



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 50 Fasc. 2

Mayo - Agosto 2015

ARTÍCULOS

SAAVEDRA, Mauricio, <i>El Depositum Fidei en la Iglesia de Esmirna (siglos I-IV)</i>	197
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Ecclesiam suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa 'transfigurado' (II)</i>	221
RESINES LLORENTE, Luis, <i>El Catecismo. Testigos del Señor</i>	285
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>La filosofía como terapéutica vital humana. III.º Las terapias del deseo y sus tribulaciones</i>	325
OFILADA MINA, Macario, <i>La epistemología de la precariedad y la estética de la difusión. La singularidad de la literatura filhispana desde la utopía de una patria hispánica</i>	375
LIBROS	395

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 50 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2015



ARTÍCULOS

SAAVEDRA, Mauricio, <i>El Depositum Fidei en la Iglesia de Esmirna (siglos I-IV)</i>	197
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Ecclesiam suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa 'transfigurado' (II)</i>	221
RESINES LLORENTE, Luis, <i>El Catecismo. Testigos del Señor</i>	285
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>La filosofía como terapéutica vital humana. III.º Las terapias del deseo y sus tribulaciones</i>	325
OFILADA MINA, Macario, <i>La epistemología de la precariedad y la estética de la difusión. La singularidad de la literatura filhispana desde la utopía de una patria hispánica</i>	375
LIBROS	395

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2015
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2016

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2015

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)
Senén Vidal García
(*Prof. emérito Estudio Teológico Agustiniano*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.
Normas para los autores:
<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

Índice general de autores de *Estudio Agustiniano*, vols. 1 (1966) - 50:1 (2015)
<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

El Depositum Fidei en la Iglesia de Esmirna (siglos I-IV)

MAURICIO SAAVEDRA, OSA

RESUMEN: Los diversos modelos de símbolos de fe neotestamentarios están presentes en la documentación de la Iglesia de Esmirna y son usados en contextos catequéticos, bautismales, litúrgicos, así como en contextos de persecución y controversia frente a paganos, judíos y herejes. Es particularmente importante la profesión de fe de los presbíteros de Esmirna en que se proclama la unicidad de Dios frente a las ideas gnósticas y marcionitas, a la vez que se hace la distinción entre Dios y Cristo frente a la coyuntura suscitada por Noeto y la confesión de la verdadera pasión, muerte y resurrección del Señor frente al docetismo. Esta confesión de fe, de carácter normativo, pudo ser un símbolo de fe bautismal usado por la comunidad a finales del siglo II e inicios del siglo III.

PALABRAS CLAVE: Iglesia de Esmirna, símbolos de fe, gnósticos, marcionitas.

ABSTRACT: The various types of symbols present in the NT faith recur in the documents of the Church of Smyrna; they are employed in catechetical, baptismal, and liturgical contexts, as well as in the context of persecutions and controversies against pagans, Jews and heretics. The profession of faith of the elders of Smyrna is particularly important; in it is proclaimed the oneness of God against the Gnostic and Marcionite ideas, while the distinction between God and Christ is raised against Noetus, and the confession of the true passion, death and resurrection is directed against Docetism. This normative confession of faith might have been a symbol of baptismal faith used by the community in the late second and early third centuries.

KEYWORDS: The Church of Smyrna, Creeds, Gnostics, Marcionites

La Iglesia de Esmirna es una comunidad fundamental para la comprensión del cristianismo primitivo y el desarrollo del *depositum fidei*. En efecto, ella es destinataria de una de las cartas del *Apocalipsis* y se precia

de tener un origen apostólico ligado a la figura del apóstol Juan. Entre los grandes personajes relacionados con esta Iglesia están el obispo mártir Policarpo, Ignacio de Antioquía quien visitó esa comunidad en su camino hacia Roma e Ireneo de Lyon quien habitó en sus primeros años de vida en Esmirna. Esta comunidad tuvo estrechas relaciones con otras comunidades del mundo cristiano en Asia, Grecia, Galia y Roma, fue defensora de la pascua cuartodecimana, realizó una interesante copia y producción textual y jugó un importante papel en la controversias teológicas con el docetismo, el marcionismo, la Nueva Profecía y la doctrina patripasiana de Noeto, entre otros muchos particulares.

En el contexto de la formación de la ortodoxia frente a diversos grupos y tendencias, analizaremos en este artículo el paulatino proceso en el que el contenido de la fe de la Iglesia de Esmirna viene precisado y se hace vinculante a partir del desarrollo de la *lex orandi* y la *lex credendi*.

En el ámbito en el que la aversión de la Escritura judía se manifiesta en los grupos gnósticos y el marcionismo, y en que por otra parte, los cristianos judaizantes, de proveniencia judía o pagana, subrayan la importancia del Antiguo Testamento para la comprensión de la nueva fe, es que surge también paulatinamente la percepción de que una completa libertad de pensamiento termina por perjudicar la concordia y la unidad de la comunidad, y por tanto, se advierte gradualmente la necesidad de precisar el contenido de la fe y de hacerlo vinculante¹.

Fruto de esta necesidad y en el contexto de finales del siglo II es acuñada por Ireneo², y por otros autores como Tertuliano³ y Clemente de

¹ Cf. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, 52.

² La regla de la verdad es para Ireneo la doctrina predicada por los apóstoles, transmitida por la sucesión y enseñada en las iglesias. Es el criterio que permite distinguir las falsas interpretaciones de la Escritura de aquellas verdaderas. La regla de la verdad es una enseñanza transmitida tanto por las Escrituras como por la Tradición. Ireneo emplea la expresión ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας o *regula veritatis* una decena de veces en *haer.* 1, 1, 20; 1, 15; 2, 40, 1; 3, 2, 1; 3, 11, 1; 3, 12, 7; 3, 15, 1; 4, 57, 4. Ireneo emplea el término *regula fidei* en el mismo sentido de *regula veritatis*, cf. *Iren., dem.* 3 (SCh 406, 86).

³ Para Tertuliano la *regula* es norma, principio, prescripción. También las escuelas filosóficas y las herejías tienen sus reglas, cf. *Tert., praescr.* 42, 7 (SCh 46, 149). Para Tertuliano la palabra *regula* tiene dos sentidos. En un primer sentido *regula* como el tenor fijo, el contenido determinado de la doctrina. En un segundo sentido *regula* como la doctrina misma, también muchas veces identificándola con la fe y la verdad o uniendo estos dos conceptos en genitivo a la palabra *regula*, es decir: *regula fidei* o *regula veritatis*. Sin embargo, Tertuliano distingue entre la regla de la fe, que comporta dogmas inmutables como la Trinidad, la Encarnación, la Iglesia, y la regla de la disciplina que comprende usos y prácticas eclesíásticas que pueden cambiar. Como Ireneo, Tertuliano también afirma que la regla de la verdad es una enseñanza a la vez transmitida por las Escrituras y la Tradición. Sin embargo, a diferencia de las herejías, que son posteriores, la regla de la verdad

Aleandría⁴ la expresión técnica *regula fidei* o *regula veritatis* la cual no es un concepto abstracto sino fórmulas efectivas en cada circunstancia en la cual la fe cristiana ortodoxa sienta una posición vinculante sobre conceptos fundamentales considerados inmutables para tomar distancia de concretas desviaciones doctrinales como el gnosticismo, el marcionismo, el docetismo, el patripasianismo, etc. La *regula fidei* no es sólo un formulario o un símbolo de fe aunque muchas veces el símbolo de fe es la expresión principal de la *regula fidei* pues esta hace parte de la enseñanza viva de la Iglesia y expresa el matiz fijo e inmutable de la misma. La *regula fidei* es la parte principal e invariable del depósito apostólico cuya negación o alteración constituye la herejía⁵.

Nos proponemos entonces tratar aquí el proceso de consolidación del depósito de la fe en la Iglesia de Esmirna, no sin antes detenernos brevemente en la construcción del depósito de la fe en el Nuevo Testamento.

1. La confesiones de fe en el Nuevo Testamento

La idea de que los miembros de la comunidad de seguidores de Jesús deben permanecer fieles al mensaje transmitido por Él y por sus apóstoles, mantener su autenticidad y no admitir mezcla alguna con doctrinas extrañas ya aparece en los escritos del Nuevo Testamento. En estos escritos está ya presente la referencia a los principales artículos de la fe, al κήρυγμα. Se trata del Evangelio y de su mensaje, de su autoridad única en el orden de la fe y de las condiciones de fidelidad a su verdad, pues existe ya en fase de consolidación una conciencia viva de que la fe cristiana supone una normatividad, una regla, unos artículos de fe que deben ser proclamados y defendidos.

está desde el inicio del evangelio. Tertuliano usa la expresión *regula veritatis* cuatro veces, cf. Tert., *apol.* 47; *adv. Hermog.* 1; *pud.* 8, 12; *adv. Marc.* 5, 20. La expresión *regula fidei* la usa ocho veces, cf. Tert., *praescr.* 12, 5; 13, 1; 26, 9; *adv. Marc.* 4, 2; *virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 3; *monog.* 2; *pud.* 19, 3; *ieiun.* 1.

⁴ En Clemente de Alejandría la palabra *κανών* es frecuentemente utilizada en el sentido de criterio o regla de conducta y como sinónimo de la expresión técnica *regula fidei*. Una vez Clemente utiliza la expresión *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας*, cf. Clem., *str.* 7, 16, 105 (SCh 428, 316). Clemente comparte en líneas generales la concepción de Ireneo sobre la *regula fidei*. Para un estudio profundo sobre la *regula fidei* en estos autores y otros más como Novaciano y Orígenes, cf. D. Van de Eyne, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien*, Paris 1933, 281-313; P. Grech, *The Regula fidei as Hermeneutical Principle Yesterday and Today*, en *Il messaggio biblico e la sua interpretazione*, 145-161.

⁵ Cf. D. Van de Eyne, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien*, 312-313.

En la polémica emprendida por Pablo contra los gálatas judaizantes, este proclama el anatema contra todo el que anuncie un evangelio diferente del que él mismo ha proclamado⁶. La decisión colegial que aparece en los *Hechos de los Apóstoles* en relación con la negativa a imponer las observancias judías a los cristianos procedentes del paganismo señala una normatividad de carácter práctico pero también teórico acerca de la justificación⁷. La preocupación por la “ortodoxia”, en el sentido etimológico de la palabra, o sea por el mantenimiento de la autenticidad de la fe frente a las desviaciones que la acechaban, se expresa ampliamente en las llamadas cartas *Pastorales*⁸. La *2 Pedro* advierte contra “pseudo-profetas” y “pseudo-maestros” capaces de introducir en el pueblo doctrinas perniciosas⁹. Se condenan ciertas tendencias y grupos que ponen en discusión la doctrina de la Iglesia o que no se inscriben en la comunión de vida de sus comunidades, se emplea ya el término “ἄρεσις”, que oscila entre el sentido de “escuela”, de “secta” o de “facción”, con un significado cada vez más peyorativo en el ámbito cristiano¹⁰.

Por otra parte, la referencia al Evangelio y la permanencia fiel al mensaje que este transmite se resume en la palabra “tradición (παράδοσις)”. Ya en la *1 Tesalonicenses* Pablo “dio instrucciones” de parte del Señor Jesús, y ellos recibieron su enseñanza¹¹. Pablo entiende bajo el concepto de tradición el mensaje de la fe¹², las reglas relativas a la vida interna de las comunidades¹³ y el ideal del comportamiento cristiano¹⁴. El origen de esta tradición es el Señor mismo¹⁵. En *Lucas* y en *Juan* la idea de tradición es expresada a través de la palabra “testimonio”¹⁶. El origen último de esta transmisión es Dios mismo, que envió a su Hijo único y “lo entregó a la muerte por todos nosotros”¹⁷, esto es, lo trasmitió¹⁸.

⁶ Cf. *Gal.* 1, 8-9.

⁷ Cf. *Act.* 15.

⁸ Cf. *1 Tim.* 6, 3-6; *2 Tim.* 4, 1-4; *Tit.* 3, 10-11.

⁹ Cf. *2 Ptr.* 2,1.

¹⁰ Cf. *1 Cor.* 11, 19; *Gal.* 5, 20; *2 Ptr.* 2, 1; *Tit.* 3, 10.

¹¹ Cf. *1 Thess.* 4, 1-2.

¹² Cf. *1 Cor.* 15, 1-5

¹³ Cf. *1 Cor.* 11, 2; *2 Thess.* 2, 15; 3, 6

¹⁴ Cf. *Phil.* 4, 9.

¹⁵ Cf. *1 Cor.* 11, 23

¹⁶ Cf. *Lc.* 24, 48-49; *Act.* 1, 8,22; 2, 32; *Io.* 15, 17; 19, 35.

¹⁷ Cf. *Rom.*, 8, 32

¹⁸ Encontramos esta misma idea de tradición en Ignacio en *Eph.* 6, 1: “A todo el que envía el Padre de familia a su propia administración, no de otra manera hemos de recibirle que al mismo que le envía”, o también en *Magn.* 7, 1: “A la manera que el Señor

Este depósito de fe recibido a través de la tradición viene expresado muchas veces por medio de símbolos de fe primitivos que aparecen por todo el Nuevo Testamento y que simplificando un tanto las cosas, siguiendo el aporte de P. Grech y J. Kelly¹⁹, se presentan principalmente bajo tres modelos.

El primer modelo es a través de una fórmula solo referida a Cristo. Jesús es Señor (*Rom.* 10, 9; *Phil.* 2, 11; *1 Cor.* 12, 3), Jesús es el Cristo (*Act.* 18, 5. 28; *1 Io.* 2, 22; *Act.* 8, 36-38), Jesús es el Hijo de Dios (*Act.* 8, 36-38). También esta confesión a Jesús puede estar constituida por una forma narrativa más o menos desarrollada. Se cuenta en ello el acontecimiento Jesús insistiendo en su misterio de muerte y resurrección, son las proclamaciones, el κήρυγμα pronunciado por Pedro en sus discursos (*Act.* 2, 14-39; 3, 12-26; 4, 9-12; 5, 29-32; 10, 34-43) o por Pablo en sus cartas, por ejemplo: “Yo os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los doce”, (*1 Cor.* 15, 3-5; *Phil.* 2, 6-11; *Act.* 13, 16-41). Estas fórmulas del primer anuncio se ponen en labios de quienes enseñan, mientras que las fórmulas breves expresan más bien la respuesta del creyente. Estas formulaciones kerigmáticas ejercen sobretodo una función doctrinal, sirven de base para la catequesis. Aquella breves expresan más formalmente la función confesante ya que su tenor literario resulta especialmente adaptado a ello.

En un segundo momento existe también la fórmula binaria que comprende la mención del Padre y del Hijo (o de Cristo), esta supone la denominación intencional de los nombres de Dios Padre y de Cristo. Con cada uno de ellos se relaciona una intervención propia en la historia de la salvación. Lo vemos en esta fórmula típica: “Para nosotros no hay más

nada hizo sin contar con su Padre, hecho como estaba una sola cosa con Él –nada digo, ni por sí mismo ni por sus apóstoles– así vosotros nada hagáis vosotros sin contar con vuestro obispo y los ancianos”. El término “tradición” sigue siendo de todas formas raro en los Padres Apostólicos. Clemente recomienda a los Corintios que se conformen “a la gloriosa y venerada regla de nuestra tradición”, cf. *1 Clem.*, 7, 2 (SCh 167, 110; E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 188). Clemente es perfectamente consciente de la misma y del origen de este movimiento de envío y transmisión: “Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios”, cf. *1 Clem.*, 42, 1-2 (SCh 167, 168; E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 238-240).

¹⁹ Cf. P. Grech, *Le confessioni di fede in Giovanni*, en *Il messaggio biblico e la sua interpretazione*, 333-342. J. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, Bologna 2009, 31-55.

que un Dios: el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos”, (*1 Cor.* 8, 6; cf. *1 Tim.* 2, 5-6; 6, 13).

Por último, existe también una fórmula ternaria que enumera al Padre, al Hijo y al Espíritu. Esta la encontramos en los saludos de Pablo en sus cartas (*2 Cor.* 13, 13), o en referencia a las diversas realidades de la vida de la Iglesia en la unidad de un solo misterio, por ejemplo: “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de actividades, pero uno mismo es el Dios que activa todas las cosas en todos”, (*1 Cor.* 12, 4-6; cf. *Eph.* 4, 4). Otro origen de esta fórmula ternaria parece ser de procedencia litúrgica o bautismal y es con la que se cierra el evangelio de Mateo: “Poneos, pues, en camino haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que les he mandado” (*Mt.* 28, 19-20). Este texto aunque no pertenece a la tradición apostólica común, ejercerá una influencia decisiva en el desarrollo de las fórmulas bautismales²⁰.

A continuación veremos como estos tres modelos de símbolos de fe están presentes en los escritos en torno a la Iglesia de Esmirna.

2. *La lex orandi en la Iglesia de Esmirna del siglo II*

Haciendo un estudio de las fórmulas de fe que aparecen en las fuentes sobre la comunidad de Esmirna encontramos que Ignacio, Policarpo y el autor del *Martirio de Policarpo* hacen un uso semejante de los modelos de confesiones de fe presentes en el Nuevo Testamento.

Respecto a la fórmula confesional simple, “Jesús es Señor”, encontramos que esta adquiere un significado relevante frente a la proclamación “César es Señor” la cual tenía un valor religioso en el mundo pagano. El testimonio que se da de la fe durante la persecución constituirá el contexto privilegiado para el sentido de esta fórmula cristiana, como queda claro en *M. Polyc.*, 8, 2 cuando aquellos que estaban alrededor del obispo de Esmirna lo intentaban persuadir para que renegase de su fe: “Le salieron al encuentro el jefe de la Policía, Herodes, y su padre, Nice-

²⁰ En la opinión de O. Cullman conviene aplicarle a estas últimas el nombre de fórmulas ternarias más que trinitarias porque el término “trinidad” no aparece en el Nuevo Testamento, cf. O. Cullmann, *La foi et le culte de l’Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, 91.

tas, que tras pasarlo a su carruaje y sentarlo, trataban de persuadirlo diciéndole: “Qué malo hay en decir: “César es el Señor”, en sacrificar y en todo lo demás y salvarse así?”²¹.

Esta fórmula simple que hace alusión solo a Cristo, está también firmemente atestiguada en las cartas de Ignacio, aunque ciertamente más desarrollada en sus elementos:

Por tanto, haceos los sordos cuando alguien os hable a no ser de Jesucristo, el de la descendencia de David, el hijo de María, que nació verdaderamente, que comió y bebió, que fue verdaderamente perseguido en tiempo de Poncio Pilato, que fue crucificado y murió verdaderamente a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. Él resucitó verdaderamente de los muertos, habiendo sido resucitado por su mismo Padre, y, a semejanza suya, a los que hemos creído en Él también su Padre nos resucitará en Jesucristo, fuera del cual no tenemos vida verdadera²².

La fórmula ignaciana está marcada por el cuño de la controversia, al mismo tiempo que repite el mensaje tradicional. El adverbio “verdaderamente” repetido cuatro veces, hace manifiesta la probable intención de oponerse a los herejes “docetas” que se niegan a creer en la verdadera humanidad de Jesús. La confesión de fe se convierte de este modo en una “regla de fe” que distingue a los verdaderos cristianos de aquellos que no lo son. Esta insistencia del adverbio, exigida por las circunstancias, no le sobrevivirá.

