sirva para orientarnos en el inmenso desafío que tenemos planteado de ser Pueblo de Dios en salida.

Sentido, providencia y formación de la conciencia histórica: Covadonga

Meaning, Providence and Formation of Historical Awareness: Covadonga

Rafael Sánchez Saus

Catedrático de la Universidad de Cádiz

rafael.saus@uca.es

Resumen: El 1300 aniversario de la batalla de Covadonga es un buen momento para reflexionar sobre el sentido providencialista que los contemporáneos dieron a aquellos hechos. Además, el presente estudio analizará la influencia que tal interpretación, asumida a lo largo de los siglos por la historiografía principal, tuvo en la Historia de España, y su sustitución por nuevos paradigmas desde el siglo XVIII y, especialmente, desde mediados del siglo XIX.

Palabras claves: batalla de Covadonga, providencialismo, sentido de la historia, neogoticismo, reino de Asturias.

Abstract: The 1300th anniversary of the Battle of Covadonga is a good time to reflect on the providential sense that contemporaries gave to those events. In addition, the present study will analyze the influence that such an interpretation, assumed throughout the centuries by the main historiography, had in the History of Spain, and its replacement by new paradigms from the eighteenth century and, especially, from the mid-nineteenth century.

Keywords: battle of Covadonga, providentialism, sense of history, neo-gothicism, kingdom of Asturias.

1. INTRODUCCIÓN

En 2018 se conmemoraron de forma casi imperceptible, excepto en Asturias, los trece siglos de la fecha que, aunque debatida, sigue siendo la más aceptada de entre las diversas posibles para el encuentro bélico entre cristianos y musulmanes que conocemos como batalla de Covadonga. Debemos preguntarnos cómo y por qué ese acontecimiento fue entendido e interpretado, desde fechas inmediatas o relativamente próximas a él, como el comienzo de una gran tarea de restauración de la España perdida tras la invasión de 711. Pero también hemos de ocuparnos de las derivaciones de esa perspectiva a lo largo de nuestra historia, pues dicho acontecimiento ha tenido siempre un lugar principal en la formación de la conciencia histórica de los españoles.

Con independencia de la verdadera magnitud del choque y de sus consecuencias inmediatas, lo que no puede caber duda es que fue susceptible de una interpretación que trascendió con mucho su importancia inicial y que permitió a generaciones de españoles comprender el significado de otros muchos acontecimientos, a menudo de relieve mayor. Esto no debe sorprendernos en absoluto puesto que todo relato histórico necesita ser dotado de sentido, un sentido que para algunos existe *per se*, aunque necesite ser descubierto y admita diversas interpretaciones, y para otros contemporáneos nuestros —aunque debemos subrayar que de manera generalizada nunca antes de esta época que vivimos— carece de verdadera realidad y es una mera construcción ideológica. No será ocioso advertir que, aun cuando esto último fuera cierto, ello no privaría en modo alguno de interés, como problema histórico, al modo en que se forjó el sentido de un acontecimiento fundante como el de Covadonga, aunque ciertamente quedaría vaciado de lo más potente de su significado.

2. EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Pero si hemos de decir algo sobre el sentido de lo que pasó en Covadonga, debemos comenzar necesariamente con algunas reflexiones sobre el inagotable asunto del sentido en la historia, sobre todo ahora que, como acabamos de advertir, se trata de una cuestión no compartida por todos e incluso, para muchos, al margen del conocimiento histórico. Aunque las cuestiones que expondremos a continuación sean muy elementales, remitimos a otra obra reciente a quienes deseen ir algo más allá.¹ Tanto en ella como aquí la perspectiva adoptada es la cristiana en su dimensión clásica.

La concepción cristiana del tiempo y de la historia bebe fundamentalmente de la concepción judía, la cual rompió con el carácter cíclico que otras culturas ofrecían y estableció una historia lineal dotada de principio y fin. Perfilada en sus rasgos principales ya por san Agustín, esa visión fue la propia sin excepción de toda la Edad Media cristiana y de la Modernidad hasta bien entrado el siglo XVIII. Esa concepción de la historia afirma la existencia de un sentido, de una finalidad en todo acontecer. Dicha finalidad, realizada por la providencia divina, reside en último término en el triunfo de Cristo y el establecimiento del reino de Dios en la tierra, acontecimiento al que se dirigen todos los movimientos naturales y

¹ Cf. Rafael SÁNCHEZ SAUS, *Dios, la historia y el hombre. El progreso divino en la historia*, Madrid, Encuentro, 2018.

las acciones humanas, aunque de forma muy distinta en unos y otras por la existencia en estas de ese factor de imprevisibilidad que es la libertad.

No hemos de insistir en que esa concepción de la historia dejó de ser compartida por todos a partir de la Ilustración, aunque es notable el hecho de que la alternativa al providencialismo no supuso en modo alguno la negación de la existencia de un sentido en la historia, sino una alteración de su finalidad: el ideal de progreso desplazó el horizonte sobrenatural a un horizonte meramente terrenal, ora idealista ora materialista. Sabemos bien a qué ideologías ha dado paso ese desplazamiento, pero el efecto más notable desde el punto de vista de la historia fue la aparición del historicismo, movimiento intelectual que veía en ella la plena realización del destino de la humanidad. La idea, surgida ya en Hegel, de encontrar en la historia la finalidad del mundo y del hombre, alcanzó tal nivel de verdadera obsesión que un gran filósofo, Karl Löwith, pudo escribir advirtiendo contra ella: “Si el mundo en cuanto naturaleza [...] realmente se disolviera algún día en el mundo de la historia, la pregunta por el sentido de esta, *que hoy en día nos mueve de manera tan exclusiva*, sería en efecto idéntica a la pregunta por el sentido del mundo. ¿Pero quién no percibe que esto no puede ser así?”. De hecho, seguía Löwith, “la historia universal solo es universal y solo abarca todo el mundo en un sentido muy limitado”.²

El panorama actual es, sin embargo, radicalmente distinto al que preocupaba a este filósofo a mediados del siglo pasado: la fe en el progreso que alimentaba al historicismo se ha desvanecido. Como muestra de ello, hace ya veinte años la filósofa Concha Roldán, embarcada en la escritura de una historia de la filosofía de la historia, señalaba los actuales “núcleos fundamentales de discusión de la historia analítica”, entendiendo por tal la dedicada

“al estudio crítico de los problemas abandonando no solo el afán profético, sino también la reflexión omnicomprendensiva [...] desde una clara apuesta por la contingencia histórica y la responsabilidad ética individual frente al futuro ignoto y por hacer”.³

Ese abandono es hoy prácticamente general entre los historiadores, pero una vez abandonada “la reflexión omnicomprendensiva”, es decir, la posibilidad de encontrar un sentido en la historia, esos “núcleos fundamentales de discusión” no conducen, ni siquiera se lo proponen, a un conocimiento de la aventura humana que permita sostener el caminar del

² Karl LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1997, 167-168 (la cursiva es nuestra).

³ Concha ROLDÁN, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997, 191.

hombre sobre la tierra, a un saber que aliente alguna forma de esperanza frente a lo que Mircea Eliade, testigo privilegiado de los desastres del siglo XX, llamaba “el terror a la historia”. Muy al contrario, como ha señalado Giulio Botti en la Introducción a la serie de entrevistas que dedicó al historiador y filósofo católico Rémi Brague, “entre los hechos constitutivos de nuestra época hay un difuso escepticismo sobre la historia humana, considerada en su conjunto como un espacio de confusión general en la que innumerables proyectos y tentativas estarían destinados al fracaso”. En efecto, en la era posmoderna la seguridad del viejo historicismo “parece haber dejado paso a un descontento radical, acompañado, según los casos, por desesperación o cinismo”.⁴

Desesperación o cinismo, sea cual sea el acompañamiento, lo que en realidad se observa es un completo desprendimiento de conceptos hasta hace poco inseparables de la naturaleza humana. Al respecto, conviene traer a colación lo que hace ya quince años escribía otro filósofo afín al postmodernismo, Antonio Campillo, por cuanto reflejaba ideas hoy ampliamente compartidas en nuestra cultura:

De modo que no es posible dar cuenta de la diversidad de la experiencia humana sin intentar determinar lo que hay de “humano” (y por tanto, de común o de universal) en esa diversidad; pero, por otro lado, no es posible hablar de la “universalidad humana” como si se tratase de una “identidad” dada *a priori*, o como si fuera posible acceder a ella tras un largo y doloroso proceso de maduración, en un supuesto “final de la historia”, sino que más bien hay que pensarla como la *idea reguladora* de una posible relación (en modo alguna segura) entre las diferentes sociedades y los diferentes seres a los que llamamos “humanos”. La “humanidad” sería la resultante de la relación entre todas las diferentes manifestaciones de lo humano. Pero, mientras haya seres humanos, esas diferentes manifestaciones seguirán proliferando, de modo que la resultante nunca podrá ser definitiva ni definitiva.⁵

Estamos, pues, ante un relativismo extremo en el que el terror a la historia desemboca simplemente en su negación. En ese contexto nada queda de la vieja misión de la historia de instruirnos sobre la vida presente u orientar nuestras decisiones personales o colectivas. Pero es que las propuestas actuales han dejado atrás rápidamente planteamientos como los de Campillo y no dudan ya en especular con lo que Brotti define como “un retorno o una reabsorción de lo humano en el regazo de

⁴ Rémi BRAGUE, *¿A dónde va la historia? Dilemas y esperanzas*, Madrid, Encuentro, 2016, 9-10.

⁵ Antonio CAMPILLO, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001, 146.

la naturaleza".⁶ Por vez primera la humanidad ha comenzado a entrever, al menos en un plano teórico, la posibilidad de la autoextinción. Esta evolución, aunque ciertamente pavorosa, no puede ser tildada de inadvertida: como hemos podido señalar, fue entrevista hace ya mucho tiempo por quienes denunciaron la vacuidad de cierta noción historicista de progreso cuando lo que espera al final es la nada.⁷

3. COVADONGA Y SU SENTIDO EN LA HISTORIOGRAFÍA ALTOMEDIEVAL

Hemos señalado lo que antecede, aun a riesgo de que probablemente pueda parecer una interminable digresión, porque queríamos ponderar cuánto hay de inasimilable para grandes sectores del pensamiento y la historiografía actuales en la interpretación que al menos desde el siglo IX hasta nuestros días se ha venido haciendo de un episodio histórico indiscutible, pero controvertido, como resulta ser la batalla de Covadonga. La interpretación de la batalla y de sus consecuencias, la creación del reino de Asturias, que los contemporáneos hicieron solo tienen sentido en el seno de la concepción cristiana de la historia. El Dios cristiano, el Dios en el que creían los protagonistas de aquellos hechos y quienes los narraron tiempo después, hace necesaria su presencia e intervención en la historia, tanto en la de los pueblos como en la de los individuos, y hasta en el más pequeño acontecimiento, y ello mediante una acción que se expresa no solo de forma general o universal, sino bajo circunstancias concretas de tiempo y espacio. Ese convencimiento de los cristianos ha encontrado respuesta en la idea de Providencia, la cual descansa en el hecho de que la voluntad de Dios ha de cumplirse de una u otra forma, pues la historia ha de tener y tiene una finalidad espiritual. Ahora bien, eso no implica que la historia responda a planteamientos previsibles y escrutables desde la aplicación de métodos racionales.

La intervención decisiva de Dios en la historia es el mensaje que se encuentra ya en los Libros Históricos del Antiguo Testamento y en los profetas. El misterioso enviado de Dios, como nuevo David, el Mesías, nos hará entrar en la era de la paz. En la visión cristiana ese tiempo nuevo, el Reino de Dios, está presente entre nosotros con la venida de Cristo. Cristo es, pues, el centro de la historia, que es la historia de la humanidad salvada, redimida y hecha partícipe de la vida divina. Esta visión primordial llega incólume, a través de los siglos, hasta el Concilio Vaticano II.

⁶ BRAGUE, *¿A dónde va la historia?*, 10.

⁷ SANCHEZ SAUS, *Dios, la historia y el hombre*, 10.

Así, en *Gaudium et Spes* se lee: "El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización. [...] Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio" (GS 45). Como resumía el cardenal Cottier hace unos años, en 2004, "la historia revela la pedagogía de Dios, justo y misericordioso, que desea la conversión del pueblo pecador, su retorno a la fidelidad primera. Purificado de la mancha del pecado, será restablecido en la prosperidad y la paz, signo de su amistad con Dios".⁸

Resulta verdaderamente asombrosa la coherencia, la continuidad detectable entre estas definiciones de la concepción providencialista de la historia y las ideas de los cronistas asturianos del siglo IX que crearon la interpretación canónica de lo sucedido en Covadonga. Debemos ahora profundizar en los precedentes ideológicos concretos de esa interpretación y en las circunstancias que hicieron posible esa y no otra lectura de la batalla y sus consecuencias.

Muchos historiadores actuales, como Arcadio del Castillo, Julia Montenegro, Roger Collins, Armando Besga o Juan Ignacio Ruiz de la Peña han destacado la gran continuidad existente entre el primitivo reino de Asturias y el reino visigodo de Toledo. Para Ruiz de la Peña, aunque el *Asturorum regnum* sea una nueva realidad política, solo resulta inteligible a la luz de la tradición romano-gótica, de forma que "la incorporación de las tradiciones góticas a la armadura ideológica e institucional del reino es anterior a la atribución que la Crónica Albeldense hace de la restauración del *ordo gothorum* en Alfonso II".⁹ Esto es aceptado también, aunque con un interesante matiz diferenciador, por Luis García Moreno, quien señala la necesidad de que la nueva construcción política alumbrara una nueva "etnogénesis" gótico-astur que tuviera como fundamento la oposición Cristiandad/Islam. No podemos entrar ahora en la ardua polémica de las raíces del reino de Asturias, pero nos parece indudable que las crónicas del ciclo de Alfonso III con sus referencias bíblicas y hagiográficas hacen uso del discurso que explica la victoria de Pelayo, nos dice García Moreno, "como un *iudicium Dei*, producto de la potencia y misericordia divinas, como el comienzo de la consumación de una profecía de la final

⁸ SÁNCHEZ SAUS, *Dios, la historia y el hombre*, 20.

⁹ Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, "La realeza asturiana y la formulación del poder regio", en *La época de la monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga* (8-10 de octubre de 2001), Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos y Principado de Asturias, 2002, 169 (163-201).

derrota de los ismaelitas musulmanes por el cristiano pueblo de Gog”, entendido este como el pueblo godo.¹⁰

Por su parte, reforzando ese sustrato ideológico inicial del reino de Asturias, Arcadio del Castillo y Julia Montenegro recuerdan que a lo largo del siglo VII se forjó en la España visigoda una idea muy potente, inspirada en modelos bizantinos, según la cual los godos eran el pueblo elegido por Dios, Hispania la tierra prometida y el rey godo un rey-sacerdote conforme al modelo presentado por el pueblo de Israel. Esta idea fue la que permitió plantear, según el ejemplo del Antiguo Testamento, la derrota y la pérdida del reino de Toledo como un castigo de Dios que, naturalmente, debía ser seguido del perdón por la misericordia divina cuando el pueblo hubiera purgado su pecado. Esa idea “es un motivo constante en las crónicas asturianas” y la conciencia que de ella se extrae es vivísima en el reino asturiano desde los primeros tiempos, como se demuestra por el célebre documento del 812 que recoge la donación efectuada por Alfonso II a San Salvador de Oviedo. En él se afirma que, merced a la ayuda divina, el reino visigodo había destacado sobre los demás, pero que en 711, por haber ofendido a Dios por su prepotente jactancia, sucumbió ante los musulmanes. Entonces, Dios eligió a Pelayo, quien luchó victoriosamente y salvó al pueblo cristiano: “Cristo tuvo a bien elegir, dentro de la ruina, a don Pelayo, quien elevado a la autoridad de príncipe, pudo evitar el total colapso, pues luchando victoriosamente venció a los enemigos y preservó como vencedor a la gente de Asturias”.¹¹

Esta fuerte noción de continuidad histórica, a la que es preciso sumar el efecto acumulado de otras continuidades intelectuales, centradas en el legado isidoriano, artísticas, religiosas e incluso onomásticas, es la que permitió a Ruiz de la Peña afirmar

[...] sin reservas que el espacio originario del reino de Asturias participa, desde una fase temprana de la evolución de ese reino, de una tradición cultural hispano-goda [...] que el próximo curso de los acontecimientos —la llegada al norte de inmigrantes sureños, la progresiva integración en el ámbito político del Reino de Asturias de regiones más profundamente enraizadas en esa tradición— no harán más que reforzar.¹²

¹⁰ Luis A. GARCÍA MORENO, *Covadonga, realidad y leyenda*, Boletín de la Real Academia de la Historia, CXCIV (1996) 378-379 (353-380).

¹¹ Julia MONTENEGRO – Arcadio del CASTILLO, *Don Pelayo y la rebelión de los astures: pervivencia y continuidad del Reino visigodo de Toledo*, en Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA SOLAR – Jorge CAMINO MAYOR (eds.), *La Carisa y La Mesa. Causas políticas y militares del origen del Reino de Asturias*, Pola de Lena (Asturias), Asociación de Amigos de La Carisa, 2011, 201-204 (198-211).

¹² RUIZ DE LA PEÑA, “La realeza asturiana y la formulación del poder regio”, 171.

Esa sería, pues, la realidad cultural que estaría en la base de la interpretación que los círculos cortesanos, eclesiásticos e intelectuales asturianos de aquellos tiempos podían hacer de Covadonga y de los inicios del reino de Asturias. A esa base se añadieron unas circunstancias políticas y bélicas concretas que estuvieron muy en el ánimo de los redactores de las crónicas del ciclo de Alfonso III en las que se nos ha conservado el relato de lo sucedido en Covadonga. No vamos a entrar en la crítica, ni siquiera en la presentación de esas fuentes, profusamente estudiadas desde hace décadas,¹³ pues ello escapa por completo de nuestra intención.

No obstante, conviene recordar que las tres crónicas, la llamada Albeldense y la propiamente de Alfonso III en sus dos versiones, la Rotense y la de Sebastián, fueron escritas durante el reinado de dicho monarca, entre el 866 y el 910, el cual constituye la culminación del primitivo reino de Asturias. Se caracterizó, como sabemos, por los éxitos militares frente a los musulmanes, los avances de la repoblación al sur de la cordillera y un despegue cultural de indudable importancia muy apoyado en la presencia de numerosos mozárabes que en aquellas décadas abandonaron al-Andalus ante el irreversible deterioro de su situación y la gran anarquía que se adueñó del país. Fruto de todo ello fue la manifestación de esa ya por entonces vieja conciencia de continuidad con el pasado visigodo a la que hemos aludido, que pudo expresarse en los títulos atribuidos a Alfonso III posteriormente, como *Totius Hispaniae Imperator*, o el muy probablemente asumido por él mismo en alguna ocasión de *Hispaniae Rex* (906). Estas pretensiones no eran meros delirios de grandeza, sino que se justificaban por la profunda crisis que en esas décadas se abatió sobre el emirato cordobés, sacudido hasta sus cimientos por la *fitna* o guerra civil que enfrentó en un feroz todos contra todos a los grupos étnicos y religiosos que componían el inestable mosaico andalusí. Y a la realidad entrevista de que era posible el desvanecimiento del poder islámico sobre España respondieron las crónicas del momento con el remozamiento de ideas que, de forma más vaga e imprecisa, estaban presentes desde la creación del reino de Asturias. En ellas, sus monarcas procedían de la estirpe real de los godos pero no les eran imputables los cargos y pecados que habían llevado a la destrucción del reino de Toledo, estaban libres de la culpa contraída por éstos. Por el

¹³ Entre las ediciones más logradas y recientes, Jan PRELOG, *Die Chronik Alfons III. Untersuchung und Kritische Edition der vier Redactionen*, Frankfurt – Berna – Cirencester, 1980; Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA – Juan GIL FERNÁNDEZ, – José L. MORALEJO (eds.), *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985; Yves BONNAZ, *Chroniques Asturiennes (fin IXe siècle)*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

contrario, habían tomado el testigo de aquel reino mediante el heroico y triunfal expediente de su guerra al Islam, habían iniciado la recuperación por mediación de Pelayo, cuyas palabras en Covadonga adquirieron tono profético cuando, según la crónica Rotense, dice al obispo Oppa, presentado como hijo de Witiza y portavoz de los musulmanes: “Cristo es nuestra esperanza de que por este pequeño monte que tú ves se restaure la salvación de España y el ejército del pueblo godo”, palabras que repite con pequeñas variantes el texto de Sebastián y al que da forma mucho más completa la Albeldense: “Y así por él [Pelayo] es aniquilado el enemigo ismaelita [...] Y así, desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano [...] Los de la hueste sarracena que se libraron de la espada [...] fueron aplastados por sentencia de Dios, y por la divina providencia surge el reino de los astures”.¹⁴

Gran importancia tiene también lo que se afirma en la llamada Crónica Profética. Inserta en la Albeldense, incluye una adaptación al mundo visigodo-asturiano de una profecía de Ezequiel, dirigida a Ismael, es decir, a los musulmanes. El cronista transcribirá: “Entrarás en la tierra de Gog (el pueblo de los godos) con pie fácil, y abatirás a Gog [...] Sin embargo, puesto que abandonaste al Señor [...] como hiciste a Gog, así hará él contigo. Una vez que los hayas poseído en esclavitud 170 años [...] Gog te dará tu pago como tú hiciste”.¹⁵ Puesto que en fecha cercana a la redacción de la crónica se habrían de cumplir los ciento setenta años que la profecía otorgaba de ocupación de España, se predecía que Alfonso III reinaría en tiempo próximo en toda ella. Entonces, cuando se cumpliera el plazo fijado por el profeta, se esperaba la llegada de la venganza sobre los enemigos y la salvación de los cristianos.

Así pues, cabe afirmar que es entonces, y sobre los mencionados elementos procedentes de la tradición visigoda, además de otros vinculados al acervo propiamente asturiano, que valoraba más en la gesta de Pelayo la salvación del pueblo cristiano que el comienzo de una posible restauración de España —como se interpretan el famoso documento de Alfonso II de 812, mediante el que dotó la iglesia de San Salvador de Oviedo, o el himno *O Dei Verbum*, escrito bajo Mauregato (783-788)¹⁶—, cuando se conforma una verdadera conciencia histórica de los

¹⁴ José Luis MARTÍN, “El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval”, en *La época de la monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga* (8-10 de octubre de 2001), Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos y Principado de Asturias, 2002, 319 (317-335).

¹⁵ Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALES, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, 261-262.

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, “La realeza asturiana y la formulación del poder regio”, 174-176.

acontecimientos en torno a Covadonga, enjuiciados desde entonces como la primera piedra de la *restauratio Hispaniae*, entendida esta en ese momento como recuperación del reino visigodo de Toledo. Pero quizá lo más interesante y lo más elocuente acerca de la riqueza y fecundidad de esta idea y de la toma de conciencia que hizo posible, es la forma en que sucesivas generaciones de españoles han visto iluminados los acontecimientos que han ido protagonizando, la historia de su patria, por el hecho germinal de Covadonga. Ello se ha hecho siempre sin ruptura con su sentido original, con el que ya fue dotado desde el principio, pero haciéndolo cada vez más rico y complejo a medida que crecía y alcanzaba madurez la realidad histórica de España.

4. EL SENTIDO DE COVADONGA EN LA HISTORIA DE ESPAÑA

Las crónicas asturianas del reinado de Alfonso III tuvieron una enorme influencia en toda la historiografía medieval hispana, y no solo en la castellano-leonesa, aunque especialmente en esta. Como constatará José Luis Martín, “prácticamente todas las crónicas occidentales de la Península repiten sin modificaciones sustanciales las ideas mozárabo-alfonsinas, añadiendo en ocasiones datos que refuerzan la tesis de que Dios premia finalmente a los buenos godos y castiga a los responsables de la pérdida de España”.¹⁷ Así en la Najerense, en la Silense, en la Crónica General, en la del obispo Lucas de Tuy, en la Crónica Latina de los Reyes de Castilla, etc... e incluso en las de los últimos siglos medievales. El carácter providencial de la batalla de Covadonga y su sentido histórico, unido siempre a la restauración del reino visigodo y de la España cristiana se refuerza cuando en su expansión reconquistadora los reinos cristianos alcanzan objetivos especialmente vinculados al pasado visigodo, como sucede con la conquista de Toledo en 1085. Un documento del propio Alfonso VI narra las motivaciones del monarca para esta conquista en términos que recuerdan extraordinariamente los que los cronistas asturianos empleaban doscientos años antes: “la ciudad (Toledo), por decisión divina, permaneció durante 376 años en poder de los moros, blasfemos del nombre de Cristo, por lo que yo, entendiendo que era vergonzoso que se invocara el nombre del maldito Mahoma... en un lugar donde nuestros santos padres adoraron a Dios... moví el ejército contra esta ciudad en la que en otro tiempo mis antecesores reinaron poderosísimos y extraordinariamente ricos”.¹⁸

¹⁷ MARTÍN, “El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval”, 320.

¹⁸ MARTÍN, “El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval”, 323.

No podemos entretenernos ahora en relatar cómo se refleja lo sucedido en Covadonga y la creación del reino en la crónica aragonesa, navarra o catalana, por lo general tratando de establecer paralelismos entre la forma en que se produjo el comienzo de la resistencia asturiana y la de sus partes, pero en la medida en que fue creciendo la conciencia unitaria hispana, más allá de sus comunes comienzos en el reino visigodo, el recuerdo de Pelayo fue haciéndose cada vez más insistente y más cargado de consecuencias. Bástenos recordar un ejemplo catalán de 1496, el de las *Cròniques d'Espanya* del barcelonés Pere Miquel Carbonell, quien narra cómo Pelayo no fue elegido rey solo por los asturianos sino por todos los cristianos procedentes de diversas partes de España que se habían refugiado entre estas montañas por lo que sostiene que Pelayo hubo de intitularse desde el primer momento rey de España:

[...] tots los qui scaparen de la batalla del rey don Rodrigo e tots los altres qui fugiren de diverses parts de Hespunya se n'anaren a les Asturies, per quant saberen que allí lo infant don Pelayo... estava alçat per defendre la terra. Aquí han volgut dit alguns històrics que lo infant don Pelayo... estigué cinch anys que l'alçassen per rey, e altres han volgut dir que, com la gent fugitiva se juntà ab ell, lavòs encontinent lo alçaren per rey de Hespunya.¹⁹

La abundante y extraordinaria historiografía española de los siglos XVI y XVII mantuvo en lo esencial, como puede suponerse, el relato y el sentido de Covadonga y la hazaña de Pelayo en autores como Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales, el padre Mariana, fray Prudencio de Sandoval o Diego de Saavedra Fajardo.²⁰ No obstante, en los cada vez más prolijos desarrollos de la historia, en la que los discursos grandilocuentes de los protagonistas, especialmente de Pelayo, alcanzan especial refinamiento y carga ideológica, puede observarse el deseo de vincular los remotos pero siempre vivos sucesos de Covadonga con el nuevo papel de España en el mundo a través del ensalzamiento de los orígenes de una monarquía llamada a convertirse en la protectora universal de la fe católica. El sentido providencialista se expresa ahora en términos que hacen de los españoles un pueblo elegido por Dios “poco menos que para redimir a la humanidad de sus pecados y extender la fe de Cristo por el mundo” dice Ríos Saloma con sarcasmo que no vela lo exacto de

¹⁹ Citado en MARTÍN, “El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval”, 332-333.