Las mismas características de la anterior y el mismo sabor antidoce-ta nos queda en este otro apartado que se encuentra en la carta de Ignacio a la comunidad de Esmirna:

Glorifico a Jesucristo, Dios, que os ha concedido tal sabiduría. Pues he sabido que habéis alcanzado la perfección en la fe inmovible de manera que estáis clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y

²¹ *M. Polyc.* 8, 2, cf. *Rom.* 10, 9; *Phil.* 2, 11; *1 Cor.* 12, 3. El cristiano no podía admitir esa fórmula en la que veían la negación del único señorío de Cristo, cf. *1 Cor.* 8, 5-6. Cf. *M. Polyc.*, 17, 3: “A Él lo adoramos como Hijo de Dios”.

²² *Ign.*, *Trall.* 9, 1-2: cf. *1 Cor.* 15, 3-5; *Phil.* 2, 6-11; *Act.* 13, 16-41. Este texto es importante por varios aspectos. Reproduce, de forma bien acuñada, la secuencia kerigmática heredada de la tradición neotestamentaria. Pero introduce algunas novedades notables. Menciona el nacimiento virginal de Jesús, un dato que siempre estuvo ausente en los kerigmas del Nuevo Testamento, pero que pertenece en adelante a todos los credos cristológicos. Recoge igualmente la mención que se hará clásica: “bajo Poncio Pilato”, indicación ya presente en *Act.* 3, 13 y *1 Tim.* 6, 13. Cf. *Ign.*, *Eph.* 18, 2.

repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David, según la carne, hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por Él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes –nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión– para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia²³.

Encontramos también en Polyc., *ep.* 7, 1 una fórmula que, aunque breve, engloba la confesión de Jesús dentro del misterio de la encarnación: “Todo el que no confiese que Jesucristo ha venido en carne, es un anticristo”²⁴.

Respecto a la fórmula confesional binaria, donde se confiesa al Padre y al Hijo, también hallamos ejemplos en Ignacio y en Policarpo. Ignacio en *Magn.* 18, 2 dice: “Los profetas también fueron perseguidos al estar inspirados por la gracia de Jesucristo, para que los desobedientes tuvieran la certeza de que existe un único Dios, el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del Silencio”²⁵.

Policarpo en *ep.* 12, 2 afirma:

Que el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo y el mismo Pontífice Eterno²⁶, Hijo de Dios, Jesucristo, os edifique en la fe, en la verdad, en toda mansedumbre, sin ira, en paciencia, en longanimidad, constancia y castidad; y os de la herencia y la parte entre sus santos, y a nosotros con vosotros y con todos los que están bajo el cielo y han de creer en Jesucristo, nuestro Señor, y en su Padre que lo resucitó de entre los muertos.

También en 2, 1 Policarpo nos trasmite una fórmula breve que es binaria al tiempo de kerigmática: “Creyendo al que resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le dio gloria”.

Las fórmulas ternarias, por su parte, abren sin embargo a un porvenir más duradero, Ignacio ya nos da un ejemplo: “Esforzaos en permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los apóstoles para que todo

²³ Ign., *Smyrn.*, 1, 1-2: cf. *1 Cor.* 15, 3-5; *Phil.* 2, 6-11; *Act.* 13, 16-41.

²⁴ Polyc., *ep.* 7, 1. Esta fórmula tiene la hechura breve y bien acuñada del primer modelo, pero lo que proclama de Jesús no es un título, sino el acontecimiento global de su encarnación. La misma fórmula “Jesucristo venido en la carne” la encontramos en las cartas juánicas: cf. *1 Io.* 4, 2; *2 Io.* 7.

²⁵ Esta expresión denota ciertos contactos con la gnosis: cf. J. Ayán Calvo, 133.

²⁶ Cf. *1 Clem.* 36, 1; 61, 3 (SCh 167, 158; 200; E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 232. 268); Ign., *Philad.* 9, 1; *M. Polyc.* 14.

lo que hagáis sea próspero en la carne y en el espíritu, en la fe y en el amor, en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu”²⁷.

Por otra parte, Policarpo tiene en mente, sin duda, la enseñanza tradicional, compacta en su estructura fundamental aunque es plástico en la manera de formularla verbalmente. En *ep. 2, 1* dice “creyendo en Aquél que resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le dio gloria²⁸ y un trono a su derecha²⁹. A Él fueron sometidos todos los seres celestes y terrestres³⁰; a Él le sirve todo aliento; Él vendrá como juez de vivos y de muertos”³¹.

La estructura de esta última confesión se hace en dos cláusulas y el elemento más largo concerniente a la cristología está subordinado al primer elemento que es más breve. Probablemente, se trata de un fragmento que venía enseñado habitualmente a los convertidos de la Iglesia de Esmirna y que Policarpo usa en esta carta³².

Sin embargo, la carta *A los filipenses*, que en cierto modo refleja también la enseñanza de Policarpo a su propia comunidad de Esmirna, tiene más una impostación ética en la cual se recomienda la imitación de Cristo, que una impostación doctrinal, aunque también como hemos visto, introduce explícitas *professiones fidei*.

Para Policarpo la caridad y la fe en Cristo se funden. Quien cree practica la caridad y quien practica la caridad demuestra su amor “por Dios, por Cristo y por el prójimo”³³. Policarpo al exhortar el vivir cumpliendo “los mandamientos de la justicia”³⁴ reitera los principios de la fe recapitulándolos en Cristo. La fe en Cristo es la razón y el fin de un comportamiento virtuoso:

Así pues, perseveremos sin cesar en nuestra esperanza y en las arras de nuestra justicia, que son Jesucristo, el cual sobre la cruz levantó nuestros

²⁷ Ign., *Magn.* 13, 1. Es interesante que algunos renglones después Ignacio vuelve sobre la misma fórmula pero haciendo la invitación a someterse al obispo y también los unos a los otros “como Jesucristo al Padre, según la carne, y los apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu, para que la unidad sea carnal y espiritual”, Ign., *Magn.* 13, 1.

²⁸ Cf. *1 Ptr.* 1, 21.

²⁹ Cf. *1 Clem.* 65, 2 (Sch 167, 204; E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 274).

³⁰ Cf. *1 Ptr.* 3, 22.

³¹ Cf. *1 Ptr.* 4, 5.

³² Merece la pena colocar atención en el hecho de que se trata de varias citas sacadas probablemente de *1 Pedro* o *1 Clemente*, lo que manifiesta el modo en que iba siendo construido el cuerpo de la tradición catequética, cf. J. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica*, 109.

³³ Cf. Polyc., *ep.* 3, 2.

³⁴ Cf. Polyc., *ep.* 3, 3.

pecados en su propio cuerpo, a pesar de que no cometió pecado ni se encontró engaño en su boca. Pero todo lo soportó por nosotros para que viviéramos en Él. Así pues, seamos imitadores de su paciencia y, si padecemos por su nombre, glorifiquémosle. Pues ese ejemplo, nos lo puso en su propia persona, y nosotros le hemos creído³⁵.

El *M. Polyc.*, 14, 1 nos trasmite una oración puesta en boca del obispo de Esmirna inmediatamente antes de su martirio³⁶:

Señor, Dios todopoderoso, Padre de tu amado y bendito siervo Jesucristo, por el que te hemos conocido, Dios de los ángeles, de las potencias, de toda la creación y de todo el pueblo de los justos, que viven en tu presencia. Te bendigo porque me has juzgado digno de este día y de esta hora, de tomar parte en el número de tus mártires, en el cáliz de tu Cristo, para resurrección de la vida eterna en el alma y en cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo. Que hoy sea yo recibido con ellos en tu presencia, en sacrificio generoso y grato, tal como Tú, el Dios verdadero que no engaña, lo has preparado de antemano, lo anunciaste y lo has cumplido. Por ello y por encima de todas las cosas te alabo, te bendigo, te glorifico, por medio de Jesucristo, Sumo Sacerdote eterno y celeste, tu amado siervo, por el cual la gloria sea dada a Ti junto a Él y al Espíritu Santo, ahora y en los siglos venideros. Amén.

En esta oración podemos encontrar una fórmula ternaria en donde el Dios Padre todopoderoso encabeza la fórmula, Jesucristo es confesado como Sumo Sacerdote eterno y celeste, amado siervo del Padre y el Espíritu Santo es calificado como incorruptible y sujeto de la gloria junto al Padre y al Hijo. Es relevante que califica a Dios Padre como Dios de toda la creación quizá en claro alusión antimarcionista, de igual forma confiesa la resurrección de la vida eterna en alma y cuerpo.

Esta oración muy probablemente fue confeccionada por el mismo redactor del *Martirio de Policarpo*. Eventualmente, esta oración pudo haber tenido un uso litúrgico posterior cuando se recordaba la memoria de Policarpo³⁷. No se puede excluir que durante la celebración de esta

³⁵ Cf. *Polyc.*, ep. 8, 1.

³⁶ Para un estudio extenso acerca de la oración de Policarpo, cf. D. Tripp, *The Prayer of St Polycarp: its setting, its roles and its text*, en *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990), 97-132.

³⁷ *M. Polyc.*, 18, 3.

memoria fueran leídos al menos extractos de esta carta, de los cuales muy seguramente este oración pudo tener un lugar especial³⁸.

3. La profesión de fe de los presbíteros de Esmirna

A finales del siglo II encontramos en Esmirna la difícil situación comunitaria y doctrinal generada por el presbítero cismático Noeto³⁹. De aquella confrontación nos ha llegado una profesión de fe que merece especial atención. A diferencia de las otras confesiones de fe que hemos encontrado en Ignacio, en Policarpo y en el *Martirio de Policarpo*, nos encontramos ante el único texto confesional de carácter “oficial” que encontramos en nuestra documentación sobre la Iglesia de Esmirna. Este texto es “oficial” en el sentido que es el único texto verdaderamente normativo y vinculante que conocemos.

Aunque no conocemos *ad litteram* la profesión de fe de Noeto, sí ha llegado a nosotros la profesión de fe de los presbíteros de Esmirna: “También nosotros conocemos verdaderamente (ἀληθῶς) un solo Dios, conocemos a Cristo, conocemos al Hijo que ha padecido como ha padecido, murió como murió, y resucitó al tercer día, está a la derecha del Padre y viene a juzgar a los vivos y a los muertos”.

Con la precisión “ἀληθῶς” los presbíteros de Esmirna distinguen su fe de aquella de Noeto, la cual consideraron errónea. Así la profesión de fe de los presbíteros es a su vez una *regula fidei*, es decir, un conjunto de conceptos doctrinales considerados inmutables finalizados a sentar una posición clara y unívoca frente a determinadas tendencias doctrinales consideradas no ortodoxas⁴⁰.

³⁸ No poseemos más información sobre el uso litúrgico de las actas martiriales en el Asia en los primeros siglos. Sabemos, por otra parte, que en África cuando celebraban la memoria de un mártir se solían leer las actas de este durante la ceremonia. En efecto, personajes como Agustín, en su sermones de estas fiestas de mártires, no recuerda todos los detalles del relato martirial, solamente alude a algunos episodios, puesto que ya previamente en la misma ceremonia las actas habían sido leídas. Este uso africano se diferencia de los panegíricos griegos de Basilio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, etc., que recuerdan detalladamente todos los particulares del martirio, justamente porque la lectura de las actas muy seguramente no estaba prevista. Por su parte, en Roma era prohibida la lectura de las actas de mártires durante la liturgia ya que muchas de estas contenían muchos hechos ficticios, cf. V. Saxer., *Morts, Martyrs, Reliques, en Afrique Chrétienne aux Premiers Siècles*, Roma 1980, 200-208.

³⁹ Toda la problemática en torno a Noeto, cf. Edición de M. Simonetti, Ippolito, *Contro Noeto*, Biblioteca Patristica, Bologna 2000.

⁴⁰ Cf. D. Van de Eyne, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien*, 312.

La profesión de fe de los presbíteros sintetiza en gran medida los conceptos fundamentales que la Iglesia de Esmirna a finales del siglo II subraya frente a las diversas desviaciones doctrinales.

La confesión de fe en “un solo Dios”, aparte de la impostación genéricamente antipagana, es seguramente una declaración de los presbíteros de Esmirna que se preocupan por proclamar esta verdad frente al gnosticismo y al marcionismo que compartían el fundamental concepto de la distinción entre el dios inferior de los judíos defensor de la justicia y creador del mundo, y el dios sumo y bueno, el dios desconocido que solo Cristo había revelado a quien hubiese creído en él.

A su vez, los presbíteros de Esmirna en su profesión de fe distinguen a Dios de Cristo (“conocemos un solo Dios... conocemos a Cristo”), especificando de este último solamente lo que respecta a la encarnación⁴¹. Es decir, los presbíteros de Esmirna rechazan de Noeto la afirmación de que Dios Padre se haya encarnado en Cristo.

Por último, el verdadero padecimiento, muerte y resurrección del Señor subraya una vez más la verdadera humanidad de Cristo frente al docetismo ya presente en el ámbito asiático desde finales del siglo I e inicios del siglo II y combatido anteriormente por Ignacio y Policarpo.

Según J. Kelly, los elementos de la profesión de fe de los presbíteros de Esmirna parecen ser parte de un símbolo de fe en uso, quizá bautismal, por parte de la comunidad a finales del siglo II⁴².

A partir de este estudio acerca de las fórmulas confesionales en torno a la comunidad de Esmirna podemos aproximarnos a la realidad que delatan. Aquellas confesiones de fe que van dirigidas a las comunidades, aunque si bien pueden brotar de ambientes litúrgicos y catequéticos, tienen también la finalidad de mantener a los creyentes firmes en una enseñanza recibida, la cual posiblemente corre el peligro de perderse o de tergiversarse por grupos al externo o al interno de la misma comunidad. Agentes externos a la comunidad como paganos y judíos, tendencias al interno de las comunidades cristianas ya presentes desde el ambiente neotestamentario como cristianos judaizantes y docetas, realidades más o menos difíciles de individuar como el gnosticismo y el marcionismo y reacciones a la doctrina del Logos que aparece a los ojos de muchos como lesiva del tradicional *theologoumenon* de la unicidad de Dios⁴³.

⁴¹ Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 199. Hipólito siguiendo la teología de Justino e Ireneo, en su homilía *Contra Noeto* no solo hará alusión a la encarnación del Logos, sino a su preexistencia.

⁴² Cf. J. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica*, 82.

⁴³ Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 45.

Frente al peligro de que esta enseñanza se pierda o se tergiverse por estos agentes, las confesiones de fe manifiestan una precisa *regula fidei* o *regula veritatis* finalizada a identificar la fe cristiana vinculante en cada circunstancia particular.

La confesión de fe de los presbíteros de Esmirna es un texto que, aunque breve, señala, como hemos visto, claros conceptos vinculantes para la Iglesia de Esmirna y es un punto de llegada seguro y fundamental del desarrollo doctrinal de esta comunidad.

4. *La lex credendi en la Iglesia de Esmirna*

Tratando de identificar aún más esta correlación de fuerzas al interno de la comunidad de Esmirna examinaremos la concepción de ortodoxia y herejía que pueden manejar nuestros autores y la formación de la *lex credendi* de la comunidad.

En lo que respecta a la visión que tenía Ignacio acerca de la defensa de una fe ortodoxa, sabemos que su aproximación, sobretodo, en las cartas que dirige a la Iglesia de Esmirna y a Policarpo, se hace fundamentalmente a la luz del tema de la unidad eclesial. Es ello lo que le impulsa a combatir la herejía que es la peor de las asechanzas o malas artes⁴⁴ con que Satanás intenta apartar a los creyentes de la nueva vida que Cristo ha hecho posible con su encarnación, pasión y resurrección. Si Cristo había sido ungido para, a su vez, comunicar incorrupción a su Iglesia, el príncipe de este mundo quiere ungir a los creyentes con el pestilente unguento de su doctrina para, así, tenerlos sometidos y cautivos: “Por esto el Señor tomó unguento sobre su cabeza para inspirar a la Iglesia incorrupción. No os unjáis la fetidez del príncipe de este mundo para que no os lleve cautivos lejos de la vida que os ha sido propuesta como recompensa”⁴⁵. Ahora bien, el príncipe de este mundo se vale de los herejes que son los que corrompen con su mala doctrina la fe de Dios por la que Cristo fue crucificado: “Así pues, si los que obran estas cosas según la carne –se refiere a los adúlteros– murieron, ¡cuánto más si corrompe en mala doctrina la fe de Dios por la que Cristo fue crucificado!”⁴⁶.

⁴⁴ Cf. Ign., *Trall.* 8, 1; *Philad.* 6, 2.

⁴⁵ Ign., *Eph.* 17, 1. Cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, Roma 1961, 5-13.

⁴⁶ Cf. Ign., *Eph.* 16, 2.

La herejía para Ignacio, como advierte en la carta *A los esmirnitas*, va íntimamente ligada a la muerte espiritual y eterna, siendo muy difícil la conversión de los seguidores de tales doctrinas⁴⁷. Así, los herejes ofrecen una doctrina que causa la muerte⁴⁸; son plantas cuyo fruto es mortal⁴⁹; son abogados de la muerte⁵⁰; mueren en sus disputas⁵¹ e irán al fuego inextinguible⁵². La postura de Ignacio frente a la herejía es clara y contundente. Sin embargo, no es del todo fácil determinar cuáles y cuántos son los grupos heréticos combatidos por Ignacio en todas las cartas que dirige a las iglesias del Asia Menor. No cabe duda, como ya hemos visto por las confesiones de fe, que la polémica antidoceta está presente en casi todas ellas. Por otro lado, en las cartas *A los filadelfios* y *A los magnesios* ataca frontalmente la tendencia judaizante a la que seguían ligados algunos miembros de las comunidades. Esto ha conducido a los estudiosos a variadas posturas. Según J. Donahue y J. Rius-Camps, Ignacio combate dos grupos bien diferenciados, docetismo y judaísmo⁵³, C. Trevett incluso adjunta otro grupo de itinerantes carismáticos que están directamente en contra de Ignacio y de la idea que tiene de episcopado⁵⁴. Por el contrario, W. Barnard, P. Prigent y H. Bammel piensan que el obispo de Antioquía se enfrenta a un solo grupo que, fundamentado en categorías judaicas, mantenía así mismo una cristología doceta⁵⁵. Finalmente, E. Norelli identifica sólo el grupo de docetas como adversarios de Ignacio⁵⁶.

En lo personal, tomando distancia de esquematismos un tanto rígidos y, consiguientemente, poco conciliables con el desenvolvimiento de diversas comunidades cada una con situaciones particulares, estoy de

⁴⁷ Cf. Ign., *Smyrn.* 4, 1.

⁴⁸ Cf. Ign., *Smyrn.* 6, 2.

⁴⁹ Cf. Ign., *Trall.* 11, 1.

⁵⁰ Cf. Ign., *Smyrn.* 5, 1.

⁵¹ Cf. Ign., *Smyrn.* 5, 1.

⁵² Cf. Ign., *Eph.* 16, 2.

⁵³ Cf. P. J. Donahue, *Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch*, en *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 81-93; J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1979, 40-51; H. Bammel, *Ignatian Problems*, en *Journal of Theological Studies* 33 (1982), 83ss.

⁵⁴ Cf. C. Trevett, *A Study of Ignatius Antioch in Syria and Asia*, Lewiston 1992, 194ss.

⁵⁵ Cf. L. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966, 23-27; P. Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Église confessante. De l'Apocalypse à Ignace*, en *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 1-7.

⁵⁶ Cf. E. Norelli, *Ignazio di Antiochia combatte veramente dei cristiani giudaizzanti?*, en *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, ed. G. Filoramo – C. Gianotto, , Brescia 2001, 229ss.

acuerdo con el estudio de P. Meinhold⁵⁷ y más recientemente el de P. Foster⁵⁸, que propenden por una distinción de los adversarios combatidos por Ignacio que no se pueden reducir a una unidad. M. Simonetti, en efecto, considera que la situación de Magnesia no es necesariamente la misma de Filadelfia o de Esmirna. Por lo demás, teniendo presente el carácter extremista de Ignacio de Antioquía, cabe la posibilidad de que él haya advertido y exasperado situaciones que no eran advertidas tan claramente en la realidad cotidiana de las comunidades asiáticas⁵⁹. Cada carta de Ignacio presenta matices que caracterizan las tensiones doctrinales que se estaban produciendo en cada una de aquellas comunidades. Así pues, la situación podría bosquejarse así: En Éfeso, a pesar de que la comunidad parece unida y compacta entorno a la jerarquía no obstante la presencia de diferentes grupos⁶⁰, existían algunos que criticaban el silencio del obispo quizá frente a la elocuencia de algunos predicadores posiblemente itinerantes. Sin embargo, a estos individuos no es necesario considerarlos gnósticos⁶¹. En Magnesia existían elementos carismáticos, opuestos a la jerarquía local y con influencias judaizantes. En Trales existía un grupo doceta y quizá una cierta indiferencia sobre el papel del obispo en la comunidad. En Filadelfia ocurría la misma situación que en Magnesia, podría tratarse de grupos de cristianos judaizantes que creaban además una profunda división en la comunidad⁶². Finalmente, en Esmirna la corriente contra la que Ignacio colocó en guardia a la comunidad y a su obispo Policarpo era sobretodo el docetismo, además de una parte de la comunidad que celebraba separadamente la liturgia eucarística y no reconocía la autoridad del obispo ni el ordenamiento jerárquico a tres niveles. Sin embargo, no podemos determinar si los docetas eran aquellos mismos que rechazaban el ordenamiento jerárquico de la comunidad.

⁵⁷ Cf. P. Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochen*, Wiesbaden 1979, 19-36.

⁵⁸ Cf. P. Foster, *The Epistles of Ignatius of Antioch*, en *The Writings of the Apostolic Fathers*, ed. P. Foster, Oxford 2007, 89ss.

⁵⁹ Cf. E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 296.

⁶⁰ Esta es fundamentalmente la conclusión del libro de Trebilco, cf. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, 628-717.

⁶¹ C. Trevett ha reconocido también la existencia de esta tendencia, cf. C. Trevett, *Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A tirad Error Combated by Ignatius?*, en *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983) 1-18. También identifica estos elementos con las actividades carismáticas que aparecen en la *Didaché*. Cf. E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 321.

⁶² C. Trevett ha caracterizado las enseñanzas de estos herejes como premontanistas, cf. C. Trevett, *Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds*, en *Vigilae Christianae* 43 (1989) 313-338.

Así pues, Ignacio solo parece considerar doctrina herética el docetismo, o mejor, una cristología doceta que no se ha de relacionar necesariamente con el gnosticismo ni tampoco con el judaísmo. La polémica con los judaizantes probablemente no es un enfrentamiento con personas externas a la comunidad sino con miembros o grupos integrados en las comunidades eclesiales y relacionados con el vidente del *Apocalipsis*, miembros o grupos que se oponían a la enseñanza y ética de Pablo. Finalmente, podían existir miembros de la comunidad –no docetas ni judaizantes– que no se sentían cómodos con el desarrollo de las comunidades, pues habituados a un esquema de Iglesia más carismático y menos jerárquico, no aceptaban la visión eclesial de Ignacio, aquellos inconformes serían también gentes procedentes probablemente de círculos juánicos⁶³. En este análisis salta el tema del posible choque de tradiciones apostólicas entre la tradición juánica difusa en los cristianos judaizantes y la tradición paulina estimada de modo especial por Ignacio y por Policarpo. En efecto, la común admiración por Pablo pudo haber alimentado la cercanía espiritual entre Ignacio y Policarpo. Sin embargo, esto no quiere decir que para ambos varios elementos de la tradición juánica no fuesen estimables.

Por su parte, Policarpo en su carta *A los filipenses* tiene un estilo mucho más sereno que el de Ignacio en el combatir las posibles desviaciones doctrinales de esta comunidad. Sin embargo, en 7, 1 reprocha a aquellos que no confiesan que Cristo ha venido en la carne y reniegan del testimonio de la cruz (τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ). Invita a sus destinatarios a abandonar la vanidad de la muchedumbre y sus falsas doctrinas (τὰς ψευδο-διδασκαλίας), a volver a la palabra que fue transmitida desde el principio (ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέφωμεν), a perseverar en los ayunos y en la oración. Quien no confiesa que Jesucristo ha venido en la carne, quien niega la cruz y quien distorsiona la palabra del Señor para satisfacer sus propias pasiones negando la resurrección y el juicio respectivamente es un anticristo (ἀντίχριστός ἐστιν), es del diablo (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) y es el primogénito de Satanás (πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ)⁶⁴.

En este pasaje parece claro que Policarpo alude a las corrientes docetistas que al renegar de la encarnación del Verbo, frustran la obra de

⁶³ Cf. C. Trevett, *A Study of Ignatius of Antioch in Siria and Asia*, Lewiston-Queenston 1992, 75-113 y 147-215.

⁶⁴ Cf. Polyc., *ep.* 7, 1.

la redención. Así pues, en el contexto de la carta de Policarpo, y también en las de Ignacio, el sustantivo ἀντίχριστος viene a significar el falso maestro y el falso hermano⁶⁵. El anticristo obra en el presente, corrompe y engaña, provoca la muerte porque mata el espíritu de verdad que está en los hermanos. Por eso el único remedio contra los “anticristos” es el de “volver a la palabra que nos fue transmitida desde el principio”⁶⁶.

Por su parte, el *Martirio de Policarpo*, parece no hacer una mención especial a cuidarse de desviaciones doctrinales y en este sentido no expresa calificativos contra miembros de la comunidad que puedan estar atentando contra la fe recibida. Algunos estudiosos han querido ver en el personaje Quinto procedente de Frigia un elemento explícitamente antimontanista en el relato del *Martirio de Policarpo* 4⁶⁷. En efecto, a la breve narración del martirio de Germánico sigue el fallido testimonio de Quinto, el cual se había forzado a sí mismo y a otros a arrojarse a las fieras voluntariamente y al final termina cediendo a la pretensión del prócsul abjurando y sacrificando. La actitud de Quinto no es aprobada por el autor del relato puesto que entregarse espontáneamente no es conforme a la enseñanza del evangelio.

Es claro que el episodio de Quinto está colocado en el relato para hacer frente a un cierto fanatismo religioso. Para algunos, el atribuir directamente este relato a una condena del montanismo, por la mención que hace de la proveniencia frigia del personaje y su manifestación de rigorismo, parece una atribución excesiva viendo el conjunto de todo la carta, ya que en el caso de que el “frigio” equivaliera a “montanista” en este relato, sería la única alusión explícita a esta secta en todo el texto. Sin embargo, llama la atención que el texto señala dos veces en la misma frase la condición “frigia” del personaje: “Pero uno que se llamaba Quinto, frigio (Φρύξ), que había venido recientemente de Frigia (τῆς Φρυγίας), se acobardó al ver las fieras”. Así pues, esta aparente redundancia puede señalar efectivamente la identificación de este personaje con un miembro del incipiente movimiento de Montano.

Aún así, el tema fundamental de la narración, como hemos dicho más arriba, es el martirio κατὰ εὐαγγέλιον y no la confutación de la doctrina de Montano. Por lo demás, el fallido testimonio de Quinto se opone al

⁶⁵ Cf. Polyc., ep. 6, 3.

⁶⁶ Cf. Polyc., ep. 7, 2.

⁶⁷ Cf. S. Ronchey, *Indagine sul martirio di san Policarpo*, Roma 1990, *passim*; cf. G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, en *Vigilae Christianae* 49 (1995), 105-145.

valiente testimonio de Germánico y precede el maravilloso testimonio de Policarpo⁶⁸.

Por otra parte, M. Simonetti⁶⁹ afirma, aunque con cierta cautela, que el movimiento montanista pudo tener diferentes fases de desarrollo. Así pues, en un primer momento, hacia el año 157 según una noticia de Epifanio, pudo comenzar la predicación de Montano y en estos años se vio sólo a un entusiasta con una ascesis muy rígida, pero sin las connotaciones de desviación doctrinal que adquirirá el movimiento posteriormente, probablemente hacia el año 172, fecha en que Eusebio situó su origen. Así pues, Quinto pudo eventualmente ser un montanista contemporáneo de Policarpo, antes de que los seguidores de Montano pudiesen ser identificados claramente como una verdadera secta.

Por el contrario, en el *M. Pion.*, 11, 2, alrededor cien años después del martirio de Policarpo, la alusión a los frigios como pertenecientes a un secta claramente identificada es explícita. Entre los cristianos encerrados en la prisión junto a Pionio se encuentran “un presbítero de la Iglesia católica (τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας), de nombre Limno, una mujer del pueblo de Carine y uno de la secta de los frigios (ἐκ τῆς αἰρέσεως τῶν Φρυγῶν) de nombre Eutiquiano”⁷⁰. Además, es clara la contraposición entre Iglesia católica y herejía. Los cristianos usaron específicamente el término griego καθολικός para significar una diferenciación de los ortodoxos respecto a los herejes⁷¹. También en el *M. Pion.*, 21, 5 aparece junto a Pionio un tal “Metródoro, presbítero de la secta de los marcionitas (τῆς αἰρέσεως τῶν Μαρκιωνιστῶν)”. B. Lightfoot⁷² y H. Delehayé⁷³ han hecho notar que esta mención de herejes martirizados vale como una prueba de la autenticidad, pues de norma la Iglesia se refutaba a reconocer a los herejes como mártires.

El fenómeno de la Nueva Profecía, “los Frigios” o muy posteriormente denominado “montanismo” se comenzó a desarrollar hacia el año

⁶⁸ H. von Campenhausen ha hecho notar que el capítulo 3 y el capítulo 5 del *Martirio de Policarpo* podrían unirse sin dificultad, en caso de no existir el capítulo 4 que habla sobre Quinto. Sin embargo, en principio no habría que ver la alusión de Quinto como una interpolación de un antimontanista posterior, cf. H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarps-martyrium*, Heidelberg, 1957, 18-21; cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sul martirio di S. Policarpo*, en *Giornale Italiano di Filologia* 4 (1956) 339.

⁶⁹ Cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sul martirio di S. Policarpo*, 332-340.

⁷⁰ *M. Pion.*, 11, 2.

⁷¹ Cf. M. Simonetti, *Studi Agiografici*, 33.

⁷² Cf. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 639.

⁷³ Cf. H. Delehayé, *Les passions*, 29.

160 por motivos que desconocemos pero que podían depender en gran parte de las esperas milenaristas acaecidas en la región de Frigia y en las regiones limítrofes. En efecto, parece que esta tendencia esperaba el descenso a la tierra de la nueva Jerusalén, signo indicativo de la instauración del milenio en la región de Pepuza. Fue sobretodo la convicción de estos entusiastas de ser directamente inspirados por el Espíritu Santo, más que la espera de la parusía o su riguroso ascetismo, lo que llamó la atención de la jerarquía eclesiástica la cual veía en esta pretensión una amenaza a la estructura jerárquica episcopal de las iglesias locales no solo de la Frigia y del Asia sino de otras partes del imperio como Roma, África y Galia. Así pues, la jerarquía les consideró falsos profetas, les reprocharon sus éxtasis y su actividad profética y carismática. La dificultad de acusar a los montanistas de concretas desviaciones doctrinales exigió de parte de la jerarquía concertar una línea común de comportamiento por la cual se reunieron los obispos locales en varios concilios, especialmente en varios lugares del Asia⁷⁴, y la presión jerárquica fue acompañada de una intensa actividad literaria de tono polémico⁷⁵ y hacia el final del siglo II la crisis era casi ya superada excepto en Frigia y sus alrededores con comunidades montanistas que estuvieron activas hasta el final del siglo IV⁷⁶.

Dentro de esta actividad literaria antimontanista del siglo III o IV podemos probablemente situar la *Vida de Policarpo* en el área asiática, y específicamente en Esmirna. Como parte de los aspectos comunes de las biografías intelectuales de la antigüedad, esta *vita* tiene también un propósito polémico. En efecto, Policarpo es descrito predicando contra la doctrina montanista: “Acerca del Espíritu Santo y don del Paráclito y demás carismas demostraba que no es posible darse fuera de la Iglesia católica, al modo que tampoco un miembro cortado del cuerpo tiene fuerza alguna”⁷⁷. Esta declaración está fundada en la *regula fidei* concedida por el mismo Cristo (ἐδόθη οὖν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ) a Policarpo, la cual es descrita como “la regla eclesiástica católica de la recta enseñanza (διδασκαλίας ὀρθῆς ἐκκλησιαστικῆς καθολικῆς κακῶν)”⁷⁸. Así pues, la intención del autor de la *Vida de Policarpo* es subrayar contra la doctrina montanista que la Iglesia tiene el dominio exclusivo del Espíritu.

⁷⁴ Cf. Eus., *h. e.* 5, 16, 10.

⁷⁵ Gracias a Eusebio conocemos algo de esta actividad literaria y sus autores como Milciades, Apolinar de Hierápolis, Apolonio y el Anónimo Antimontanista, cf. Eus., *h. e.* 4, 27; 5, 16-19

⁷⁶ Cf. M. Simonetti, *Il vangelo e la storia*, 80-81.

⁷⁷ *V. Polyc.*, 13, 3.

⁷⁸ *V. Polyc.*, 12, 2.

Significativa también es la estrategia antimontanista adoptada por el autor de la *Vida de Policarpo* al redefinir la profecía como visionaria y no como entusiasta, a través de la frecuente mención de visiones⁷⁹ y la absoluta ausencia de cualquier profecía emitida a través de la posesión de un trance o de la suspensión de las funciones intelectivas que hacen que el supuesto profeta emita el mensaje en estado de inconciencia. Así pues, la profecía es emitida no cuando la persona se encuentra en un estado desordenado de su ánimo sino cuando el profeta en posesión de todas sus facultades, presumiblemente como un resultado de una visión, emite tal profecía⁸⁰.

Por último, respecto a la *Vida de Policarpo* y los montanistas, el prólogo abrupto de la misma condena explícitamente la práctica pascual impropia de los herejes frigios que celebraban la Pascua fuera del tiempo de los ázimos, los cuales encontrando difícil calcular el 14 del mes lunar hebraico, en un ambiente helenístico en el que estaba en uso el calendario solar, al parecer se replegaron sobre el 14 del mes solar de *Xanthicos* que no coincidía con la antigua fecha pascual⁸¹.

De la mano con el desarrollo paulatino de la distinción entre una ortodoxia y grupos heréticos de variada denominación (marcionismo, gnosticismo, montanismo, etc.), se va desarrollando en la comunidad cristiana una reflexión cada vez mayor sobre la doctrina en torno a la persona de Cristo. Marción y sobretodo los gnósticos hacia la tercer decenio del siglo II habían asumido la cristología alta presente tanto en la tradición paulina como en la tradición juánica, reelaborando a partir de sus concepciones, el concepto de Cristo Logos cual entidad divina distinta del Dios sumo y a Él subordinada. Por otra parte, la doctrina del Cristo Logos también a mitad del siglo II comenzó a ser elaborada en ámbito católico, sobretodo en autores de proveniencia asiática depurándola de aspectos específicamente gnósticos y confesando a Cristo como Logos divino, *ab aeterno* inmanente en Dios como su palabra interna, sabiduría y pensamiento, generado (emanado, proferido) como entidad personal distinta de Él y a Él subordinada para proveer a la creación, al gobierno

⁷⁹ Cf. *V. Polyc.*, 21, 2.

⁸⁰ Una idea similar aparece en *Epiph.*, *haer.* 48, 2-13, como ha hecho notar A. Stewart-Sykes entre otros. Para otras eventuales alusiones antimontanistas en la *Vida de Policarpo*, cf. A. Stewart-Sykes, *The Life of Polycarp*, 36-42.

⁸¹ Ps. Chrys., *In s. Pascha*, *hom.* 7, 9 (SCH 46, 119). Esta praxis montanista es atestiguada desde el siglo IV y resistió incluso hasta el siglo VI. Aunque nada hace pensar que esta praxis no se hubiese desarrollado en el punto más álgido de la historia del montanismo durante el siglo III, cf. R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza*, Città del Castello 2007, 119.

y a la salvación del mundo y del hombre. Estos autores católicos afirmaban que para realizar la salvación, el Logos descendió del cielo y se encarnó en María en modo real, contra la convicción gnóstica de que el cuerpo asumido por el Logos era apariencia, o en cualquier caso, no material (docetismo)⁸².

Esta doctrina del Logos, desarrollada tanto por los católicos como por los gnósticos con su respectiva especificidad doctrinal, tuvo una reacción hacia finales del siglo II en el ámbito asiático con Noeto de Esmirna. Esta reacción, definida más tarde como monarquiana o patripasiana, buscaba salvaguardar la concepción monoteísta de Dios contra los exponentes de la doctrina del Logos. Así pues la doctrina de Noeto afirmaba que “Cristo mismo es el Padre y que el mismo Padre fue generado, sufrió y murió”⁸³ y si entonces se profesa “que Cristo es Dios, ciertamente él mismo es el Padre, porque Dios es uno sólo. Y Cristo ha padecido, él que es Dios: por tanto ha padecido el Padre, porque él era el Padre”⁸⁴.

Por su parte, Hipólito en su homilía *Contra Noeto* a escasos inicios del siglo III considera que la convicción de Noeto de gozar de una particular inspiración divina es producida por un espíritu malvado. Hipólito, cuyo origen es asiático⁸⁵ pero no podemos asegurar que sea un esmirniota, después de una exposición introductoria de los hechos que sucedieron en Esmirna en torno a Noeto, presenta en la primera parte de su homilía, con tono hostil y con finalidad apologética en sentido antiherético, la doctrina de este personaje excomulgado por el colegio de presbíteros de Esmirna. Hipólito hace una secuencia de textos bíblicos adoptados por Noeto y posteriormente les interpreta en el sentido contrario según su propia postura que entiende como ortodoxa. Los textos citados son tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Estos textos usados por Noeto para sostener su hilo doctrinal aseguraban que Dios es uno sólo (*Ex.* 3, 6; 20, 3; *Is.* 44, 6), que Dios había sido visto en la tierra, donde había conversado con los hombres (*Bar.* 3, 36-38; *Is.* 45, 14-15), que Cristo era Dios (*Rom.* 9, 5), y por ende, que el único Dios se debía identificar con Cristo. Finalmente, Noeto había hecho uso de *Io.* 10, 30 y *Io.* 14, 9-10 para confirmar la identificación de Cristo con Dios Padre. Para combatir la doctrina monarquiana de Noeto, Hipólito repropone la doctrina del Logos, pero

⁸² Cf. M. Simonetti, *Contra Noeto*, 44-45.