²⁰ Cf. MARTÍN F. RÍOS SALOMA, *De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)*, En la *España Medieval* 28 (2005) 384-389 (379-414).

su comentario.²¹ Un solo párrafo de la obra titulada *Corona gótica, castellana y austriaca*, del diplomático y plenipotenciario de Felipe IV en el congreso de Münster, Diego de Saavedra Fajardo, nos ilustra extraordinariamente de este enriquecimiento de la visión histórica:

Grandes fueron los trabajos y calamidades con que Dios apuró la constancia de la nación Española, primero en el yugo de los romanos, después en el de los bárbaros y últimamente en el de los africanos. Pero quien con atención cargare el juicio sobre aquellos sucesos, hallará que en la misma servidumbre ganó España mayor fama que las demás naciones en la dominación [...] Pisaron los Africanos la cerviz de España por la flojedad de los godos, extinguidos ya en el ocio sus espíritus marciales, pero después pocos españoles retirados en los montes bajaron a las llanuras, y siempre desnuda la espada por el espacio de ocho siglos pelearon constantes en defensa de la libertad y de la religión, hasta que retiraron a África a los moros y ocuparon las costas de ella fundando la mayor Monarquía que se ha visto en el mundo.²²

El siglo XVIII trajo nuevas perspectivas al inagotable tema de Covadonga. Como es sabido, la Historia participó en primera línea en el proceso de racionalización y secularización que sufrió toda la cultura occidental. Como ha señalado el ya mencionado Martín Ríos Saloma “la cuestión de la invasión musulmana y el inicio de la Restauración [de España] fue objeto de una revisión que tuvo como objetivo ceñir el relato a la verdad histórica y situarlo en sus correctas coordenadas cronológicas, dando pie a una nueva interpretación”.²³ Autores como el marqués de Mondéjar, Juan de Ferreras, el jesuita Juan Francisco Masdeu o José Ortiz y Sanz se encargaron de esa tarea en obras de diverso mérito en las que va emergiendo una nueva faceta: cada vez con más énfasis es la “nación española” la gran protagonista de la misión providencial que Covadonga encierra, una misión providencial que se entiende cada vez más en términos de recuperación territorial y de “lucha de los españoles para restablecer el orden y recuperar la nación de la que habían sido despojados por unos invasores codiciosos”.²⁴ En la obra del valenciano Ortiz y Sanz *Compendio cronológico de la historia de España*, publicada en siete volúmenes entre 1795 y 1803, aparece por vez primer el verbo “reconquistar” en una frase tan inequívoca como la que sigue: “La desesperación, la pena de ver la patria perdida, y sobre todo la Religión y los

²¹ RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 391.

²² Citado en RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 390.

²³ RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 392.

²⁴ RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 398.

favores del cielo, los animó a pensar no solo en defenderse, sino también en reconquistar la patria de mano del enemigo”.²⁵

Esta nueva visión que progresivamente se va imponiendo adquiere carta de plena naturaleza en ese gran hito historiográfico que es la *Historia de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, de Modesto Lafuente, que comenzó a publicarse en 1850. Es Lafuente quien asume plenamente el término Reconquista con el sentido que ha llegado hasta hoy y el que acuña, sobre los textos de las viejas crónicas asturianas, la imagen triunfante en los siglos XIX y XX de la batalla de Covadonga:

En el corazón de aquellos riscos y entre un puñado de españoles y godos, restos de la monarquía hispano-goda confundidos ya en el infortunio bajo la sola denominación de españoles y cristianos, nació el pensamiento grande, glorioso, salvador, temerario entonces, de recobrar la nacionalidad perdida, de enarbolar el pendón de la fe, y a la santa voz de religión y de patria sacudir el yugo de las armas sarracenas [...] ¿Quién podría creer que aquella cueva encerrara una religión, un sacerdocio, un rey, un pueblo y una monarquía? [...] ¿Ni que aquella monarquía que se albergaba tan humilde con Pelayo en Covadonga se había de levantar tan soberbia con Isabel en Granada?²⁶

Aparentemente, en este párrafo están todos los elementos que desde el siglo IX, quizá desde el siglo VIII, conformaron la visión sobre la batalla de Covadonga y sus consecuencias, pero hay un cambio esencial: ya no es Dios quien actúa, sino exclusivamente un puñado de españoles, eso sí cristianos, en los que nace un pensamiento grande, glorioso, salvador y temerario llamado a fructificar con el correr de los siglos. Se cercena así la raíz misma de la visión providencialista y se deja la interpretación de Covadonga al albur de las ideas dominantes en cada momento. Tiene razón Ríos Saloma cuando concluye que la obra de Lafuente y el concepto de “reconquista” que triunfa con ella es la propia de la burguesía liberal, ocupada en la construcción de la identidad del Estado-nación con base en la historia nacional. Desde nuestro punto de vista, al prescindirse expresamente de la concepción tradicional en la que Dios actuaba en defensa de los suyos para asegurar su vida y su libertad, idea que permitía todos los acrecentamientos de sentido que hemos repasado sucintamente, no solo se está reflejando la aparición de una ideología nueva que, aparentemente, mantiene las consecuencias de la anterior concepción pero sin su raíz, al mismo tiempo se produce un empobrecimiento del proyecto vinculado a la idea de España, en la que solo se enfatizará lo que nos hace distintos a los demás como clave para la comprensión de la nación

²⁵ RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 399.

²⁶ Citado en F. RÍOS SALOMA, “De la Restauración a la Reconquista”, 409.

española y de su historia. Están aquí presentes los traumas provocados por otra entonces reciente invasión de España, la napoleónica, rechazada en clave nacional pero no religiosa, ni siquiera ideológica, por la burguesía liberal que acepta los presupuestos de la Revolución Francesa. La explicación de los acontecimientos de Covadonga se convierte en deudora de la memoria, entonces vivísima, de la resistencia ante el francés.

No es el momento de implicarnos en las dificultades que este concepto de Estado-nación asentado en el liberalismo revolucionario primero, conservador después, ha tenido para establecerse en España. A ello se ha unido, de forma radical desde la Generación del 98, la pugna intelectual y política en torno al problema del ser o de la esencia de España. Una víctima importante de estos debates ha sido la propia historia de España, sometida a revisiones y manipulaciones a veces brutales para satisfacer las ideas de los bandos en presencia. El sentido de Covadonga se ha visto también involucrado en estos conflictos, junto con su legado: el sentido del reino de Asturias, de los procesos de reconquista y repoblación, de construcción progresiva de la conciencia colectiva en torno al concepto de España, etcétera. No creo engañarme si afirmo que hoy estamos ante otra nueva fase de la reinterpretación de sentido de Covadonga en clave reductora e incluso negacionista. Las interesantísimas actas del Simposio celebrado en Covadonga en octubre de 2001 y publicado al año siguiente, abundantemente citadas aquí, organizado por el área de Historia Medieval de la Universidad de Oviedo, reflejan perfectamente ese intento y las resistencias que a ello se oponían desde posiciones científicas y académicas muy sólidas. Han pasado casi veinte años de ello y la crisis de España como nación asentada de alguna forma en la tradición católica se ha agudizado hasta extremos entonces inimaginables, ¿podemos pensar que esa crisis no va a afectar a la comprensión que las nuevas generaciones tengan de lo que pasó en el monte Auseva a la altura del 718? Las ideas hoy dominantes, influidas por las sucesivas leyes de Memoria Histórica que imponen una completa reinterpretación del pasado de España, no solo de los cuarenta años de franquismo, dejarán su huella, pero también pasarán. Hoy, como los monjes que escribieron la *Crónica Profética* hace casi doce siglos, hemos de esperar la *Restauratio Hispaniae* y con ella una nueva interpretación del sentido de la historia de Covadonga y de España que permita enlazar legítimamente con lo que los hombres del alto medioevo hispano descubrieron con tanta alegría y confianza: que Dios no abandona a su pueblo ni traiciona su alianza.

François Mauriac: novelista y apologeta de la fe. *A los 50 años de su fallecimiento*

François Mauriac: Novelist and Apologetist of the Faith.
50 Years after his Death

Andrés Francisco Rodríguez Quesada¹

Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería

andres.rodriquez@diocesisalmeria.com

Resumen: François Mauriac desarrolló fundamentalmente su producción literaria en la primera mitad del siglo pasado, un periodo marcado por las dos Guerras Mundiales en una Francia en creciente proceso de secularización. Así las cosas, con motivo del cincuenta aniversario de su fallecimiento la pretensión de este trabajo es hacer emerger la figura de Mauriac como apologeta quien, desde el ámbito literario, defendió algunos de los principales postulados católicos cuestionados por el alma moderna. En efecto, el premio Nobel de literatura pertenece a esa constelación de autores católicos que, profundizando en las raíces del Cristianismo, intentan dar una salida a la crisis de la Modernidad, cimentada fundamentalmente en el positivismo y el materialismo. De hecho, veremos cómo plantea el problema del mal en el mundo y la solución al mismo desde el ámbito de la caridad por medio de mártires inmolados. Asimismo, asistiremos a la crítica sistemática del novelista francés contra el antitestimonio cristiano o contra el fariseísmo religioso como elementos clave de su apologética.

Palabras clave: Mal, pecado, mártires, expiación vicaria, apologética pedagógica, providencia divina, testimonio, fariseísmo.

Abstract: François Mauriac developed most of his literary production in the first half of the last century, a period marked by the two World Wars in a France in an increasing process of secularization. Thus, on the occasion of the fiftieth anniversary of his death, the aim of this work is to bring up the figure of Mauriac as an apologist who, from the literary sphere, defended some of the main Catholic postulates questioned by Modernism. Indeed, the Nobel Prize belongs to that plethora of Catholic authors who, delving into the roots of Christianity, try to find a way out of the crisis of Modernity, based on Positivism and Materialism. In fact, we will see how he poses the problem of evil in the world and the solution to it from the field of charity through the imolated martyrs. We will also attend the systematic criticism of the French novelist against Christian's bad example or against religious Pharisaism as key elements of his apologetic pedagogy.

Keywords: Evil, sin, martyrs, vicarious atonement, pedagogical apologetics, divine providence, testimony, Pharisaism.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia han aparecido audaces novelistas cristianos que, como François Mauriac, han intentado defender la fe desde el ámbito de la literatura. Él se situó en el tránsito del siglo XIX al XX, en una Francia en creciente proceso de secularización.² En aquellos momentos tumultuosos, frente a los que pretendieron recluir la religión al ámbito de lo privado, Mauriac le dio plena visibilidad por medio de su ingente producción literaria.³ Toda ella estaba encaminada a la defensa de la religión frente a los que la cuestionaban o directamente la ignoraban.

Ahora bien, ¿cuál era el origen y la fuente de ese interés apologético? Muy probablemente la raíz puede ser situada en la fortaleza de su fe en Cristo que, como una corriente de agua subterránea, fertilizaba los campos que la razón ilustrada había dejado baldíos. Un elemento evidente de esa fe en el Dios hecho hombre aparece en su “Vida de Jesús” donde deja claro su amor, su afecto a la persona de Jesús: “una confianza, una fidelidad, a pesar de tantas infidelidades”.⁴

Mauriac es un hombre práctico que huye de la especulación abstracta.⁵ Con todo, no pretende desacreditar la dimensión racional y doctrinal

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2019-2020.

² Una de las obras más completa y prestigiosa que estudia el trabajo de los novelistas del siglo XX desde el punto de vista tanto de su fe como de su compromiso cristiano es la del belga Charles Moeller publicada en las últimas décadas del siglo pasado: Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1981-1995. También se pueden consultar a este respecto obras más recientes como: Enrique SÁNCHEZ CUESTA, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna [1890-1945]*, Madrid, Encuentro, 2014; Salvador BRUNA REVERTER, *El Sofriment Vicari en Graham Greene i en els Escriptors Francescos del Catholic Revival*, [tesis doctoral inédita], Barcelona, 2014; Id., “El sofriment vicari a Sous le soleil de Satan (1926), La joie (1928), Journal d’un curé de campagne (1936) i Dialogue des carmélites (1948), de Georges Bernanos”, *Lletres de filosofia i humanitats* IV (2012) 73-116.

³ Enrique Sánchez Cuesta constata la crisis del alma moderna —fundamentalmente del positivismo— a la que se busca dar respuesta desde el ámbito católico. Cf. SÁNCHEZ CUESTA, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna*, 22: “Un catolicismo que buscará su inspiración en el periodo más prístino de la fe —la primitiva cristiandad y los Padres de la Iglesia—, así como en el momento de mayor lustre —la Edad Media y la escolástica tomista”.

⁴ François MAURIAC, “Prefacio”, en ID., *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Plaza & Janes, 1961, 10.

⁵ “Es un hecho que todo razonamiento teológico se vuelve, muy pronto, una prueba para mi fe mientras que ella se alimenta de la oración de los místicos”. ID., *La piedra del escándalo*, Buenos Aires, Troquel, 1955, 86.

de la fe,⁶ pero subraya el carácter experiencial de la misma. De hecho, llega a sostener: “alcanzo a Dios en mí y en los demás por la experiencia que poseo de él y por la que ellos tienen de Él”.⁷ De ahí el lugar preeminente que el testimonio cristiano —o su contrario, el antitestimonio— va a ocupar en su obra.

La pretensión del trabajo que ahora presentamos con motivo del cincuenta aniversario del fallecimiento de Mauriac consiste en penetrar en su obra para descubrir cómo expone y defiende algunos de los tópicos religiosos más relevantes. Entre ellos podemos destacar lo que el propio autor denomina como “el misterio del mal” y las posibles salidas al mismo. Él está firmemente persuadido de que Dios no abandona a ninguno de sus desesperados. Más aún, actúa en su vida de múltiples formas entre las que destaca la intervención por medio de *víctimas-mártires*. A partir de ahí, nos proponemos hacer emerger la figura de un laico dispuesto a defender la fe que profesa desde el ámbito de la literatura.

2. EL NOVELISTA ANTE EL “MISTERIO DEL MAL”

Maritain, en *Arte y Escolástica*, aborda el problema del mal en el mundo y la responsabilidad del novelista para con el público. Según él, ante una cuestión tan acuciante, el novelista está llamado a crear experiencias vitales con integridad, autenticidad y realismo de forma que su fuerza expositiva sea capaz de mover a la gente hacia Dios.⁸ Maritain está convencido de que la obra de arte no puede ser un fin en sí misma, sino un medio para alcanzar algo más amado: Dios.⁹ Por medio de las experiencias vitales el novelista deberá presentar las verdades universales que desde un prisma cristiano iluminen la entera vida del hombre huyendo de aquello que sea susceptible de engendrar el mal.¹⁰ A tal efecto el artista, desde sus más profundas convicciones, deberá ser consciente de ciertos elementos connaturales al hombre como son sus potencialidades o los factores limitadores de las mismas.¹¹ En este contexto es donde podemos situar a François Mauriac.

⁶ Cf. *Ibid.*, 86ss.

⁷ *Ibid.*, 87.

⁸ Cf. Jacques MARITAIN, *Arte y escolástica*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1958, 93ss.; cf. *Ibid.*, 215ss. Según Maritain, solo el novelista cristiano puede ser considerado como tal en sentido pleno ya que posee el “don de ciencia que el alma recibe con los otros dones de la gracia”: *Ibid.*, 216.

⁹ Cf. *Ibid.*, 93ss.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 94ss.

¹¹ “El único problema para el artista consiste en no ser débil; tener un arte que sea lo bastante robusto y lo bastante recto para dominar en cualquier caso su materia sin

Mauriac se sumerge plenamente en el mundo del mal, del sufrimiento y del pecado. Lo que realmente le preocupa es plasmar en personajes y vidas concretas las inmundicias humanas y sus posibilidades de redención, alejándose de disquisiciones metafísicas.¹² De esta forma, pretende desarrollar una especie de *apologética pedagógica* con la que ir transmitiendo sus principales convicciones religiosas a los destinatarios de sus escritos. Ahora bien, el peligro de todo ello puede ser dúplice. Por un lado, uno se puede inmiscuir tanto en el campo del dolor, del sufrimiento o del mal que se pierda la objetividad necesaria, extremo este del que se le ha acusado a nuestro autor.¹³ Por otro, al querer presentar con tanto realismo el mundo del pecado y del mal ¿no se correría el riesgo de potenciar aquello que se quiere combatir?¹⁴ A lo cual Mauriac respondería afirmando que “cualquier cosa es mejor que la falsificación de la realidad, y que la inquietud, y la turbación nacidas de la verdad desbrozan muchas veces el camino hacia la Gracia”.¹⁵ Además, “la historia humana contada por un novelista católico no puede resultar idílica ya que le está prohibido desconocer el misterio del mal”.¹⁶

Mauriac es plenamente consciente de la dificultad de escribir desde el punto de vista católico en un ambiente profundamente secularizado y, más aún, sobre un tema tan delicado como el del mal. Con todo asume los riesgos y se hunde en él, retratando a seres infelices y malqueridos que no son otra cosa que un grito desesperado a Dios. El francés no escribe desde un punto de vista teológico ni filosófico, sino como novelista católico comprometido en la defensa del Dios cristiano.¹⁷ En efecto, en todas sus obras parece que Mauriac tuviera como pretensión principal de la pormenorización del mundo del mal el fortalecimiento de la fe de sus lectores, así como el aleccionamiento de los cristianos incautos que deciden jugar en el campo de juego del príncipe de las tinieblas, creyéndose

perder nada de su elevación ni de su pureza, y para no tener en vista [...] otra cosa que el bien de la obra”: *Ibid.*, 96.

¹² Cf. François MAURIAC, “Prefacio”, en Id., *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Plaza & Janes, 1962, 17.

¹³ Cf. A. A. DE VITIS, “The Catholic as novelist Graham Greene and François Mauriac”, en Robert O. EVANS, *Graham Greene: Some Critical Consideration*, Kentucky, University of Kentucky, 2009, 212-215.

¹⁴ Maritain afirma que cuanto más se descende en la miseria humana más se “exige del novelista virtudes sobrehumanas”: MARITAIN, *Arte y escolástica*, 215.

¹⁵ Enrique SORDO, “Prólogo”, en François MAURIAC, *Obras selectas de premios Nobel: François Mauriac 1952*, Barcelona, Planeta, 1987, III.

¹⁶ François MAURIAC, “Discurso pronunciado por F. Mauriac el 10 de diciembre de 1952 en Estocolmo tras recibir el Premio Nobel de Literatura”, en François MAURIAC, *La piedra del escándalo*, Buenos Aires, Troquel, 1955, 110.

¹⁷ Cf. DE VITIS, “The Catholic as novelist”, 126ss.

más listos que él. Por eso, al comienzo de la confesión en *Los ángeles negros* pone en boca de Gabriel Gradère una admonición contra un posible escándalo por bucear en las entrañas del mal: “Y, sobre todo, no tema ser escandalizado. Esta historia tiene poder para fortificar su fe en el mundo invisible a que sirve, pues también es posible penetrar en lo sobrenatural por lo rastrero”¹⁸.

Ante lo que denomina “el misterio del mal”,¹⁹ Mauriac no pretende dar una respuesta a la aporía de la razón, por otro lado, insoluble;²⁰ ni lo relaciona con la existencia o no de Dios, extremo que da por descontado. Al contrario, presenta una suerte de salida tangencial de corte fundamentalmente pragmático y experiencial que supone un cambio de planos. El francés concibe el mal en un sentido muy agustiniano “lo que daña”²¹ al hombre, ya sea considerado individual o colectivamente. De hecho, en su mente se encuentra el hecho de que el mal o el pecado —que para él suelen aparecer de la mano— destruyen tanto al hombre como a sus relaciones con otros similares y con Dios. Pues bien, ante ese mal no habría más que dos alternativas: o se niega, evadiendo absurdamente el problema, o se asume “tal como se manifiesta en nosotros y fuera de nosotros en nuestra propia historia, la de nuestras pasiones, y en la historia exterior”.²² Él, evidentemente, prefiere la segunda opción.²³ Por eso, no trata de justificar racionalmente la existencia de Dios ni de sus omniatributos ante el problema del mal, pues “la respuesta que se nos escapa [racionalmente] pertenece a un orden que no es el de la razón sino el de la caridad”.²⁴ En este sentido, lo que pretende es, partiendo

¹⁸ MAURIAC, *Los ángeles negros*, “Prefacio”, en *Id.*, *Obras completas*, I, 1060ss.

¹⁹ *Ibid.*, 1163.

²⁰ El problema fue planteado en la Antigüedad clásica, siendo su autoría tradicionalmente atribuida al filósofo griego Epicuro. Este habría propuesto el famoso dilema acerca de la coexistencia de Dios —con sus omniatributos divinos— y el mal. O bien Dios no existe, o es imposible que se conjuguen en él las cualidades de omnipotencia y omnibenevolencia. Si Dios es bueno y permite el mal, no es omnipotente. Si Dios es omnipotente, al existir el mal deberemos concluir que no es bueno. Ahora bien, si puede y quiere, como es lógico por ser Dios, ¿de dónde procede el mal? Cf. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 1975, 315-319.

²¹ *De moribus manichaeorum*, II, 3, 5.

²² MAURIAC, “Discurso pronunciado por F. Mauriac el 10 de diciembre de 1952”, 110.

²³ “Muy caro pagamos para rendimos a la evidencia de que el mal es el mal (nosotros, los que vivimos bajo un cielo en el que aún hay vestigios del humo de los crematorios). Hemos visto con nuestros propios ojos cómo fueron devorados millones de inocentes y hasta niños. Y sigue la misma historia. [...] miramos con terror cómo se contrae a nuestra vista [...] el espacio en que el hombre sigue gozando de los derechos del hombre, en que el espíritu humano permanece libre”: *Ibid.*, 111.

²⁴ *Ibid.*, 112.

de la constatación de la existencia del mal que nos rodea y que anida en nuestra alma, analizar qué posibilidades y qué riesgos penden realmente sobre el hombre de a pie.

En cuanto al origen del mal, Mauriac es partidario de la doctrina tradicional que situaba en el mal empleo de las capacidades naturales la fuente de la corrupción y de la perdición. Ello lo expresa de nuevo por boca de Gabriel Gradère. Allí, al intentar remontarse hasta los orígenes de su situación, perdida lo halla en el mal uso de los dones con que Dios lo proveyó.²⁵ Más aún, el propio Alain Forcas —protagonista de *Lo que estaba perdido* y de *Los ángeles negros*— recuerda que:

En nosotros llevamos la mentira y el pecado; es don divino amar a Dios y su amor nos recompensa de lo que su amor nos ha otorgado. Pero si Él empieza por el bien, nosotros comenzamos por el mal. Dios obra en nosotros y con nosotros cada vez que hacemos el bien; en cambio, cada acción mala únicamente a nosotros se debe. En lo que al mal se refiere somos dioses en cierta manera...²⁶

Con todo ello en la trastienda, el francés está firmemente persuadido de que en el peor criminal subsisten siempre algunos elementos del santo que habría podido ser. Mauriac no da por perdido a ninguno de sus “monstruos” ya que en lo más profundo de su ser “presienten que tienen alma”;²⁷ además, “todos tienen conciencia de que una parte de su ser conoce el mal, y que podría no cometerlo”.²⁸ Sus “monstruos buscan a Dios entre gemidos”²⁹ y en esa búsqueda se encuentra su tabla de salvación.

Todo ello se ve reforzado por la convicción del francés de que la respuesta al mal no procede del ámbito racional sino del de la caridad. “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16) y, como recoge en el discurso que dio con motivo del Nobel de literatura, “nada le es imposible al amor viviente, ni siquiera

²⁵ “Lo que decidió mi vida actuó desde mi niñez. Sí, por mucho que me remonte en el pasado, siempre llego a la conclusión de que yo era un ser agradable; o más exactamente, mi fisonomía era plácida y yo me aprovechaba de ello. [...] Es preciso aclarar y concretar lo que ha producido mi aparente triunfo, lo que, en realidad, me ha perdido. [...] El deseo de utilizarlo fue instintivo primero, y más consciente después”: ID., *Los ángeles negros*, 1061. Ya en su más tierna juventud el pequeño Gabriel utilizó sus encantos para aprovecharse de las primas Du Buch cuya familia sustentaba sus estudios. Más aún, las llegó a corromper poniéndolas en la tesitura de escoger entre sus principios religioso-morales y la atracción física que el pequeño despertaba en ellas. Cf. *Ibid.*, 1068.1073.

²⁶ *Ibid.* 1164.

²⁷ ID., “Discurso pronunciado por F. Mauriac el 10 de diciembre de 1952”, 108.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ ID., “Prefacio”, en ID., *Obras completas*, I, 18.

el atraer todo hacia sí".³⁰ Por encima de cualquier raciocinio, Irene —una de las protagonistas de *Lo que estaba perdido*— llega a la conclusión de que en la vida creemos que lo importante es comprender el porqué de las cosas, cuando en verdad estamos hechos no para comprender, sino para amar.³¹ Es ese amor el que le abre a los otros y deja la puerta entreabierta al Infinito. De hecho, será el amor manifestado por personas concretas la forma en que Dios actuará rescatando a los monstruos de Mauriac.

En el otro extremo, el novelista galo está convencido de que en el ser más puro, más inocente asoman espantosas posibilidades ante la fuerza de las pasiones y las tentaciones de la vida.³² Una u otra salida dependerán para Mauriac no solo de las fuerzas y de la voluntad del hombre, sino, sobre todo, de la actuación de la gracia divina en sus múltiples variantes. Ahora bien, aunque su concurrencia es decisiva, no todo se puede dejar a la acción de la gracia, ya que el hombre debe esforzarse por ir recreándose en cada momento so pena de continuar siendo un "monstruo".³³ El propio autor lo expresa de manera lapidaria: "nuestra vida vale lo que nos ha costado en esfuerzos".³⁴ De esta manera, Mauriac intenta equilibrar las dimensiones objetiva y subjetiva de la redención, ya que el hecho de "que la salvación sea gracia no supone la huida del hombre respecto de su propia responsabilidad".³⁵ Al contrario, la salvación es don de Dios al hombre y tarea de este. En palabras de González Faus: "no hay salvación si no viene de fuera, no hay salvación si no brota de dentro".³⁶

La ambivalencia entre el santo y el pecador como núcleo de posibilidades aparece en diversas obras, pero quizás en la que mejor queda perfilada es en *Los ángeles negros*. Allí, para plasmarlo nítidamente el novelista emplea dos protagonistas como modelos. Por un lado, Gabriel Gradère que, como recoge el propio Mauriac, es un corruptor³⁷ y un "pervertido desde la infancia, sacrilego, proxeneta, encubridor, ladrón, [...] asesino que no deja de ser, a pesar de todo, un hombre espiritual".³⁸ Llamado y vocacionado desde su más tierna infancia rehúye la llamada del Señor para aventurarse por caminos de difícil retorno. Aun así, por

³⁰ ID., "Discurso pronunciado por F. Mauriac el 10 de diciembre de 1952", 112.

³¹ Cf. ID., *Lo que estaba perdido*, en ID., *Obras completas*, I, 1010.

³² Cf. ID., "Prefacio", en ID., *Obras completas*, I, 17.

³³ Cf. SORDO, "Prólogo", IV.

³⁴ MAURIAC, "El joven", en ID., *Obras completas*, II, Barcelona, Plaza & Janés, 1962, 1178.

³⁵ VÍCTOR MONTOYA, *Cur Deus Homo? Una respuesta desde la soteriología española contemporánea*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2013, 95.

³⁶ Cf. JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, II, Santander, Sal Terrae, 1974, 554.

³⁷ Cf. MAURIAC, *Los ángeles negros*, 1068. 1073.

³⁸ ID., "Prefacio", en ID., *Obras completas*, I, 17.

envilecido o mancillado que se encuentre, late un fondo espiritual que lo lleva a encaminarse hacia su Creador mediante obras de caridad. Por eso, en cierto momento ante la turbación de Adile —que se creía corruptora del joven Gradère— Gabriel reconoce que el adulto que había corrompido a la joven era él.³⁹ Tal es la importancia que da Mauriac al caso que especifica el momento exacto: “Era una mañana de Semana Santa: un momento de mi vida en que no hice mal, [...] en que hice bien, en que retuve aquella alma al borde del abismo de la desesperación”.⁴⁰

En el otro extremo se encuentra Alain Forcas que “no es un extraño sino un paisano de la ciudad invisible”;⁴¹ “hermano de una incestuosa libertina, solo consigue escapar al crimen, para el cual parecía nacido, retrayéndose del mundo, revistiéndose con el hábito del escarnio y echándose en los brazos de Dios”.⁴² De hecho, Gabriel Gradère reconoce en él su estado de gracia y pureza no exento de tentaciones: “Tengo únicamente la certeza de que usted es el único que puede entenderme. Usted es un niño, [...] e incluso un niño de pocos años, pero con experiencia. Y adivino que, cuanto en usted fue preservado, también sufrió una asechanza”.⁴³ En este pequeño párrafo el literato francés recoge una de sus seguridades vitales: todo ser, por puro y perfecto que sea, está sometido a las fuerzas del mal y, por tanto, a sus tentaciones.⁴⁴

Más aún, esta duplicidad la observamos en el propio Gabriel Gradère donde tal contradicción la consigue plasmar Mauriac en el contraste entre sus aspectos externo e interno. Él había sido dotado de un rostro angelical —con los ojos más azules que el océano— sobre el cual parecía

³⁹ Cf. ID., *Los ángeles negros*, 1073.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ ID., “Prefacio”, en ID., *Obras completas*, I, 17.