⁸³ Hipp., *CN* 1, 2.

⁸⁴ Hipp., *CN* 2, 3.

⁸⁵ La estrecha afinidad estilística que conecta *CN* 18 con las homilías cuartodecimanas nos asegura, entre otras cosas, la formación y proveniencia asiática del autor, cf. M. Simonetti, *Contra Noeto*, 70.

debidamente adaptada a la doble exigencia de combatir las ideas de Noeto y al mismo tiempo tomar adecuada distancia de la doctrina gnóstica, por lo cual el *Contra Noeto* de Hipólito goza de interesante novedad en el modo de tratar esta temática⁸⁶.

En la tradicional distinción de dos momentos en la relación entre Dios y su Logos, el primero inmanente-impersonal (pensamiento, sabiduría, potencia o voluntad), y el segundo entidad divina generada y personalmente distinta de Dios, Hipólito en modo original y con mucha fineza configura sistemáticamente el momento de la generación divina del Logos con su encarnación, presentada como manifestación al mundo de aquel que antes era invisible. Esta encarnación permite que el Hijo antes solo definido así a modo de prolepsis ahora ha llegado a ser Hijo perfecto (τέλειος). Con esta acentuación del significado de la encarnación en la relación Dios Padre-Logos Hijo se acompaña la insistencia de Hipólito de revelar la realidad de la carne asumida por el Logos, capaz de sujetarse a todas las limitaciones de la humanidad. Así pues, esta asunción de la humanidad de parte del Logos y a la vez la unicidad del Hijo y de Logos, contraria a una multitud (πληθύν) de dioses, son afirmadas por Hipólito con una clara impostación antignóstica⁸⁷. Por otra parte, Hipólito hace una elaboración doctrinal contra Noeto más atenta a la doctrina del Logos que busca no dejar espacio a la acusación de diteísmo, aún especificando bien la subsistencia individual de Dios Padre y de su Logos mediante la aplicación a ambos del término técnico “persona (πρός πον)” y al mismo tiempo fundando sobre el concepto de potencia (δύναμις) su unidad, por la cual hablamos de ellos como un solo Dios.

Finalmente, la doctrina desarrollada por Hipólito en su *Contra Noeto* fue particularmente significativa en mencionar, aunque no siempre de modo armónico, al Espíritu Santo, pasando así del esquema binario (Padre-Hijo) al esquema ternario y ocasionalmente haciendo uso del tér-

⁸⁶ Para un extenso comentario a la doctrina de Noeto y a la reacción por parte de Hipólito, cf. A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, 71-95; y sobretodo, cf. M. Simonetti, *Ippolito, Contro Noeto*, Bologna 2000.

⁸⁷ Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 47.

⁸⁸ Tertuliano en África en su libro *adversus Praxean* también desarrolló de modo importante una doctrina sobre el Espíritu Santo. Autores posteriores como Novaciano en *De Trinitate* y el autor del *Elenchos*, por el contrario, no desarrollaron tanto así esta doctrina, muy probablemente debido a su reacción antimontanista, cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 52 y 60. Por lo demás, la doctrina monarquiana de Noeto se difundió en Asia y especialmente en Roma con relativo éxito gracias a Epígono y Cleómenes en el tiempo de Ceferino y Calixto. El autor del *Elenchos* en su rivalidad con Calixto continuó la problemática en torno a la relación entre Dios y Cristo en el ámbito de la única divinidad dando origen a una polémica destinada a continuar por mucho tiempo.

mino “trinidad (τριάς)”. Esta mención del Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo usada desde hace tiempo por la *lex orandi* en la Iglesia de Esmirna y en todo el orbe cristiano, inspirada sobretudo por la fórmula de fe bautismal de Mt. 28, 19, comenzó sólo gradualmente a hacerse paso también en el ámbito de la reflexión doctrinal (*lex credendi*). Como afirma M. Simonetti, puede ser que la primera hora del movimiento montanista, que hemos referido más arriba, haya impulsado un poco en autores como Hipólito en Asia la reflexión doctrinal sobre el Espíritu Santo. Sin embargo, justamente porque cada vez más la actividad carismática fue tan valorizada por los seguidores de Montano y estos fueron percibidos cada vez más como una secta, es que la reacción antimontanista paralizó por más de un siglo el desarrollo de la reflexión sobre el Espíritu Santo⁸⁸.

5. Conclusión

Con la consolidación paulatina de la *lex orandi* de la comunidad se va haciendo mayor distinción entre la ortodoxia y los grupos heréticos. En la primera mitad del siglo II la comunidad es amenazada por cierto grupo de cristianos docetas y además una parte de la comunidad parece no reconocer la figura del obispo ni el ordenamiento jerárquico a tres niveles. La presencia de cristianos judaizantes que puedan estar involucrados en estas situaciones es probable. Por otra parte, es difícil individuar la presencia o alusión a los gnósticos en los escritos de Ignacio o Policarpo. En particular el sustantivo ἀντίχριστός es usado por estos autores para definir al falso maestro y falso hermano que va en contra de la tradición recibida.

En la segunda parte del siglo II y durante el siglo III aparece clara la paulatina individuación y controversia con el marcionismo y, sobretudo, con el movimiento de la Nueva Profecía en los escritos de la comunidad, particularmente en el *Martirio de Pionio* y en la *Vida de Policarpo*. Finalmente, es claro el rechazo explícito de la comunidad de Esmirna a la doctrina patripasiana de Noeto que identifica al Padre con el mismo Cristo y por tanto como aquel que ha padecido en la cruz.

A lo largo de este artículo, hemos visto cómo los diversos modelos de símbolos de fe que se encuentran en el Nuevo Testamento también están presentes en la documentación de la Iglesia de Esmirna y son usados tanto en contextos catequéticos, bautismales y litúrgicos como también en contextos de persecución y controversia frente a paganos, judíos

y herejes. El adverbio ἀληθῶς, presente en varias confesiones de fe, señala el cuño antidoceta de estas, especialmente en los escritos de Ignacio y Policarpo. De considerable interés por la riqueza doctrinal y la armonía del texto es la oración que el autor del *Martirio de Policarpo* coloca en labios del obispo de Esmirna antes de su muerte.

Es particularmente importante la profesión de fe de los presbíteros de Esmirna en que se proclama la unicidad de Dios frente a las ideas gnósticas y marcionitas, a la vez que se hace la distinción entre Dios y Cristo frente a la coyuntura suscitada por Noeto y la confesión de la verdadera pasión, muerte y resurrección del Señor frente al docetismo. Este texto, aunque breve, es un punto de llegada seguro en el desarrollo doctrinal de la Iglesia de Esmirna, precisando de manera oficial y vinculante los conceptos fundamentales contenidos en la regla de fe. Esta confesión de fe de carácter normativo además pudo ser un símbolo de fe bautismal usado por la comunidad a finales del siglo II e inicios del siglo III.

***Ecclesiam suam* (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa ‘transfigurado’ (II)**

SANTIAGO DÍEZ BARROSO

RESUMEN: En la Primera Parte de este Artículo nos hemos ocupado de cómo los temas de *Ecclesiam suam* afloraron desde el inicio de la vida del Papa Montini, siendo el resultado de su contemplación y de sus reflexiones, para constituir las líneas de fuerza de su ministerio presbiteral y episcopal. En esta Segunda Parte abordaremos cómo la carta inspira la praxis pastoral del inicio de su pontificado. Nos centraremos en la carta, en sus Discursos periconciliares y en el uso que hacen de ella los textos conciliares. Dejamos para una próxima Tercera Parte la comprobación de cómo persiste la presencia de *Ecclesiam suam* en la praxis pastoral de Pablo VI aquende el Concilio, qué eco ha tenido en sus sucesores y de qué modo la *transfiguración* ha enhebrado toda su existencia.

PALABRAS CLAVE: Iglesia, diálogo, ecumenismo, justicia, paz, concilio, liturgia, curia, sínodo, viajes, transfiguración.

ABSTRACT: The first part of this article, already published, dealt with issues of *Ecclesiam Suam* surfaced since Pope Montini’s life-time. His contemplation and reflections resulted in the forceful expression of his priestly and episcopal ministry. This second part discusses how the letter inspires the pastoral practice at the beginning of his pontificate. The article focuses on the letter, his periconciliar Speeches and on the use made of it by the conciliar texts. An upcoming third part will deal with how *Ecclesiam Suam* persists in the pastoral praxis of Paul VI, what echo it had on succeeding documents and how the transfiguration has weaved it into existence.

KEYWORDS: Church, dialogue, ecumenism, justice, peace, council, liturgy, curia, synod, travel, transfiguration.

PRESENTACIÓN

En la encíclica *Ecclesiam suam*, su escrito programático¹, afloran temas que resultan ser el precipitado de su propio *amor a la Iglesia de Jesús*, condensan el resultado de sus lecturas, reflexiones, contemplaciones y constituyen el hontanar de la fuerza dinamizadora de su espiritualidad y de su acción pastoral –ahora de su pontificado–, que le acompañó siempre². También ahí, como en filigrana, aparecerá la *transfiguración* de Pablo VI, porque para él no es ni una metáfora, ni un alarde poético³, ni una devoción, ni un simple paso de meditación, ni una circunstancia biográfica, ni un episodio de relumbrón, ni un chispazo errátil, sino rescoldo siendo en categoría ontológica –como en Jesús, en él–, un existencial, que estructura toda su vida, ser y quehacer prendidos ambos en llama de amor viva, para *configurarse* con-Cristo-por-la-Iglesia-en-el-Mundo. **Transfiguración.** Bajo *figuras* de múltiples concreciones se va mostrando, en el Papa Montini, *transfigurada* en progresivo y creciente ascenso, una manera de ser, que aspira siempre a la plenitud del don, tras el velo de la insignificancia. Muy *consciente* de su identidad cristiana, como hijo de la Iglesia –*Ecclesiam suam*– se vive implicándose en un proceso incesante de *renovación* dialogando, en amoroso *coloquio*, consigo mismo, con los otros sus hermanos pequeños, permanentemente desde Dios, el Padre nuestro.

¹ En realidad la etiqueta ‘escrito programático’ simplemente se refiere al primer escrito de alguien, en el que se supone que realiza una declaración de intenciones de cara a su obra posterior. Habitualmente suele denotar querencia.

² El propio Pablo VI, escasamente mes y medio antes de su muerte, en la homilía de la misa que celebraba con ocasión del XV aniversario de su pontificado (Basílica de S. Pedro 29.6.1978), haciendo balance, la recordaba con añoranza, como un amor de juventud, así: “*Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964; cf. AAS 56, 1964, págs. 609-659), que, en el alba del pontificado, trazaba las –líneas de acción de la Iglesia en sí misma y en su diálogo con el mundo de los hermanos cristianos separados, de los no cristianos, de los no creyentes”. Dada a conocer cuando justamente el Concilio deliberaba sobre estos temas.

³ A esto nos ha sonado, con perdón, lo de ‘noche transfigurada’, que va en el título de la biografía de *E. de la Hera Buedo*. (La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI, Madrid, 2002). Parece corroborarlo la siguiente descripción de la *noche* en que falleció el pontífice: “*La noche se transfiguraba en la luz, mientras el cielo preparaba las primeras lágrimas de rocío*” (p.9), dentro del capítulo 1 titulado “Cuando el sol se oculta” (1978). El título de la obra es sugerente, nostálgico, eufónico pero ya había sido utilizado por A. Schönberg (*Die Verklärte Nacht*, inspirado a su vez en un poema homónimo de Richard Dehmel para su *Sexteto de cuerdas en un movimiento*, Op.4 (1899)). Ignoramos si hubo intención o simple coincidencia pero lo de ‘noche transfigurada’ se nos antoja exiguo. Pensamos que la *transfiguración* en Pablo VI es mucho más, abarca toda su vida, como veremos. Claro que hubo ‘noche’, mucha noche, en su vida, pero el Lucero de la mañana siempre lo encontraba en vela.

5... *etsi summi pretii, onus* (1963)⁴

Seguramente que muchos lo envidiarían, sobre todo los que medran siempre y consideran al mundo en permanente deuda con ellos, al verlo encumbrado tan alto. Su elección para unos constituyó una decepción, para otros un acierto. Juan Bautista Montini la vivió como un don y una gravosa tarea⁵. A pesar de haber pasado treinta años en altísimas tareas diplomáticas y casi nueve como arzobispo de la prestigiosa diócesis de Milán, él seguía considerándose verdaderamente pequeño y frágil. No fingía. Su grandeza de alma, su casi aristocracia de espíritu, le llevaba a tomar esa designación con una elegancia y una finura exquisitas. Lo cual no le impedía que aflorase un pudor casi adolescente. Un sentimiento de ‘poquedad’ (*pochezza*) lo embargaba, casi lo paralizaba. Tanto que según cuentan sintió fuertemente la tentación de no aceptar. La pequeñez y la insignificancia hallarán acomodo siempre en él y, piel a dentro, se alojarán en su corazón como en el de Teresa de Lisieux: “*mais je veux chercher le moyen d’aller au Ciel par une **petite voie** bien droite, bien courte, une **petite voie** toute nouvelle*”⁶; “*ce qui lui plaît c’est de me voir aimer ma **petitesse** et ma pauvreté, c’est l’espérance aveugle que j’ai en sa miséricorde*”⁷; “*Le seigneur fit pour moi de grandes choses et la plus grande, c’est de m’avoir montré ma **petitesse***”⁸. Pablo VI comprende su ministerio como ‘*amoris officium*’: “*In questo giorno dedicato al Cuore dolcissimo di Gesù, nell’atto di assumere il compito di pascere il gregge del Signore - che secondo l’espressione di sant’Agostino vuol essere anzitutto amoris officium (In Io. 123, 5) in esercizio di carità paterna e premurosa verso tutte le pecorelle, redente dal sangue preziosissimo di Gesù Cristo*”⁹.

⁴ Paulus PP. VI (1963-1978). Elenchus bibliographicus, elaborado por P. Arato y P. Vian (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI), Brescia 1981 (consta de 11.341 números y 32 páginas de índices analíticos); N. Vian, *Anni e opere di Paolo VI*, Roma 1979). Esta etapa del Pontificado la vamos a subdividir en dos, la primera de las cuales, 1963-1966, es el contenido del presente artículo. El resto, 1967-1978 lo dejamos para un posible tercer artículo. La numeración de los párrafos continúa donde lo dejamos en la Primera Parte del presente Artículo, ya publicado en *Estudio Agustiniano*.

⁵ Desde Juan XXIII únicamente Pablo VI, Juan Pablo I y el Papa Francisco me han dado la impresión de sentirse realmente superados por la elección al pontificado y de vivirlo como una pesada carga.

⁶ Manuscrito B 3r.

⁷ Carta 197, 17.9.1896.

⁸ Manuscrito C 2.

⁹ Pablo VI, *Qui fausto die*. Mensaje a toda la familia humana, 22 de junio de 1963. Henri de Lubac, *A medio siglo de la elección de Pablo VI, 1963-2013*. Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana, ISSN 0717-2168, Año 18, N.º. 71, 2013, págs. 548-551.

Desde el primer día de su nuevo ministerio fue consciente de que la misión de ser obispo de Roma, para la que había sido elegido –presidir en la caridad a su amadísima Iglesia Católica–, aunque se tratara de la más valiosa (*etsi summi pretii*), de la más grande y santa de todo el orbe de la tierra (*qua nihil profecto in terrarum orbe maius, nihil sanctius*), al fin y al cabo era una carga inmensa (*immensum onus*)¹⁰. La ceremonia, en que se le hace la encomienda, la vive como una auténtica experiencia religiosa, casi mística. Se refiere a ella en estos términos: “*licet tremefacti, arcana Dei consilia veneramur, qui exiguis viribus Nostris imponere voluit immensum*”¹¹. Testimonio fehaciente de la desmesura entre donante y agraciado. En el horizonte creemos que estarían experiencias pre-gnantes de altísima espiritualidad como la que tuvo **Isaías** (“*vae mihi, quia tacui, quia vir pollutus labiis ego sum, et in medio populi polluta labia habentis ego habito et regem Dominum exercituum vidi oculis meis*” Is 6,5); las que tuvieron lugar, por ejemplo, en Sinaí (Ex 20,32), Carmelo (1Re 19,9 ss), Tabor (Mc 9,2 ss). También S.Pablo afirma: “*Y me presenté ante vosotros débil, tímido y tembloroso*” (1 Cor 1,3; cf 2 Cor 7,15; Ef 6,5: Flp 2,12).

En medio del boato y de la magnificencia¹² experimentaba una angustiosa soledad que le paralizaba: “*vincendo la paralizzante trepidazione, propria alla nostra pochezza*”¹³, *per entrare, sempre con l'aiuto divi-*

¹⁰ “*Onus igitur iniunctum est Nobis gravissimum (...); immensum, etsi summi pretii, onus: hoc est catholicam Ecclesiam qua nihil profecto in terrarum orbe maius, nihil sanctius*”. (Discurso durante la ceremonia de coronación 29.6.1963)

¹¹ Algunos exegetas afirman que podría tratarse de una expresión estereotipada. En cualquier caso, pienso que no sería lo que se entiende por ‘pánico escénico’ sino una experiencia de muy otro tipo. Esa poquedad, pequeñez, conciencia de la justa proporción, de la justa apreciación, del justiprecio de lo que uno es y tiene frente a la desmesura, grandiosidad, magnificencia, excelsitud del don que se recibe. El paralelismo con el *Magnificat* (Lc. 1,34.43.48) parece claro y muy plausible pensando en Pablo VI, tan *mariano* y *mariológico* él. También se podrían citar otros muchos ejemplos como Juan Bautista, Pedro, Pablo, Tomás, la mujer con flujos de sangre, centurión, gerasenos ...etc, en que se ve cómo declinan habérselas con algo/alguien que les excede.

¹² A este respecto hay que hacer constar que Pablo VI simplificó mucho las ceremonias y el protocolo vaticano, como subraya Cipriano Calderón. La renuncia a la tiara y la sustitución por la mitra fue un gran signo, pero hubo muchos más. Carlo Cremona, Pablo VI, 1995. Eduardo de la Hera Buedo, La noche transfigurada: biografía de Pablo VI, 2002. José Luis González-Balado, Vida de Pablo VI, 1995. Lucas Moreira Neves, Pablo VI, perfil de un Pastor, 1992.

¹³ De la escuela de los menores, de los mínimos, de los pobrecillos. Decía Teresa de Lisieux: “*Toi qui connais ma petitesse extrême / Tu ne crains pas de t'abaisser vers moi! / Viens en mon cœur, ô blanche Hostie que j'aime*” (PS 8). Última poesía que escribió unos días antes del 16 de julio de 1897, como revela en una carta (c 255) a sus tíos; parece ser que el original se ha perdido). Expresiones diversas de la ‘infancia espiritual’, que fue el

no, nella franca coscienza della nostra posizione nella Chiesa e nel mondo”¹⁴, ante cuya presencia se imponen más la respetuosa contemplación silenciosa que la verbalización de un discurso: *magis silentium requiri quam verba, magis tacitam meditationem, quam orationem postulari videantur*”. Una experiencia que no es únicamente el miedo a verse superado por la complejidad de la tarea, sino el *temor* que se siente ante el misterio, paradójicamente aterrador y fascinante: “*El contenido cualitativo de lo numinoso –que se presenta bajo la forma de misterio– está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado ‘tremendum’, que detiene a distancia con su ‘majestad’. Pero, de otra parte es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina*”¹⁵. Pero el ‘oficio’ obliga (*‘At verba officium imperat’*)¹⁶ a explicitar, a testimoniar y a comprometerse.

La tarea que ahora se le encomendaba, y que él había aceptado, aunque dubitativo no era menor, era una verdadera carga, ‘onus’. A ella se refiere en *Ecclesiam suam*: “tres son los pensamientos que agitan nuestro espíritu cuando consideramos el altísimo oficio que la Providencia –contra nuestros deseos y méritos– nos ha querido confiar, de regir la Iglesia de Cristo en nuestra función de obispo de Roma y por lo mismo, de sucesor del bienaventurado apóstol Pedro”¹⁷. Ahora su diócesis era, en Roma, la Iglesia Universal. F. König, que tuvo su habitación cercana a la de Montini durante el cónclave, fue testigo privilegiado de cómo iba asumiendo la propuesta de los Padres hacia él. Al decirle que compartía la opinión general Montini le respondió que estaba equivocado y dijo: “*Me encuentro rodeado por una densa oscuridad y sólo puedo esperar que el Señor me saque de ella*”. Y comenta F. König: “*Cuando fue elegido*

ideal de toda su vida y que configura su más genuino perfil. Es la ‘pequeñez’ de que habla Jesús como llave que abre el Reino de los cielos (Mt 11,25); o la ‘pequeñez’ de Juan el Bautista: “*Es preciso que él crezca y que yo disminuya*” (Jn 3,30). También la ‘pequeñez’ que Teresa de Jesús quería para sus casas como símbolo de un estilo de vida evangélica: “*y sea la casa pequeña y las piezas bajas*” (Constituciones 6,17). Como la ‘pequeñez’ que eligió como pauta Francisco de Asís, el poverello, la ‘porciuncula’, el lugar de los ‘menores’ sometidos a todo tipo de privación, como lo mostró con el beso al leproso: “*Desde este momento comenzó a **tenerse más y más en menos**, hasta que, por la misericordia del Redentor, consiguió la total victoria sobre sí mismo (1 Cel 17)*”. Los subrayados son míos.

¹⁴ Esa referencia a la doble fidelidad, a la Iglesia y al Mundo (ad intra-ad extra), será una de las señas de identidad del Concilio Vaticano II. Pablo VI lo pide para sí antes de pedírselo a los demás miembros de la Iglesia, jerarquía y pueblo.

¹⁵ R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1985, p.51.

¹⁶ “*Alius te cinget*”, “*fiat voluntas tua*”, “*¡ay de mí si no evangelizare!*”

¹⁷ *Ecclesiam suam* 9.

al día siguiente temí que dijera ¡No!, como había sucedido repetidamente en los cónclaves pero Montini dijo ‘Sí’, aunque de un modo vacilante. No quería ser Papa pero aceptó la elección”¹⁸. Y lo hizo con pleno conocimiento de causa, consciente de la complejidad. La conciencia de esta ‘carga’ le acompañó toda su vida y, al final, le resultó punto menos que insoportable. Pero jamás le abandonó la esperanza, porque su espejo nunca fue la roca de Sísifo sino la cruz de Jesús camino del Calvario. Lo mismo que se identificaba con su angustia en Getsemaní. Inexorablemente, en este nuevo trance, volvía a escuchar el *alius te cinget*: “*Gesù disse al Principe degli Apostoli: ‘Alius te cinget’: Tu sarai destinato ad essere stretto da impegni, obblighi, situazioni, che ti faranno soffrire e ti porteranno sino alla immolazione della vita. La predizione che Cristo faceva a Pietro era un presagio di testimonianza e di martirio; un presagio di dolore e di sangue*”¹⁹.

Ante semejante coyuntura buscó inspiración y ayuda en la disponibilidad de María, confiarse a la misericordia divina –que, siempre que da la tarea, habilita para desempeñarla–, profundamente enraizado en la tradición, al servicio de la Iglesia y del mundo: “*Asumimos esta misión ante la historia pasada de la Iglesia, cuya vital cohesión se deriva de Nuestro Señor Jesucristo (...). Asumimos esta misión ante la historia venidera de la Iglesia, que no espera de nosotros otra cosa que una perfecta fidelidad a la inicial misión evangélica y a la auténtica tradición que de ella dimana. Asumimos esta misión frente a la historia presente de la Iglesia de la que ya conocemos*²⁰ *y trataremos de conocer mejor la estructura, los acontecimientos, las riquezas, las necesidades*²¹, *y de la que oímos como si fueran voces que nos hablan, su vitalidad desbordante, sus graves sufrimientos, el afán comunitario*”²².

Pablo VI, a diferencia de su predecesor Juan XXIII²³, fue siempre muy previsible, porque era muy racional, porque su cabeza siempre gobernaba su corazón. Durante su pontificado no hubo muchas sorpresas y ni verdaderas novedades. Mas bien fue un tiempo de germinación y despliegue de las virtualidades, que se habían ido sembrando a lo largo

¹⁸ F. Kónig, *Abierto a Dios, abierto al mundo*, Bilbao, 2007, 40-41.

¹⁹ Pablo VI, homilía de despedida en la catedral de Milán 29.6.1963

²⁰ Pocas personas como Pablo VI podía presentar una hoja de servicios más amplia y contrastada.

²¹ Para avalarlo podía mostrar su impecable hoja de servicios tanto en la Curia romana como en Milán.

²² Pablo VI, homilía de la misa de coronación 29.6.1963.

²³ Juan María Laboa Gallego, *Los papas del Concilio: Juan XXIII y Pablo VI*.

de toda su vida, desde su más tierna infancia²⁴. Por ejemplo, las proverbiales dotes de consenso, que mostró durante el desarrollo de las sesiones conciliares –que han sido alabadas pero también criticadas²⁵–, primero como miembro del grupo moderador y luego como Papa, habían sido ya cultivadas con esmero y ejercidas con maestría durante treinta años²⁶ en su trabajo como diplomático y persona clave en la Curia. Juan XXIII conocía, por experiencia, esas capacidades, por ello no le ponía en las primeras líneas de choque sino que lo reservaba para mediar en las cuestiones espinosas y de difícil acuerdo, para gestionar las encrucijadas. Porque Montini era lúcido, tenaz, dialogante y bueno. De la gran estima y respeto que le profesaba es buena muestra lo que se cuenta. Parece ser que, al recibir de Juan XXIII el capelo cardenalicio en su primer Consistorio, Mons. Montini se inclinó para besar los pies del pontífice pero que éste no lo consintió alegando: “*de haber sido creado antes cardenal ahora sería usted el Papa y no yo, ése mi lugar y éste el suyo*”²⁷.

Después de un pontificado, que algunos querían de transición, y que luego no lo fue tanto, eran muchos los que pensaban que Pablo VI era la persona que necesitaba la Iglesia en ese momento, para llevar cabo la tarea iniciada por el Papa anterior. Le avalaban su talante conciliador, su formación, su conocimiento de la estructura de la Iglesia, su aire de modernidad, su espiritualidad. Pero no iba a ser fácil gestionar el legado. El momento era difícil, muy complicado y, tras el entusiasmo inicial basado en la convicción de que se había hecho la elección más conveniente, pronto afloraron los descontentos y las insatisfacciones. J.M^a Laboa ha trazado el siguiente balance: “*Pocas veces en la historia ha existido un caso parecido. Su elección fue acogida con entusiasmo generalizado, pero al poco tiempo se inició un proceso de crítica y de rechazo llamativo*”²⁸. La

²⁴ Es una de las hipótesis, que estamos pretendiendo fundamentar en estas reflexiones. (M, Impagliazzo, La diócesis del Papa, La Chiesa di Roma e gli anni di Paolo VI (1963-1978).

²⁵ Los conservadores lo veían muy osado y los progresistas demasiado contemporizador.

²⁶ En ese periodo, y luego como Papa, tuvo que habérselas con regímenes como el de Hitler, Mussolini y Franco. Con éste último el diálogo fue particularmente difícil. Vicente Cárcel Ortí, Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis (1963-1978), 1997; Juan Juan María Laboa Gallego, Pablo VI, el régimen político y la sociedad española XX Siglos, Vol. 5, N^o. 20, 1994, págs. 3-23.

²⁷ No se sabe a ciencia cierta por qué, aunque hay algunas conjeturas, Pío XII, que tanto apreciaba a Giovanni Battista Montini, no lo hizo cardenal y prefirió consagrarle obispo y enviarlo como arzobispo a la muy prestigiosa diócesis de Milán. Algunos piensan que para alejarlo de la Curia, otros que para prepararlo para mayores responsabilidades.

²⁸ J.M^a Laboa, Historia de la Iglesia, Madrid, 2002, 359.

calma chicha duró un breve espacio de tiempo y pronto afloraron los desencuentros latentes, coincidiendo en reclamar otro tipo de presencia del Papa: *“Había un denominador común entre los extremistas de un lado y otro: la censura contra la actitud de Pablo VI, el rechazo de su autoridad. Unos la consideraban peligrosa y hasta heterodoxa, otros la juzgaban excesivamente tímida: usaba el freno con demasiada frecuencia, según decían, cuando su misión después del Concilio debería ser de apertura audaz”*²⁹.

La elección del nombre que hace un Papa siempre es significativa³⁰. De los motivos que le llevaron a Giovanni Battista³¹ Montini a elegir el de ‘Pablo’ tenemos estos preciosos testimonios. En primer lugar, el del cardenal Albino Luciani. En la misa funeral en la catedral de Venecia (9.VIII.1978) aludió a esta ‘paulinidad’, casi connatural de Monseñor Montini, dejándonos un comentario muy pertinente: *“¿Cómo quieres ser llamado?”*, le preguntaron hace quince años al final del cónclave. Y respondió: *«Me llamaré Pablo»*. *Quien lo conocía, nos habría jurado que el nombre elegido sería ese. Montini había sido siempre un apasionado de los escritos, de la vida, del dinamismo del gran Apóstol de los gentiles. Y vivió su “paulinidad” por entero y hasta el final”*. El propio Pablo VI, le comentaba a J.Guitton que le atraía del apóstol Pablo su capacidad para el ‘diálogo’: *“San Pablo charlaba: yo diría que dialogaba con intención, sin intención, a tiempo, a contratiempo, con éxito, sin éxito. Ahí está el diálogo constante, el diálogo ininterrumpido, el diálogo con el que tenemos al lado, con el taxista, con el vecino de ocasión. A veces intercambio trivial. A veces una sola palabra que resume el Evangelio”*³². En un apunte el propio Pablo VI escribe que lo eligió *“Por devoción al Apóstol –primer teólogo de Jesucristo– el enamorado de Cristo. – Por admiración al apóstol-misionero, que lleva el evangelio al mundo, a su tiempo, con criterios de universalidad, el prototipo de la catolicidad”*³³. Pero jamás olvidó, y mucho menos al final de su vida, que en Pablo estaba Pedro, –*“soy viejo, soy débil, pero soy Pedro”*³⁴–, y también estaba Giovanni-Battista y, sobre todo, Cristo.

²⁹ J.M^a Laboa, Historia de la Iglesia, Madrid, 2002,360.

³⁰ F. Bea, Vocabor Paulus, Turín, 1963.

³¹ Ya hicimos referencia lo unido que se hallaba Pablo VI a su nombre de pila y la tierna devoción que profesaba a S. Juan Bautista. Pero había que elegir nuevo nombre como quien se expropia y encomienda.

³² J. Guitton, Diálogos con Pablo VI, Madrid, 1967, 233.

³³ P. Macchi, Paolo VI nella sua parola, Brescia, 2001,386.

³⁴ P. Giantella, Il Papa del diálogo, aparecido en Il Matino (5.8.1978) Recogido por Instituto Paolo VI, Not. 17 (nov. 1988)107.

Se hacía cargo de una Iglesia-en-Concilio, una Iglesia, que estaba como paralizada, con el corazón como ‘en stand by’, necesitando un masaje vigoroso, casi un desfibrilador. El Concilio Vaticano II desempeñó esa función. Una Iglesia ‘en chantier’³⁵ y que estaba urgiendo una oportuna puesta a punto. No podía ser de otro modo para una barca, a la que la usura del tiempo afecta como a todo, que venía de muy lejos y debía continuar la travesía de los siglos, adentrándose mar a dentro, y ser acogedora y operativa en tiempos nuevos³⁶. Desde el primer momento – discurso a los cardenales electores, mensaje al pueblo cristiano–, sabía que era su prioridad absoluta, y también sabía que había sido una de las razones de mayor peso por las que sus electores se habían fijado en él, bajo la luz del Espíritu Santo, para proponer su nombre como Papa. El embajador de Bélgica ante la Santa Sede manifestó a los pocos días lo que muchos pensaban: “*Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser qu’au sein du conclave, le Concile fut le berceau de son élection*”³⁷. No obstante nadie dudó de su idoneidad para la tarea. Hebblethwaite escribió que ‘*fue el hombre de este siglo mejor dotado por la naturaleza para convertirse en Papa*’³⁸. J.M^a Laboa resalta su ‘inmenso respeto por el ser humano’³⁹. Este Papa, “*el menos clerical del siglo XX, escuchó las voces profundas del mundo actual, vibró con el arte contemporáneo, sintonizó con los deseos y con las ideas de los jóvenes a quienes durante tantos años había acompañado y dirigido*”⁴⁰.

El Concilio convocado por Juan XXIII, iba a ser la prioridad de su ministerio. Así lo puso de manifiesto en su Mensaje a la humanidad al día siguiente de su elección: “*La parte preminente del Nostro Pontificato sarà occupata dalla continuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, al quale sono fissi gli occhi di tutti gli uomini di buona volontà. Questa sarà*

³⁵ Es interesante la expresión francesa, porque alude a talleres y astilleros. De hecho fue utilizada muy frecuentemente en el posconcilio, en la Iglesia francófona, para inculcar la idea de ‘Iglesia-en-construcción’, la implicación y el compromiso, el ‘manos a la obra’, ‘echad una mano’...etc. (Jean Rigal, *L’Église en chantier*, Paris, 1994). Aparece esta expresión ‘Iglesia-en astillero’, puesta en labios del cardenal Julius Döpfner, en J. Ratzinger, Informe sobre la fe, cap.2: Descubrir de nuevo el Concilio.

³⁶ Jean d’Hospital, *Tres pontífices: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI*, Barcelona, 1970. Así lo pone de manifiesto la eclesiología, por ejemplo, de Y. Congar, K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. de Lubac.

³⁷ Así se expresaba el 24 de junio de 1963 el embajador de Bélgica ante la Santa Sede.

³⁸ P. Hebblethwaite, *Paul VI*, Nueva Cork, 1933,9.

³⁹ J.M^a Laboa, *Historia de la Iglesia. IV: Época Contemporánea*, Madrid, 2002, 353.

⁴⁰ *Ibid.*, 354.

*l'opera principale, per cui intendiamo spendere tutte le energie che il Signore Ci ha dato, perché la Chiesa Cattolica, che brilla nel mondo come il vessillo alzato su tutte le nazioni lontane (Cf Is 5,26), (...) questo sarà il primo pensiero del ministero pontificale*⁴¹. Siempre respetuoso y con un gran sentido de Iglesia asumió los planteamientos de su predecesor: “Lo que principalmente atañe al Concilio ecuménico es esto: que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz”⁴². “Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos”⁴³. “En nuestro tiempo la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad”⁴⁴. “Todo esto pide de vosotros serenidad de ánimo, concordia fraternal, moderación en los proyectos, dignidad en las discusiones y sabiduría en las deliberaciones”⁴⁵. Por su parte Pablo VI estaba convencido de que era imprescindible siempre, y especialmente en ese momento histórico, el conservar vivo el depósito de la fe⁴⁶. Una constante que le acompañó a lo largo de su vida y que aparece significativamente al hacer balance de ella, por ejemplo, tanto en su *Meditación sobre la muerte* como en la *homilía del XV Aniversario de su coronación*⁴⁷, un mes antes de su muerte. Haciendo suyas las palabras que Pablo, también cercano a su fin, escribió a Timoteo, resumía: “He conservado y defendido la fe” (2Tm 4, 7). También lo había confesado diez años antes en la solemne ‘Profesión de Fe’: “Por tanto, para gloria de Dios omnipotente y de nuestro Señor Jesucristo, poniendo la confianza en el auxilio de la Santísima Virgen María y de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, para utilidad espiritual y progreso de la Iglesia, en nombre de todos los sagrados pastores y fieles cristianos, y en plena comunión con vosotros, hermanos e hijos queridísimos, pronunciamos ahora esta profesión de fe”⁴⁸.

⁴¹ Mensaje a la entera familia humana, 22 de junio 1963.

⁴² *Juan XXIII*, Discurso de inauguración, 11.10.62, 13.

⁴³ *Ibid.*, 14.

⁴⁴ *Ibid.*, 15.

⁴⁵ *Ibid.*, 20.

⁴⁶ En el discurso de su coronación dijo solemnemente: “Defenderemos la santa Iglesia de los errores de doctrina y de práctica, que dentro y fuera de sus confines amenazan su integridad y oscurecen su belleza”.

⁴⁷ 29.6.1978

⁴⁸ ‘Credo del Pueblo de Dios’ 30.6.1968. Algunos criticaron en su momento la oportunidad y el contenido de esa profesión, que estaba, por otra parte, muy en la línea de lo que había sido su vida y que sería hasta el final.

Dos Papas al alimón diseñaron su andadura. Cada uno de ellos volcó en él su carisma. Por eso resultan complementariamente imprescindibles para entenderlo⁴⁹: Juan XXIII tuvo la intuición de convocar el Concilio Vaticano II, que según toda probabilidad no habría podido concluir⁵⁰ –y menos como se hizo–, Pablo VI que tuvo el tesón y la habilidad de llevarlo a término⁵¹ magistralmente, pero que no lo habría previsiblemente convocado. Lo cual no significa que asumiera con resignación ese legado. Por el contrario, Siempre creyó que el Concilio había sido una gracia de impagable valor para la Iglesia y para el mundo en su conjunto. Como lo había puesto de manifiesto tanto en las cartas a sus diocesanos de Milán, antes y durante su celebración⁵², como en otros textos y alocuciones. Al Concilio le destinó lo mejor de sí mismo, como había quedado patente tanto en su discurso de investidura ante el cuerpo cardenalicio, apenas elegido, como a la Curia⁵³ y en el de la inauguración de la Segunda Sesión conciliar en septiembre de 1963. Este Discurso es muy importante, porque es la primera vez que habla en Concilio como Papa. En él hace recuento de la herencia recibida y marca los acentos que deberían ser tenidos en cuenta en los trabajos. Eso sí, asegura que no es su propósito interferir autoritariamente condicionando su desarrollo⁵⁴. Pero debía hacerlo ‘suyo’, asimilar que su lugar en él era cualitativamente diferente a lo que había sido hasta entonces. La verdad es que, tras la primera etapa conciliar, había muchos frentes abiertos y no era muy evidente el eje vertebrador, que articulase la ingente masa de propuestas, documen-

⁴⁹ Lúcida e incisivamente José Luis Martín Descalzo llamó a sus comentarios conciliares: *El Concilio de Juan y Pablo: Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, Madrid, 1967.