⁴² *Ibid.*

⁴³ En la producción de Mauriac también podemos encontrar la imagen del joven y piadoso Louis Pian (cf. ID., *La farisea*, en ID., *Obras completas*, II, 626) elegido para demostrar que hasta en el alma más pura puede anidar un “nudo de víboras”. De hecho, en su más tierna infancia su corazón estaba fuertemente atenazado por los celos respecto de la relación de su hermana con su amigo Jean de Mirbel (cf. *Ibid.*, 651ss.), así como por el odio hacia su madrastra (cf. *Ibid.*, 760). Por otro lado, conscientemente contribuyó con su pecado e imprudencia a desatar el mal a su alrededor. Un caso paradigmático de ello fue el “escándalo de los Puybaraud”, lo cual lo llenó de remordimientos que le durarían hasta la madurez (cf. *Ibid.*, 627). Aunque intentó justificar con la ignorancia la traición al Sr. Puybaraud que le había confiado una carta para su amada él “comprendía perfectamente de qué se trataba” (cf. *Ibid.*, 627). Posteriormente, movido por los celos, insinuó a su madrastra que su amigo y su hermana lo rehuían para estar solas. Palabras que también desencadenaron toda una tormenta en la casa de los Pian y cuyas repercusiones alcanzaron al abate Calou (cf. *Ibid.*, 670).

⁴⁴ Cf. ID., *Los ángeles negros*, 1059.

que no pasaban los años. A pesar de este aspecto ideal “casi divino”, desde su juventud supo aprovechar sus encantos para embaucar a incautas que caían en sus trampas amorosas. Todo ello lo condujo hacia los caminos del vicio y la perdición. De hecho, esta contradicción es la que da título a la novela: *Los ángeles negros*.

Mauriac enmarca todo ello entre dos elementos: por un lado, la distinción entre el pecado y el pecador, entre el error y el que yerra.⁴⁵ Por otro, la atracción que sobre ciertas almas provoca el mundo de la oscuridad, extremo este que el francés presenta por boca de un anciano sacerdote: “hay almas que se empeñan en condenarse”.⁴⁶ Y es que el hombre se encuentra suspendido entre la nada o más bien el mal, y la salvación, entre la perdición y la gloria. En ese mismo espacio se encuentran dos fuerzas antagónicas: por un lado, el pecado y la tentación como fuerzas mundanas que atraen al hombre hacia sus instintos más bajos, los de la pura animalidad; hacia la búsqueda del placer por el placer y la satisfacción del ámbito de la sensualidad. En contra, hallamos en la obra de Mauriac la fuerza de la atracción divina representada por la gracia que actúa de muy diversas maneras en la vida de sus protagonistas. Todo ello se encamina, según la pedagogía de Mauriac, a interpelar al pecador para que reconozca su situación de caída, se levante y reoriente su vida.

Finalmente, en el marco del misterio del mal el novelista insiste en que hay que estar siempre alerta ya que el mal persiste en el mundo, sobrevive a los pecadores y anda buscando a quién devorar.⁴⁷ En este sentido aparece un Mauriac bastante pesimista, aunque quizás sea, más bien, realista: “Todo se prolongaría en Andrés, en Catalina, en las criaturas que procederían de ellos, quizás interminablemente [...] La muerte no interrumpía nada de lo que los muertos habían iniciado”.⁴⁸ Con ello también pone en guardia ante las consecuencias remotas del mal. Ahora bien, a pesar de esto la esperanza y la confianza de Mauriac superan cualquier pesimismo: “Matilde sabía que existe otra fuerza: Adila se había salvado; la culpable criatura que la había corrompido [Gabriel] estaba ya más que a mitad del camino del cielo. Incluso en Liogeats, la humana esperanza proclamaba victoria. Había vencido el amor...”.⁴⁹

⁴⁵ “Entonces, ¿por qué te casas conmigo? [preguntó Gabriel]

Debo hacerlo... por Andrés.

¿Ya no me amas? ¿Te repugno?

No —protestó—, solo el mal que hay en ti”: *Id.*, *Los ángeles negros*, 1072.

⁴⁶ *Ibid.*, 1077. 1163.

⁴⁷ *Cf. Ibid.*, 1214ss.

⁴⁸ *Ibid.*, 1214.

⁴⁹ *Ibid.*, 1215.

3. EL NIÑO, LA NATURALEZA Y LA CIUDAD COMO ALEGORÍAS DEL BIEN Y DEL MAL

A menudo, para expresar plásticamente esta duplicidad del alma humana Mauriac recurre al rostro del niño o de personajes mayores que viven como niños. Es la imagen de la pureza y de la santidad sobre la que empieza a cernirse el riesgo del mal.⁵⁰ A su vez, la imagen del niño se convierte también en prototipo de la pureza a la que todo hombre debe aspirar en la vida. Es más, para él un niño sueña en la base de todos sus libros, y en ellos no faltan los amores infantiles, los primeros besos, las primeras soledades.⁵¹ La infancia es una de las alegorías que emplea con el fin de presentar el momento en el que se va abandonando la pureza inicial para encaminarse hacia la senda del mal y del pecado; es ese paraíso que se va perdiendo para dar lugar al *nudo de víboras* que anida en el corazón de cada hombre. Y es que Mauriac está convencido de que nadie nace siendo un monstruo, sino que se va creando a sí mismo cuando sucumbe a las pasiones y a las tentaciones de la vida. Este movimiento lo refleja la propia Thérèse Desqueyroux: “Yo era pura, un ángel, sí; pero un ángel lleno de pasiones...”⁵² Otro tanto se puede decir de Luis —protagonista de *Nudo de víboras*— por medio de cuya vida se intenta responder a la cuestión: el pecador ¿lo es desde siempre? La respuesta es situarlo todo en un proceso que evoluciona en libertad partiendo de unas disposiciones naturales e influido por el ambiente, especialmente por el testimonio o el antitestimonio de los cristianos.⁵³

También recurre a la imagen de la naturaleza para plasmar con destreza la bipolaridad entre el bien y el mal. De hecho, cuando habla del pecado lo sitúa en el ámbito de las olas del mar cuya espuma roza los pies de los seres puros. Con ello quiere resaltar el hecho de que nadie en este mundo está alejado de la tentación y del pecado.⁵⁴ Dibuja también el pecado por medio de la imagen del lodo que todo lo envilece.⁵⁵

⁵⁰ “Tenemos una sola vida: Tal vez Gradère sería perdonado, pero no volvería a ser el niño que se despierta una mañana de vacaciones, que se descalza para sentir en las plantas la quemadura de la arena y cuyas morenas piernas dividen la linfa del Balion”. *Ibid.*, 1207; cf. *Ibid.*, 1059.

⁵¹ Cf. *Id.*, “Discurso pronunciado por F. Mauriac el 10 de diciembre de 1952”, 110. Se pueden ver diversos pasajes donde pone la figura del “niño” como ejemplo de pureza y ausencia de maldad. Cf. *Id.*, *El fin de la noche*, en *Id.*, *Obras completas*, I, 904. 907; cf. *Id.*, *Lo que estaba perdido*, en *Id.*, *Obras completas*, I, 972.

⁵² *Id.*, *Thérèse Desqueyroux*, en *Id.*, *Obras completas*, I, 633.

⁵³ Cf. *Id.*, *Nudo de víboras*, en *Id.*, *Obras completas*, I, 1270.

⁵⁴ Cf. *Id.*, *Los ángeles negros*, 1060.

⁵⁵ “Acaso haya presentido que es usted [...] capaz de comprender el poder de envilecimiento que obra constantemente en ciertos seres... No se enfade. Aunque yo esté

Mauriac juega, además, con la distinción entre la vida en la gran urbe —París, Burdeos o Lyon— frente a las pequeñas villas provincianas de Liogeats o Baluzac. La primera constituye la alegoría del pecado y del vicio: el lugar donde se desarrolla con naturalidad el “misterio del mal”.⁵⁶ Por el contrario, Liogeats o Baluzac son unas villas pequeñas que representan a la sociedad en su estado natural, donde lo importante son las tareas cotidianas que jalonan la jornada. Allí se abandonan las abstracciones metafísicas, las conversaciones ociosas, el placer por el placer en pro de un pragmatismo vital.

Asimismo, recurre a los signos evangélicos de la luz y el día para representar al bien y la verdad.⁵⁷ Así, por ejemplo, emplea la imagen de la luz en la ventana de un castillo a oscuras contemplada desde la distancia para mostrar el hecho de que la salvación campea en medio del pecado.⁵⁸ Otro tanto se puede decir de la oscuridad y la tormenta para hacer lo propio con el mal y el pecado. A los pecadores los compara con copos que se abaten en una tormenta de nieve, copos que caen inexorablemente unos sobre otros de forma infinita.⁵⁹

4. LA PROVIDENCIA DIVINA Y EL RESCATE DE LA MASA CRIMINAL POR MEDIO DE LOS INMOLADOS

4.1. La Gracia

Otro de los temas destacados en la producción de François Mauriac es el constituido por la acción de Dios en la vida de sus “monstruos”.⁶⁰ “sus atormentados héroes se hunden a veces en las más hondas ignominias, hasta llegar a encontrarse acorralados por el asco total de sí mismos; es entonces, si la gracia ayuda, cuando puede empezar su redención”.⁶¹ Más aún, según el sentir del literato francés frente al antitestimonio de los cristianos o las desviaciones de la piedad la gracia divina puede intervenir

mancillado por el lodo y sea casi un cadáver, y usted camine sobre las olas y sus pies rocen apenas la espuma [el pecado], aun así, juraría que no le sorprenderá el desarrollo de mi existencia [...] me ofrezco a usted hasta mis entresijos”: *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, 1063.

⁵⁷ “Todos retrocedieron ante la luz, se agazaparon en espera de lo que acaso iba a surgir”: *Ibid.*, 1197.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 1201.

⁵⁹ *Ibid.*, 1164.

⁶⁰ En Mauriac el tema de la gracia está íntimamente unido al de la esperanza cuya manifestación es doble: por un lado, la esperanza permanente en la conversión de los pecadores; por otro, la esperanza teologal que mueve la vida de los personajes que se esfuerzan por caminar por la senda evangélica. Cf. *Ibid.*, 1129.

⁶¹ SORDO, “Prólogo”, III.

ya que “ella actúa por debajo, como protegida por esta capa de células aparentemente muertas”.⁶²

El novelista francés plasma en sus escritos la experiencia humana del silencio divino. Su finalidad no es otra que mostrar el hecho de que, cuando aparentemente Dios guarda silencio, no se produce el abandono del desesperado. Al contrario, Dios, que no desampara a nadie, interviene en las formas más insospechadas. Una de las maneras privilegiadas por Mauriac de la actuación divina es la iluminación interna del pecador. El objetivo de esta no es otro que el que pueda tomar conciencia de su situación y cambiar de vida. Así, por ejemplo, *Los ángeles negros* comienza con un extenso prólogo donde Gabriel Gradère realiza una especie de confesión general destinada a ser leída por el joven pastor de almas Alain Forcas. Ello, según había establecido años antes el Mauriac de *Lo que estaba perdido*, suponía el mayor don que la providencia divina le había podido conceder. Allí por boca de la vieja Blénauge había dejado sentado a Hervé que el hecho de tener la posibilidad de reconocer los errores, pecados e inmundicias del pasado era un regalo de Dios y el punto de partida de un camino salvífico sin retorno.⁶³ “el leproso que ve su llaga, ¿cómo no ha de desear ser curado?”.⁶⁴ Ahora, Gabriel hace lo propio por medio de una extensa misiva que no completará hasta el final de sus días cuando el sacerdote lo acoja en confesión y pueda exclamar: “ya no soy el mismo”.⁶⁵ De él dice el propio narrador: “aquel enemigo de las almas, aquel asesino, se dirigía en paz hacia el cielo. Iba hacia él desbordante de alegría”.⁶⁶

La gracia divina puede también operar en la vida de los protagonistas de Mauriac haciendo las veces de su guía y sostén. Así lo afirma sobre el protagonista de *Los ángeles negros*: “Estaba seguro de su victoria, a pesar de que no sabía cómo empezaría; tenía pleno convencimiento de ser dirigido, apoyado”.⁶⁷ Para el autor francés Dios y su gracia son más poderosos que el pecado y el mal por lo que al final siempre termina por prevalecer en nuestras vidas a condición de que se lo permitamos.⁶⁸

Con todo, la forma de actuación divina más incisiva según el sentir de Mauriac es su intervención por medio de personas concretas. Es lo

⁶² MAURIAC, *La piedra del escándalo*, 24. Cf. *Ibid.*, 78.

⁶³ Cf. *Id.*, *Lo que estaba perdido*, en *Id.*, *Obras completas*, 1038ss.

⁶⁴ *Ibid.*, 1039.

⁶⁵ *Id.*, *Los ángeles negros*, 1170.

⁶⁶ *Ibid.*, 1217; cf. *Ibid.*, 1218.

⁶⁷ *Ibid.*, 1136.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 1153.

que en la obra de Mauriac podemos denominar *víctimas-mártires* por las que, como veremos a continuación, Dios rescata a los caídos.

4.2. La expiación vicaria del justo

A lo largo de la Historia Sagrada se puede constatar cómo Dios ha intervenido en favor de los justos. Dicho de otro modo, en múltiples casos Dios restituye al justo su valor tras un periodo de sufrimiento. Tal es el caso de José (Gn 37; 39-50), Jeremías; los perseguidos del libro de Daniel: Ananías, Azarías y Misael (Dn 1-3); Susana (Dn 13); Daniel y los leones (Dn 6). También encontramos el caso de justos que se salvan tras la muerte: Daniel y la resurrección (Dn 7-12); los mártires de 2 Mac (2 Mac 7). De entre los primeros, en la obra de Mauriac podemos situar al abate Calou —protagonista de *La farisea*—. Salvada esta excepción, lo que generalmente encontramos en la producción del novelista francés no es un justo “recompensado” por Yahweh en esta vida, sino un “monstruo” rescatado por la acción de un *mártir*. Es la providencia divina que interviene en la vida concreta de las personas por medio de *mártires-inmolados*. A tal efecto, Mauriac parece ser plenamente consciente de la pertenencia de los cristianos al cuerpo místico de Cristo y, por lo tanto, llamados a la imitación de la cabeza, así como a la solidaridad con el resto del cuerpo (cf. 1 Cor 12,12-27).

En efecto, el cristiano al estar unido a Cristo por el bautismo, o mejor dicho, al estar configurado con Cristo y participar de su ser está, llamado a imitarlo (cf. Rm 6,1-7). Más aún, en el NT “Jesús sigue un principio general sobre la paternidad: cada uno tiene por padre a quien imita y obedece. Así, solo quien actúa como Dios le puede considerar su padre [...] Por eso, la paternidad de Dios está condicionada a que el hombre actúe a imitación de Dios”.⁶⁹ Bien es cierto que los cristianos deben su filiación fundamentalmente a la gracia divina ya que “todos los que se bautizan en el Hijo se revisten de Él llegando a ser hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús”⁷⁰ (cf. Gál 3,26-27). Es precisamente este ser hijo en el Hijo lo que posibilita el hecho de poder imitar a Dios en su perfección y llevar así a plenitud la *filiación por imitación*.⁷¹

La actitud de entrega personal para la salvación de los hermanos aparece de forma meridianamente clara en la primera carta de san Juan: “En esto hemos conocido el amor de Dios: en que él dio su vida por

⁶⁹ Agustín GIMÉNEZ, *Si el justo es Hijo de Dios, le socorrerá* (Sab 2, 18), Estella, Verbo Divino, 2009, 364.

⁷⁰ *Ibid.*, 366.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 365.

nosotros. También nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos" (1 Jn 3,16). A partir de ahí, se puede afirmar que "el NT ha abierto el camino del *justo sufriente* que deben recorrer también sus discípulos a imitación del Maestro".⁷² De esta forma, todo cristiano está llamado a ofrecer su vida a Dios y, por extensión a sus hermanos, como sacrificio vivo y santo (cf. Rm 12,1-12) sabiendo que los "sufrimientos de ahora no se pueden comparar con la gloria que un día se nos manifestará" (Rm 8,18). En este sentido, cuando el profesor Montoya Villegas comenta a González Faus sostiene que el sufrimiento solo es eficaz en orden a la redención del hombre si es expresión de la solidaridad.⁷³ Es decir, "el dolor solo adquiere algún valor cuando es la consecuencia que se produce por ser solidario con los demás".⁷⁴

Por otro lado, según la comprensión de Olegario González de Cardedal, Cristo es considerado como el que ha

desvelado y realizado al máximo lo que define Gen 4,9 como lo constituyente de todo hombre: ser responsable del hermano, su guardián y no su señor, existiendo como portador cargado con el destino de él. El otro debe ser comprendido como nuestro real prójimo [...] y, en consecuencia, la relación con él debe ser de proexistencia [...]. Con su muerte por nosotros Cristo ha revelado a un hombre nuevo que no vive del egoísmo ni de la angustia por su propia afirmación o autonomía, sino que desiste de sí, se ocupa del prójimo y, perdiendo su vida, la gana.⁷⁵

A partir de ahí se puede comprender "el hecho de que la acción de un hombre no quede recluida en la unicidad de su persona, sino que puede tener y tiene una innegable incidencia en los demás".⁷⁶ Este extremo ha sido explanado por el propio Ratzinger cuando afirma que "el costado abierto es el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; es la contraseña de Cristo como el hombre que existe-para-los-demás".⁷⁷

Así las cosas, releendo los textos que tenemos entre manos François Mauriac parece querer constatar la acción divina por medio de un pequeño número de *mártires-inmolados* que pondrían cara a la *expiación vicaria*. Estos, siguiendo el ejemplo del Maestro se entregarían a sí mismos con

⁷² *Ibid.*, 367.

⁷³ Cf. MONTAYA, *Cur Deus Homo?*, 112.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Sapientia fidei 24), Madrid, BAC, 2005, 25.

⁷⁶ MONTAYA, *Cur Deus Homo?*, 368.

⁷⁷ Joseph RATZINGER, *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, Madrid, Encuentro, 2013, 26.

el único fin de generar vida a su alrededor. De esta forma, serían rescatados los antitipos vitales —a los que llama “monstruos”— y que Mauriac pinta con tanta destreza.⁷⁸

4.2.1. La farisea (1941)

Como hemos señalado anteriormente, de entre los justos cuyo sufrimiento y entrega por los demás es restituido por Dios en esta vida encontramos al abate Calou. Con su figura Mauriac presenta el tema de la expiación-sufrimiento-redención vicaria. Él con sus virtudes y defectos entrega la vida en rescate por aquellos que lo rodean, incluso por aquellos que le hacen sufrir —como es el caso de Jean de Mirbel— o que le hacen objetivamente el mal —Brigitte Pian o la condesa de Mirbel. Tras haber sido despojado de todo —incluso de la posibilidad de celebrar los sacramentos— fue restituido y ensalzado con la confianza de una nueva encomienda pastoral que lo colmó de esperanza y de gozo.

Calou había ido a parar a Baluzac, una población que apenas tenía derecho a llamarse pueblo. Con viviendas muy dispersas solo disponía de una venta y de una farmacia como servicios públicos.⁷⁹ Posiblemente el motivo de tal destino fuese un cierto grado de heterodoxia en sus planteamientos religiosos. Sea como fuere, el abate acogía en su casa como educador a ciertos jóvenes especialmente problemáticos. La novela recoge el caso de un joven aristócrata —Jean de Mirbel—, hijo de la condesa del mismo título. Había perdido ya dos cursos cuando su tío y tutor el conde de Mirbel decidió buscar una alternativa educativa para el verano. Es entonces cuando comienza la relación entre el clérigo y el joven montaraz.

El abate tenía fama de emplear novedosos y originales métodos pedagógicos basados en la escucha, la libertad y el diálogo. Con todo, impuso una restricción al joven consistente en no frecuentar la farmacia de Voyod.⁸⁰ Aquel joven no pudo comprender la prohibición, pero el clérigo estaba firmemente persuadido de que allí se cernía la tentación y el mal. Todo se remontaba a algunos años antes cuando el Abate ayudó a una

⁷⁸ El mismo autor reconoce que el tema principal de algunas de sus grandes obras como son *Lo que estaba perdido* y *Los ángeles negros* “se resume en el rescate de la masa criminal por medio de un pequeño número de inmolados”. François MAURIAC, “Prefacio”, en ID., *Obras completas*, I, 18.

⁷⁹ Cf. ID., *La farisea*, 657.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*; cf. *Ibid.*, 772. Mauriac parece querer hacer un paralelismo entre la prohibición al joven por parte del clérigo de no frecuentar la farmacia y la prohibición de Dios en el jardín del Edén. En ambos casos se incumplió la restricción y las consecuencias perniciosas no se hicieron esperar.

joven maestra a zafarse de la influencia de Hortense Voyod, mujer del anciano farmacéutico. A partir de ese momento ella, plena de rencor y de odio, fue urdiendo su venganza.⁸¹

El primer ataque ideado por la farmacéutica fue el recurso a las “pasiones anticlericales muy vivas en aquella época”.⁸² A tal efecto se sirvió del maestro, así como de su esposa, para establecer una especie de comité de propaganda anticlerical,⁸³ pero el efecto fue muy limitado dada la mala reputación de Hortense. Esto, junto con su desinterés hacia los jóvenes y su poco atractivo, hizo que el clérigo se confiase, extremo este que le haría arrepentirse.⁸⁴ Él pensaba que había ido ganando terreno en la relación con el joven Mirbel sin caer en la cuenta de que existía en él una “repulsión instintiva, un disgusto hacia el hombre profesionalmente casto”.⁸⁵ Asimismo, había olvidado que “nada se ha conseguido de una vez para siempre en nadie, ni en amor ni en amistad”.⁸⁶ A ello se le sumaba el hecho de que, por diversos motivos, Jean había sido despojado de los dos centros gravitacionales de su vida: su madre y Michèle, la joven Pian de la que se había enamorado aquel verano en Baluzac.

Por otro lado, el pobre abate, cuando tenía que corregir al joven —dada su licenciosidad—, tenía que soportar sus desplantes e incluso su violencia. Todo lo soportaba y justificaba por el bien de su alma: “Se armó contra mí porque soy un padre débil —anotó el abate en su cuaderno [...]. Incluso el alma menos cristiana exige de nosotros que amemos por Dios, por ese Dios en el que esta alma no cree”.⁸⁷

Este panorama preparaba un escenario óptimo para la nueva entrada en escena de Hortense Voyod. Esta se dedicó a captar la atención del joven hasta que su influencia se hizo decisiva. Con la fuga de ambos tomó cuerpo la venganza tanto tiempo anhelada.⁸⁸

Tanto la fuga como la defensa del amor entre Jean y Michèle le granjearon al párroco de Baluzac la animadversión de las tres familias implicadas e incluso la crítica de su propia feligresía. Todo ello derivó en cartas de protestas al arzobispo que empezó por retirarlo de la parroquia y terminó por prohibirle celebrar la misma eucaristía.⁸⁹ Por su parte el abate Calou lo iba asumiendo como “la última lección de aquella cruz

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 761-764.

⁸² *Ibid.*, 764.

⁸³ Cf. *Ibid.*

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 765.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 767.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 771ss.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 784.

fijada en tierra, inmóvil, y sobre la que se había clavado a un Dios incapaz de moverse. Así el sacerdote, atado al mismo madero, ofrecido a la misma irrisión, propone a los hombres un enigma que ellos no intentan descifrar”.⁹⁰ El clérigo pudo vengarse en numerosas ocasiones, especialmente de la Condesa de Mirbel a quien podría haber aniquilado, pues estaba al corriente de sus mentiras, así como de sus aventuras. Con todo, decidió soportar en silencio los ultrajes.⁹¹

El párroco se había desvivido por aquel muchacho que ahora lo abandonaba robándole los pocos ahorros que había podido reunir a lo largo de su vida. Pero su conciencia estaba en paz, por eso el narrador se pregunta, “¿cómo el sacerdote no hubiese estado tranquilo con respecto a Jean [...] habiendo ofrecido su vida por él renovando casi a diario su sacrificio?”.⁹² A pesar de todo lo que estaba sufriendo, anteponía su ministerio y su misión a cualquier calumnia:

Porque no es la calumnia la que me ha sido escatimada [comenta el abate]; las gentes pueden creer lo que quieran, y lo mismo el arzobispo y quien sea. Puedo decir que, habiendo ya alcanzado los comienzos de la vejez, he perdido todo mi modesto honor humano y he dejado ultrajar en mi persona a ese Jesús que me había marcado con su signo. [...] estoy ahora ante Dios más desnudo que nadie en el mundo. He aquí, tal vez, el estado que deben alcanzar los hombres en quienes la virtud, me atrevo a decirlo, es una profesión.⁹³

En cuanto a la Sra. Pian que lo acusaba de participar en intrigas amorosas no solo no deseó su mal, sino que oró y veló por la conversión de su alma.⁹⁴ Él estaba convencido de que Dios tenía una historia de amor para cada una de sus criaturas y nadie debía juzgarla.⁹⁵

Calou desde la llegada del joven Jean a la casa rectoral había comenzado un inexorable ascenso a su propio Calvario cuyo punto de inflexión fue la privación de su ministerio.⁹⁶ Con amargura, pero con humildad y mansedumbre, el antiguo párroco asumió su nueva situación. Asistía a misa “cada mañana, en una capilla cerca de la facultad de Letras, en el momento de la comunión, se mezclaba su sotana con los trajes negros de las viejas. Volvía luego a su puesto bajo las miradas curiosas o compasivas

⁹⁰ *Ibid.*, 772.

⁹¹ *Cf. Ibid.*, 783.

⁹² *Ibid.*, 778.

⁹³ *Ibid.*, 785ss.

⁹⁴ *Cf. Ibid.*, 786.

⁹⁵ *Cf. Ibid.*, 792.

⁹⁶ *Cf. Ibid.*, 799. 806.

de la gente, y su rostro era el de un ángel".⁹⁷ Finalmente, fiel a la convicción cristiana de que quien muere en el Señor, resucita con él (Col 2,20; 3,1-3), el abate, ayudado por la convertida Bigitte Pian, fue restituido recobrando el favor de la autoridad diocesana — que no el de Dio — s el cual nunca había perdido.⁹⁸

4.2.2. Thérèse Desqueyroux (1927)

En cuanto a los monstruos que Mauriac quiere rescatar por la intervención de *mártires-inmolados* encontramos un primer ejemplo en la vida de Thérèse, protagonista de la obra que lleva por título su mismo nombre. En ella la gracia divina actúa por medio de una tía solterona, sorda y obesa. Ella era todo bondad, con esmero no solo cuidaba de las tareas domésticas, sino que atendía a los menesterosos colonos a quienes nadie prestaba la más mínima atención.⁹⁹ La anciana procuraba facilitar la vida de Thérèse, así como la del resto de la familia. Además, asumía con resignación la incomodidad que generaba su mera presencia. Con todo, aquella "emparedada viva"¹⁰⁰ fue un instrumento clave en manos de Dios. Más aún, en pleno desarrollo del drama cuando Thérèse estaba preparando la pócima mortuoria para sí misma le suplicaba e incluso le exigía a Dios que abandonase su silencio e interviniese: "Si existiese ese Ser [...]; puesto que Él existe, que desvíe la mano criminal antes de que sea demasiado tarde; y si es su voluntad que una pobre alma ciega franquee el pasaje, que pueda, al menos, acoger con amor a este monstruo".¹⁰¹

Cuando Dios parecía mudo y Thérèse se encontraba en el más profundo de los abandonos, el Ser al que se dirigían sus súplicas rompió el alba impidiendo la tragedia: "Balionte entra sin llamar: —¡La señorita está muerta!".¹⁰² A partir de ese momento Thérèse se va a ir liberando progresivamente de las ataduras que la atenazan descubriendo el germen de la espiritualidad y a ese Ser Infinito que no permanece en el silencio. Esto mismo lo explana aún más el novelista francés en *El fin de la noche* donde Thérèse descubre la misión espiritual a la que ha sido llamada: "entrar profundamente en los corazones medio muertos, para

⁹⁷ *Ibid.*, 807.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 809.

⁹⁹ Cf. *Id.*, *Thérèse Desqueyroux*, 664.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 686.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

conmoverlos".¹⁰³ La espiritualidad es en este caso la rendija por la que el poder de la gracia actúa con el fin de rescatar al monstruo.

4.2.3. Lo que estaba perdido (1930)

En otra de las grandes obras del premio Nobel —*Lo que estaba perdido*— las *víctimas inmoladas* son Irene, Marie Chaves y, en cierto sentido, la madre de Hervé. Como consecuencia de sus vidas, sus acciones e incluso sus muertes los monstruos irán siendo rescatados de la vida ruin y encaaminados hacia la senda redentora.

Por un lado, encontramos la pareja formada por Hervé Blenauge e Irene que llevan seis años de matrimonio. Ella "sufría como el primer día"¹⁰⁴ porque "no la había amado nunca, ni un solo instante, jamás".¹⁰⁵ Ella le amaba, pero él todo lo hizo por su dinero.¹⁰⁶ Incluso la madre de Hervé que sentía pasión por su retoño era consciente de sus debilidades.¹⁰⁷ Irene podía ser considerada como una persona buena en el sentido estricto de la palabra. Era caritativa, paciente hasta el extremo, comprensiva y austera hasta el punto de llegar a ser considerada como la "Musa austera".¹⁰⁸

Irene intentó por todos los medios cambiar el rumbo de la vida de su marido aplicando dosis incesantes de amor. Por eso se llega a reprochar: "creía que se puede vivir amando sin ser amado; y que el amor, con paciencia, acaba por reformar y modelar según sus ideas al ser en el cual se complace. Pasaba por alto todas las mentiras de Hervé, y se esforzaba en enderezarle sin encolerizarse".¹⁰⁹ Finalmente, vencida por el dolor infringido por Hervé, así como por la enfermedad ella misma anticipa su muerte ante lo cual Mauriac concluye: "es preciso que atraviere hasta el final las tinieblas en las que tan insensatamente se arrojó. Pero,

¹⁰³ ID., *El fin de la noche*, 906.

¹⁰⁴ ID., *Lo que estaba perdido*, 941.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1009. "Nada de lo referente a ella tenía la virtud de interesarle": *Ibid.*, 971. "Hervé andaba de prisa, experimentando en cada paso la delicia de alejarse de la casa y de Irene": *Ibid.*, 971.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 1011.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 973.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 995; cf. *Ibid.*, 971. Según Marcel —amigo común de la pareja—, Irene "tenía todas las virtudes que se atribuyen a los hombres [...] Era discreta hasta el extremo de olvidar las confidencias que recibía. Era el único ser que él conocía, en el cual la atención iba unida a un visible deseo de ayudar [...] Irene [...] quiere socorrer, hacer el bien: es como una vocación. Sufre, y uno se olvida de compadecerla. Con toda naturalidad uno cuenta sus miserias a aquella desgraciada": *Ibid.*, 993.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1011.

deslizándose en el abismo conocía, veía y llamaba al fin, por su nombre, a aquel amor que está por encima de todos los hombres”.¹¹⁰ La recompensa de su entrega, amor y sufrimiento no se encontraba en este mundo, sino en el otro (cf. Dn 7-12: cf. 2 Mac 7). Por eso abría los brazos de par en par para abrazar a su Creador. En efecto, los ultrajados y despreciados en este mundo por causa de Cristo y de su evangelio del amor (cf. Mt 5,10-12; 1 Pe 2,19; 3,14; 4,13) recibirán una gran recompensa (Mt 5,12; Lc 6,23) y una herencia incorruptible (1 Pe 1,4). Poseerán el reino de los cielos (Mt 5,10) y por haber muerto con Cristo reinarán con Él (2 Tim 2,11ss.).¹¹¹ A Irene se le puede considerar como uno de los “tipos” de persona que Mauriac va delineando en sus novelas por medio de los cuales va operando la providencia divina.

Hervé por su parte, parece no tener ningún aprecio por su mujer y busca la menor excusa para alejarse de su lado y abandonarla en su desvalimiento. Cuando Hervé se dejaba atrapar por el vicio la puerta se cerraba y su débil voluntad era incapaz de abrirla, algo de lo que era plenamente consciente. En este caso, Hervé es utilizado por Mauriac como “antitipo” de la virtud para el que lo único que contaba era lo que le daba placer.¹¹² A menudo se debatía entre lo correcto y lo incorrecto, y eso le hacía ser consciente de que, sucediera lo que sucediera, estaría a la vez contento y desolado.¹¹³ En esa tesitura siempre cedía a sus inclinaciones más bajas. Mauriac dibuja a Hervé como la síntesis de los pecados y la degradación, incluso llegando a insinuar su homosexualidad.¹¹⁴ Tras la muerte de Irene, Hervé intenta justificar su comportamiento,¹¹⁵ pero la culpa lo acorrala. Por eso llega a afirmar de sí mismo: “soy horrible”. A pesar de todo, Hervé se siente juzgado como lo había sido por Irene durante su vida: con perdón y misericordia.¹¹⁶

Ahora bien, incluso en el pecador más atroz se puede atisbar la esperanza de la acción de la gracia y de la conversión. Eso ocurre en el caso de Hervé tanto por los ruegos y desvelos de su mujer como por los de su madre. En especial este extremo queda puesto de manifiesto en el lecho de muerte de la progenitora cuando el amor y la veneración que no profesó a su esposa emergen con naturalidad. Y es que cuando “entraba en la habitación de su madre cambiaba de mirada y de voz: cambiaba el

¹¹⁰ *Ibid.*, 1014.

¹¹¹ GIMÉNEZ, *Si el justo es Hijo de Dios, le socorrerá* (Sab 2, 18), 369.

¹¹² Cf. MAURIAC, *Lo que estaba perdido*, 972; cf. *Ibid.*, 974.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 1008.

¹¹⁴ *Ibid.*, 1011.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 1019ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, 1020.

alma. Para penetrar en aquel reino se volvía niño [y, por tanto, inocente y puro]".¹¹⁷ De hecho, "Tota [—una amiga—] se sintió conmovida por la apasionada atención que él consagraba a su madre enferma".¹¹⁸

4.2.4. Nudo de víboras (1932)

En *Nudo de víboras* Mauriac vuelve a sumergirse en el *misterio del mal* profundizando en los efectos del mismo en el corazón de sus monstruos. Nuevamente perfila a sus *víctimas-mártires* encargadas del rescate de sus infelices. En este caso los personajes destinados a tal fin son Isa, la mujer de Luis —el protagonista—, la hija difunta en su niñez —María— y el sobrino, hijo de Marinette —Lucas—, difunto en su juventud. Ellos son las verdaderas víctimas por las que Dios actúa en la historia de Luis. Su vida y, sobre todo, su muerte son los acicates que van jalonando la conversión del antiguo monstruo. Las herramientas son el amor, el perdón, el cariño, la perseverancia, la espontaneidad o el desprendimiento, entre otros. Todo ello irá calando en el viejo huraño hasta que su corazón se enterneció de tal manera que se pudo deshacer el *nudo de víboras* que lo atenazaba.

En el caso de Isa, su amor de juventud provocó la chispa que iluminó una primera conversión que, aunque efímera, fue significativa en la vida de aquel joven oscuro, tímido y odioso para cuantos compartían la existencia con él.¹¹⁹ En ese momento experimentó "la viva sensación, la certidumbre casi física, de que existía otro mundo, una realidad de la cual no conocíamos más que la sombra".¹²⁰ Dios le había tocado en el corazón por medio de Isa y lo había abierto hacia la trascendencia.

Con todo, el *nudo de víboras* que habitaba en su corazón era muy poderoso en el joven Luis. De ahí que los celos, así como la desconfianza, hicieron que se revertiera aquel incipiente proceso. Su matrimonio duró cuarenta años; fueron años de amargura, sufrimiento y distanciamiento entre los esposos.¹²¹ Solo al final, después de ese desierto lleno de angustias, fue cuando tras la muerte de su esposa su corazón se ablandó desapareciendo por completo el odio, el rencor, así como el ansia de venganza.¹²² Muy probablemente Mauriac fijase en cuarenta los años de matrimonio en analogía a los cuarenta años de Israel en el desierto, años

¹¹⁷ *Ibid.*, 972.

¹¹⁸ *Ibid.*, 1047.

¹¹⁹ Cf. *Id.*, *Nudo de víboras*, 1242ss.

¹²⁰ *Ibid.*, 1250.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 1232.

¹²² Cf. *Ibid.*, 1362; cf. *Ibid.*, 1328.

de peregrinación, purificación y descubrimiento del verdadero rostro del Señor. Curiosamente como Moisés, tampoco Isa alcanzó a pisar la tierra prometida de la conversión de Luis, después de una infinidad de sacrificios y oraciones. Ella, al igual que Moisés, también había intentado conducir a su esposo en el seguimiento del Dios único y verdadero por el desierto de su vida. Probablemente el novelista francés podría haber terminado la confesión de Luis con las palabras de Job: "Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos" (Job 42,5). Ahora Luis también admitía el conocimiento limitado de Dios por medio de testigos muy imperfectos, y solo el encuentro con Él en la experiencia del amor le dio el verdadero tono de su Creador. Isa durante toda su existencia se dedicó al cuidado familiar con especial esmero de su marido pese a sus imper tinencias, desplantes o intrigas. De esa forma también le fue mostrando el rostro paciente de Dios.¹²³

Otro fogonazo de luz trascendental fue el protagonizado por María, la menor del matrimonio. Ella era la única que entre los vástagos del matrimonio no le tenía miedo al progenitor. Más todavía, disfrutaba con su compañía. Todo ello, junto a su pureza y su bondad, interpelaba constantemente al padre:

[María] Era la única que no me irritaba. Cuando sus dos hermanos mayores adoptaron ya las creencias que tú practicabas, con ese instinto burgués de comodidad que los haría prescindir más tarde de todas las virtudes heroicas, de toda la sublime locura cristiana, en María, por el contrario, había un fervor conmovedor, una ternura espiritual por los criados, por los aparceros y por los pobres. Se decía de ella: [...] A todos acepta su bondad, incluso a su padre.¹²⁴

Su vida, pero sobre todo su muerte dejó una profunda huella en el corazón atormentado de Luis. La madre había inculcado en sus hijos la necesidad de rezar por la conversión del "pobre papá".¹²⁵ Quizás por ello en el lecho de muerte cuando la niña tomaba conciencia de su situación solo alcanzaba a susurrar: "¡Por papá!...¡Por papá!..."¹²⁶ Con el transcurrir de los años se comprobó cómo el sufrimiento intercesor de la pequeña fue escuchado por el Creador. Este no limitó su acción en la vida del viejo huraño al periplo terreno de la pequeña, sino que tras su muerte se siguió sirviendo de ella para abrir el horizonte de este a la trascendencia. De hecho, llega a recoger con plena conciencia que "al cabo de los años,

¹²³ Cf. *Ibid.*, 1301ss.

¹²⁴ *Ibid.*, 1281.

¹²⁵ *Ibid.*, 1280ss.

¹²⁶ *Ibid.*, 1298; cf. *Ibid.*, 1385.

yo sentía vivir a mi hija y la respiraba, y que atravesaba frecuentemente mi vida tenebrosa con un brusco soplo".¹²⁷

Otro aldabonazo por parte de la gracia divina en el corazón del Luis maduro se realizó por medio del joven Lucas, huérfano de Marinette, la hermana de Isa: "En aquella época nuestros hijos [...] se habían puesto definitivamente a tu lado y vueltos contra mí en toda ocasión [...] me sostenía el odio, pero también el amor, el amor que sentía por el pequeño Lucas".¹²⁸ Él, pleno de alegría así como de vitalidad natural, le demostraba espontáneamente su cariño y su valor en medio de una familia que si le mostraba algo era indiferencia:¹²⁹ "Aquel muchacho era el único ser en el mundo para quien yo no era un espantajo. [...] Lo que más me asombraba [...] era su pureza, su ignorancia del mal".¹³⁰ Tal fue el binomio amor-odio que inundaba su corazón que había decidido poner todo su caudal a nombre del chiquillo.¹³¹ Incluso intentó darle un cinturón repleto de monedas de oro.¹³² Tanto una cosa como la otra fueron rechazadas por aquella alma pura. Todo ello fue lo que le proporcionó la medida del mal:

La pureza, en él, no parecía adquirida ni consciente: era la limpidez del agua entre las piedras. Brillaba sobre él como el rocío sobre la hierba. Si me detengo en ella es porque repercutió en mí de una manera profunda. La ostentación de tus principios, tus alusiones, tus actitudes de disgusto, tus labios fruncidos, no hubiesen podido darme el sentido del mal que me dio, sin saberlo, aquel niño. Me di cuenta mucho tiempo después. Si la humanidad tiene una herida original en el costado, como tú supones, ninguna pupila humana la hubiese visto en Lucas. Había salido puramente intacto de manos del alfarero, poseído de una perfecta gracia. Y yo, yo sentía a su lado mi deformidad. ¿Puedo confesar que le he querido como a un hijo? No, porque lo que yo en él amaba era no encontrarme en él.¹³³

Lucas era piadoso incluso portaba siempre en su bolsillo un pequeño rosario,¹³⁴ pero su cristianismo puro no espantaba a quien no pensaba como él, sino que más bien le interpelaba.¹³⁵ Fue el conjunto de todo

¹²⁷ *Ibid.*, 1331.

¹²⁸ *Ibid.*, 1301.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 1304ss.

¹³⁰ *Ibid.*, 1305.

¹³¹ *Ibid.*, 1300.

¹³² Cf. *Ibid.*, 1308.

¹³³ *Ibid.*, 1305ss.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 1306.

¹³⁵ "Los domingos por la mañana parecía tal vez más tranquilo que los demás días, menos ligero, menos imponderable y como saturado de una sustancia desconocida": *Ibid.*, 1306.

ello revivido con intensidad por Luis en el tramo final de su vida, lo que dirigió su conciencia a descubrir el intenso amor que le abrasaba el corazón y cuyo nombre al fin conocía.¹³⁶ “Incansablemente, [había] deseado perder esa llave [María, Lucas e Isa] que una mano misteriosa me [había] ofrecido siempre a cada vuelta de mi vida”.¹³⁷

Asimismo, fue plenamente consciente de la fealdad de su corazón: “Conozco mi corazón, este corazón, este nudo de víboras. Ahogado por ellas, saturado de su veneno, continúa latiendo por encima de ese hervidero. Nudo de víboras imposible de desanudar, que será necesario romper de un navajazo, de una cuchillada: *Yo no he venido a traer la paz, sino la guerra* (Mt 10, 34)”.¹³⁸ Pero no solo eso, al final de sus días constató ese halo de bondad que hacía sonar Dios por medio de sus pequeños mártires: “Tú ves, sin embargo, que existe en mí una fibra secreta, aquella que hacía vibrar María con solo acurrucarse en mis brazos, y también el pequeño Lucas, los domingos, cuando de regreso de misa, se sentaba en el banco que hay frente a la casa y contemplaba la pradera”.¹³⁹ Todo ello va conmoviendo sus firmes convicciones anteriores para abrirse al arrepentimiento comenzando por la súplica del perdón de su esposa.¹⁴⁰

Pero esta noche [dice Luis] me he vuelto un extraño para lo que era mi bien, en amplio sentido de la palabra. En fin, carezco de interés por las cosas. No sé qué, no sé qué me ha despegado, Isa; se han roto las amarras; voy a la deriva. ¿Qué fuerza me arrastra? ¿Es una fuerza ciega? ¿Un amor? Puede que un amor...¹⁴¹

En el atardecer de su vida llegaba a la conclusión de que su gran crimen no consistía en su particular nudo de víboras, en el

odio de mis hijos, deseo de venganza y amor al dinero, sino en mi negativa de buscar más allá de aquellas víboras entrelazadas. Había estado aferrado a aquel nudo inundo, como si hubiese sido mi propio corazón, como si los latidos de este corazón se hubiesen confundido con aquellos reptiles hormigueantes. No había bastado, a lo largo de medio siglo, no conocer en mí nada más que lo que yo era. Incluso había usado de ello contra los demás.¹⁴²

Finalmente tomaba conciencia de que durante toda su vida había buscado a Dios; de que la esperanza siempre deja en nosotros una

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 1385.

¹³⁷ *Ibid.*, 1385.

¹³⁸ *Ibid.*, 1311.

¹³⁹ *Ibid.*, 1311.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 1311ss.

¹⁴¹ *Ibid.*, 1313.

¹⁴² *Ibid.*, 1371.

semilla.¹⁴³ Así pues, desatado ese “nudo de víboras”, desasido de todo interés por lo material y tras haber entregado todos sus bienes a su descendencia¹⁴⁴ terminó por encontrarse con el Amor que lo había perseguido durante toda su vida y a él se entregaba. Todo ello llenaba su corazón de paz como nunca antes lo había tenido.¹⁴⁵ Una paz que procedía de aquel que lo había encontrado.¹⁴⁶ Ese cambio vital experimentado por Luis le llevó a empezar a juzgar a su familia como nunca antes lo había hecho. Lejos de sus víboras intentaba conocer y amar el corazón de los suyos.¹⁴⁷ Con ello Mauriac profundizaba en la idea de la acción de la providencia divina por medio de personas concretas cuyo martirio en vida posibilita la conversión del pecador deshaciendo el “nudo de víboras” que atenaza su corazón.

4.2.5. Ángeles negros (1936)

En el caso de los Ángeles negros las víctimas son Adila, y, cómo no, Alain Forcas. Por medio de ellos será rescatado en primer lugar otro de los “antitipos” de la virtud que perfila Mauriac, Gabrile Gradère. Más aún, las víctimas serán la oportunidad de conversión del resto de personajes como el viejo Sinforiano Debats —un avaro y muñidor empedernido— o Matilde, enamorada de su hijo de adopción, Andrés. Este mismo también será reconducido por el joven sacerdote para que abandone la idea de ir tras su hermana Tota. Catalina, la hija infeliz de los Desbats, calculadora y estrategia como su padre, se convierte a su vez en víctima del amor no correspondido por Andrés. Ella, que lo tenía todo previsto, estará dispuesta al sufrimiento siempre y cuando retenga entre sus brazos al primo adoptado.

Acerca de Alain Forcas el propio autor asegura que “escogido, llamado de en medio de este mundo perdido, sufre y paga por todos mis miserables héroes”¹⁴⁸ al estar dispuesto a seguir la llamada de Dios.¹⁴⁹ Mauriac completa en *Los ángeles negros* la caracterización del joven sacerdote. Si

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 1352.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 1365ss.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 1371; cf. *Ibid.*, 1381.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 1381.

¹⁴⁷ Un ejemplo lo constituye Phili el marido de Janine. Antes había sido directamente odiado y ahora intentaba comprender las motivaciones profundas de su actuar. Cf. *Ibid.*, 1377ss. Asimismo, encontramos en Luis ternura, piedad y compasión por su nieta a la que antes había despreciado. Cf. *Ibid.*, 1383ss.

¹⁴⁸ François MAURIAC, “Prefacio”, en *Id.*, *Obras completas*, I, 17.

¹⁴⁹ El corresponder a la llamada divina es, según el novelista francés, el único mérito que el hombre puede tener ante Dios en esta vida. *Id.*, *Los ángeles negros*, 1207.

en el tramo final de *Lo que estaba perdido* se estableció su salida de la vía de la perdición gracias a la llamada divina al sacerdocio, ahora quiere disponer un cierto paralelismo entre él y Jesucristo.

Comienza por caracterizarlo como a un siervo sobre el que recaen las burlas por la ayuda que dispensa a los demás. Un ejemplo claro es el de la hojarasca tirada en su puerta como clara insinuación de un posible amancebamiento, ya que solo se hacía esto en la noche de nupcias. Ante ello el sacerdote se planteó si no era su deber atajar de una vez para siempre el escándalo, así como las habladurías. Todavía estaba meditando en ello cuando en lo más profundo de su interior surgió una voz que decía: “Yo no temí el escándalo, aunque estuve desnudo, atado desnudo a una columna, y fui crucificado desnudo... No tienes que comprenderme, sino imitarme...”.¹⁵⁰ Todo ello lo perfila mejor el propio Gabriel Gradère:

Es la irrisión del pueblo. El ridículo y la vergüenza le anonadan. Es un cobarde: le afrentan a escupitajos y se calla. Le llevarían al matadero y ni siquiera balaría. Los demás le imputan todos los actos pecaminosos que realizan y él consiente en asumirlos. Resiste al ansia de gritar que no ha sido él, es un miserable despojo humano, un sufrelotodo del que todo el mundo se mofa sin que él encuentre nada que contestar. Está solo en su iglesia, murmurando oremus..., y, como tú misma haces, sus buenos feligreses le huyen y le desprecian...”¹⁵¹

Estamos ante un mártir que sufre en silencio por los pecados de sus feligreses; un pastor que ora con amor por todos ellos.¹⁵² Todo lo hace sin protestar, en silencio, aceptando el escarnio y la burla.¹⁵³ De esta forma Mauriac parece querer establecer un paralelismo entre Alain Forcas y el Cristo de la primera carta de Pedro. Más aún, el joven sacerdote manifiesta su amor incondicional hacia sus ovejas y el desprendimiento de todo cuando decide acoger en su propia casa al mancillado Gradère. No le importan las consecuencias de su acción sino lavar y curar las heridas de un alma atormentada como si del Buen Samaritano se tratase.¹⁵⁴

Por su parte, Alain reconoce el cariño que siente por su hermana Tota y acepta el martirio y el escarnio público por ella.¹⁵⁵ En este sentido reconoce tanto su debilidad como su confianza y, por tanto, su fortaleza en aquel que todo lo puede:

¹⁵⁰ *Ibid.*, 1107.

¹⁵¹ *Ibid.*, 1180.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, 1165.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 1096.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 1206.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 1153.

Tensóse [Alain] en un esfuerzo violento para ahogar, apenas nacido, su criminal deseo de ser un copo más entre aquellos copos [un pecador entre pecadores], la tentación que le horrorizaba de no apartarse del gran número de los condenados. Logró producir el vacío en sí mismo y estuvo suspenso. Diáfana le llegaba desde el fondo de los tiempos la respuesta de Cristo al apóstol que le preguntó: —Así, pues, Señor, ¿nadie será salvo? —Nada es posible al hombre; todo es posible a Dios. Todo es posible para el amor; el amor desbarata la lógica de los doctores.¹⁵⁶

A este Dios que lo escucha le confiaba las almas de los pecadores por las cuales llegaba a “llorar de amor”.¹⁵⁷ Nuevamente se constata cómo Mauriac tiene interés en hacer emerger la idea de que incluso el más puro de los seres creados no está exento de la tentación y de los sentimientos más reprobables como el odio. En su pedagogía Mauriac quiere asentar el hecho de que solo mediante la combinación del amor a Dios, la fe, la gracia y una voluntad férrea se pueden superar las asechanzas del mal.¹⁵⁸ Una fe que le hace confiar en su Creador que hacía resonar su voz en lo más profundo de sus entrañas: “Estoy aquí no temas; estoy aquí para toda la eternidad”.¹⁵⁹

En esta misma obra, aparece la imagen de Adile Du Buch, una joven burguesa que había cedido a la tentación del joven ángel negro Gabriel Gradére. Extremo este que pagaría con el martirio y la propia muerte. Adile era plenamente consciente de que al contraer matrimonio con él se precipitaba por un camino escarpado y sin retorno, un camino de martirio, negación de sí y sacrificio continuado. Ahora bien, un camino en el que no se encontraba sola, pues su fe le aseguraba la ayuda divina.¹⁶⁰ En ella se puede decir que se da la redención por sufrimiento y el rescate del pecador por martirio.¹⁶¹ Adile, pecadora en su juventud, entregó toda su vida al martirio en vida de un matrimonio basado en un amor no correspondido. De esta forma expió sus pecados y provocó que las entrañas profundas de Gabriel se removiesen hasta reconocer: “¿Me creerá usted si le digo que la he llorado, que pienso en ella como en un ser vivo, como

¹⁵⁶ *Ibid.*, 1164.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 1165.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 1217ss.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 1218.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 1075.

¹⁶¹ Gradére reconoció que en lecho de muerte Adila “únicamente pensaba en mí; ni siquiera pronunció el nombre de su hijo... Confíese usted que es una chocante creencia la de la redención por el sufrimiento, la del sacrificio de una vida que no depende de nosotros...”: *Ibid.*, 1085.

si no hubiera abandonado la vida?”.¹⁶² Estamos ante la conversión del pecador más atroz cimentada en el amor y la entrega de su esposa.

4.2.6. El Cordero (1954)

Desde el mismo título de la novela parece claro que una de las principales intenciones de Mauriac es ir consolidando su convicción personal de la necesaria expiación vicaria del cristiano en el mundo. Para ello intenta trazar un paralelismo entre Jesucristo, que entrega su vida por todos, y el joven Xavier Dartigelongue que trata de rescatar a todos aquellos que el Señor pone en su camino: “No era él quien existía, sino los seres hacia los cuales se sentía perpetuamente como impulsado, para darles vida”.¹⁶³ Esta determinación llegará hasta el extremo de estar dispuesto a sacrificar la propia vida por la de sus hermanos. Ahora bien, ¿cuál era la fuente y el origen de esa voluntad expiatoria? En este sentido se pregunta el narrador:

¿De dónde le venía ese amor desproporcionado, ese amor absurdo? No los conocía, nunca los volvería a ver. Y, sin embargo, habría querido llamarlos por el nombre de pila, retenerlos, entrar en la vida de cada uno de ellos, protegerlos de todo peligro, protegerlos con su propio cuerpo. ¡Pasión monstruosa, pasión divina, sí! ¡Era eso! *Pasión de Dios por su criatura*.¹⁶⁴

En efecto, era el amor de Dios el que lo arrastraba a amar hasta el extremo a los seres que lo rodeaban.

Xavier era un veinteañero muy asido de la providencia divina. Con todo, era consciente de que lo dominaba “la tentación de los demás”;¹⁶⁵ el interés invencible por las personas que encontraba a su paso. Esto, que para su director espiritual no era sino deleite en las cosas del mundo, podría llegar el momento en que, como un extraordinario don sobrenatural, sirviera para las conquistas de la gracia divina.¹⁶⁶ Sea como fuere, Xavier era arrastrado inexorablemente a intentar salvar a cuantos se cruzaban en su camino. Él se diferenciaba de ellos “por su corazón insaciable y por esa hambre de querer, de sufrir y de morir que no había encontrado en ninguna otra criatura”.¹⁶⁷ Su afán era “ser todo entero de todos y de cada

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ ID., “El Cordero”, en François MAURIAC, *Obras selectas de premios Nobel*: François Mauriac 1952, Barcelona, Planeta, 1987, 651.

¹⁶⁴ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 635.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, 651.

uno".¹⁶⁸ Más aún, el rostro de la amargura, el dolor, la angustia o la vulnerabilidad de los seres que lo rodeaban repercutía en un sentimiento de profundo sufrimiento difícil de perfilar. Eran los débiles y los indefensos que el Señor situaba a su vera los que ponían rostro a este sufrimiento.¹⁶⁹ Así las cosas, en cuanto se percataba de un ser necesitado lo abandonaba todo y se centraba en él sin reservarse nada.