⁵⁰ “*El aggiornamento impulsado por Juan XXIII desató turbulencias, que el buen Papa no ha podido imaginar. Fue su sucesor quien debió afrontarlas*”. (José Morales, *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, 2012, 14).

⁵¹ Tettamanzi habla de “*su paciente tenacidad a la hora de llevar a término el Concilio y sobre todo el posconcilio*”. (en Giselda Adornato, 10). Antonio Garrigues y Díaz-Cañabate, *Pablo VI y el Concilio Vaticano II, Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Vol. 1, 1986 (Repertorios, textos y comentarios), págs. 571-578.

⁵² A este respecto es notable, por ejemplo la enviada el 13 de octubre de 1962.

⁵³ Decía en esta ocasión Pablo VI: “*L’ora è grande e sacra; Noi, e voi membri della Curia Romana, per primi, la dobbiamo vivere con comprensione profonda e con cuore magnanimo*”. (Discurso a la Curia Romana, 21.9.1963). El Concilio era necesario en aquella hora “*affinché sia proclamato, sempre più alto davanti al mondo, che solo nel Vangelo di Gesù è la salvezza aspettata e desiderata: poiché non c’è sotto il cielo altro nome dato agli uomini, mercé il quale abbiamo ad essere salvati (Hech 4, 12)*” (22.6.1963).

⁵⁴ Sin embargo se ha visto la Nota Previa a *Lumen gentium* y sacar del debate conciliar el celibato presbiteral y el tratamiento de la vida humana como ingerencias excesivas y reliquias de prácticas impropias de la apertura leal que se pretendía.

tos y a los grupos y comisiones implicados en el trabajo. Se precisaba la maestría de un buen ensamblador, de un hábil encofrador, de un experto armador. Todo ello lo fue, con creces, Pablo VI: lúcido, paciente, humilde, recatado⁵⁵, tolerante, integrador, persona de consensos⁵⁶. Por ejemplo, no consentía que las mayorías, en primera instancia, se impusiesen, debían esforzarse en dar cabida a los puntos de vista de las minorías. Los textos se remitían a los grupos de trabajo hasta que ese resultado se conseguía integrando los diferentes ‘modi’. Así, todos eran aprobados por mayorías amplísimas. Un sector minoritario le criticaría esta condescendencia⁵⁷, cuando él lo que pretendía era un diálogo inclusivo y no excluyente.

Se cumple así el pronóstico de personas como José Luis Martín Descalzo que en 1981 ya auguraba: “*¡Cuántos historiadores comienzan a entender que tendrán que adjudicarle el papel de Papa-clave en la Historia de este siglo!* Como el Buen Pastor debía estimular a los lentos y retener a los impacientes. Lo cual no siempre era fácil, porque unos y otros le achacaban un ‘demasiado’. Y todo ello, además de otras situaciones, le producía las inevitables tensiones que posteriormente se han ido entendiendo: “*¡Cuántos, incluso, están ahora entendiendo la heroica santidad que había tras su rostro crispado y aparentemente huraño!*”⁵⁸.

Inevitablemente Pablo VI imprimiría al Concilio su propia impronta espiritual, pastoral, intelectual, temperamental –otro Papa habría sacado adelante ‘otro’ Concilio–⁵⁹, que él decidió que fuera ‘paulina’: esencialmente misionera y evangelizadora. No defraudó, en este sentido, las muchas expectativas que se habían puesto en él. Si bien es cierto que algunos sentían que su presencia durante las asambleas debería haber sido diferente. Y. Congar es particularmente crítico al respecto: “*De hecho, el papa no ha tomado parte en la asamblea: simplemente ha hecho un gesto, como hace tantos otros (y buenos), pero manteniendo una ideología contraria a ellos (y menos buena). No se ha insertado y no parece que pueda hacerlo. Ha estado todo el tiempo como un mariscal, que visita*

⁵⁵ “*Jamás conocí a un hombre más avaro de su propia vida, más decidido a vivírsela hasta el último céntimo*”. (José Luis Martín Descalzo, l.c.)

⁵⁶ “*Vibraba su alma como un violín y la mantenía tensa como la cuerda de un escalador*” (José Luis Martín Descalzo, l.c.)

⁵⁷ Tomando como ejemplo a S. Pablo: “*Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda*” (I Cor. 9,19)

⁵⁸ José Luis Martín Descalzo, l.c.

⁵⁹ Michael Paul Gallagher, *El estilo de Pablo VI y el estilo del Vaticano II*, Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura, Tomo 271, N° 1396, 2015, págs. 159-173. La deuda que ha contraído la Iglesia con él es impagable. ¡Qué gran regalo nos hizo! ¡Qué lástima los albaceas de su testamento!

sus tropas y toma un plato de sopa con ellas”⁶⁰. Ciertamente es una opinión de peso viniendo de alguien con una autoridad tan contrastada pero no la compartimos apoyados en otros testimonios que ponen de relieve el saber-estar y el saber-hacer de Pablo VI en los trabajos de las comisiones y durante las asambleas. Subrayan que sabía brujulear y hábilmente hallar el difícil equilibrio, entre la inhibición y la imposición, del ‘ne quid nimis’: de nada demasiado. Tras una entrevista mantenida con el Papa hace la siguiente reflexión: “*he sacado la impresión de que el Santo Padre es un hombre tenso, enormemente atento, que sabe afirmar aquello que ha visto que debe sostener. Me parece que, en eclesiología, no tiene la visión teológica que pediría su apertura. Está demasiado ligado a un modo de ver romano*”⁶¹.

El Concilio ha constituido la cruz y la gloria de su pontificado, su ápice, punto de llegada y de partida, Tabor y Calvario, aunque ciertamente tuvo pruebas bastante más difíciles de digerir⁶². Pero hay algo más. En sus palabras de bienvenida a la Segunda Sesión hay mucho más que una cortés condescendencia, que podría parecer casi retórica. Hay, como podrán verificar más tarde, la declaración de intención de un ‘modus operandi’ inédito, que desea instaurar: no usará, aunque las leyes y la disciplina eclesiástica se lo permitieran, su preeminencia para sobre actuar en las deliberaciones, no diseñará itinerarios, no apelará al obsequio de la obediencia. Mostraba así con qué disposición –¡poniendo por testigo a Dios!– emprendía el relevo en la presidencia de los trabajos conciliares: “*El Señor Nos es testigo cuando desde este momento inicial de la segunda sesión del gran Sínodo os decimos que no hay en nuestro ánimo ningún propósito de humano dominio, celos algunos de poder exclusivo*”⁶³, *sino tan sólo deseo y voluntad de ejercitar el divino mandato que entre vosotros*

⁶⁰ Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, 2 vol. París, 2002, II, p.43. K. Rahner nos ha dejado sus reflexiones en *Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*, en Bd. 21 de sus obras completas.

⁶¹ Mantenido el 31 de julio de 1964, Y. Congar, *Journal*, I, p. 118). Indudablemente, como ya dijimos en la primera parte de este artículo, la formación eclesiológica de Pablo VI es autodidacta y bebe en muchas fuentes. Además el Papa, paradójicamente, no dispone de la misma libertad de expresión que un teólogo, ni su responsabilidad es la misma.

⁶² Juan María Laboa Gallego, *El Papa Pablo VI y el Concilio*, XX Siglos, Vol. 19, N°. 58, 2008, págs. 5-33.

⁶³ No faltaba quien temía represalias por haber contribuido, callando u obrando, a que saliera de la curia. Pio XII había dado ciertas muestras de ‘poder exclusivo’ al asumir en su persona la secretaria de estado contentándose con nombrar dos pro-secretarios, de los que uno había sido precisamente monseñor Montini, al que tampoco hizo cardenal.

y de vosotros⁶⁴, hermanos, nos hace Pastor supremo, y que de vosotros demanda lo que constituye su gozo y su corona, ‘la comunión de los santos’⁶⁵, vuestra fidelidad, vuestra adhesión, vuestra colaboración⁶⁶; y a vosotros os ofrece, en cambio, lo que más le regocija dar: su veneración, su estima, su confianza y su caridad”⁶⁷. Al pronunciar estas palabras no estaba vendiendo viento. Los documentos de las intervenciones en el Concilio Vaticano II dan constancia de lo discreto de su presencia, su lucidez para discernir en las encrucijadas, su respeto a la personas y a los acuerdos, su moderación que limaba crispaciones y su creatividad para responder a los nuevos retos. Además no quiere que su ministerio se sustente sobre relaciones de vasallaje y de servidumbre sino de colaboración y servicio. ¿Cuál es el marco de referencia? ¿El modelo inspirador? ¿La meta a conseguir? La comunión de los santos. Lo propone desde la humildad, desde su conciencia de ‘pequeñez’ y de ‘poquedad’ (pochezza), abrumado por el peso de las ‘llaves’ y confiado en la ayuda de Dios para no sucumbir: “el más pequeño de entre vosotros⁶⁸, el siervo de los siervos de Dios por más que esté cargado con las llaves supremas entregadas a Pedro por Cristo Señor nuestro”⁶⁹. El Pedro de todas las debilidades que tanto admiraba, precisamente por eso, Teresa de Lisieux: “Comprendo muy

⁶⁴ “Entre vosotros y de vosotros”: obispo *entre* los obispos, *con* ellos, pero, como obispo de Roma, obispo *de* los obispos y *para* ellos. Así se entiende que la sustitución de la tiara por la mitra fuera un gesto, –¡el Papa de los gestos!– cargado de significado indicando que *ser obispo* es lo sumo, y genera la obligatoriedad de una dedicación a todo el pueblo de Dios, incluyendo sus hermanos los obispos.

⁶⁵ ¿Leyendo estas propuestas extrañará que finalmente se defina a la Iglesia en ‘Lumen gentium’ como ‘misterio de comunión’? Idea-eje de la eclesiología del Concilio Vaticano II “*La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de ‘comunión’*”. (A. Antón, Primado y colegialidad, Madrid, 1970, 34; R. Blázquez comparte esta idea: “*la innovación del Vaticano II de mayor trascendencia*” (R. Blázquez, La Iglesia del Concilio Vaticano II, Salamanca, 1991, 55-78).

⁶⁶ Al obispo, como al presbítero se le piden estas disponibilidades en el momento de la ordenación. Tres promesas como Jesús a Pedro (Jn. 21,15-17). Pedro, *Pablo*, no declina, corresponsabiliza, solidariza, ‘in solidum’, a los apóstoles-obispos en el ‘*amoris officium*’, que a él le ha sido encomendado. Por eso instituirá el Sínodo de los Obispos, que ya, ‘in nuce’, se hace presente desde el comienzo de su ministerio en expresiones como éstas.

⁶⁷ DAS 3.

⁶⁸ Tal vez no sea más que una simple coincidencia, pero preferimos pensar, por tratarse de alguien tan perspicaz, que hay una velada alusión al nombre que ha elegido: Pablo Paulus ‘*paulus*’ (= poco, pequeño, también ‘*paululus*’, = muy pequeño), en cuyo caso sería un oportuno refrendo a esta presentación cuando, aquí mismo, habla de su ‘*pochezza*’; un rasgo más de lo que Juan Pablo I llamará la ‘*paulinidad*’ fundamental y auroral querida por Pablo VI. (Vide más adelante en este mismo texto). ¿Cómo no leer entre líneas al Pablo de I Cor 2,1-5?

⁶⁹ DAS 3.

*bien que San Pedro cayera. Pobre San Pedro; se apoyaba en sí mismo en lugar de apoyarse en la fuerza divina. Nuestro Señor quiso demostrarle su debilidad para que, debiendo gobernar toda su Iglesia llena de pecadores, experimentase en sí mismo lo que puede el hombre falto de la ayuda divina*⁷⁰.

El Concilio, sin lugar a dudas, puede ser considerado como la piedra de toque para el pontificado de Pablo VI. En realidad desde siempre, con el instinto y la sensibilidad propia de los profetas, estuvo caminando hacia él. Por eso, al ser convocado por Juan XXIII, tuvo la sensación de que realmente ese era el nombre de la rosa y consecuentemente volcó en su desarrollo todas sus capacidades, como el comerciante que, por fin, había hallado la piedra preciosa e invertía todos sus ahorros para adquirirla. Sólo así se explican sus elogios hacia él desde el primer momento, que se concretaban en las cartas que escribía a sus diocesanos de Milán: ¡Eso era lo que la Iglesia necesitaba para salir de su paralizante hibernación! De ahí su interés por conocer mejor la Iglesia teórica y prácticamente, implicándose en una experiencia de totalidad por inmersión mística que le familiarizase con su misterio. Los actos de su ministerio, palabras y acciones, aparecen como enhebrados por su impronta eclesial y eclesiológica –porque la Iglesia siempre fue el amor de su vida– pero también por su honda espiritualidad y por su finísima sensibilidad, que le llevaba a determinar, con precisión de ojo de halcón, dónde estaban el epicentro de los problemas y la vía de solución. Todo ello con parquedad, con discreción, con respeto, de forma sucinta y minuciosa como de teneduría, aparece en filigrana en *Ecclesiam suam*, su primera encíclica.

Ese Concilio que tanto amó, su gloria y su corona, punto álgido de su pontificado, al que había saludado desde los primeros momentos como un ‘don del cielo’, en el que había tenido remarcables intervenciones y a cuya aplicación prometía emplearse a fondo, en la medida de sus posibilidades, finalizó felizmente el 8 de diciembre de 1965. En el Breve pontificio, escrito para la ocasión decía: “*Así, pues, finalmente ha concluido hoy, con la ayuda de Dios, todo cuanto se refiere al Sacrosanto Concilio ecuménico. Y con nuestra apostólica autoridad decidimos concluir a todos los efectos las constituciones, decretos, declaraciones y acuerdos, aprobados con deliberación sinodal y promulgados por Nos, así como el mismo Concilio ecuménico, convocado por nuestro predecesor, Juan XXIII, el 25 de diciembre de 1961, iniciado el día 11 de octubre de 1962 y continuado por Nos después de su muerte, mandamos y también ordena-*

⁷⁰ Novísima Verba, 7.8.1897.

mos que todo cuanto ha sido establecido sinodalmente sea religiosamente observado por todos los fieles para gloria de Dios, para el decoro de la Iglesia y para tranquilidad y paz de todos los hombres”⁷¹. El Concilio implicaba una *reforma* generalizada. A Pablo VI no le inquietaba porque él la había practicado, cuando había sido necesario, desde siempre en su vida personal y en los lugares en que había ejercido, sobre todo en Milán. Ahora la sentía como imprescindible y la llevaría a cabo para la Iglesia Universal en todos los ámbitos⁷²: Reforma Litúrgica⁷³, que es una “*admirable escuela de palabras, de signos y de divinas efusiones*”⁷⁴, el primer fruto del Concilio; de las leyes: “*al Concilio corresponderá sugerir qué reformas son las que se han de introducir en la legislación de la Iglesia*”⁷⁵; Ecumenismo⁷⁶; Comunicaciones Sociales⁷⁷; Diálogo con otras religio-

⁷¹ *In Spiritu Sancto*. Dado en Roma, junto a San Pedro, bajo el anillo del Pescador, el día 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María, el año 1965, tercero de nuestro pontificado. Pablo PP. VI.

⁷² Así lo postulaba en *Ecclesiam suam*: la reforma de la Iglesia como “el renovado descubrimiento de su vital relación con Cristo” (*Ecclesiam suam* 37). A veces esa reforma la tenía que imponer, otras, incentivar, y, más frecuentemente de lo que hubiera deseado, frenar. También aquí experimentó la soledad. Luitpold A. Dorn, Claudio Gancho, Pablo VI: el reformador solitario, Barcelona: Herder, 1990.

⁷³ En pleno Concilio y apenas aprobada la constitución *Sacrosanctum Concilium*, publicó una serie de documentos y propició la creación de Comisiones para su adecuada ejecución: *Sacram Liturgiam* (25.I.1964): Normas para la entrada en vigor de dicha Constitución; *Inter Oecumenici* (26.IX.1964), Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos para aplicar la Constitución sobre Sagrada Liturgia. Virgilio Noé, Liturgia y espiritualidad: revista mensual vinculada al Instituto Superior de Liturgia y al Instituto de Teología Espiritual de Barcelona, Año 39, N° 7-8, 2008, págs. 387-405. Momentos importantes en este dominio fueron tanto la publicación del Misal Romano, como la reestructuración del Oficio Divino.

⁷⁴ *Ecclesiam suam* 40.

⁷⁵ *Ecclesiam suam* 46.

⁷⁶ Al Ecumenismo lo incluye en el Tercer Círculo del diálogo que debe entablar la Iglesia (Es 113-115). Muestra de su preocupación por el Ecumenismo son también las múltiples alusiones que hizo al tema en sus Discursos periconciliares y en otras intervenciones. También la publicación del Directorio sobre Ecumenismo, *Ad totam Ecclesiam* (14.5.1967) del Secretariado para fomentar la Unidad de los cristianos. En este campo dejó un gran legado en reflexiones y en gestos, para los que tenía un don, se veía que le salían de muy adentro, que eran significativos y que no eran mal teatro, como parecería que lo fueran, en otros de sus sucesores, incluido algún que otro purpurado, porque no saben, no quieren o no pueden. Desde luego que la instauración del sentido no es aleatoria. Su herencia continúa dando frutos actualmente en los encuentros entre representantes de las Iglesias cristianas. Buena prueba de ello fue la Declaración Conjunta que hicieron el Papa Francisco y el Patriarca Bartolomé I, en 20 14 durante el viaje a Tierra Santa: “*Como nuestros venerables predecesores, el Papa Pablo VI y el Patriarca Ecuménico Atenágoras, que se encontraron aquí en Jerusalén hace cincuenta años, también nosotros, el Papa Francisco y el Patriarca Ecuménico Bartolomé, hemos querido reunirnos en Tierra Santa, ‘donde nuestro común Redentor, Cristo nuestro Señor, vivió, enseñó, murió, resucitó*

nes⁷⁸; la Paz⁷⁹; Los viajes al extranjero⁸⁰. son la ocasión de tender puentes y de divulgar la reforma.