El escenario dibujado por Mauriac había llevado al joven a decidirse por el seguimiento radical del Señor como sacerdote de la Nueva Alianza. Su entrada en el seminario habría sido una realidad si un alma descañada y perturbada como la de Jean de Mirbel no se hubiese cruzado en su camino en el tren que lo llevaba hasta Burdeos. Fue tanto la amargura como la infelicidad con la que había quedado su abandonada esposa — Michèle Pian — las que dilataron su ingreso en la institución eclesiástica. Posteriormente se cruzaron otras dos almas en su camino: por un lado, Roland —el niño adoptado y repudiado al poco por los Mirbel—; por otro, el cura de Baluzac —un sacerdote que había perdido la fe—. El propio Xavier le dice "he venido para ayudarlo a llevar su cruz... o quizá para llevarla en su lugar".¹⁷⁰ Todo ello, hizo que se resignase a permanecer "prisionero" en la casa de los Mirbel hasta que llegó el fatídico accidente que terminó con su vida.

Con todo ello el autor pretende transmitir a sus lectores la importancia de la responsabilidad del cristiano respecto de los que lo rodean. Dicho de otra forma, quiere dejar sentada su convicción de que al final de los tiempos, cuando estemos ante el tribunal divino, se nos preguntará sin ambages: "¿qué has hecho de tu hermano?".¹⁷¹ Cuestión que se nos repetirá "tantas veces como en el curso de nuestra existencia hayamos reinado sobre alguien, hayamos tenido poder sobre un corazón, sobre un cuerpo, hayamos usado o abusado de ese cuerpo...".¹⁷²

Hay un momento de especial relevancia en el paralelismo que intenta trazar Mauriac entre Xavier y Cristo cuando presenta a un preocupado joven que se desplaza hasta la vega casi descalzo en busca de una escalera con la que rescatar al joven Roland. El pequeño huérfano, como castigo, había sido recluido bajo llave en la biblioteca donde habría de dormir sin protección alguna. La determinación de Xavier por asistir al niño conllevará su paso firme, aunque angustioso, en el recorrido de su *via crucis* particular. A tal efecto dice el narrador:

¹⁶⁸ *Ibid.*, 657.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 661ss.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 727.

¹⁷¹ *Ibid.*, 728.

¹⁷² *Ibid.*

Esa cruz de la cual hablaba sin cesar, con la cual creía hasta ese día haber alimentado su meditación... Pero que descubría de golpe [...] realmente [en] un madero que aplastaba el hombro herido, y esa piedra y esa tierra, en ese momento, le destrozaban la piel y los pies. Avanzaba en una tensión atroz y creía ver moverse ante él una espalda esquelética; discernía las vértebras, las costillas levantadas por un jadeo precipitado, y el surco violeta de viejas flagelaciones: el esclavo de todos los tiempos, el esclavo eterno.¹⁷³

Xavier callaba ante las ofensas,¹⁷⁴ caminaba con los pies descalzos para rescatar al oprimido, cargaba con un madero, sufría, quería salvar a su hermano... Ahora bien, su corazón tras la zozobra inicial se llenaba de paz ante el sacrificio.¹⁷⁵ Mauriac con la figura de Xavier se esfuerza en seguir perfilando el rostro del cristiano que vive su vida como un acto de continua expiación vicaria al estilo de Jesús.

Todo ello entronca con el espíritu mauriaciano según el cual Dios actúa en el mundo de muchas y variadas formas. Entre ellas destaca la del grupo de sus *elegidos* por medio de los cuales interviene en la vida del resto. En este caso el instrumento divino toma cuerpo en Xavier el cual "creía en un pequeño número de elegidos, pero cada elegido tenía el poder de arrastrar tras de sí a todas las almas, en apariencia condenadas, que le eran adjudicadas".¹⁷⁶ Esto es a lo que, al más puro estilo hegeliano, Mauriac denominaba *astucia de la gracia*.¹⁷⁷

A partir de ahí se puede comprobar cómo nuevamente emerge la creencia de que en el pecador más atroz subsiste una llama de esperanza que la gracia puede avivar por cualquier rendija que se le deje. "Nadie es completamente malo"¹⁷⁸ respondía Xavier al joven Rolan hablando de los hijos de Jacob; nadie está totalmente perdido. En ese caso el instrumento para rescatar al pueblo de Israel habría sido José un *elegido-sacrificado*. Por su parte, Xavier será otro de los *elegidos-sacrificados* para llevar la paz al matrimonio de los Mirbel, el ánimo a Roland, así como el consuelo al cura de Baluzac. Todo ello no abolía el sufrimiento de estos, pero sí permitía su integración y le otorgaba sentido.¹⁷⁹

¹⁷³ *Ibid.*, 705.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 698.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 730.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 645.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, 677.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 700ss.

5. CRÍTICA A LA RELIGIÓN

François Mauriac se considera como “hijo de la Casa”¹⁸⁰ con derecho a irritarse por las desviaciones que en la Iglesia se observan. Con todo, afirma sin ambages su fidelidad a la misma, así como el indefectible amor que le inspira la Iglesia santa.¹⁸¹ En efecto, “la Iglesia es santa pero sus miembros son pecadores”.¹⁸² A partir de este axioma, el apologeta francés realiza una audaz crítica a los cristianos desde diversos ámbitos: por un lado, a los clérigos que abusan de la Palabra de Dios;¹⁸³ por otro, cuestiona lo que se pueden llamar desviaciones de la verdadera adoración en espíritu y en verdad.¹⁸⁴ En el fondo de todo ello late una denuncia a la tibieza de muchos cristianos y a la complacencia de otros con todo lo mundano que distorsiona la radicalidad evangélica.¹⁸⁵ Asimismo, Mauriac quiere hacer emerger en su crítica la asimilación del cristianismo al mundo.¹⁸⁶ En este sentido Mauriac critica al materialismo que se ha extendido en la Iglesia. Frente a él no ve otra salida que la santidad de sus miembros:

En la medida que es un poder de este mundo la Iglesia enfrenta, con dificultad, el materialismo virulento que, bajo su forma marxista, le disputa el imperio de los espíritus. Desde el único punto de vista humano *su verdadera fuerza reside en la santidad de sus miembros*. Los santos constituyen su fuerza [...]. Se puede decir de la santidad que es la cosa del mundo mejor compartida, que penetra en destinos muy comunes en los que solo se manifiesta por la aceptación del deber cotidiano y de la cotidiana prueba: santidad que se ignora a sí misma profundamente, “pequeño camino” con el cual santa Teresa del Niño Jesús constituyó su doctrina y que muchas almas siguen sin conocer su nombre.¹⁸⁷

Por nuestra parte nos vamos a centrar en el testimonio cristiano, así como en el fariseísmo religioso.

¹⁸⁰ MAURIAC, *La piedra del escándalo*, 94.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, 97.

¹⁸² *Ibid.*, 92.

¹⁸³ “He criticado, equivocado o no, lo que me parecieron en ciertos predicadores ser exageraciones, desviaciones y, en ciertos clérigos, un exceso de complacencia frente a bajas formas de devoción, pero se trataba, en mi espíritu, de errores en relación a la verdad que siempre ha enseñado la inmutable Iglesia»: *Ibid.* “Los sacerdotes y los religiosos que se entregan al ministerio de la palabra tan torcidamente que sus consecuencias nefastas escapan a todo control...”: *Ibid.*, 34. “No existe pequeña mentira para quien habla en nombre de Dios. Uno no se sirve de la Palabra de Dios, uno no la utiliza. La utilización: he aquí el vicio de ciertos clérigos”: *Ibid.*, 40ss.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 41ss.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 43ss.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 25.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 53ss. Las cursivas son añadidas.

5.1. De “monstruos” y “monstruos”: Crítica al antitestimonio cristiano

Otra clave interpretativa de la obra del Nobel de literatura francés es la constituida por la responsabilidad del testimonio cristiano. De hecho, llega a sostener que “el único problema es el comportamiento de los católicos frente a la verdad cuyo depósito han recibido”.¹⁸⁸ En efecto, Mauriac está muy preocupado por las repercusiones de la vida de los seguidores de Jesús en el mundo, es más, se interpela por el papel de los cristianos en la conversión de los pecadores. En otras palabras, reconoce que el mal existe y que nos circunda gente objetivamente mala. Con todo, reserva siempre en el fondo de su corazón la esperanza de la conversión con el auxilio de la gracia divina. Ahora bien, en este estado de cosas los que se llaman cristianos ¿ayudan a los pecadores a encontrarse con Dios o los separan con sus incoherencias vitales? ¿son signos de la presencia del Reino de Dios en el mundo? ¿son instrumentos de Cristo para la conversión de los pecadores?

El propio Mauriac formula esta preocupación en el prefacio que antecede a las obras completas cuando presenta a *Nudo de víboras*:

Nudo de víboras [...] ilumina una verdad que, durante toda mi vida, he intentado demostrar e imbuir en ciertas mentes preclaras: y es que su mediocridad, su avaricia, su injusticia, y, sobre todo, su mala fe intelectual, todo aquello que constituye el fondo mismo de su naturaleza, crea el necio en torno al Hijo del Hombre que vino a buscar y a salvar lo que estaba perdido. Son ellos los que alejan, desvían de la fuente del agua viva a Irène de Blènauge [protagonista de *Lo que estaba perdido*] y al anciano [protagonista de *Nudo de víboras*].¹⁸⁹

En *Thérèse Desqueyroux* aborda la polaridad entre Thérèse —el monstruo por antonomasia—,¹⁹⁰ y el resto de su familia que, con excepción de tía Clara, eran los verdaderos “monstruos”. La novela cuenta la historia de Thérèse, una joven idealista que, lejos de casarse por amor, termina haciéndolo por conveniencia.¹⁹¹ Así las cosas, la protagonista es muy desdichada desde la misma noche de bodas,¹⁹² puesto que tanto a nivel intelectual como sexual se encontraba en las antípodas de su esposo.¹⁹³ Ello hacía que dedicase gran parte de sus esfuerzos vitales en fingir una situación ideal.¹⁹⁴ No se daba cuenta de que con ese juego la

¹⁸⁸ *Ibid.*, 33.

¹⁸⁹ ID., “Prefacio”, en MAURIAC, *Obras completas*, I, 18.

¹⁹⁰ Cf. ID., *Thérèse Desqueyroux*, 690. 691. 694ss. 643. 690ss. 694.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, 640ss. 636.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 644; cf. *Ibid.*, 645ss.; cf. *Ibid.*, 678ss.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, 644.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*

joven Desqueroux se estaba deslizando peligrosamente por un camino sin retorno ya que la vida de apariencia y fingimiento no era una opción para ella.¹⁹⁵

Todo ello la hundía cada vez más en la soledad, una soledad a la que estaba condenada desde sus propios esponsales.¹⁹⁶ En el fondo, su vida se resolvía en una farsa que la alejaba de su propia esencia provocando una profunda escisión que la colocaba en una situación bastante difícil. El complejo en el que debatía su existencia la condujo a una situación límite: “yo perdí el sentido de mi existencia individual”¹⁹⁷ llegó a sostener agónicamente. A partir de ese momento fue tomando conciencia de que la familia que la rodeaba en verdad no era más que una cárcel. Una cárcel “donde esperaba la muerte”¹⁹⁸ “la secuestrada de Poitiers”.¹⁹⁹ Aún más, Thérèse llegó a considerar su propia existencia como una muerte en vida.²⁰⁰ Por eso, solo al final de la novela cuando se desatan los nudos y acaricia su libertad Thérèse puede rebotar de alegría.²⁰¹

Frente a las convenciones sociales del momento,²⁰² Thérèse reacciona por la tremenda intentando envenenar a su esposo Bernard, aquel que ponía rostro a su dolor. Ella, agotada de tanto fingimiento, era incapaz de seguir negándose a sí misma, es más, tenía una imperiosa necesidad de reencontrarse consigo misma.

El panorama pintado por Mauriac presenta a una Thérèse como prototipo de monstruo odioso que intenta cercenar la vida de su esposo. El acento parece recaer así en la mujer insatisfecha que trata de envenenar a su esposo. Pero, ¿qué hicieron los demás para revertir la situación? Ni Bernard —su esposo— ni el resto de la familia Desqueroux se habían preocupado jamás de ella. Es más, se llamaban cristianos, pero estaban muy lejos de las máximas evangélicas. Ellos, que pensaban solo en la buena reputación de su familia, así como en sus propios intereses, familiares estaban dispuestos a cualquier cosa. De hecho, estaban

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 665-669. “porque ellos eran ellos, porque yo era yo... Enmascararme, salvar las apariencias, dar el cambio, en ese esfuerzo que imagino que otros seres —que se parecen a mí— perseveraron hasta la muerte, salvados por la costumbre quizá, cloroformizados por el hálito, embrutecidos, adormecidos en el seno de la familia materialista y todopoderosa. Pero yo, pero yo, pero yo...”: *Ibid.*, 693.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 629; cf. *Ibid.*, 684ss.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 676.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 651.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 707.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 661.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, 710ss.

²⁰² En palabras del propio Bernard: “... solo cuenta la familia. El interés de la familia siempre ha dictado todas mis acciones”: *Ibid.*, 688.

“condenados a vivir en la mentira hasta la muerte”.²⁰³ Estos pequeños monstruos de a pie eran incapaces de comprender y perdonar la forma de ser, así como el pecado de quien no se amolda a sus convenciones socio-religiosas.²⁰⁴ Ellos son los “antitipos” que creyéndose practicantes rigurosos de la religión impiden al común de mártires encontrarse con el Dios al que ellos creen imitar.²⁰⁵

Ahora bien, si de monstruos verdaderos y falsos hablamos en la producción de François Mauriac hay que hacer referencia obligada a Luis —el viejo de *Nudo de víboras*— y a su descendencia. A priori, el gran monstruo perfilado en *Nudo de víboras* es un anciano de 68 años que decide escribir una requisitoria epistolar para su mujer —Isa— donde recoge las amarguras y los reproches de toda una vida.²⁰⁶

Por su parte, el Luis que Mauriac pinta reúne en sí muchos de los sentimientos más perniciosos que se puedan llegar a imaginar: odio,²⁰⁷ rencor,²⁰⁸ avaricia,²⁰⁹ codicia,²¹⁰ ambición,²¹¹ envidia,²¹² ira,²¹³ cinismo,²¹⁴ egoísmo,²¹⁵ celos,²¹⁶ tristeza vital,²¹⁷ antipatía,²¹⁸ o infidelidad,²¹⁹ entre otros. A esta pléyade de sentimientos y actitudes negativas se unía el ansia de venganza contra su familia por lo que él consideraba indiferencia respecto del progenitor.²²⁰ Todo ello anidaba en el corazón de aquel hombre que ejemplifica lo que Mauriac denomina *nudo de víboras*.²²¹ Tal era el estado de cosas que llegaba a considerarse un ser ajeno a su familia. De hecho, no consideraba a sus hijos y nietos como tales, sino como

²⁰³ *Ibid.*, 670.

²⁰⁴ Desde los mismos esponsales la familia Desqueroux solo piensa en modificar el *modus vivendi* de Thérèse para que se ajustase a los suyos: “Habremos de conducirla rápidamente a las ideas sanas” proclamaba la madre de Bernard: *Ibid.*, 640. cf. *Ibid.*, 642.; cf. *Ibid.*, 693.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 679.

²⁰⁶ Cf. *Id.*, *Nudo de víboras*, 1232.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 1229; cf. *Ibid.*, 1241.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 1230; cf. *Ibid.*, 1241ss.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 1236, *et passim*.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, 1292.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, 1241.

²¹² Cf. *Ibid.*, 1241; cf. *Ibid.*, 1268; cf. *Ibid.*, 1272.

²¹³ Cf. *Ibid.*, 1244.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 1247.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 1265.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 1234ss.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 1239.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, 1242.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, 1276ss.; cf. *Ibid.*, 1317ss.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, 1231.

²²¹ *Ibid.*, 1334.

adversarios unidos bajo las faldas de su esposa.²²² Él llega a sintetizar magistralmente su estado: “Mi razón de ser es la maldad”.²²³

Así las cosas, la cuestión es quién y cómo lo habían ayudado a tomar conciencia de su situación como punto de inflexión vital. Hemos visto anteriormente como Isa, María y Lucas lo habían rodeado de su amor, pero había algo que lo alejaba instintivamente de Dios llegando a afirmar que “la irreligión no había sido para mí sino una forma vacía donde habían resbalado mis humillaciones de pequeño campesino enriquecido, despreciado por sus camaradas burgueses. Yo la llenaba ahora con mi decepción amorosa y un rencor casi infinito”.²²⁴

Su irreligiosidad era, por tanto, circunstancial y se había consolidado no solo por el “nudo de víboras” que anidaba en su corazón, sino, sobre todo, por medio del antitestimonio de los que debían de ser ejemplos de amor y comprensión. En este sentido, Mauriac pone mucho interés a la hora de describir a los que en principio parecían víctimas del “monstruo”,²²⁵ sus hijos —Huberto y Genoveva—, y que, en realidad, eran los grandes monstruos de la novela.²²⁶ Ellos conocedores de la ley divina y practicantes de la Iglesia católica con su avaricia, sus ruindades y estrategias, sus celos, sus envidias y, sobre todo, con su mediocridad tanto religiosa como humana convierten su corazón en un verdadero “nudo de víboras”. En efecto, habían dejado que en su corazón enraizaran los sentimientos perniciosos que criticaban en su padre. Un “nudo de víboras” incapaz de amar y perdonar al padre que arrepentido deseaba recomponer la unidad familiar por medio del vínculo del amor.²²⁷

Todo ello cataliza, cuando los hijos mayores abrumados por las necesidades económicas tanto propias como de sus respectivas familias descubren que el padre busca la forma de desheredarlos. Es entonces cuando se desatan los nudos de víboras que habían anidado en sus corazones durante toda su vida. Huberto y Genoveva se sienten dispuestos a todo incluso a negar a Luis la noticia de la muerte de su esposa.²²⁸ Con ello, Mauriac no hace otra cosa que criticar a los cristianos mediocres y timoratos representados por los hijos. Ahora bien, pone mucho

²²² Cf. *Ibid.*, 1246.

²²³ *Ibid.*, 1287.

²²⁴ *Ibid.*, 1279.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, 1327; cf. *Ibid.*, 1322.

²²⁶ “El nudo de víboras no se hallaba en mí; habían salido de mí y aquella noche se habían enroscado formando un círculo horrible al pie de la escalinata” (*ibid.*, 1334). Con ello hacía referencia al conciliábulo familiar reunido en contra suya. Cf. *Ibid.*, 1321ss.; cf. *Ibid.*, 1367ss.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, 1371ss; cf. *Ibid.*, 1387-1391.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, 1357.

esmero en distinguir entre el contenido y el objeto de la fe cristiana de quien la practica.²²⁹

Luis era irreligioso y francmasón confeso, es más odiaba todo lo religioso.²³⁰ Por ello, dedicaba grandes esfuerzos a luchar contra la religiosidad de su familia con sucesivas estrategias: primero, mediante una lucha frontal que fracasa porque tanto su mujer como sus hijos habían ya bebido el *veneno* de la fe. Después se dedica a buscar las contradicciones vitales de su mujer, contradicciones entre el evangelio y el testimonio concreto. El propio Mauriac lo expresa en la portadilla que hace de antesala a la novela: "... tened piedad de los cristianos mediocres que le acecharon y a quienes él mismo [Luis] atormentó. ¡Cuántos de entre nosotros rechazan así al pecador y le apartan de una verdad que, a través de ellos, no ilumina nada!"²³¹

Uno de los más incoherentes es Huberto que a la vez que se cree fiel cumplidor de la Iglesia es incapaz de ver un atisbo de esperanza en el corazón de su padre. Más aún, su actitud sirve de pantalla entre su padre y Dios. De hecho, Mauriac llega a citar Lc 17,2 para confirmar esta idea.

El culmen de la crítica a los cristianos mediocres emerge al final de la obra en la disputa entre Luis y su hija Genoveva a consecuencia de la huida de Phili —novio de Janine—. De hecho, cuando la acorralla por sus incoherencias vitales Luis comenta:

No le gustaba mezclar la religión con esas cosas [con la vida cotidiana]. Era católica militante [...]. Cumplía con sus deberes. Con el mismo tono hubiera dicho que pagaba sus contribuciones. Lo que yo tanto había execrado durante toda mi vida: era eso, nada más que eso; esa grosera criatura, esa carga mediocre de la vida cristiana, y yo había fingido ver en ella una auténtica representación para tener el derecho de odiarla.²³²

Por último, Janine —la nieta— recalca la misma idea a su tío Huberto:

¿No crees que vuestro padre hubiera sido otro hombre si vosotros hubieseis sido diferentes? [...] la desgracia de todos nosotros fue que nos considerara cristianos ejemplares [...] Después de su muerte he tratado a personas que pueden tener sus defectos, sus debilidades, pero que proceden según su fe, que se mueven en plena gracia. Si el abuelo hubiera vivido entre ellos, ¿no habría descubierto, al cabo de tantos años, ese puerto al que no pudo llegar hasta la víspera de su muerte?²³³

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 1311ss.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, 1242.

²³¹ *Ibid.*, 1227.

²³² *Ibid.*, 1384.

²³³ *Ibid.*, 1393.

El joven retoño había caído en la cuenta de la diferencia existente entre el gran monstruo y los monstruos de la vida cotidiana ya que “donde estaba nuestro tesoro, se encontraba nuestro corazón”.²³⁴ Pero en el caso del anciano “donde estaba su tesoro no estaba su corazón”.²³⁵ Asimismo, reconoce la incoherencia vital vivida en el seno de la familia pues, “salvo en la abuela, nuestros principios permanecieron separados de nuestra vida. Nuestros pensamientos, nuestros deseos, nuestros actos, no fijaban ninguna raíz en esta fe a la que nos adheríamos con palabras. Nos habíamos consagrado con todas nuestras fuerzas a los bienes materiales, mientras el abuelo...”²³⁶

Ante este panorama el novelista francés propone una suerte de salida triádica constituida por la fe, el amor y el testimonio. Es decir, el amor entregado a ejemplo de Jesucristo, manifestado en la vida cotidiana de los cristianos debería interpelar y mover a la fe. Así sostiene que “más que ningún otro texto esa Epístola joánica [*Dios es amor*] debería volver sensible a un incrédulo el secreto de la fe individual, esa relación personal de la creatura con su Creador. La onza de autenticidad que puede contener la vida del cristiano más mediocre se reduce a una onza de ese amor”.²³⁷ De hecho, Mauriac está convencido de que “una vida de santo es una vida de amor”.²³⁸ Frente a las palabras o las buenas intenciones solo el testimonio interpelará a los increyentes.²³⁹

A partir de ahí y siguiendo las máximas evangélicas Mauriac plantea una especie de *revolución de la caridad* puesta en práctica de persona a persona. Puesto que las estructuras difícilmente se convierten, es preciso que sean los hombres concretos los que cambien viviendo y experimentado la vida en la caridad.²⁴⁰

5.2. El fariseísmo religioso y su reversibilidad

Muy ligado al testimonio cristiano se encuentra la crítica al fariseísmo religioso. En este sentido Mauriac llega a sostener que Cristo se aleja

²³⁴ *Ibid.*, 1394.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ F. MAURIAC, *La piedra del escándalo*, cit., 19.

²³⁸ *Ibid.*, 20.

²³⁹ “Los hombres han sido engañados demasiado: no son las palabras las que hoy actúan sino el ejemplo. [...] el Hijo del Hombre, es el Verbo de la vida, visto, tocado en persona de un pobre viviendo en medio de los pobres y totalmente semejante a ellos en quien, no obstante, resplandece esa presencia ante la cual el ciego de nacimiento cae de rodillas”: *Ibid.*, 63.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 61ss.

de los fariseos: “Cristo, en términos claros y reiterados, se aleja de los que exclaman: “¡Señor! ¡Señor” y no cumplen su voluntad, la voluntad de que nos crucifiquemos con él”.²⁴¹ Más aún, para el francés, “esa distancia infinita entre la cruz y la mayoría de las vidas que se proclaman cristianas no es, quizás, menor en muchas personas consagradas a Dios, en aquellas, sobre todo, que no se han entregado totalmente a la multitud como su Maestro, cuyo secreto fue no separar jamás la contemplación de la acción”.²⁴²

No cabe duda de que desde el mismo título de una de sus obras paradigmáticas —*La farisea*— el fariseísmo emerge como uno de los temas capitales de la producción mauriaciana. Más aún, Mauriac hace una trasposición de la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-19) al contexto en que se mueve.²⁴³ De esta forma, el novelista francés se estaría uniendo a la denuncia del propio Jesús contra aquellos que confían en sí mismos al creerse justos y perfectos (cf. Lc 18, 9) e incluso intérpretes autorizados de la voluntad de Dios. Ello los conduce a situarse en un plano preponderante ante el resto de mortales pecadores a los que intentan reconducir según lo que ellos consideran la voluntad divina.

Para elaborar la trama el autor sitúa a Brigitte Pian,²⁴⁴ segunda mujer del Sr. Pian y prima de su anterior esposa, como responsable de la educación de los dos hijos huérfanos. Con todo, ella no se limitará a conducir a los dos jóvenes, sino que se verá impelida a guiar según los designios divinos a todo aquel que la providencia coloca en su camino. Brigitte, mujer extraordinariamente caritativa,²⁴⁵ entiende la práctica religiosa como un ejercicio de autoperfeccionamiento en el que se van adquiriendo méritos respecto a Dios,²⁴⁶ méritos que habrían de abrir las puertas del cielo para su alma cumplidora. Ella que pasaba por ser “una verdadera cristiana”²⁴⁷ y convencida de ser intérprete de la voluntad divina se empeña en conducirse a sí misma y a cuantos la rodean por un camino tortuoso repleto de exigencias y ascesis donde no se encuentra ni rastro de Cristo.²⁴⁸ Tal extremo la lleva a basar la vida en el esfuerzo permanen-

²⁴¹ *Ibid.*, 22.

²⁴² *Ibid.*, 23.

²⁴³ Cf. *Id.*, *La farisea*, 743.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 683.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 731ss.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 672; cf. *Ibid.*, 682; cf. *Ibid.*, 708; cf. *Ibid.*, 742ss.; cf. *Ibid.*, 743; cf. *Ibid.*, 744ss.

²⁴⁷ *Ibid.*, 620.

²⁴⁸ *La farisea* estaba firmemente persuadida de que su vocación “era la de revelar a los demás los propósitos que Dios tenía sobre ellos y que le enviaba a ella desde el fondo de la eternidad”: *Ibid.*, 664. Según ella la gracia divina actuaba por medio de sus directrices. Cf. *Ibid.* En este sentido, “[Brigitte] saboreaba ese placer que solo pertenece

te, lo cual la desliza inexorablemente a una vida llena de escrúpulos que entenebrece su corazón y la colocan en el desasosiego permanente.²⁴⁹ Ahora bien, “en todas circunstancias Brigitte Pian buscaba el bien, o al menos estaba convencida de que lo buscaba sinceramente”.²⁵⁰ De hecho, ella confiesa abiertamente que algunas veces se habría podido engañar, pero “Dios es testigo de que siempre he buscado su mayor gloria y el bien de las almas”.²⁵¹

En suma, *la farisea* pone rostro a un tipo de cristianos que, convencidos de hacer la voluntad de Dios, transitan por un camino lleno de escrúpulos que lejos de acercarlos a Dios los alejan de él y los sumergen en una vida angustiosa, extremo este que se hace extensible a cuantos los rodean. En este contexto, las palabras más duras para “una verdadera cristiana” como era la Sra. Pian brotaron de los labios del abate Calou cuando refiriéndose a ella exclamó que “esas son las personas que eligen a Dios, pero a quienes quizás Dios no ha elegido”.²⁵²

En este estado de cosas, parecía claro que

llegaría un día en que las acciones que había ejecutado [*la farisea*] la hostigarían volviendo a ella un rostro desconocido y horrible. Pero todavía estaba muy lejos de ese instante y era preciso que muchos sufrieran todavía por su causa antes de que esa mujer tuviera la revelación del amor al que creía servir y que ella desconocía.²⁵³

Mauriac, convencido de que para Dios no hay nadie perdido definitivamente y de que “el más insignificante tiene un valor infinito”,²⁵⁴ no abandona a *la farisea* en una situación religiosa de indigencia, sino que la resitúa en el camino evangélico del seguimiento de Jesús. Un camino de misericordia, de amor y no de cumplimiento de preceptos. De esta forma desaparece en ella la imagen de un Dios “patrón y dueño” que requiere de cada uno de sus fieles un pago escrupuloso. Finalmente ella alcanzó

a Dios que es conocer el destino de alguien que cree descubrirnoslo, y que se siente dueño de inclinarlo en un sentido o en otro”: *Ibid.*, 636. En cuanto a la dirección de conciencias baste apuntar “el escándalo Puybaraud” donde pretende extinguir el amor entre la joven Octavie Tronche y el Sr. Puybaraud, un religioso terciario que tenía en gran consideración a Brigitte Pian. Cuando llega a sus oídos el rumor de que iba a abandonar la escuela para casarse con Octavie maquinará todo lo posible para abortar la boda. Cf. *Ibid.*, 637; cf. *Ibid.*, 740ss.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 681; cf. *Ibid.*, 731; cf. *Ibid.*, 744ss.; cf. *Ibid.*, 760; cf. *Ibid.*, 779; cf. *Ibid.*, 787.