Resumiendo, ya en el tramo final, lo que había sido el desarrollo del Concilio distinguía Pablo VI tres momentos: El **primero**, de *entusiasmo, estupor, alegría, esperanza, sueño casi mesiánico*, “*una brisa de primavera pasó al comienzo sobre todos los ánimos*”⁸¹. Un **segundo**, el del ‘*efectivo desarrollo del Concilio que se caracterizó por la problematicidad*’, fue el del trabajo inmenso de las comisiones y de los expertos, con evidente eco mediático: “*en algunos sectores de la opinión pública todo se convirtió en discutido y discutible, todo apareció difícil y complejo; se pretendió someter todo a la crítica y a la impaciencia de las novedades. Aparecieron inquietudes, corrientes, temores, audacias, arbitrariedades; todo se hizo dudoso, incluso los cánones de la verdad y de la autoridad, hasta que comenzó a hacerse oír, suave, meditada, solemne, la voz del Concilio*”⁸². El

y ascendió a los cielos, desde donde envió el Espíritu Santo sobre la Iglesia naciente’ ” (Comunicado común del Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras, publicado tras su encuentro del 6 de enero de 1964). Hemos comprobado cierta similitud entre Pablo VI y Francisco en cómo ambos han viajado a Tierra Santa al comienzo de sus respectivos pontificados. Hay otros varios gestos que les acercan. Pablo VI está siendo una considerable fuente de inspiración para el Papa Francisco; Eduardo de la Hera Buedo, Pablo VI, timonel de la unidad: el camino de la unidad de la Iglesia en el pensamiento y en el quehacer pastoral del Papa Montini. Eduardo de la Hera, Francisco en la tierra de Jesús, 50 años después de la peregrinación de Pablo VI. Pastoral ecuménica, N.º. 93, 2014, págs. 51-68.

⁷⁷ Por la carta apostólica *In fructibus multis* 2.4.1964 se constituye la Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales.

⁷⁸ Prioritariamente puesto por él en el Segundo Círculo de los interlocutores de la Iglesia (Es 111,112). Eduardo de la Hera Buedo, Pablo VI al encuentro de las grandes religiones, Desclée de Brouwer, 2001.

⁷⁹ Esta preocupación la incluye, dándole mucha importancia, citándola expresamente en el Primer Círculo del diálogo (Es 110). Habló ardientemente de ella en el Discurso ante la ONU (5.X.1965). Posteriormente propiciaría que se celebrase en la anualmente la Jornada de la Paz.

⁸⁰ Tierra Santa 4-6 de enero de 1964, en el que tiene lugar su encuentro histórico con el patriarca Atenágoras, de crucial importancia para el ecumenismo; 38º Congreso Eucarístico de Bombay (India) 2-5 diciembre 1964; Nueva Cork y visita a la ONU 3-5 octubre 1965; Fátima, 13 de mayo de 1967; Estambul, Éfeso y Esmirna 25-26 de julio de 1967; Bogotá 21-25 de agosto de 1968 (39 Congreso Eucarístico y Conferencia General de Obispos de América Latina); Uganda 31 de julio al 2 de agosto de 1969; Ginebra el 10 de junio de 1969 Con motivo del 50º aniversario de la OIT; Asia Oriental, Oceanía y Australia del 25 de noviembre al 5 de diciembre de 1970.

⁸¹ Discurso del 18 de noviembre de 1965 en la Sesión en que se promulgaron la constitución sobre la Revelación y el Decreto sobre el Apostolado seglar, 12.

⁸² *Ibid.* Preciosa y sugestiva descripción, que me recuerda el huracán, el temblor de tierra, el fuego y el susurro la brisa de la teofanía en el Horeb (1 Re 19, 11-12), que remite a la *transfiguración* del Tabor.

tercer momento “*el de los propósitos, el de la aceptación y de la ejecución de los decretos conciliares. Y este el momento para el que cada uno debe disponer su propio espíritu. La discusión acaba, empieza la comprensión. A la acción del arado que revuelve la tierra sucede el cultivo ordenado y positivo. La Iglesia se organiza con las nuevas normas que el Concilio le ha dado. La fidelidad la caracteriza: una novedad la califica, la de la conciencia acrecentada de la comunión eclesial, de su maravillosa trabazón, de la mayor caridad que debe unir, activar, santificar, la comunión jerárquica de la Iglesia. Es este el periodo del verdadero ‘aggiornamento’ preconizado por nuestro predecesor, de venerada memoria, Juan XXIII*”. Esta ‘programática palabra’ no consiste “en ‘relativizar’ según el espíritu del mundo todas las cosas de la Iglesia (...) ‘Aggiornamento’ querrá decir de ahora en adelante, para nosotros, sabia penetración del espíritu del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas feliz y santamente emanadas”⁸³. Por tanto era prioritario llevar a buen término las deliberaciones conciliares y luego poner en marcha su aplicación, adaptándolas a las diferentes circunstancias y concreciones de la Iglesia en el tiempo y el espacio⁸⁴.

Tras el Vaticano II ya nada iba a ser lo mismo. Al Papa conciliador y del Concilio éste había de marcarlo para siempre como un estigma. Así lo atestigua J.M^a Laboa: “*La figura y la actuación de Pablo VI queda marcada por el desarrollo y aplicación del Concilio. Lo dirigió, influyó en él, y*

⁸³ Ibid. Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, 2 vol. París, 2002, II,p.43. K.Rahner nos ha dejado sus reflexiones en *Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*, en Bd. 21 de sus obras completas

⁸⁴ Por ejemplo las sucesivas ediciones del Misal Romano, Libro de la Sede, Oficio Divino, Rituales, Directorios. Estos son los ‘motu proprio’ promulgados por Pablo VI, algunos antes de finalizar el Concilio, para esta aplicación: *Pastorale munus* para ciertas facultades a los obispos (30.XI.1963); *Sacram liturgiam* (normas ejecutivas sobre ‘Sacrosanctum Concilium’, y25.I.1964); *Apostolica sollicitudo* (sobre la constitución del Sínodo de los obispos 15.IX.1965); *De episcoporum muneribus* (poderes de los obispos sobre las leyes generales de la Iglesia 15.VI.1966); *Ecclesiae sanctae* (sobre la ejecución de los decretos: ‘Christus Dominus’, ‘Presbyterorum Ordinis’, ‘Perfectae Charitatis’ y ‘Ad Genes’ 6.VIII.1966); *Sacrum Diaconatus Ordinem* (para restaurar el Diaconado Permanente 18.VI.1967); *Ministeria quaedam* 15.8.1972 para regular en la Iglesia latina la disciplina relativa a la Primera Tonsura, las Órdenes Menores y el Subdiaconado; La Sagrada Congregación de Ritos promulgó una Instrucción (*Inter Oecumenici*) para la aplicación de la Constitución ‘Sacrosanctum Concilium’ (26.IX.1964); el Secretariado para la Unidad de los Cristianos elaboró un Directorio, *Ad Totam Ecclesiam* (15.5.1967) para ejecutar lo decidido por el Concilio en materia de Ecumenismo. Otras Congregaciones y Organismos, en la Curia Romana y en la Iglesia Particular, fueron haciendo lo propio. Durante mucho tiempo, y aún continúa felizmente, estuvo abierta la recepción del Concilio, como se comprueba en las sucesivas puestas a punto de los Documentos Conciliares.

*su pontificado quedó condicionado por la rica y difícil asimilación conciliar por parte de la Iglesia*⁸⁵. El Concilio había trazado la carta de navegación, ahora se trataba de llevar a cabo la travesía y era Pablo VI el timonel: “No cabe duda de que el motor del cambio y de la aplicación del Concilio fue Pablo VI. Resulta impresionante la batería de disposiciones con las que se fueron aplicando a la vida pastoral y práctica de la Iglesia las decisiones conciliares. En todos los ámbitos de la vida eclesial se produjo un antes y un después, hubo un auténtico terremoto que reestructuró la imagen externa y las grandes líneas de inspiración y de actuaciones eclesiales. Pablo VI estaba siempre detrás de estas decisiones”⁸⁶.

6. *Ecclesiam suam* (6.VIII.1964)⁸⁷

“Cuando hoy me refiero a este documento programático del pontificado de Pablo VI, no ceso de dar gracias a Dios” (Juan Pablo II). “...memorable texto que no ha perdido su fuerza interpelante” (Papa Francisco)⁸⁸.

Se ha dicho que, por su temática es casi un ‘apax legomenon’ en el magisterio pontificio; que mas bien escasean los documentos que tengan a la Iglesia por sujeto principal y casi exclusivo; que pocos Papas, antes de Pablo VI, han mostrado de manera tan explícita. He ahí alguna de las singularidades de *Ecclesiam suam*, aunque hay más como es evidente⁸⁹. Por ejemplo, nunca antes, ninguna encíclica se había ocupado del ‘diálogo’ de manera tan prolija, aunque desde siempre se ha presentado la historia de la salvación, y en especial la Sagrada Escritura, como un *diálogo* entre

⁸⁵ J.Mª Laboa, Historia de la Iglesia, 2002, 153.

⁸⁶ J.Mª Laboa, Historia de la Iglesia, 361. J. Guitton, ‘Diálogo sobre el misterio del Concilio’, en Diálogos con Pablo VI, 327-363.

⁸⁷ En adelante Es. En esta sección el núcleo lo constituye la propia encíclica. Recorreremos sus diferentes partes para comprobar cómo aparecen tanto la eclesiología de Pablo VI como las ideas-madre de su espiritualidad y de la acción pastoral, que está inaugurando y que diseña en ella con la celebración del Concilio Vaticano II como caldo de cultivo que las macera.

⁸⁸ Traemos esta cita simplemente como epígrafe testimonial. En la Tercera Parte de este artículo añadiremos y analizaremos algunas más, también de otros sucesores de Pablo VI.

⁸⁹ Pedro Langa Aguilar, La Encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI, medio siglo después. Pastoral ecuménica, N.º. 94, 2014, págs. 11- 38. Marcelino Cabrerros de Anta, Aspectos jurídicos de la iglesia en la Encíclica “*Ecclesiam Suam*” del papa Paulo VI, Salmanticensis, Vol. 11, Fasc. 3, 1964, págs. 525-536. Jorge Juan Fernández, La Encíclica *Ecclesiam suam* a los 50 años de su publicación. Una mirada desde la DSI. Studium: Revista cuatrimestral de filosofía y teología, Vol. 54, N.º. 1, 2014, págs. 87-108.

Dios y su pueblo; ni tampoco que se aludiese al *mundo* tan entrañablemente, y con esa urgencia casi dolorida, como sujeto de misericordiosa evangelización⁹⁰.

De lo que cabe esperar de su encíclica y de la relación que mantiene con el Concilio que se estaba celebrando dice el Papa: “*Mas si ahora nos limitamos a algunas consideraciones de carácter metodológico para la vida propia de la Iglesia*”⁹¹, *no nos olvidamos de aquellos grandes problemas –a alguno de los cuales el Concilio dedicará su atención–*⁹², *mientras que Nos esperamos poder hacerlos objeto de estudio y de acción en el sucesivo ejercicio de nuestro ministerio apostólico, según que al Señor le pluguiere darnos inspiración y fuerza para ello*”⁹³.

6.1. Perfil

La encíclica *Ecclesiam suam* está dividida en las siguientes partes: Introducción (Es 1-18)⁹⁴; I. La Conciencia (Es 19-42); II. La Reforma (Es 43-59); III. El Diálogo (Es 43-122). Estamos ante una carta de amor de Pablo VI a la “*madre de todos los hombres*”⁹⁵ y esposa, la Iglesia: “*A todos, por tanto, les parecerá justo que Nos, al dirigir al mundo esta nuestra primera encíclica, después que por inescrutable designio de Dios hemos sido llamados al Sumo Pontificado, volvamos nuestro pensamiento amoroso y reverente a la santa Iglesia*”⁹⁶. Es un escrito discursivo –pero no doctrinal–, confidencial, ‘*fraternal y familiar*’⁹⁷, para “*manifestar algu-*

⁹⁰ A Pablo VI se le nota que le duele el mundo y se le nota bastante.

⁹¹ Para que no se espere de ella, pues, el aliento y la envergadura de las grandes encíclicas. Quiere ser modesta y doméstica. Pero tiene grandes intuiciones y un halo profético y místico.

⁹² Aviso a quienes piensen que el Concilio es la solución a todo lo habido y por haber.

⁹³ Es 18.

⁹⁴ En la Introducción se justifica el por qué es oportuno escribir una carta encíclica sobre la Iglesia y cuál ha de ser el tenor de la misma, cuáles sus acentos y sus urgencias: redescubrir la identidad de la Iglesia, restablecer su imagen conforme al original, las relaciones que debe establecer con la sociedad. En la encíclica dice el Papa: “*Ma se ora Ci limitiamo ad alcune considerazioni di carattere metodologico per la vita propria della Chiesa, non dimentichiamo quei grandi problemi, ad alcuni dei quali il Concilio dedicherà la sua attenzione, mentre Noi ci riserviamo di farne oggetto di studio e d’azione nel successivo esercizio del Nostro ministero apostolico, come al Signore piacerà di darCene l’ispirazione e la forza*” (Es 18).

⁹⁵ *Ecclesiam suam* 1 (a partir de ahora Es).

⁹⁶ *Ecclesiam suam* 3.

⁹⁷ “*Esta nuestra encíclica no quiere revestir carácter solemne y propiamente doctrinal, ni proponer enseñanzas determinadas, morales o sociales: simplemente quiere ser un mensaje fraternal y familiar*”. (Es 3).

nos de los pensamientos que en su espíritu se destacan sobre los demás”, y que le parecen ‘útiles’ para guiar los comienzos de su ministerio pontificio. Pensamientos descubiertos “en la más cuidadosa meditación de la doctrina divina” y que necesitan ser adaptados a las actuales condiciones de la Iglesia misma, teniendo muy en cuenta “el estado en que actualmente se halla la humanidad”⁹⁸ y que son tres⁹⁹. Escrito, pues, de amor y de solicitud: “se ve claramente por qué a lo largo de los siglos le han dado muestras de particular amor y le han dedicado especial solicitud todos los que se han interesado por la gloria de Dios y por la salvación eterna de los hombres; entre éstos, como es natural, brillaron los Vicarios del mismo Cristo en la tierra, un número inmenso de Obispos y de sacerdotes y un admirable escuadrón de cristianos santos”¹⁰⁰.

Al mismo tiempo revela cuales son las líneas de fuerza de sus convicciones, la teología que las sustenta, su particular forma situarse ‘coram Deo’ por la Iglesia en el Mundo para la salvación. Dicho con todo el peso de la autoridad que le asiste como cabeza suprema. Un referente cualificado, insoslayable, no una mera opinión o un sumando más en la elucidación coral conciliar. Es consciente de ello y lo afirma explícitamente. Pero lo hace, como venimos reiterando, desde el respeto a las deliberaciones conciliares. De hecho sus intervenciones en el aula eran más esperadas que temidas y en la mayor parte de las veces no se limitaban a ser meramente protocolarias sino que aportaban puntos de vista sustanciales. Principalmente en temas de eclesiología, cuya información la tenía muy contrastada, como pudo comprobarse tras la publicación de la encíclica¹⁰¹. Hay datos suficientes para pensar que no es ni coyuntural ni improvisada, sino madurada a lo largo de muchos años¹⁰², y cuya publicación fue estratégicamente planificada. Siendo preceptivo que los Papas escriban una encíclica en los primeros meses de su pontificado, en la que muestren cuáles van a ser los acentos de su ministerio, en esta ocasión, al estar la Iglesia en Concilio, era extremadamente delicado, porque podía ser interpretado como ingerencia inoportuna y falta de respeto a los trabajos y deliberaciones conciliares. Pero tampoco era de recibo inhibirse,

⁹⁸ Es 2.

⁹⁹ Ver más arriba.

¹⁰⁰ *Ecclesiam suam*, n.1. Las citas de la encíclica las daremos frecuentemente en italiano, lengua en la que originalmente ha sido redactada, excepcionalmente, por Pablo VI.

¹⁰¹ Y. Congar llegó a describir sus presencias en la sala conciliar como las de un ‘mariscal’ que visita sus tropas’.

¹⁰² Como hemos podido comprobar, parcialmente, a través de los datos aportados en la primera parte del presente artículo.

porque se le podía atribuir algo así como una ‘dejación de funciones’. De ahí que Pablo VI, sobre todo en sus intervenciones institucionales, fuera presentando paulatinamente esas ideas directrices, que constituían el fondo de su identidad espiritual, intelectual y pastoral, que luego aparecerían más sistematizadas en la encíclica¹⁰³.

El editorial de la revista *Ecclesia*, del 15 de agosto de 1964, se refería así a la recién aparecida ‘*Ecclesiam suam*’: “*Se cumplen en el texto mismo de la encíclica ‘Ecclesiam suam’ los tres rasgos que, según ella, han de distinguir a la Iglesia de hoy: conciencia, renovación, diálogo. En efecto, esta primera ‘carta’ de Pablo VI a la cristiandad rezuma en cada palabra una acusada sensibilidad hacia la situación presente, un dinamismo esperanzado de cara al mundo venidero y un estilo coloquial calado de humildad evangélica. A tal tema, tal documento*”¹⁰⁴. La doctrina, que sin duda la hay, figura como “*soporte de una sacudida ascética transida de evangelio. Diríamos que Pablo VI acaba de dar un retiro espiritual a la cristiandad entera, marcándonos humildemente la actitud de alma con la que hemos de afrontar las conclusiones de una Iglesia en Concilio y de un mundo en desbocada evolución*”. El Papa muestra en la carta un “*sagrado respeto a las deliberaciones y acuerdos del Concilio*”, cuando tenía capacidad para decidir por cuenta propia¹⁰⁵. Lo cual demuestra “*un gran acto de fe en la Iglesia y en Cristo que la conduce*”. Por tanto no podía ser de otro modo, viendo su trayectoria, –bastaría leer los tres volúmenes de ‘*Discorsi sulla Chiesa*’ que publicó siendo cardenal y su decisiva intervención en el aula conciliar al final de la Primera Etapa: “*La primera encíclica de Pablo VI no podía ser más que ‘ecclesia’*”. No serán actuaciones de galería las que aporten savia nueva a la Iglesia sino virtudes evangélicas probadas como fe, humildad, obediencia, amor. Y todo ello al servicio del diálogo para la misión. Lejos queda la imagen de una Iglesia-fortaleza, parapetada en la apologética, útil, tal vez, en otros tiempos, “*hoy se requiere una presencia activa, fraterna, mancomunada, en medio de los hombres*”. Como contrapartida pide la misma actitud dialogante en sus interlocutores. Lo cual no

¹⁰³ Dejamos para otro momento el contrastar detalladamente las ideas de *Ecclesiam suam* con los textos del Vaticano II, las citas explícitas e implícitas. Teniendo en cuenta los textos de las intervenciones de Montini-Pablo VI durante las sesiones conciliares y en otras ocasiones, mientras se celebraba el Concilio (homilías, audiencias, discursos...etc.). Creemos que esos textos arrojarán mucha luz sobre el tema que nos ocupa.

¹⁰⁴ Lorenzo Simeone, *Difesa di un Papa e di una enciclica*, Firenze, 1970; Roy, Mcgregor-Hastie, *Pope Paul VI*, London, 1966.

¹⁰⁵ José Luis Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo: Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, Madrid, 1967.

es evidente. Ya en tiempos de la encíclica se daban posiciones con actitudes herméticas, incluso persecutorias, por parte del materialismo comunista¹⁰⁶. Hoy, cincuenta años después, en un mundo que tanto ha cambiado desde entonces, se siguen dando esas mismas actitudes de rechazo y persecución en países como China, Corea... algunas naciones africanas¹⁰⁷.