²⁵⁰ *Ibid.*, 710.

²⁵¹ *Ibid.*, 758.

²⁵² *Ibid.*, 678.

²⁵³ *Ibid.*, 683.

²⁵⁴ *Ibid.*, 670.

a comprender que lo verdaderamente importante en la vida es amar y dejarse amar.²⁵⁵

Para Brigitte el interés de la vida había cambiado de sitio. El tejido de falsa perfección en el que ya no trabajaba le dejaba, de ahora en adelante, el ocio de contemplar a los demás y observar ese extraño juego llamado amor que ellos jugaban y al que ella misma había servido con horror, y durante tantos años, sin tratar de descubrir el misterio que encierra esa palabra.²⁵⁶

Este cambio hacia el crepúsculo de su vida entronca con la idea mauriaciana según la cual “Dios es la buena tentación a la cual muchos sucumben por último”.²⁵⁷ Un proceso este de conversión que habría sido fruto de una conjunción de elementos catalizados por la gracia divina.²⁵⁸ Por un lado, la acción del abate Calou que, en cuanto ella se dejó conducir,²⁵⁹ la orientó por el camino del evangelio. En efecto, él la interpeló a dejar de inmiscuirse en la vida de los demás para adentrarse en su corazón y encontrar allí la fuente y los secretos del amor que ella había creído conocer.²⁶⁰ El propio narrador cuenta cómo

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 810.

²⁵⁶ *Ibid.*, 798.

²⁵⁷ *Ibid.*, 797.

²⁵⁸ En palabras del propio sacerdote ante las diversas situaciones de la vida “indudablemente la gracia se ha aprovechado de ello, porque tal es el amor de Dios que para aquellos a quienes ama todo lo transforma en el más grande bien”: *Ibid.*, 785. La propia *farisea* también “hablaba de la providencia a quien hay que confiarse, que no nos abandona jamás y que nos sigue con amor en los momentos más duros y cuando nos creemos abandonados”: *Ibid.*, 673. Por otro lado, la misma *farisea* era consciente de que “en lo más hondo de sí misma, en algunas ocasiones [...] algunos resplandores desgarraban las tinieblas por encima de su alma y entonces, de pronto, conseguía verse a sí misma. Con una evidencia cegadora [...] descubría que existía otra vida distinta de la suya y otro Dios distinto del suyo”: *Ibid.*, 744.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 789.

²⁶⁰ “He tenido la audacia [escribía en su diario el abate Calou] de ponerla en guardia contra esta interpretación temeraria del deseo divino de que abusan demasiadas personas piadosas. [...] A Brigitte le interesa menos comprender nuestro pensamiento que retener de él lo que cree que puede inducirnos a error ante la autoridad e incluso a perdernos”: *Ibid.*, 714ss. El propio clérigo le reconoce al pequeño Louis que él había cometido el mismo error que la *farisea*: “quizá le asombraría que le dijera que, por diferentes caminos, mi error se ha unido al suyo: uno y otro, ella con su sola razón y yo con mi corazón, hemos creído que nos correspondía intervenir en el destino de los demás. Y sin duda lo esencial de nuestro ministerio, como deber de todo cristiano, es proclamar el evangelio; pero esto no sería capaz de transformar al prójimo según nuestra manera de ser y según nuestros puntos de vista particulares, porque nada podemos por nosotros mismos, y solo podemos ir ante la gracia como el perro precede al cazador invisible, con más o menos eficacia según prestemos mayor o menor atención a la voluntad del Maestro y seamos indiferentes a la nuestra”: *Ibid.*, 784ss.

bajo la influencia de los consejos del Sr. Calou, vimos su derrumbamiento y la búsqueda de las fuentes de una religión interior. Pero lo que ella iba a suprimir de su vida era precisamente todo aquello que, a sus ojos, había constituido su religión: todo lo que satisfacía su afán de dominación, de dirigir y de no doblegarse a nada en bien de la pureza o de la perfección.²⁶¹

Con todo, en la nueva situación, el sacerdote le suplicó “que se penetrara de su propia insignificancia y de no sustituir la ilusión de haber sido una persona muy avanzada en la vida de perfección, por la de creerse una pecadora insigne”,²⁶² lo cual habría seguido siendo, cuanto menos, soberbia espiritual.

Por otro lado, en el atardecer de la vida conoció el amor humano²⁶³ que debía de ser signo del amor divino.²⁶⁴ Más aún, fue el amor de un anciano protestante —el Sr. Gellis, con pocas características que lo destacasen por su belleza y atractivo—. ¿Quién le iba a decir a ella que el Señor iba a tocar su corazón por medio de alguien ajeno a su práctica religiosa? Pues bien, “el querido Sr. Gellis [...] conducía a Brigitte a la calma del Señor”.²⁶⁵ Lo que para cualquiera podría haber sido visto como algo burlesco e irrisorio fue empleado por la providencia para hacer experimentar a Brigitte lo que le había indicado el abate: la profundidad del corazón humano tan necesitado de amor. A partir de ahí pudo descubrir que en la vida lo importante no es tener “méritos” ante Dios, sino cuánto se ame.

Todo ello lo sintetiza el literato francés en el alegato final de Louis sobre su madrastra a modo de colofón que hace las veces de moraleja o de enseñanza final:

Brigitte no escurría el bulto cuando yo aludía a acontecimientos del pasado; pero comprendí que se había desasido incluso de sus pecados y que se abandonaba enteramente en manos de la misericordia. En el atardecer de su vida, Brigitte Pian había descubierto, por fin, que no es preciso ser semejante a un servidor altivo y cuidadoso de deslumbrar al amo, pagándole su deuda hasta el último céntimo, y que nuestro Padre no espera de nosotros que seamos los contables minuciosos de nuestros propios méritos. Ella sabía ahora que no hay que merecer, que lo que importa es amar.²⁶⁶

²⁶¹ *Ibid.*, 797.

²⁶² *Ibid.*, 791.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, 808; cf. *Ibid.*, 805.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 810.

²⁶⁵ *Ibid.*, 808.

²⁶⁶ *Ibid.*, 810.

A pesar de todo, Mauriac conoce la condición débil del hombre confirmando la profecía del párroco de Baluzac.²⁶⁷ Por eso, a pesar de la profunda conversión Brigitte seguía siendo una pobre pecadora como el resto de los marcados por el signo de Adán.²⁶⁸

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Tras asistir al despliegue del núcleo esencial de la obra de François Mauriac hemos contemplado que fue un hombre de su tiempo siempre preocupado por las cuestiones que se encontraban en el ambiente tanto cultural como social. Dicho con otras palabras, en el novelista francés no encontramos un sistema arquitectónico al estilo kantiano, ni siquiera un desarrollo teológico, sino una *literatura encarnada* con una eminente componente práctica. De esta manera, podemos afirmar que la aportación del premio Nobel de literatura consiste principalmente en un fértil pensamiento puesto al servicio de la defensa de los principios religiosos.

En este contexto, uno de los problemas concretos a los que Mauriac intentó responder fue el “misterio del mal” y su posible impugnación de la existencia de Dios. Íntimamente unido a este, intentó salir al paso de otro de los problemas de la sociedad de su época: la corrupción y la degradación moral del hombre que, según él, hundía sus raíces en la progresiva secularización de la sociedad. De hecho, el literato francés dedicó gran parte de sus esfuerzos tanto a luchar contra estos fenómenos como a defender los rudimentos básicos de la fe católica, pues para él no eran más que las dos caras de la misma moneda.

Ahora bien, para Mauriac la apologética no consistía solo en hablar bien a favor de la religión. De hecho, como hemos constatado, critica aspectos esenciales de la vida cristiana como el antitestimonio o el fariseísmo. Tampoco suponía una defensa sin más apoyos que la vehemencia de principios indefendibles. Mauriac concebía la apologética como una *dar razón* de la fe y de la religión por medio de experiencias vitales suscitadas a través de unos “monstruos” y de unas “víctimas mártires”. Los primeros son los llamados a descubrir en sus míseras condiciones la mano de su Creador que actúa a través de los segundos. Así, por medio de una especie de *apologética pedagógica* el premio nobel intenta transmitir sus convicciones religiosas en sus lectores.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 791.

²⁶⁸ “No quería decir esto que la farisea hubiese muerto en ella; la lucidez que le había permitido juzgarse y condenarse, la había hecho altiva. No creía que pudieran citarse muchos ejemplos de una cristiana capaz de reconocer, a los cincuenta años, que había seguido un camino equivocado”: *Ibid.*, 800.

La historia del pensamiento había dejado insoluble el problema del mal respecto de la existencia de Dios. Ello había catalizado en una teodicea que intentaba por todos los medios encontrar una salida a la cuestión atribuida a Epicuro. Los esfuerzos eran vanos mientras siguiéramos situándonos en el único plano de la razón. François Mauriac intenta dar una salida al problema del mal desde el ámbito de la caridad por medio de sus “monstruos” y de las “víctimas-mártires” a través de las cuales la acción divina actuaba en ellos. De hecho, a partir de la doctrina tradicional del mal —debido a la libertad del hombre— el literato francés reelabora su desarrollo de manera racional, comprensible y legítima a los ojos de una sociedad secularizada. Él partía de la experiencia concreta, una experiencia que podía haber sido sufrida por cualquier mortal. Por eso, la propuesta de Mauriac es muy sugerente ya que podía comprender el *leit motiv* de cualquier desarrollo vital. En efecto, aunque el novelista francés en su búsqueda de una solución a la aporía de la razón incurriese en un cambio de planos —filosóficamente ilegítimo—, su salida podría ser aceptada por el común de mortales al entroncar con su experiencia vital.

Giovanni Giorgio afirmaba recientemente que “el Cristianismo es para el mundo, no para sí mismo, y cuanto más escuche al mundo tanto más podrá modular el anuncio de salvación para que sea oído por el mundo”²⁶⁹. En cierto sentido, esta es precisamente la tarea que procuró consumir Mauriac. Él no se mantuvo impasible ante el mundo secularizado que le tocó vivir ni pretendió permanecer enroscado en sistemas tradicionales de evangelización. Al contrario, intentó escuchar al complejo mundo que le rodeaba con sus cuestionamientos e inquietudes, con el fin de entablar un *diálogo* con él en busca de nuevas soluciones evangelizadoras: unas propuestas que, enraizadas en la esencia del Cristianismo, fuesen capaces de incidir en la sociedad contemporánea.

²⁶⁹ Giovanni GIORGIO (dir.), *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología: Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo*, Barcelona, Herder, 2012, 26.

**RECENSIONES /
BOOK REVIEWS**

PAUL D. LEBLANC, *Deciphering the Proto-Sinaitic Script. Making Sense of the Wadi el-Hol and Serabit el Khadim Early Alphabetic Inscriptions*, Ottawa, Subclass Press, 2017, 372 pp., 22\$.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1009>

Este canadiense, casado y padre de dos hijos, con un máster en Estudios Religiosos por la Universidad de Ottawa, comenta al comienzo de su obra (en el apartado de agradecimientos), que fue su situación de “des-empleado” la que lo llevó a emprender este proyecto, meditado desde largo tiempo. Cuando uno se asoma al índice del libro, la obra promete. Está dividida en cuatro partes principales. En las dos primeras se dedica a una nueva propuesta de lectura y traducción de las principales inscripciones encontradas en los yacimientos arqueológicos que menciona en el título. La tercera parte está constituida por una serie de conclusiones que extrae de los resultados obtenidos en las dos anteriores; y la cuarta contiene un apéndice de naturaleza filológica, las notas a pie de página, las imágenes e ilustraciones, y la bibliografía.

La lectura de las dos primeras partes resulta sugerente, pues el autor plantea una metodología innovadora para enfrentarse a los textos proto-sinaiticos. De hecho, él considera que en las inscripciones coexisten la representación de fonemas alfabéticos semitas y los glifos ideográficos egipcios. Es más, cree que el escrito, redactado en una lengua semita, acoge también elementos camitas. Esto le lleva a ofrecer traducciones muy distintas de las propuestas hasta ahora, con lo cual el interés del lector se despierta.

Pero la tercera parte representa una decepción ante las expectativas creadas, cuando se pone en evidencia que las ideas vertidas en ella han guiado, incluso forzado el proceso de interpretación. Leblanc pone todo su esfuerzo anterior al servicio de una teoría según la cual, las principales tradiciones del Pentateuco, esto es, los elementos fundantes de la fe israelita, no serían más que una relectura semita del patrimonio religioso e histórico de Egipto. Así, bajo el relato de la creación, subyacería el mito del Ogdoad egipcio; el personaje de Noé se inspiraría en Nu, y el arca y el diluvio, en el mito de la barca solar; la tríada tebana habría sido la fuente para modelar las figuras de los patriarcas; y bajo la figura de Moisés y el relato del Éxodo, estarían las figuras de faraones prominentes Amosis I y Kamosis I, claves en la lucha para la expulsión de los hicsos. Este último evento sería para él el acontecimiento histórico sobre el que los Aamu (antepasados de los israelitas) habrían dado forma al relato de la salida de Egipto.

En síntesis, no se puede evitar la impresión de que Leblanc ha empezado la casa por el tejado, pues su labor filológica e interpretativa acaba siendo la coartada para sus hipótesis históricas y antropológicas, lo

cual termina restándole valor, e impidiendo que puedan tener la solvencia de las de los grandes especialistas: Albright, Gardiner, Rainey, Sass, Goldwasser, Wilson-Wright, etc.

Pablo Díez Herrera

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

pablodiezherrera@gmail.com

GIANFRANCO RAVASI, *Adán ¿dónde estás? Preguntas antropológicas contemporáneas* (BAC Popular 244), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020, 69 pp., 9€.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1010>

El autor de este libro es Cardenal Presidente del Pontificio Consejo de la Cultura. Estudioso de la Sagrada Escritura, infatigable y ávido lector, con prodigiosa memoria, Gianfranco Ravasi es uno de los biblistas más conocidos y consultados actualmente en Italia. Tiene en su haber gran cantidad de ensayos, obras de divulgación y comentarios exegéticos de amplio calado. Se prodiga como conferenciante, colaborando también asiduamente en revistas, como *Vida Nueva*, y en periódicos como el diario *Avvenire*, *L'Osservatore Romano* o *Il Sole 24 Ore*. Son muy apreciadas sus frecuentes intervenciones en televisión, donde participa en diversos programas culturales. Su presencia en las redes sociales es igualmente sobresaliente, con numerosos seguidores. Todo esto le viene por su brillante dominio de la palabra escrita, siendo asimismo un placer escucharlo por su claridad expositiva, la riqueza y variedad de los autores que cita y sus grandes dotes de orador.

La obra que presentamos es breve en extensión y honda en su contenido. Digno de mención es el prólogo del volumen, redactado por el Subsecretario del Pontificio Consejo de la Cultura, Mons. Melchor Sánchez de Toca. Subrayo asimismo la belleza de la traducción del texto italiano al español, llevada a cabo con esmero por Pedro Ignacio Fraile Yécora, competente biblista. Ha sido igualmente un acierto que la presente edición contenga notas a pie de página, unas de carácter explicativo, para glosar cierta terminología usada por el autor, y otras indicadoras de la versión castellana de determinados libros citados por Ravasi en el cuerpo del texto.

En siete enjundiosos capítulos, el Purpurado, partiendo de la pregunta de Dios a Adán en el paraíso: “¿Dónde estás?” (Gén 3,9), formula sabias interpelaciones para esclarecer la hodierna situación existencial del ser humano. Leyendo estas páginas, percibimos que esa primordial interpelación divina no es una pregunta que pueda simplemente quedar atenazada en

el pasado. Antes bien, en cierta manera, es una cuestión eterna, que sigue resonando con pujanza en la hora presente.

Con sus reflexiones, el Cardenal invita al lector a dejar a un lado la superficialidad para iniciar un camino de búsqueda y hondura en un tiempo en el que, tal vez, las conquistas técnicas y científicas nos hayan deslumbrado, fascinado incluso, convenciéndonos de capacidades que no tenemos, sumergiéndonos en sueños que acabaron siendo solo embaucadores. Acostumbrados a vivir corriendo, a toda velocidad, sumidos en una vorágine de prisas, hemos perdido el valor del fin. Atiborrados de medios, no miramos la meta hacia la que nos encaminamos, ni nos preguntamos cuál es el sentido de nuestro destino. Hemos de detenernos y pensar. Entonces nos daremos cuenta de que el “¿dónde estás?”, dirigido al primer hombre en la Biblia, en realidad, no es algo meramente geográfico. Se convierte en una pregunta que afecta a todo hombre y que le plantea el objeto de su existencia, el propósito de sus esfuerzos. Se trata de percibir sin engaño el para qué de nuestra vida y obra: “Hombre, ¿adónde vas?”.

Descubierta esta clave, el libro arranca con un planteamiento: lo importante para madurar y superarnos son las interpelaciones. Preguntar con tino es más un arte de maestros que de discípulos. Hay que haber estudiado mucho para saber lo que se ignora e individuar lo que merece la pena ser comprendido. En un mundo que acumula datos y devora informaciones, Ravasi pone de relieve que es mejor tener una cabeza ordenada que simplemente llena. Pensamos que hay que tener respuestas para todo, cuando en verdad lo que cuenta es tener una pregunta acertada para cada cosa. Si nos detenemos, observamos que una respuesta está al alcance de cualquiera. Hay cantidad ingente de respuestas, muchas de ellas falsas, banales e inconsistentes. Son, por el contrario, las preguntas, la genialidad para interrogarse, lo que manifiesta la inteligencia de la persona. Partiendo de ese fundamento, el autor de esta sucinta monografía recopila algunos de los interrogantes sustanciales que tenemos planteados en nuestros días. Muchos de ellos han sido puestos por la tecnología, la informática y las ciencias.

Al hilo de las cuestiones, Ravasi, más que recoger respuestas nutridas, apunta pistas de orientación, señala claves de comprensión, muchas de ellas resultado de un granado humanismo. El autor ofrece, de este modo, concisas respuestas trayendo a colación un surtido abanico de textos antiguos y nuevos, fruto de la pluma de variopintos escritores, filósofos, historiadores, literatos del ayer y del hoy, etc. Naturalmente, en sus consideraciones, abunda la divina Palabra, pues su luz es inmarcesible y traspasa los siglos, brindando un anclaje seguro en tiempos de intemperie. Ravasi muestra de esta forma que la conjunción de pasado y presente es siempre fecunda. Es de necios despreciar o rechazar a quienes nos precedieron en un alarde de ser modernos a toda costa. Más aún, haber destruido pilares sobre los que

se asentaron pueblos, y que revelaron su validez durante centurias, ha sido una de las decisiones más nefastas que el hombre de hoy ha tomado y cuyas consecuencias todavía son difíciles de vislumbrar en toda su magnitud. Se requiere un discernimiento, pues no se trata de conservar en bloque, pero tampoco de satanizar lo nuevo. Es cuestión más bien de descubrir qué retos actuales ofrecen posibilidades viables, positivas y feraces, dignas de ser cultivadas y desplegadas por alguien con sed de sentido y plenitud.

Estas páginas testimonian que G. Ravasi, en lugar de escoger la senda de la crítica estéril o la constante queja por el declinar de un mundo que se abisma en no pocas ocasiones y temáticas en negras oscuridades, ha optado por la pregunta como instrumento hermenéutico para divisar horizontes despejados. A este respecto, el Cardenal hace suyo el programa que ya había esbozado Spinoza en su *Tractatus politicus* (I,4): “He procurado con empeño no reírme de las acciones humanas, no deplorarlas ni condenarlas, sino entenderlas”. Ahora bien, en el ejercicio de comprender la realidad va incluido el de escrutar, como enseña san Pablo en su primera carta a los Tesalonicenses: “Examinadlo todo, quedaos con lo que es bello y bueno” (5,21) (pág. 13). Desde esta atalaya y con esta perspectiva, el Purpurado impulsa al lector a polarizar su atención sobre algunas facetas fundamentales de nuestra existencia: el concepto de naturaleza humana; el binomio hombre-mujer; los avances científicos en los ámbitos de la genética, la neurociencia y la inteligencia artificial; el trans-/poshumanismo y la infosfera. Para finalizar, Ravasi ahonda los lazos que vinculan la sensibilidad moderna y la Encarnación.

Concluyendo, esta obra es un brioso acicate, pues sirve para despertarnos de cierta modorra en la que no pocas veces sucumbe nuestro pensamiento. Con sus interpelaciones, el autor clava un aguijón en nuestra carne para alejarnos de tendencias que suelen amoldarnos a tópicos usuales, intencionados y, a menudo, monopolizadores. Con Ravasi se nada contra corriente, para llegar a mares abiertos, con la voluntad de explorar territorios ignotos y anhelantes de vida genuina. A esto mismo nos alienta el Santo Padre cuando afirma, en su encíclica *Laudato si'*: “Está pendiente el desarrollo de una nueva síntesis que supere falsas dialécticas de los últimos siglos. El mismo cristianismo, manteniéndose fiel a su identidad y al tesoro de verdad que recibió de Jesucristo, siempre se repiensa y se reexpresa en el diálogo con las nuevas situaciones históricas, dejando brotar así su eterna novedad” (n. 121).

Fernando Chica Arellano

Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA, y el PMA
arellano@libero.it

M^a DEL CARMEN APARICIO VALLS, *Palabra de Dios en palabra humana. La inspiración bíblica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019, 144 pp., 15€.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1011>

“El gran misterio de las Sagradas Escrituras reside en que son, al mismo tiempo, Palabra de Dios y palabra humana. Para indicar esta realidad profunda, que se oculta en el texto escrito, decimos que la Escritura está inspirada”(p. ix).

Esta obra es un ensayo breve y sintético que pretende introducir en la cuestión de la inspiración bíblica. La obra se compone de cinco partes. La primera aborda la naturaleza de la inspiración. En las siguientes, la autora expone varias cuestiones estrechamente relacionadas con la inspiración bíblica: en la segunda, la cuestión del canon; en la tercera, el concepto de verdad; en la cuarta, el tema de la interpretación. Finalmente, en la quinta, presenta algunas ideas del documento *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo* de la Pontificia Comisión Bíblica.

Comienza el capítulo acerca de la naturaleza de la inspiración recogiendo las acepciones genéricas del término (influjo ejercitado por Dios en la voluntad humana), a la vez que apunta ya la particularidad propia dentro de la tradición judeocristiana. En ella, Dios se sirve de los hagiógrafos haciendo de ellos verdaderos autores (cf. DV 11). Así “la Palabra de Dios, sin dejar de ser tal, se convierte en palabra humana” (p. 4). Por tanto, el don de Dios recae sobre el texto y sobre el hagiógrafo, convirtiéndolos en texto inspirado y en autor inspirado. Ambas realidades no se pueden separar.

El estudio del fenómeno de la inspiración es una cuestión aún abierta. Como todo misterio cristiano, sigue siendo profundizado. Su acento ha cambiado a lo largo de la historia. La inspiración no siempre ha tenido un lugar destacado en la teología, ya que durante muchos siglos se ha abordado a raíz del estudio de cuestiones paralelas: canonicidad, verdad e interpretación.

La misma Sagrada Escritura tiene referencias al proceso de inspiración. En el AT un criterio importante para descubrir la Palabra de Dios es la eficacia de la misma. Se pueden ver varios ejemplos, entre ellos el de la lluvia, que tras caer sobre la tierra y fecundarla vuelve al cielo (cf. Is 55,10-11). En el NT las referencias son más explícitas: en 2 Tim 3,14-16, la autora evidencia la relación estrecha que hay entre el carácter inspirado de la Escritura y su eficacia. En 2 Pe 3,15-16, vemos que el carisma de la inspiración, don de Dios recae en el profeta. Es el Espíritu Santo el que mueve a los autores, y ya aparece la cuestión de la interpretación de la Escritura.

A lo largo de los primeros siglos no hubo grandes problemas en aceptar el carácter inspirado de la Escritura. Conforme avanza la reflexión teológica se recurren a imágenes para entender el proceso de inspiración, como el dictado (remarcaba la fuerza de la Palabra de Dios), el instrumento (señala la cooperación que hay entre Dios y el hagiógrafo), o la imagen del autor (remarca a Dios como autor de toda la Escritura). En la teología medieval, santo Tomás prefiere la imagen de instrumento y diferencia dos momentos: el de revelación (se recibe la comunicación de Dios) y el de juicio o inspiración (sobre el contenido de la revelación). Ambos momentos, aunque se diferencien, tienen una unidad muy profunda, pertenecen al carisma de la profecía. Sin embargo, en la Escuela de Salamanca, Melchor Cano gira la atención hacia el segundo momento del carisma de profecía: la inspiración. Con su teoría de la inspiración verbal, afirma que la finalidad de la inspiración es la preservación de errores, por ello el mismo Espíritu Santo es quien sugiere las palabras concretas (inerrancia).

A partir de este momento se sucederán varios intentos para evitar la imagen del dictado, algunos de ellos que llevaron a posturas heterodoxas (Lessio), y otros marcaron nuevas líneas de pensamiento en la reflexión teológica (Richard Simon, que intenta casar la inspiración con el origen literario de la Biblia).

La llegada del Concilio Vaticano I formula el “principio de inspiración”, unido a la imagen de Dios como autor. Será la *Divino afflante Spiritu* (Pío XII, 1943), la que vuelva a proponer la analogía de la condescendencia divina de san Juan Crisóstomo. Con ella, se pone en conexión la inspiración con la encarnación.

La *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II recoge que Dios es el autor en cuanto inspirador, pero no el autor literario. A los hagiógrafos se les denomina “verdaderos autores”, para reflejar mejor la intervención auténticamente humana dentro del proceso de inspiración. El concilio no entra en cómo acontece la inspiración, ni tampoco profundiza en qué consiste la relación de Dios con los hagiógrafos. Estas inquietudes fueron recogidas por los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, especialmente este último con la *Verbum Domini* (2008), donde destaca la referencia a María y la Iglesia: igual que en el seno de María se encarnó el Verbo, la Escritura nace también en el seno de la Iglesia.

Respecto del canon, la profesora Aparicio sostiene que los libros que la Iglesia ha recibido y acogido como inspirados son los que constituyen el canon. Se da una relación estrecha entre inspiración y canonicidad: la inspiración es criterio de canonicidad y la canonicidad es garantía de inspiración. El término canon se puede entender por regla, norma, medida, etc. El uso que nos afecta es el teológico: conjunto de libros que forman

la Biblia y que son normativos para la Iglesia. En el NT ya se citan libros del AT de forma permanente. En el siglo I existían varias colecciones de libros del AT que son usadas en los evangelios. Con Trento, se fija definitivamente el canon de los libros inspirados. Pero esta definición no significa que la Iglesia cree el canon, sino que lo fija: Trento declara canónicos aquellos libros que ya eran normativos para la Iglesia.

No es posible recomponer todos los pasos que llevaron a la elaboración del canon, porque no es producto de una simple reflexión teológica sino de una fe vivida y un don acogido por la comunidad. Por ello no existe ninguna lista de criterios definidos, pero se pueden intuir algunos evidentes. El más claro e importante es el de la inspiración, pero junto a este se pueden concretar algunos más: la regla de fe, las fórmulas primitivas de fe servían para regular la ortodoxia e idoneidad de esos primeros escritos; la apostolicidad, especialmente si el contenido y el tiempo de redacción se corresponde con la época apostólica; y el uso litúrgico en las primeras comunidades, solo se leían en público los libros que se consideraban inspirados.

En cuanto a la relación entre inspiración y verdad, la autora señala que en hebreo el significado principal de verdad está unido al de fidelidad; mientras que, en el griego, el acento está puesto en el aspecto lógico, más abstracto. Ya san Agustín habló de que la verdad bíblica está en toda la Escritura (no solo en algunas partes) y que es una verdad fundamentalmente para la salvación. Melchor Cano unirá este concepto a la lógica demostrativa, lo que conducirá a entender la verdad como ausencia de error (inerrancia). Con el racionalismo, surge una primera crisis en la comprensión de este concepto, ante la cual el Concilio Vaticano I defenderá la integridad de la Sagrada Escritura. En los años siguientes la crisis se agudizó con la extensión de los estudios históricos sobre la Sagrada Escritura.

En el siglo XX, florecen los estudios bíblicos y, con la llegada del Concilio Vaticano II, se marca un nuevo camino de comprensión: "Hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación" (DV 11). El estudio de la verdad en la Escritura volvió a cobrar importancia a raíz del sínodo del 2008. En la conclusión se pidió una mayor profundización sobre los conceptos de verdad e inspiración.

Respecto del tema de la interpretación, Aparicio indica que debe ser analizado en una perspectiva dinámica. Los mismos evangelios son ya una interpretación, una selección de palabras, actitudes y gestos de Jesús, a la luz del AT. Con el encuentro de Emaús aparece una clave crucial para la interpretación: "Entonces les abrió la inteligencia para que comprendieran la Escritura" (Lc 24,45). Así pues, en el fondo, la interpretación no es un mero ejercicio intelectual sino un don de Dios.

Los santos padres fueron los primeros grandes comentaristas de la Escritura. Señalaron dos posibles niveles de lectura: uno más literal (superficial y evidente), y otro más espiritual (profundo y escondido). Recomendaron para una mejor comprensión el dominio de las lenguas originales, de la historia y del contexto del texto bíblico. Seguramente una de las mayores aportaciones viene de san Agustín, con su principio de la caridad como clave de interpretación: “El que juzga haber entendido las divinas escrituras o alguna parte de ellas, y con esta inteligencia no edifica este doble amor de Dios y del prójimo, aún no las entendió” (san Agustín, *La doctrina cristiana*, I, 36,40; en *Obras completas*, XV, 91-92). En el medievo las principales aportaciones provienen de la práctica de la *lectio divina* de la teología monástica y, con santo Tomás, apuntando la necesidad de unir la interpretación a la Tradición, ya que el fin es la comprensión de la verdad de la Revelación.

En la Edad Moderna acontece un cambio de acento sobre el dogma, haciendo un uso más instrumental de la Escritura. La crisis modernista no solo afectará a la verdad bíblica, también a la interpretación. Se suceden una serie de respuestas del Magisterio, en las que destacan la *Providentissimus Deus* de León XIII (1893), la creación de la Pontificia Comisión Bíblica (1902), y la *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII. Esta última apunta que es tarea del intérprete “averiguar cuál fue el carácter y condición de la vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, tanto escritas como orales, y qué formas de decir empleó” (DH 3829). Pero especialmente esta tarea no es “solo para rebatir lo que opongan los adversarios, sino también para tratar de encontrar una solución que concuerde fielmente con la doctrina de la Iglesia”.

La *Dei Verbum* apunta a un doble sentido del texto bíblico: el literal y el teológico, ya que es humano y divino. Además, la Escritura “debe ser leída e interpretada con el mismo Espíritu con el que fue escrita”. Por eso hace falta tener en cuenta “el contenido y la unidad de toda la Sagrada Escritura” y “la Tradición vida de toda la Iglesia” (DV 12).

La profesora Aparicio presenta, finalmente, tres textos sobre la temática: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de la PCB (1993), la *Verbum Domini*, de Benedicto XVI (2008), e *Inspiración y verdad de la Escritura* (2004), también de la PCB. Sobre el primero, ella recalca que el documento de la Pontificia Comisión Bíblica señala la limitación de un uso exclusivo de cualquier método, recuperando métodos no solo diacrónicos sino también sincrónicos, y descartando lecturas fundamentalistas. Respecto del segundo, Benedicto XVI insiste en la Iglesia como el lugar originario de la interpretación de la Escritura porque en la fe eclesial se realiza la auténtica interpretación. Frente al riesgo de una lectura solo histórica, el Papa propone una hermenéutica de la fe, que ve la exégesis y la teología como dos dimensiones de una única realidad. Finalmente,

sobre el documento *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo*, la autora señala que documento no pretende ser un punto de llegada sino de partida para que el quehacer teológico siga profundizando en el tema de la inspiración.

La gran ventaja de la obra de la Profa. Aparicio Vallas es que en un breve espacio ofrece una visión bastante completa del fenómeno. La autora tiene una gran capacidad sintética al hacer un breve recorrido histórico de los conceptos. Seguramente el capítulo IV sobre la interpretación sea el más completo. Es cierto también que la autora deja algunas cuestiones abiertas en las que podría concretar más por dónde discurre la investigación actual. Lo cierto es que la obra cumple su objetivo: acercarnos a la cuestión de la inspiración desde una perspectiva completa y amplia, que integra sus elementos más importantes.

Luis María Jiménez de Cisneros Ortiz

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Luisjco_96@hotmail.es

NATALE ALBINO, *La Santa Sede e la tutela della proprietà intellettuale. Un'agenda nella diplomazia multilaterale per il bene comune*, Trani, Independently published, 2019, 545 pp., 18,72€.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1012>

La presente ricerca vuole esaminare le ragioni e le modalità con cui la Santa Sede si è approcciata e continua ad accostarsi al tema della proprietà intellettuale (IP) internazionale, in modo da definire i tratti della sua agenda in questo ambito della diplomazia multilaterale e tenendo presente la crescente rilevanza che la proprietà intellettuale sta acquisendo nel Diritto Commerciale e nelle relazioni politiche tra gli Stati.

Il volume edita la tesi di dottorato in Diritto Canonico che il sacerdote Natale Albino, attualmente Segretario della Nunziatura Apostolica in Repubblica Centrafricana e in Ciad, ha conseguito presso la Pontificia Università Lateranense. Il lavoro si compone di quattro parti interconnesse corrispondenti ai quattro capitoli: profili normativi e istituzionali della tutela della proprietà intellettuale nel diritto internazionale; Santa Sede e proprietà intellettuale: una ricostruzione storica; attuale agenda della Santa Sede nella diplomazia multilaterale per la proprietà intellettuale e recepimento delle norme internazionali; le negoziazioni per il Trattato di Marrakesh (2013) e l'apporto della Santa Sede.

Nel primo capitolo, l'autore traccia una panoramica generale sul Diritto dell'IP internazionale definendo i principali assetti normativi e istituzionali. Il

concetto giuridico di IP apparve per la prima volta con l'avvento della scrittura nel XV secolo e soltanto nel 1710 si arrivò alla formulazione di una più dettagliata legislazione in materia, quando il Parlamento inglese varò il cosiddetto Statute of Anne, considerata la prima Legge sul copyright. Successivamente allo Statute of Anne, anche negli USA, in Francia e in Germania vennero elaborati diversi provvedimenti legislativi in materia. Nella seconda metà dell'Ottocento, con la nascita di Convenzioni multilaterali sulla tematica, la storia dell'IP conobbe una nuova fase che vide la nascita dei primi due Trattati internazionali dedicati alla tutela della proprietà intellettuale: la Convenzione di Parigi del 1883 e la Convenzione di Berna del 1886. Durante il XX secolo, la tutela internazionale dell'IP divenne molto più solida sia per la diffusione di Accordi multilaterali sia grazie al lavoro svolto dalle Organizzazioni internazionali che andavano man mano nascendo. Il pilastro della storia recente dell'IP è sicuramente rappresentato dall'Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS) del 1994, che definisce gli standard minimi per tutti i settori dell'IP connessi con il commercio internazionale. Oggigiorno, le due Organizzazioni internazionali che si occupano della governance dell'IP a livello mondiale sono la World Intellectual Property Organization (WIPO) e la World Trade Organization (WTO).

Nel secondo capitolo, l'autore illustra come la Santa Sede cominciò ad accostarsi alla proprietà intellettuale internazionale nel periodo che va dalla nascita dello Stato Città del Vaticano alla sua entrata nella WIPO (1929-1967). In quegli anni, essa aderì alla Convenzione di Parigi (1883), alla Convenzione di Berna (1886), alla Convenzione dell'Aja (1925), firmò la Convenzione universale sul diritto d'autore (1952) e la Convenzione di Roma (1961). Con l'adesione e la firma di questi Trattati, la Santa Sede mirava, da un lato, a rafforzare la tutela giuridica in funzione del proprio Ordinamento e, dall'altro, ad evidenziare la sua volontà di partecipare al dibattito multilaterale riguardante le questioni di IP. Sicuramente la firma della Convenzione istitutiva della WIPO da parte della Santa Sede, il 14 luglio 1967, rappresentò un momento cruciale con cui venne sancito l'ingresso nella principale Organizzazione internazionale che gestisce tutte le questioni riguardanti l'IP a livello globale.

Nel terzo capitolo, l'autore prende in considerazione l'odierna agenda della Santa Sede nell'ambito dell'IP internazionale evidenziando come, negli ultimi 18 anni (2000-2018), oltre all'aumento delle presenze registrate, si è ampliato il bacino di temi connessi all'IP che sono di interesse per la Santa Sede, come la brevettabilità delle risorse biologiche umane, animali e vegetali, le biotecnologie, la tutela della biodiversità e l'accesso ai farmaci essenziali. Fondamentalmente, l'attuale presenza della Santa Sede nelle discussioni riguardanti l'IP internazionale ruota attorno al concetto di bene comune, intendendo con questo "l'insieme di

quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alla collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente” (p. 297). Ambire ad orientare la tutela dell’IP al bene comune sembra essere la finalità principale perseguita dalla Santa Sede perché solo tendendo a questo fine è possibile rilevare il senso e l’utilità veri e propri della proprietà intellettuale.

Nel quarto ed ultimo capitolo, l’autore tratta come caso di studio le negoziazioni per il Trattato di Marrakesh (2013) con cui la Comunità Internazionale ha voluto favorire l’accesso ai materiali coperti da copyright per le persone con disabilità visive (VIPs). Utilizzando i principi e le modalità che caratterizzano la sua attività diplomatica, la Santa Sede ha partecipato attivamente ai negoziati e ha dimostrato come la sua azione diplomatica multilaterale sia chiamata ad estendere il suo raggio d’azione. Essa, infatti, non si limita ad incidere solo nei settori di carattere religioso, ma può contribuire in modo concreto alla realizzazione del bene integrale della persona umana ed a collaborare per la costruzione di un mondo più giusto che si impegni per ridurre le profonde diseguaglianze tra i Paesi ricchi e quelli in via di sviluppo.

In conclusione, questo lavoro di ricerca, interessante e ricco di spunti, permette ai lettori di avere un quadro completo circa la posizione della Santa Sede nelle discussioni riguardanti l’IP internazionale, un ambito apparentemente distante dalla missione evangelizzatrice della Chiesa Cattolica ma fortemente connesso al concetto di bene comune e di solidarietà tra gli Stati, principi cardine per la Santa Sede. In questo contesto, don Natale ha mostrato con la sua monografia che il multilateralismo rappresenta uno strumento importante per trattare e risolvere pacificamente le questioni internazionali e contribuire allo sviluppo integrale di tutti i popoli.

Fernando Chica Arellano

Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA, y el PMA
arellano@libero.it

JOSÉ MARÍA LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible* (BAC Estudios y Ensayos), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020, 342 pp., 19,25€.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1013>

El 25 de septiembre de 2015, durante la LXX Asamblea General de las Naciones Unidas, los 193 miembros que la componen, aprobaron la resolución: “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el

Desarrollo Sostenible". Esta Agenda, que en un principio se denominó Agenda post-2015 del desarrollo, está en continuidad con la Declaración del Milenio, adoptada por la ONU en el año 2000 para lograr promover el desarrollo hasta el año 2015 a través de la implementación de los llamados 8 Objetivos del Milenio. La Agenda 2030, en cambio, contiene 17 objetivos, denominados Objetivos de Desarrollo Sostenible (en adelante ODS), que a su vez se estructuran en 169 metas. La Agenda puede definirse como un plan de acción en favor de las personas, el planeta y la prosperidad. Tiene como propósito vigorizar la paz universal dentro de un concepto amplio de libertad y facilitar el acceso a la justicia. En orden a su seguimiento, la Agenda 2030 incorpora un mecanismo para el examen de su cumplimiento. Es voluntario y compete a cada país, que aparece como responsable de presentar ante la ONU informes sobre el nivel de implementación de los ODS en su territorio.

Ese mismo 25 de septiembre de 2015, en el Palacio de Cristal de Nueva York, sede central de las Naciones Unidas, el Santo Padre pronunció un vibrante discurso ante numerosos jefes de estado y de gobierno, ministros, diplomáticos y funcionarios congregados para aquella cumbre mundial. El sucesor de Pedro calificaba la adopción de dicha iniciativa como "una importante señal de esperanza". Y añadía: "No bastan, sin embargo, los compromisos asumidos solemnemente, aunque constituyen ciertamente un paso necesario para las soluciones. La definición clásica de justicia contiene como elemento esencial una voluntad constante y perpetua: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. El mundo reclama de todos los gobernantes una voluntad efectiva, práctica, constante, de pasos concretos y medidas inmediatas, para preservar y mejorar el ambiente natural y vencer cuanto antes el fenómeno de la exclusión social y económica, con sus tristes consecuencias de trata de seres humanos, comercio de órganos y tejidos humanos, explotación sexual de niños y niñas, trabajo esclavo, incluyendo la prostitución, tráfico de drogas y de armas, terrorismo y crimen internacional organizado. Es tal la magnitud de estas situaciones y el grado de vidas inocentes que va cobrando, que hemos de evitar toda tentación de caer en un nominalismo declaracionista con efecto tranquilizador en las conciencias. Debemos cuidar que nuestras instituciones sean realmente efectivas en la lucha contra todos estos flagelos". Apuntaba también: "Para que estos hombres y mujeres concretos puedan escapar de la pobreza extrema, hay que permitirles ser dignos actores de su propio destino. El desarrollo humano integral y el pleno ejercicio de la dignidad humana no pueden ser impuestos. Deben ser edificados y desplegados por cada uno, por cada familia, en comunión con los demás hombres y en una justa relación con todos los círculos en los que se desarrolla la socialidad humana —amigos,

comunidades, aldeas municipios, escuelas, empresas y sindicatos, provincias, naciones— [...]. Por todo esto, la medida y el indicador más simple y adecuado del cumplimiento de la nueva *Agenda* para el desarrollo será el acceso efectivo, práctico e inmediato, para todos, a los bienes materiales y espirituales indispensables: vivienda propia, trabajo digno y debidamente remunerado, alimentación adecuada y agua potable; libertad religiosa, y más en general libertad de espíritu y educación. Al mismo tiempo, estos pilares del desarrollo humano integral tienen un fundamento común, que es el derecho a la vida y, más en general, lo que podríamos llamar el derecho a la existencia de la misma naturaleza humana. Sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables y sin la actuación inmediata de aquellos pilares del desarrollo humano integral, el ideal de «salvar las futuras generaciones del flagelo de la guerra» (*Carta de las Naciones Unidas*, Preámbulo) y de «promover el progreso social y un más elevado nivel de vida en una más amplia libertad» (*ibíd.*) corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológica a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables [...]. La casa común de todos los hombres debe continuar levantándose sobre una recta comprensión de la fraternidad universal y sobre el respeto de la sacralidad de cada vida humana, de cada hombre y cada mujer; de los pobres, de los ancianos, de los niños, de los enfermos, de los no nacidos, de los desocupados, de los abandonados, de los que se juzgan descartables porque no se los considera más que números de una u otra estadística. La casa común de todos los hombres debe también edificarse sobre la comprensión de una cierta sacralidad de la naturaleza creada [...]. El tiempo presente nos invita a privilegiar acciones que generen dinamismos nuevos en la sociedad hasta que fructifiquen en importantes y positivos acontecimientos históricos (cf. *Evangelii gaudium*, 223). No podemos permitirnos postergar «algunas agendas» para el futuro. El futuro nos pide decisiones críticas y globales de cara a los conflictos mundiales que aumentan el número de excluidos y necesitados. La loable construcción jurídica internacional de la Organización de las Naciones Unidas y de todas sus realizaciones, perfeccionable como cualquier otra obra humana y, al mismo tiempo, necesaria, puede ser prenda de un futuro seguro y feliz para las generaciones futuras. Y lo será si los representantes de los Estados sabrán dejar de lado intereses sectoriales e ideologías, y buscar sinceramente el servicio del bien común”.

En estas palabras pontificias se recogen muchas de las ideas desarrolladas, con encomiable acierto y rigor, por los ocho autores que han dado a luz el volumen que nos ocupa y que, desde la interdisciplinariedad,

comenta y pondera, con la ayuda de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI), el vivero de medidas y horizontes consensuados internacionalmente en la citada Agenda con el fin de edificar un mundo mejor y más humano, no solo para el hoy, sino también para el mañana.

Como indica el subtítulo del volumen, esta obra busca el diálogo y la complementariedad entre la Agenda y el pensamiento social cristiano. La lectura de estas páginas revela que del coloquio fecundo entre estos dos polos surgen numerosos beneficios: se descubren los lazos que vinculan la DSI con los ODS, los aspectos comunes y las consecuencias prácticas y pastorales que pueden desprenderse de cada ODS, sin dejar por ello de advertir los posibles riesgos, así como las legítimas discrepancias. La DSI no es una agenda de medios, sino que delimita bien el fin primordial del desarrollo, que no es otro que el despliegue de lo que el ser humano es y está llamado a ser en plenitud: hijo de Dios, una persona intrínsecamente digna y, por tanto, sujeto de derechos inalienables. La DSI complementa y enriquece de este modo la Agenda 2030, brindando perspectivas antropológicas concretas basadas en el personalismo y una concepción de sociedad bajo los principios de bien común, destino universal de los bienes, subsidiaridad, participación y solidaridad, que guían de forma permanente la reflexión sobre la justicia social.

El libro que presentamos es resultado del esfuerzo conjunto de varios profesores de universidades de la Iglesia (todos ellos con un alto nivel académico, gran experiencia en sus materias y acentuado espíritu de colaboración) para facilitar la comprensión de los ejes doctrinales que aporta el cristianismo a los acuerdos internacionales vigentes. Se trata de responder a esta pregunta: ¿qué planteamientos éticos requieren las relaciones humanas para convivir en un planeta finito y asegurar que todos los seres humanos, iguales en dignidad, puedan tener acceso a las oportunidades, a los bienes, a los servicios y a los resultados de sus actividades, de manera que ejerciten una vida libre y razonadamente considerada como valiosa? La luz que ofrece la DSI a este interrogante, desde el humanismo teocéntrico, es el desarrollo humano integral, propuesta que se enmarca en el horizonte del Reino de Dios, invitando a la conversión, al compromiso y a la acción concreta a la luz del Evangelio de Cristo, que vino a este mundo a revelar un Dios que es Amor y otorga una Paz que no se puede dar ni lograr de espaldas a Él. Con estos ingredientes, los autores de este manual han forjado una herramienta de trabajo y estudio para facilitar a los lectores el análisis y la valoración de la Agenda 2030. Para ello los autores han utilizado claves humanistas y teológicas con el fin de aplicar los principios doctrinales del magisterio eclesial al rico y complejo entramado de las relaciones internacionales.

El estilo usado por cada uno de los profesores es conciso y claro. El aparato crítico es suficiente y esmerado, provechoso para eventuales indagaciones suplementarias. Importante es destacar la utilidad de los variados cuadros sinópticos que reporta el volumen. Son sinopsis que ayudan a memorizar contenidos y entender propuestas. Se agradece asimismo el vasto abanico de sugerencias que los autores proponen para despertar la curiosidad del lector, para estimular su compromiso o su ansia de saber. Son del mismo modo acertadas las preguntas que se plantean al lector en determinados apartados del libro. No se andan por las ramas, antes bien son reflexiones formuladas para que no todo quede en una bella teoría, alejada de la acción. No olvidemos que la Agenda busca “transformar” el mundo, se entiende que para mejor. Por tanto, es comprensible que los autores hayan huido de fraseologías quiméricas o desvaídas.

Por lo que se refiere a su vertebración, esta monografía consta de un magnífico prefacio, a cargo del profesor de la Universidad San Pablo-CEU, Dr. José María Larrú Ramos, una parte preliminar y tres grandes bloques, subdivididos a su vez en varios capítulos.

El rector de la Universidad Pontificia Comillas, Rev. P. Julio L. Martínez Martínez, SJ, en las páginas introductorias a esta obra, muestra que sin ética la Agenda 2030 es insuficiente. A este respecto, sostiene que las tradiciones religiosas pueden ser la base donde dicha Agenda, que es un marco propositivo de alcance internacional, cimiente su carácter vinculante y alimente las motivaciones para perseguir de verdad el cumplimiento de los 17 ODS que la vertebran. En sus consideraciones, el P. Martínez señala la ecología integral, explicada con detalle por la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco, como el pilar sobre el que apoyar la Agenda 2030 de manera que, desde ese binomio, se puedan dar respuestas dignas, globales e interdependientes al presente y porvenir de nuestro mundo. Por tanto, el fundamento de dicha Agenda no podrá ser el cálculo utilitario o el egoísmo racional. Tampoco bastaría la heurística del miedo para impulsar el desarrollo. No podrá haber auténtico desarrollo humano en ausencia de valores que orienten las acciones, incluidas las económicas, siempre precisadas de una “ética amiga de la persona”, en palabras de Benedicto XVI (*Caritas in veritate*, 45). Esto viene a decir que, en realidad, serán las notas de integralidad, universalidad y sentido del bien común, alentadas por la DSI, las que le den real consistencia al programa que guiará conjuntamente los pasos de la familia de las naciones hasta el 2030.

Después de ese pórtico, la primera parte de esta monografía contiene dos contribuciones. En una, el profesor José María Larrú describe los antecedentes, rasgos y contenido de la Agenda 2030, incidiendo en el proceso y el contexto que llevó a pergeñar dicha iniciativa de la ONU.

En el capítulo siguiente, el mismo profesor Larrú ofrece una valoración crítica de la Agenda, indicando sus límites y ambivalencias.

El segundo gran apartado de este volumen es de corte propiamente teológico. La Agenda viene analizada con el auxilio de la DSI. El eje sobre el que rotan las reflexiones que se formulan en este bloque es el del desarrollo humano integral. El itinerario comienza con unas páginas históricas, redactadas por el P. Ildefonso Camacho Laraña, SJ, que estudia las encíclicas que han abordado el referido tema del desarrollo humano integral: *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis*, *Caritas in veritate* y *Laudato si*. Después, el profesor de la Universidad Pontificia Comillas, Rafael Amo Usanos, ofrece su aportación bajo el título: “Una nueva síntesis humanista para un desarrollo humano integral”. Se muestra aquí que, si no es de todo el hombre y para todos los hombres, el desarrollo humano no puede ser integral. Es decir, si la perspectiva usada para entender el desarrollo se restringe a la economía o a las meras ciencias sociales, la definición de desarrollo humano queda lastrada. Para que ello no suceda viene en ayuda la antropología teológica y la DSI. El hombre es persona, creado a imagen de la Trinidad, lo cual tiene importantes consecuencias para el desarrollo y para que el mundo no quede atenazado por la deshumanización. A continuación, el profesor José Manuel Aparicio Malo, docente también de la Universidad Pontificia Comillas, dialoga con la reflexión que hacen las ciencias humanas en torno a la dignidad propia del ser humano. Esta sección se concluye con el capítulo de Jaime Tatay Nieto, SJ. Este profesor de Comillas expone la novedad que ha supuesto la categoría “ecología integral”, explicada por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si*, pocos meses antes de la aprobación de la Agenda 2030. Tatay escudriña algunos puntos del proceso histórico que condujo a la transformación de la idea de desarrollo, a su progresiva hibridación con el concepto de sostenibilidad y a su consignación actual en los ODS enumerados en la Agenda 2030, subrayando que solo a partir de un humanismo teocéntrico se podrán afrontar los retos que dicha Agenda plantea.

La tercera parte de esta obra encara cada uno de los ODS de la Agenda 2030 a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. Este bloque consta igualmente de varios capítulos. Los ODS 1, 2, 3, 4 y 6 son estudiados por el profesor Larrú. El Padre Tatay se detiene en los ODS 7, 11, 12, 13, 14 y 15. El profesor Sebastián Mora Rosado, de la Universidad Pontificia Comillas, profundiza en los ODS 5, 8, 9 y 10. Por su parte, el Padre Camacho Laraña explica los ODS 16 y 17. Cada autor, desde la DSI, dialoga con los ODS que afronta, individuando, al final de cada capítulo, algunas recomendaciones concretas para la acción, pues es estéril e inútil quedarse en alambicadas divagaciones. Por el contrario, la Iglesia, con su doctrina, desea señalar pistas para el compromiso, que se

detengan en lo que cada uno puede hacer para cambiar la vida y conducir el mundo a metas más altas.

Como colofón de estas páginas, la profesora Miriam Díez Bosch, de la Universidad Ramón Llull, presenta algunas facetas de la Agenda 2030 con relación a la DSI, explora las posibilidades que tiene dicha Agenda de ser comunicada y acogida, incidiendo en el papel que la Iglesia ha asumido en su recepción, promoción y apoyo.

Concluyendo, esta monografía está pensada para la formación. Es un buen manual de estudio en un campo de vibrante actualidad. Sus reflexiones podrán ilustrar la actividad y el testimonio de agentes de pastoral, laicos comprometidos, jóvenes universitarios, diplomáticos, personas interesadas por cuestiones de profundo calado, etc. No es una miscelánea al uso o un volumen donde se yuxtaponen caprichosamente artículos deslavazados. Se nota que, en su redacción, ha habido un hábil trabajo de coordinación y síntesis, buscando completar atinadamente las propuestas de la Agenda 2030 con el pensamiento eclesial. Los autores han pretendido injertar el proyecto de dicha iniciativa de las Naciones Unidas en el más amplio horizonte del Reino de Dios predicado por Jesucristo y lo han conseguido, pues han logrado mostrar que la Agenda 2030 no está lejos de la preocupación analítica de la DSI en su historia ni del concepto de desarrollo humano integral. Antes bien, dicha Agenda es un plan de suficiente contenido humano como para que la Iglesia pueda darle su apoyo, sin que eso signifique naturalmente canonizarla o identificar ingenuamente el programa de la Agenda 2030 con el Evangelio o el Reino de Dios. En este sentido, la presente monografía es certera y equilibrada. Muestra las luces de la Agenda 2030 al tiempo que detalla el esfuerzo eclesial por matizar algunas de las metas contenidas en ella, evidenciando los límites de determinadas expresiones manejadas frecuentemente por la ONU, como, por ejemplo, “reproducción”, utilizando en cambio el vocablo “procreación”, o sustituyendo el término “empoderamiento” por el de “promoción” para referirse a la mujer. Se trata de evitar interpretaciones sesgadas que intenten ignorar la libertad religiosa, imponer erróneamente medidas o programas políticos desde la ideología de género o que se lesionen los derechos de los padres en sus decisiones responsables y libres respecto a su paternidad. De este modo, ahondando en la antropología cristiana, surge una luz que clarifica la Agenda 2030 y las potencialidades que la misma alberga.

Fernando Chica Arellano

Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA, y el PMA
arellano@libero.it

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO (coord.), *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul, Aranjuez, Xerión Comunicación y Publicaciones, 2020, 510 pp., 24,90€.*

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1014>

El historiador linarense Wenceslao Soto, SJ, ha coordinado un interesante volumen dedicado a un insigne misionero, cuya personalidad y colosales iniciativas no tuvieron el merecido resalte histórico hasta hace pocas décadas. Me refiero al jesuita Pedro Páez Campuzano, nacido en 1564 en la actual localidad de Olmeda de las Fuentes, provincia de Madrid.

Hombre de vasta cultura, inquieto y andariego, con virtudes sobresalientes tanto en el plano espiritual como humano (entre ellas descuella la prudencia), el padre Pedro fue un religioso admirable por su facilidad para las lenguas. Fuerte en la adversidad, nunca se arredró ni echó atrás, sabiendo siempre estar cercano a los grandes de su tiempo sin olvidar a la gente sencilla de Etiopía, país en el que ejerció fecundamente su ministerio sacerdotal, de lo cual da cumplida cuenta este libro. En efecto, ese territorio, por aquel entonces, estaba bastante aislado y era muy arduo llegar a él. Sin embargo, afrontando innumerables escollos, Páez dejó una huella indeleble en el corazón de África. Hoy, sigue siendo acicate para cuantos se acercan a su legado y conocen la herencia que forjó con sus escritos y heroicidades. Tras una luminosa existencia, transida de frutos de bondad, Páez falleció en Gorgorá, Etiopía, en 1622.

Esta monografía quiere rendir tributo a la trayectoria exitosa de este preclaro religioso, destacable por su entrega altruista y su afán de superación. Venciendo enormes dificultades, desarrolló allá por el siglo XVII una intensa labor educadora y evangelizadora en la mencionada nación africana, colmada de cultura, historia y vicisitudes.

Aunque Páez, en particular, es recordado por sus dotes arquitectónicas y haber sido el primer europeo que llegó a las fuentes del Nilo Azul en 1618, ciento cincuenta años antes de que el escocés J. Bruce de Kinnaird aseverara haberlo conseguido, sus logros no pueden quedar restringidos a meros avatares. Precisamente las páginas de esta obra muestran que la riqueza de su figura es igualmente ciclópea por abundantes merecimientos en otras facetas, destacando las de calado espiritual.

Las proezas del padre Páez, de diversa índole e inapreciable alcance, como este volumen manifiesta, por desgracia e inexplicablemente quedaron largo tiempo retenidas en la penumbra de los archivos, estando a disposición solamente de aquellos que accedían a la bibliografía especializada. Con esta obra, afortunadamente, se subsana esta laguna y, dando cauce a la justicia, se sacan a la luz sus gestas, al tiempo que se ponen de

relieve sus magnas realizaciones y difunde entre el gran público el audaz ejemplo de una vida copiosa de amor a Dios y a los demás.

Esta monografía quiere completar anteriores esfuerzos por divulgar las hazañas de Pedro Páez, sobre todo los llevados a cabo por Juan González Núñez en 1988, y que los encontramos reseñados en la revista "Mundo Negro", y los del periodista Javier Reverte, que en 2001, con su libro "Dios, el diablo y la aventura", popularizó literariamente la figura de Páez, subrayando especialmente su vertiente exploradora y aventurera, el tiempo en el que este egregio jesuita fue esclavo o aquella otra etapa de su vida dedicada a aconsejar a dos emperadores etíopes. Los que colaboran en este volumen, en cambio, han incidido más bien en aspectos de significado eclesial: sus orígenes, sus estudios, su producción epistolar, su vocación y quehacer evangelizador como miembro de la Compañía de Jesús, rastreando para ello fuentes documentales serias y contrastadas.

Este libro es resultado de una granada colaboración. El prólogo corre a cargo de María del Carmen de la Peña Corcuera, embajadora de España ante la Santa Sede, que conoció el periplo de Páez hace lustros, cuando ejerció sus funciones diplomáticas en Etiopía, siendo desde entonces una convencida admiradora de este eximio jesuita español, abanderado en muchas disciplinas. Viene después una breve y enjundiosa introducción a la figura de este misionero por cuenta del escritor Javier Reverte, que como he dicho sacó a este jesuita del anonimato en España.

Luego, el hermano Wenceslao Soto fija su mirada en los años en que Páez permaneció en España, aclarando algunas etapas de su formación e iluminando con esmero las motivaciones que llevaron al religioso a pedir marchar como heraldo del Evangelio a las Indias, aunque luego, sin esperarlo, acabara en Etiopía, donde desplegó una ingente tarea en campos variopintos. Fundamental en este capítulo es el elenco que Soto hace de los escritos de Páez, numerosos y de gran valor histórico.

Sigue, a continuación, una contribución realmente meritoria, pues Soto reproduce un texto que había permanecido hasta ahora inédito. Me refiero a la biografía que compuso de este religioso el historiador oficial de la provincia jesuítica de Toledo, Bartolomé Alcázar (1648-1721), en gran parte redactada sobre la base de un abanico de cartas escritas por Páez.

Las cartas que no menciona Alcázar aparecen también editadas en este volumen por el doctor Andreu Martínez d'Alós-Moner, investigador que sabe combinar el estudio arqueológico con el análisis histórico. De este modo, este libro posibilita el acceso al epistolario que se ha logrado conservar de Páez, lo cual es digno de encomio y mención. Sabemos, sin embargo, que muchas de sus cartas se perdieron o no se han localizado todavía. Andreu brinda asimismo un par de cartas escritas por un compañero de

viajes y de cárcel, Antonio de Monserrat, que aportan luces para entender mejor a Páez y su poliédrico testimonio vital y espiritual.

Sugestiva es asimismo la aportación del profesor Víctor Manuel Fernández Martínez, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, que consagra su estudio a las misiones jesuitas en Etiopía (1557-1632), pasando revista a los yacimientos arqueológicos de dichas misiones. Los restos conservados revelan que el gran protagonismo de la Compañía de Jesús en esos primeros años del siglo XVII no tuvo lamentablemente continuidad, pues los jesuitas fueron expulsados del país y el catolicismo se extinguió en Etiopía, siendo en la actualidad una comunidad minoritaria pero dinamizadora.

En su contribución, el padre J. González Núñez, comboniano, bosqueja, en unas páginas de deliciosa lectura, las peripecias de la Iglesia católica en Etiopía desde Páez a nuestros días. Por su parte, el padre Festo Mkenda, SJ, detalla la actividad de la Compañía de Jesús en esta nación africana desde 1945 hasta ahora. Los jesuitas volvieron a Etiopía gracias a la invitación del emperador Haile Selassie (1892-1975), que deseaba comenzar una escuela secundaria en el país y se preguntaba si la Compañía podía ayudar a prestar este servicio. Esta iniciativa imperial fue apoyada por el papa Pío XII, que la alentó y bendijo, y por los superiores jesuitas de ese momento, que la sostuvieron.

Esta obra finaliza con un apéndice onomástico, que recopila datos generales de enclaves y personas, y uno bibliográfico, con un elenco de obras para quien quiera profundizar en alguno de los elementos abordados en esta publicación.

El itinerario humano y misionero de Pedro Páez trazado en esta obra trae a la memoria el semblante de otros célebres jesuitas, contemporáneos suyos, que advirtiéndolo que Nuestro Señor Jesucristo es horizonte de plenitud y gozo imperecedero para quien se encuentra con Él, se emplearon a fondo para transmitir a otros de palabra y obra su mensaje redentor. Entre ellos cabe citar al padre Alonso de Barzana (1530-1597), que pasó su infancia en Iznatoraf (Jaén) y estudió en la también gienense universidad de Baeza, tutelado por san Juan de Ávila. Gastó su vida evangelizando con pasión e inaudita solicitud América del Sur. Es obligado también señalar a otro ilustre integrante de la Compañía, el padre Diego de Pantoja (1571-1618), que ejerció por aquella misma época su prolífico apostolado en China, como colaborador de Mateo Ricci. Esta triada de religiosos, y otros muchos que fueron discípulos de primera hora de san Ignacio de Loyola, nos despiertan de la apatía e inercia que a menudo nos circunda, nos arrancan de comodidades paralizantes y nos empujan a encarnar el Evangelio desde la valentía y el arrojo, sin demasiados cálculos, a veces incluso andando más allá del sentido común.

Esto solo es posible cuando se deposita la confianza exclusivamente en Cristo, salvador del hombre y luz de las naciones.

Felicitemos a los autores de esta monografía por su empeño por dar reconocimiento al jesuita Pedro Páez, cuya trayectoria ojalá generara más publicaciones que resaltarán su extraordinaria dimensión humana y creyente. Su figura no solo entraña la de un adalid de su tiempo sino también la de una brújula que no deja de guiar al pueblo de Dios en la hora presente. Pero es justo congratularse asimismo con la Fundación PalArq, con la Embajada de España en Etiopía y con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), que de diversas maneras han puesto y ponen su granito de arena para repristinar la talla humana, cultural y espiritual de Páez.

Concluyendo, y sumándome al parecer de la embajadora de la Peña, este volumen aclara documentalmente algunos puntos de la vida del padre Páez, a la vez que facilita y estimula el conocimiento de su formidable apostolado. Son páginas que encumbran y resaltan la valía de “este descubridor jesuita español, importante personalidad de nuestra cultura e historia” (pág. 12). Anhelamos que la abnegación de este religioso sirva de paradigma y modelo para las nuevas generaciones y las lleve a apostar por la excelencia, la altura de miras y la hondura de planteamientos. Antaño como hogaño, la vida de Pedro Páez es una antorcha que nos aleja del gris en el que no pocas veces nos instalamos, disipando insensibilidades y egoísmos.

Esta publicación, en definitiva, puede convertirse en una sonora llamada, en un aguijón que nos espolee para que el talante de Pedro Páez y de aquellos otros germinales jesuitas no quede enclaustrado en un pasado remoto ni nos deje indiferentes. Antes bien ha de edificarnos y animarnos a salir de nosotros mismos para abandonar mediocridades, crecer por dentro, optar por la innovación y transitar, en fin, por los caminos del Evangelio, hontanar de esperanza para el hombre y semilla de dignidad para los pueblos.

Fernando Chica Arellano

*Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA, y el PMA
arellano@libero.it*

**JOSÉ GRANADOS - JUAN ANTONIO GRANADOS - CARLOS GRANADOS,
¿Tendrán fe nuestros hijos? Educar desde la vida sacramental,
Madrid, Didáskalos, 2019, 144 pp., 18€.**

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1015>

Vivimos tiempos arduos para la educación. Las aulas se han convertido en terreno de un juego político en el que los cambios continuos de leyes

testimonian una perturbación y una confusión en el seno de la sociedad. Por ello, plantear la cuestión que presenta este libro, podría parecer casi una osada provocación: ¿educar desde la vida sacramental? ¿Es este un horizonte adecuado, que se puede proponer al mundo como camino para el acto educativo? ¿Qué se entiende aquí cuando se dice “Educar desde la vida sacramental”?

La cuestión que plantean los autores en los capítulos de este interesante libro no es la de una educación para los sacramentos (aunque no se excluye). La cuestión es cómo educar desde la lógica sacramental. Por “lógica sacramental” entienden el modo de ver la creación, las personas, las relaciones, el cuerpo, que se ha introducido a partir de la encarnación. La encarnación supone dar un nuevo valor a lo creado. El pan, el vino, el agua, pero también el perdón, el matrimonio, la enfermedad, se convierten ahora en lugares para la acción de Dios. El cuerpo es ese lugar sacramental por excelencia, a partir de la encarnación.

¿Qué significa una educación que parte de este principio? Nos lo explica en primer lugar José Granados, en dos capítulos realmente sabrosos, titulados: “¿Tendrán fe nuestros hijos? Dios en la educación” (pp. 23-54) y “La educación sacramental: palabras, afectos, prácticas” (pp. 55-78). La visión del acto educativo que aquí se presenta trata de rebasar la concepción utilitarista. Educar no es preparar para poder hacer bien otra cosa, que vendrá luego, y que normalmente se piensa que es la incorporación al mundo laboral. Pues entonces es como si la educación no fuera ya vida, y la verdadera vida viniera luego. Al contrario, educar es participar en la vida. Por eso la educación tendría sentido realizarla aun cuando se supiera que el niño, por ejemplo, debido a una enfermedad, no fuera a llegar luego a la edad adulta. Es decir, en la educación se comunica la experiencia de la vida buena. Y así se puede después juzgar sobre el bien al que sirven las distintas actividades que realizaremos en la sociedad. Otra forma de decirlo: en la educación no solo se nos dan los medios para cumplir nuestros deseos, sino que se generan nuestros deseos, para que apunten a una vida plena, noble, digna y grande.

¿Y no nos hablan de esto los sacramentos? ¿No son momentos en que nuestros deseos, incorporados al cuerpo de Jesús, reciben otra dimensión? Los sacramentos, entonces, nos recuerdan lo que es la educación, nos dicen que toda la educación, en cuanto introduce en el arte de vivir, es educación sacramental.

A continuación, Carlos Granados, en una valiosa contribución titulada: “Enseñar a ver: la educación del ojo” (pp. 79-98) y en otra: “Formar, adiestrar, instruir, ¿qué es educar?” (pp. 119-140), trata de adentrarse en la novedad de la pedagogía cristiana, que pasa, precisamente, a través de la novedad de Jesús y de la encarnación. Una pedagogía cristiana es

sacramental por naturaleza; por ello enseña a ver las cosas de un modo nuevo; y por la misma razón supera el ámbito del “adiestramiento”, que consiste en entender la educación solo como el arte de aprender un oficio, y traspasa también el ámbito de la “instrucción”, que es comprender la educación solo como transmisión de conocimientos, para adentrarse en el ámbito de la “formación”. En este sentido, educar es enseñar el arte de vivir. Así, el maestro se convierte también en testigo de un modo de vida, de una manera de afrontar las relaciones y los vínculos en la sociedad.

Por último, Juan Antonio Granados, en un capítulo titulado: “Sentido del honor, despertar a la grandeza de un bien común” (pp. 99-118), acierta a mostrar el sentido del “bien común” en una pedagogía que ya no mira solo a la suma de bienes particulares, o a compartir bienes materiales, sino a generar el sentido fuerte de comunión en el bien, que es propio del “bien común”. Esta educación asumirá también de un modo nuevo el sentido del “honor”, que en toda la historia de la educación ha jugado un papel decisivo y que hoy es necesario retomar a la luz del “bien común”.

Finalmente, debo mencionar con satisfacción el original prólogo que Gregorio Luri ha escrito para este precioso volumen en un estilo de “confesión pública”, como él lo titula. Este pensador, filósofo y pedagogo muestra, junto a su erudición, una magnífica clarividencia que ilumina la clave de esta monografía y la pone oportunamente en relación con la problemática pedagógica actual.

En definitiva, se trata de una obra original y muy recomendable para todo aquel que se interese por la educación y por el futuro de la sociedad. No ignorando la necesidad que tienen de ayuda los maestros y educadores, estas reflexiones salen a su encuentro en aras de servirles de aliento y norte, pues la labor educativa es cada vez más ardua y precaria. En una coyuntura como la nuestra, que con demasiada frecuencia tiende a profesar el relativismo y la superficialidad como su propio credo, es importante que los que se dedican a la docencia encuentren un acicate en su sendero. En ese contexto, esta obra se vuelve provechosa, ya que expone con clarividencia que la educación no puede reducirse a la fría transmisión de determinadas habilidades o capacidades de hacer, ni puede consistir tampoco en satisfacer el deseo de felicidad de las nuevas generaciones colmándolas de objetos de consumo y de gratificaciones efímeras. Ha de tener metas más sublimes y consistentes.

Agradecemos vivamente a la joven editorial “Didáskalos” el servicio prestado sacando a la luz un volumen tan enjundioso como el que nos ocupa. En efecto, los padres y los profesores no son de acero. Sienten fácilmente la tentación de abdicar de sus tareas educativas y de no

comprender ya ni siquiera cuál es su papel, o mejor, la misión que les ha sido asignada. Pero precisamente así no se brinda a las nuevas generaciones, a chicos y jóvenes, aquello de lo que más precisan. Con respecto a ellos, hemos de ser sembradores de los genuinos valores que dan real consistencia a una vida feraz y en plenitud. En ese horizonte se divisa y enclava benéficamente Dios. La pregunta sobre su lugar en la educación no es, por tanto, ociosa. Ha de responderse y además con tino. Y la respuesta consumada se descubre a la luz de los sacramentos y de la lógica sacramental, que es la de la encarnación. No puede ser de otra manera. Aquí se encierra el tesoro de estas páginas. Los autores del libro lo han individuado y con esta obra quieren compartirlo con los lectores, afirmando sin vacilaciones que una pedagogía cristiana debe asumir este punto de vista: comunicar a Dios a través de los signos de Dios. Ojalá que nunca se olvide el valor y la fecundidad de esta afirmación.

Fernando Chica Arellano

Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA, y el PMA
arellano@libero.it

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Indicaciones generales

La revista **Isidorianum** es una publicación semestral (julio y diciembre) de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Acepta estudios de temática teológica, filosófica e histórica, también humanística, siempre que guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Los trabajos (artículos, notas, reseñas o boletines bibliográficos) deberán ser inéditos, no habiendo sido publicados en castellano o en otra lengua, ni en parte ni al completo; ni tampoco podrán estar pendientes de publicación parcial o total en otro medio. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razón de su interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original.

Los autores cederán a título gratuito los derechos a **Isidorianum**. Deberán citar la revista en cualquier reproducción parcial o total de su trabajo. El autor podrá difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original.

Publicación de artículos y notas

Recepción de manuscritos

Los artículos se enviarán al correo-e isidorianum@sanisidoro.net en formato Word o RTF, adjuntando tres archivos:

- Un archivo titulado “artículo completo + apellidos del autor”, que incluirá título, nombre y apellidos del autor, institución a la que pertenece, dirección del correo electrónico, resumen en castellano e inglés (abstract), palabras claves en castellano e inglés (keywords) y cuerpo del trabajo. Es conveniente que el texto sea enviado siguiendo la siguiente plantilla.
- Otro archivo titulado “artículo revisión”, que solo contendrá el título, los resúmenes, las palabras claves y el cuerpo del trabajo. Se suprimirán notas autobiográficas o agradecimientos que puedan revelar la autoría del manuscrito a los evaluadores. El autor se hace responsable de que este archivo informático no contenga ninguna información personal.
- Se adjuntará un tercer archivo titulado “compromiso + apellidos del autor” que contendrá una carta escaneada en la que el autor se responsabiliza de la autoría y se compromete con las condiciones legales de nuestra publicación. Se adjunta un modelo para facilitar la elaboración de dicho compromiso con la revista.

El equipo editorial acusará recibo de la llegada de los originales y comunicará al autor si su estudio es admitido o no para la revisión en un plazo máximo de tres meses.

Presentación de manuscritos

La revista acoge estudios en castellano, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.¹ Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras; las notas, de 7.500 palabras.

Todo artículo deberá contener el título (lengua original e inglés); el nombre y el

1 Es importante que en el documento Word el idioma del texto coincida (si es castellano, que el idioma sea castellano; si una cita se cambia al inglés, que se cambie también en el idioma del procesador de texto) para que la partición de palabras sea correcta.

apellido de su/s autor/es, la institución a la que pertenece (Universidad, centro de investigación, etc.), dirección postal y de correo electrónico; el resumen —en torno a 100 palabras— en castellano y en inglés; las palabras claves en castellano y en inglés (tres como mínimo); y el cuerpo del texto, en la lengua original. En el caso de que se incluyan agradecimientos o reconocimientos se citará con un asterisco a modo de nota del pie en la primera página del cuerpo de texto.

En cuanto al tipo y tamaño de letra, interlineado y demás cuestiones de la maquetación del artículo, se adjunta una plantilla explicativa.

En cuanto a la citación de otros autores u obras, los textos deberán ser citados en la lengua original en la que fue publicado, pudiéndose añadir una traducción a continuación entre paréntesis, si el autor lo cree oportuno. Si el texto es superior a tres líneas, se situará en un párrafo aparte, tal y como aparece en la plantilla.

En caso de que los manuscritos contengan textos en hebreo, siríaco o griego, estos deberán ser escrito con el mismo tipo de letra utilizando fuentes Unicode. Para activar los teclados correspondientes y las instrucciones sobre su uso pueden consultarle los manuales disponibles en internet. Por ejemplo, <http://www.clasicasusal.es/portal_recursos/index.php/escribir-griego-latino-etc/500-teclear-griego-en-windows>. Para el hebreo, <http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/Escribir_HEBREO.pdf>.

Proceso de evaluación

Cuando la revista reciba un nuevo artículo, el editor hará una primera valoración del manuscrito acerca de su pertinencia, calidad y si cumple las normas de publicación de nuestra revista. A continuación, enviará el manuscrito a dos expertos en la mate-

ria, que realizarán una evaluación anónima, siguiendo el método del doble ciego. La revista se compromete a responder en el plazo de tres meses. A partir de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su publicación. Se enviará al autor los comentarios de los evaluadores anónimos, en caso de que existan, para la mejora o corrección del manuscrito. Tras su revisión, el autor recibirá las galeras del artículo, con el fin de que corrija errores tipográficos. En este paso del proceso, el autor ya no podrá hacer modificaciones sustanciales del texto. El autor recibirá un ejemplar gratuito del volumen y el artículo en pdf.

Recensiones

La revista ***Isidorianum*** también publica recensiones de obras teológicas, filosóficas, históricas y humanísticas, que consistirán en una presentación global y una evaluación crítica del trabajo reseñado. La mayor parte de recensiones proceden de los libros recibidos a tal fin, pero también se acogerán recensiones externas. Su extensión no deberá ser superior a 3.000 palabras. En el encabezamiento aparecerá la cita completa del libro. Ejemplo:

José Luis Sicre, *Jueces* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

A continuación, en el cuerpo de la recensión, se incluirá una descripción del contenido y una valoración crítica de los diversos aspectos de la obra. Finalmente, el autor de la recensión incluirá su nombre y apellidos y, opcionalmente, su email.

Anexo: Cuestiones editoriales

Cursivas, comillas, paréntesis

Para resaltar una palabra o expresión, no se usarán las comillas, sino la letra *cursiva*.

Cuando un signo de puntuación acompaña a la cursiva, también aparecerá en cursiva. Ejemplo: (*Cristo*) [incorrecto] / (*Cristo*) [correcto]. No se empleará la cursiva para las citas de textos de otros autores, que deberán ir en letra redonda.

Se emplearán las comillas para las citas literales. Se usará en primer lugar las comillas altas o inglesas ("""). Si se incluye una cita dentro de otra cita, este será el orden de comillas: "«'»". Ejemplo: "¿Por qué quebrantáis vosotros el mandato de Dios en nombre de vuestra tradición? Pues Dios dijo: "Honra al padre y a la madre" [...] Pero vosotros decís: "Si uno dice al padre o a la madre: 'Los bienes con que podría ayudarte son ofrenda sagrada', ya no tiene que honrar a su padre o a su madre" (Mt 15,4-6).

Si en una cita se omite una parte del texto, se indicará con tres puntos entre corchetes: [...]. Ejemplo: «Aquel día comenzó una gran persecución en Jerusalén [...] A Esteban le recogieron algunos varones piadosos e hicieron sobre él gran luto» (Hch 8,1-2). También se usarán los corchetes dentro de unos paréntesis. Ejemplo: "Según I. Iglesias, «la conversión, como la fe, llega siempre como una invitación»" (*La alegría de la conversión* [1997] 19).

Para incluir una aparte en el texto, se usará el guion largo (—), que posee una función similar a los paréntesis. Ejemplo: "Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados — entonces dice al paralítico—: «Ponte en pie, coge tu camilla y vete a tu casa»" (Mt 9,6).

Referencias y citas bibliográficas

El autor deberá citar siempre del mismo modo. Como norma habitual, no se incluirá la bibliografía al final del artículo: se citará en el pie de página de manera extensa el artículo la primera vez que se mencione, y de manera reducida, sucesivamente. Si en

una nota se incluyen varias citas, estas se separarán por punto y coma. Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se antepone "cf."

— **Libros completos.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra —y el subtítulo, si lo tiene— en cursiva. Si lo tiene, seguidamente se aduce el número del volumen en números romanos precedidos de la abreviatura "vol.". Si la obra pertenece a una colección, se añade el nombre de la colección y el número del volumen en números arábigos. Antes del paréntesis no hay que poner comas. Finalmente, se menciona la ciudad de la edición (en la lengua original de la edición), la editorial y el año de la edición, separados por comas. Si se especifica el número de páginas citado, este viene al final. Aducimos algunos ejemplos:

- o Jean-Nöel ALETTI, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45.
- o José Luis SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos,² 2002, 1-12.
- o Hillel NEWMAN, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006.

Referencia breve a un libro. La segunda vez que se cita un libro, se mencionarán los apellidos en versalitas, algunas palabras del título abreviado en cursiva, y la página que se cita.

- o ALETTI, *Éphésiens*, 45.
- o SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática*, 1-12.
- o NEWMAN, *Proximity to Power*.

— **Artículos de revista.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra entre comillas voladas. Seguidamente se aduce el nombre de la revista en cursiva sin abreviar y el número. Se concluye con el año de la revista entre paréntesis y las páginas en cuestión. Aducimos algunos ejemplos:

- o Ninfa WATT, "Compartir sueños: qué pinta hoy el cine", *Misión Joven* 42 (2002) 1-6.
- o Birgit van DER LANS – Jan N. BREMMER, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?", *Eirene* 53 (2017) 301-333.
- o Peter J. ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical literature* 109 (1990) 3.

Referencia breve a un artículo. Ejemplos:

- o WATT, "Compartir sueños", 1-6.
- o van der LANS – BREMMER, "Tacitus and the Persecution", 301-333.
- o ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat", 3.

— **Cita de una obra editada.** En el caso en que la obra sea una miscelánea en la que uno o varios autores editar los artículos de varios autores, se procederá como en las citas de libros, y se añadirá tras la referencia a los autores entre paréntesis (ed. / eds.; coord. / coords., etc.), según los editores hayan puesto en la portada del libro. Ejemplo:

- o Eduardo Ferrer ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28) Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

Referencia breve a una obra editada.
Ejemplo:

o FERRER ALBELDA – PEREIRA DELGADO, *Los negocios de Plutón*, 163-186.

— **Cita de un artículo que forma parte de una obra editada, o diccionario.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título del artículo entre comillas voladas. Luego se incluye la preposición "en" (o bien, la preposición correlativa en las diferentes lenguas) y se cita la obra editada, según hemos referido arriba. Se termina con la cita de las páginas. Aducimos algunos ejemplos:

- o Francisco Juan MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común, donantes y evergetas. La economía de la iglesia primitiva", en Eduardo FERRER ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28), Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.
- o Jason MASTON, "Enlivened Slaves: Paul's Christological Anthropology", in Jason MASTON – Benjamin E. REYNOLDS (eds.), *Anthropology and New Testament Theology* (Library of New Testament Studies 529), London – New York, NY, 2018, 141-159.

Referencia breve a una obra editada.
Ejemplo:

- o MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común", 163-186.
- o MASTON, "Enlivened Slaves", 141-159.

— **Cita de recurso informático.** Se citarán en modo análogo a las maneras anteriores (si son libros o artículos, etc.) y al final se incluirá el <acceso o link> entre flechas y la fecha de consulta entre corchetes.

- o Arnold GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 5-10. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge>

in-a-social-world-pdf-d377480980>.
[Consulta: 28 feb. 2013].

Abreviaturas

No se utilizarán abreviaturas para las revistas, diccionarios y otras obras que suelen citarse de este modo, sino que todas ellas se citarán con el nombre completo.

Para las abreviaturas de la Biblia, se seguirá el sistema de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española (2012). Para los Santos Padres, obras rabínicas, obras clásicas, etc. se intentará no usar abreviaturas. Si son muchas las referencias, la primera se puede incluir sin abreviar y, tras mencionar la abreviatura, seguir citando ya en abreviación. En cualquier caso, las siglas irán en redondo y sin punto. Ejemplo: Mt 5,1.

Imágenes

En el caso en que el manuscrito incluya imágenes, estas deberán ser también adjuntadas en archivo jpg, y poseer buena calidad, puesto que serán publicadas en escala de grises. El autor deberá citar la procedencia de la imagen y su publicación o ubicación exacta y poseer el permiso de los derechos para publicarla.

Derechos de autor

Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista **Isidorianum** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de **Isidorianum** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista **Isidorianum** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