En cuanto a su contenido *Ecclesiam suam*, hace un recorrido casi exhaustivo por los grandes temas de la vida cristiana: humildad, pobreza¹⁰⁸, obediencia, liturgia, Palabra de Dios, jerarquía, compromiso temporal, testimonio, medios de comunicación social, formación sacerdotal, religiosos, ecumenismo, familia, ateísmo, religiones no-cristianas. En

¹⁰⁶ Alfonso Ortega (presentación), *Marxismo y hombre cristiano*, Madrid, 1966; Reinhardt Raffalt, *¿A dónde va el Vaticano? El Papa, en la religión y la política*, Madrid, 1974; Georges Huber, *Pablo VI*, San Sebastián, 1964; Daniel Auge, *Paolo VI. Uno sguardo profetico*, Milano, 1980, 2 vol; Ulderico Gamba, *Pensieri di Paolo VI per ogni giorno dell'anno*, Terraglione di Vigodarzere, 1983; Giuseppe Prezzolini, *Dio è un rischio*, Milano, 1979; Giuseppe Antonio Rossi, *Paolo VI: Papa evangelico del ventesimo secolo*, Vaticano, 1980; Eduardo de la Hera Buedo, *La noche transfigurada: Biografía de Pablo VI*, Madrid, 2002; Id., *Pablo VI al encuentro de las grandes religiones*, Bilbao, 2001; Varios, *Il viaggio di Paolo VI in India*, Citta del Vaticano, 1965; Varios, *Gli ultimi Papi. Testimonianze*, Roma, 1980.

¹⁰⁷ En aquellos momentos se llamó la Ostpolitik del Vaticano, que tan magistralmente capitaneó Montini-Pablo VI, se ve actualizado por la actitud 'dialogante' del Papa Francisco, puesta de manifiesto en el viaje a Corea, que está realizando en 2014. También Pablo VI viajó a Tierra Santa y a la India en 1964. Cincuenta años más tarde el Papa Francisco viaja a los mismos lugares. Ambos en el primer año de su pontificado.

¹⁰⁸ Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, 1963. Se describe a la Iglesia pobre, capaz de acoger, servidora. Obra de referencia para el Papa Francisco, que está inspirando el estilo y el espíritu de austeridad que quiere para la Iglesia de estos tiempos. El estilo de 'pobreza evangélica' que reflejan documentos como *Populorum progressio* y *Octogesima adveniens* de Pablo VI van en esta dirección. E. Benavent, La pobreza, en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, Madrid, 1965, 249-278. Insiste en el matiz de que la encíclica supera la dicotomía 'pobreza/pobreza de espíritu' hablando de 'espíritu de pobreza' (nn.55-57): "Al ofrecer en *'Ecclesiam suam'* unas orientaciones concretas para renovar la vida eclesial, el Papa propone, en primer lugar, la vigorización de un 'espíritu' "(l.c., 251), de una fuerza profunda y personal, liberadora y expansiva." La Iglesia de los pobres' en C. Calderón, *La Iglesia con Pablo VI*, Salamanca, 1964, 357-371. El 'espíritu de pobreza' no es una virtud ensimismada en el hondón del alma, sino una fuerza que impulsa a crear una 'nueva economía', que lleva a producir bienes con una necesaria proyección social (Pablo VI, Radiomensaje de Navidad, 1963). Una pobreza que han de vivir el Papa y todos los cristianos: "insieme dobbiamo proporre alla vita ecclesiastica quei criteri direttivi che devono fondare la nostra fiducia più su l'aiuto di Dio e sui beni dello spirito, che non su i mezzi temporali" (*Ecclesiam suam*, n.56). Decía Santa Teresa de la pobreza: "¿Ni qué se me da de sus (reyes y señores) honras, y tengo entendido en lo que está ser muy honrado un pobre, que es en ser verdaderamente pobre" (Camino de perfección 2,4-5); S. Juan de la Cruz: 'la desnudez de todo lo que no es Dios' (Cántico 3,5); S. Agustín: "Ser pobres de espíritu propio para ser ricos del Espíritu de Dios" (Enarratio in Ps. 141).

suma, todos los grandes temas que aborda el Concilio. También conviene tener en cuenta que su intención, como el propio Pablo VI dice, no es doctrinal, sino espiritual y pastoral. En realidad la ‘vida’ misma de la Iglesia, que tanto echaba en falta, en la historia, Y. Congar: “*A medida que, en mi estudios, he ido avanzando en el conocimiento de esta realidad que es la Iglesia, se hizo claro en mí que sólo se había estudiado en ella la ‘estructura’, no la ‘vida’*” (...) “*la Iglesia no es sólo un cuadro, un montaje, una institución: es comunión*”¹⁰⁹ (ibid.). De hecho las dos primeras partes de *Ecclesiam suam* tratan de la ‘vida’ (autoconciencia y conversión) de la Iglesia. Pero lo hace sin tomar posición sobre los temas a debate en el Concilio, para no levantar suspicacias ni prejuzgar las soluciones: “*Noi ci asteniamo di proposito dal pronunciare qualsiasi Nostra sentenza, in questa Nostra Enciclica, sopra i punti dottrinali relativi alla Chiesa, posti ora all’esame del Concilio stesso, cui siamo chiamati a presiedere: a così alto e autorevole consesso vogliamo ora lasciare libertà di studio e di parola, riservando al Nostro apostolico ufficio di maestro e di pastore, posto alla testa della Chiesa di Dio, il momento ed il modo di esprimere il Nostro giudizio, lietissimi se ci sarà dato di offrirlo in tutto conforme a quello dei Padri conciliari*”¹¹⁰. Aquí tenemos una prueba fehaciente de la importancia que para Pablo VI tuvieron siempre la corresponsabilidad y la necesaria colaboración, que debía existir entre todos los obispos de la Iglesia católica y que plasmó institucionalmente con la creación del Sínodo, que viene a suponer como un estar permanentemente en Concilio.

De su alcance dice un comentarista: “*Se trata del documento que seguramente refleja mejor que ningún otro la personalidad y el pensamiento del Papa Montini*”¹¹¹. Un escrito sencillo, austero, contenido, equilibrado, humilde, respetuoso, matizado¹¹², conciliar, dialogante¹¹³, erudito,

¹⁰⁹ Y. Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953, 5.

¹¹⁰ *Ecclesiam suam*, 35.

¹¹¹ J. Orlandis, *El pontificado romano en la historia*, Madrid, 1996, 49.

¹¹² Dice el periodista H. Fesquet que en ninguna otra encíclica hay tal cantidad de ‘pero’ y ‘sin embargo’. Y añade que de otro modo “*no se entiende cómo una encíclica tan abierta y luminosa haya sido comprendida como un bozal o freno*”.

¹¹³ En el diálogo con el mundo moderno, en todas sus formas de expresión, hallamos “*uno de los rasgos más característicos de la personalidad y del programa de Pablo VI*” (J.M^a Laboa, *Historia de la Iglesia Contemporánea*, 2002, 354). Para ponerlo en práctica creó dos Secretariados para los No cristianos y para los No creyentes. El diálogo era bueno para la Iglesia pero también para el desarrollo humano en general, como reconocía el cardenal Casaroli: “*Para él (Pablo VI) el diálogo no sólo servía a la expansión del Reino de Dios; en su opinión era también indispensable para el crecimiento del reino de los hombres, para el progreso humano íntimamente ligado a la verdadera evangelización, como requisito y consecuencia a la vez*” (A. Casaroli, *Nella Chiesa per il mondo*, Milán, 1987).

valiente, prospectivo, programático¹¹⁴, impregnado de espiritualidad, tributo justo al amor de toda una vida, Cristo y su Iglesia, rico en vislumbres, del que no tendrían que haberse alejado nunca quienes tienen la responsabilidad amorosa de velar por el rebaño, como él, desde una íntima comprensión de los veneros del Concilio Vaticano II¹¹⁵, aspirando a la siempre necesaria ‘reforma’ de la Iglesia, inspirándose en él, para desde ahí dar razón de la esperanza de la mano de su mejor timonel, Pablo VI, *el Papa transfigurado*, al que se debería volver una y otra vez, como se tiende al agua, como se vuelve al pan, como quien regresa a casa. Sobre todo en ‘tiempos recios’ como éstos¹¹⁶.

Resumiendo, este escrito no es ni una pieza de museo, ni un legajo benemérito de fausta recordación, sino carne viva que sigue traspirando experiencia espiritual, eclesial y pastoral e inspirando praxis y contemplación. Como las obras de arte, los buenos quesos y los buenos vinos, con el tiempo se ha ido sedimentando, entrando en sazón y cobrando enjundia: Esta carta encíclica se nos presenta hoy fresca y lozana como el primer día. ¡Qué bien ha envejecido! Lo bueno dura más.

6.2 Título

El título, sobre todo en este caso, es muy orientador porque apunta certeramente a lo que será la carta en su conjunto. Está tomado, como es habitual, de sus primeras palabras que, en italiano, el idioma del original, son: “*Gesù Cristo ha fondato **la sua** Chiesa*”¹¹⁷. Quiero subrayar que dice ‘suya’ porque, aunque parece una evidencia, quiere dejarnos claro desde el comienzo que la Iglesia es del Señor. Ya desde el título aparece la convicción por excelencia de toda la vida de Pablo VI: el centro de la historia de la salvación es Cristo y ‘suya’ es la Iglesia. Esto, que puede parecer una obviedad, no está siempre claro ni suele afirmarse con la misma rotundidad. Y es importante partir de una seguridad así porque, de otro modo, se corre el riesgo de que cada persona, generación o tendencia, se

¹¹⁴ “Dijo (se refiere a Pablo VI) que con esta encíclica pretendía fortalecer la vida cristiana de los creyentes y reforzar los lazos de disciplina, unidad y celo que han de mantener internamente unida a la Iglesia”. (J.M^a Laboa, Historia de la Iglesia, 2002, 354).

¹¹⁵ Medard Kehl, ‘*Ecclesiam suam*’, in Lexikon für Theologie und Kirche, vol.3, 1995, col.438.

¹¹⁶ “Le veo cada vez más como el creyente que mejor interpretó la tremenda crisis que la fe está viviendo en nuestro mundo contemporáneo y que supo traspasarla sin encerrarse ni en Babilonia ni en la amargura” (José Luis Martín Descalzo, l.c.).

¹¹⁷ El subrayado es nuestro.

sienta con el derecho de hacerse una Iglesia a la medida y portátil. De ello alertaba el cardenal Joseph Ratzinger en su *Informe sobre la Fe: “Debemos tener siempre presente que la Iglesia no es nuestra, sino suya”*. Cada cristiano, individual y comunitariamente, debe confrontarse con ese ‘modelo’ primigenio. En ese contexto ‘reformular’ es ‘configurarse con Cristo. Así lo entendieron los santos: “éstos, en efecto, reformaron en profundidad a la Iglesia no proyectando planes para nuevas estructuras, sino reformándose a sí mismos. Lo que necesita la Iglesia para responder en todo tiempo a las necesidades del hombre es santidad, no management”¹¹⁸. Por otro lado, Pablo VI sabe que ‘su’ Iglesia es y será siempre la misma¹¹⁹ y que le debe obediencia, fidelidad, veneración y amor. Por eso nunca se consideró sobre ella sino para ella, Por eso, desde el primer momento, en su nueva misión, como lo había hecho siempre, hizo del servicio a la Iglesia, de la defensa de ella y de la fe, su programa. Hoy, para nosotros, su herencia y su reto.

6.3. Testimonios

En esta segunda parte del Artículo nos vamos a contentar con las referencias a *Ecclesiam suam*, que el propio Pablo VI hace en este periodo periconciliar. Constatamos que, al cumplirse los cincuenta años de la publicación de *Ecclesiam suam*, han sido muchas las reflexiones, que se han llevado a cabo desde múltiples puntos de vista, muchos los herederos que reclaman la herencia, aunque es cierto que muchos lo hacen ‘a beneficio de inventario’ regateando el hacerse cargo de la deuda de gratitud hacia su autor. Con todo es innegable que habría sido otra la comprensión de la Iglesia, *ad intra* y *ad extra*, otra la marcha y la recepción del Concilio Vaticano II, de no haber existido ese Papa y esa encíclica. Deja-

¹¹⁸ J.Ratzinger, Informe sobre la Fe, cap. 3.

¹¹⁹ La Iglesia es ‘*semper eadem sed semper reformanda*’. No puede hacer gala de esnobismos ni pretender estar a la moda. A pesar de su singladura multiseccular y el cambio de los timoneles en el puente de mando, de las necesarias adaptaciones y puestas a punto, conserva la misma (*eadem*) identidad que le imprimió Jesús, aunque deba estar en un permanente estado de ‘reforma’ (*reformanda*) dada su temporalidad. Este axioma busca un difícil equilibrio entre conservación y renovación. La Iglesia aspira a ser ambas cosas simultáneamente y no una de ellas con detrimento de la otra. Porque hay ‘verdaderas’ y ‘falsas’ reformas es preciso ejercer con finura (una especie de ‘esprit de finesse’) el discernimiento.

¹²⁰ Nuestro propio artículo entra en esta dinámica. De hecho el título se refiere a esta efeméride y lo hemos mantenido a pesar de que, por razones editoriales, no ha podido ser publicado cabalmente dentro del cincuentenario.

mos constancia del ingente aluvión de referencias¹²⁰. Ante la imposibilidad siquiera de enumerarlos, elegimos el testimonio del teólogo agustino Pedro Langa Aguilar, cuyo punto de vista en gran medida compartimos: “El 6 de agosto de 1964 su santidad Pablo VI publicaba la encíclica *Ecclesiam suam*, primera de su pontificado (21/6/1963 – 6/8/1978). Llegaba como rayo de luz en el amanecer, como ráfaga de viento en el mediodía canicular, como ajustado prólogo a la Tercera Sesión del Vaticano II, abierta el 14/9/64. Revestía la importancia de los documentos programáticos, con el añadido esta vez de brindar a los Padres conciliares la hoja de ruta. Incluso cabría interpretarla, en cierto modo, como el más egregio comentario al *Gaudet Mater Ecclesia* de san Juan XXIII. Si la navicilla conciliar apenas había rebasado hasta entonces la bocana del puerto, con la *Ecclesiam suam*, en cambio, se hizo de una vez a mar abierta. Y al timón, además, Pablo VI, verdadero arquitecto del Vaticano II”.

A pesar de la importancia que se le suele reconocer, sin embargo, en su conjunto, ha pasado a la historia de la teología y del Magisterio como un ‘escrito menor’. José Luís Martín Descalzo llega a deslizar la sospecha de si no habría habido lo que él llama ‘una conspiración de silencio’ sobre esta encíclica¹²¹. Y responde que no es cierto, que esa hipótesis le parece ingenua: “Uno no puede ocultar (después de un mes de su aparición) su maravilla al comprobar el corto eco que la encíclica ha tenido en el mundo”¹²² Y continúa: “Pocas han sido las pastorales de obispos comentándola, no muchas las ediciones de su texto aparecidas, ningún libro de comentarios por el momento, escasas las reacciones de orden internacional, no muy abundantes los comentarios en Prensa y revistas, frías y reticentes, si no hostiles, buena parte de las reacciones entre protestantes y ortodoxos”. Señala, además de la densidad del escrito, que el mes de agosto es un desierto informativo. Buscando razones para su poco aprecio, concluye que tal vez sea porque esta encíclica crece con cada lectura, que pide concentración y tal vez se vaya a la caza de frases llamativas. Concluyendo: “Pienso ahora en ella y la veo como una piedra en un lago: cada nueva lectura es una onda más ancha. Con lo que será estrecha tan sólo para quienes tengan el lago de su alma disminuido. Pero no será por culpa de la encíclica si los círculos no resultan mayores”¹²³.

¹²¹ J.L. Martín Descalzo, Un periodista en el Concilio, Tercera Etapa, Madrid, 1965, 44-47.

¹²² Ibid., 44.

¹²³ Ibid., 46-47.

¹²⁴ Algo excepcional es que el periódico New York Times la publicó íntegra. En castellano hay dos comentarios detallados de ‘*Ecclesiam suam*’ ambos de 1965, los dos incluyen

Tampoco ha suscitado muchos comentarios¹²⁴. “*La objetividad obliga, sin embargo, a reconocer que no suscitó el entusiasmo espontáneo de la ‘Pacem in terris’*”¹²⁵; “*no se captó la originalidad de esta encíclica*”¹²⁶. La razón para esa deficiente recepción tal vez fuera que sus análisis y matizaciones no eran “*populares y resultaban extrañas a los espíritus gregarios, demasiado habituados a las simplificaciones apasionadas de la pro-*

el texto de la encíclica: Varios, *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la Ecclesiam suam*, Madrid 1965. Incluye una semblanza de Pablo VI por Cipriano Calderón, que ha sido corresponsal en Roma durante muchos años, que tiene varias obras sobre Pablo VI y que es una de las personas que más le conoce entre nosotros; además hay una Bibliografía sistemática sobre *Ecclesiam suam*. Incluye 1) Comentarios y estudios globales y luego 2) Bibliografía sobre cada una de sus partes; 3) Documentos Episcopales; 4) Comentarios de la Prensa; 5) Ensayos de no-católicos; 6) Polémicas en torno a la encíclica. El otro comentario es de Francisco García Salve, S.I (dir.), *Comentario eclesial a la Ecclesiam suam*, Bilbao, 1965. Este comentario se estructura conforme a las tres Partes de la encíclica e incluye Índices, uno ideológico y otros de nombres. Y Congar pasa de puntillas sobre ella con apenas una mención en sus *Diarios del Concilio*. Tampoco la menciona Mons. G. Phillips en sus *Carnets Conciliaires*. En su espléndido comentario a ‘*Lumen Gentium*’ se refiere 4 veces al cardenal Montini y 40 veces a Pablo VI. Pues bien, únicamente cita la encíclica 2 veces: 1) Indirectamente y en nota al pie de página: “*Sur la possibilité du dialogue, on consultera, après l’encyclique ‘Ecclesiam suam’ de Paul VI, l’ouvrage de l’auteur communiste R. Garaudy, De l’anathème au dialogue. Un marxiste s’adresse au Concile, Paris 1965, en L’Église et son mystère., I, 211, nota 191;* 2) En el interior del texto a propósito del comentario a LG 28 D sobre las relaciones de los presbíteros con Cristo, los obispos y el pueblo cristiano, aludiendo a la imagen de ‘padre’ aplicada al sacerdote, dice que también se les aplica, a ellos y a los obispos, la de ‘hermanos’, para subrayar su dedicación a servirles: “*Paul VI cite la double allégorie dans son encyclique ‘Ecclesiam suam’ sans scandaliser qui que ce soit*” (ibid., 372, nota 313; remite a ‘*Ecclesiam suam*’ AAS 58, 1964, 647. Son prácticamente nulas las referencias en obras enciclopédicas de envergadura: *Sacramentum Mundi*; *Lexikon für Theologie und Kirche*; *Handbuch theologischer Grundbegriffe*; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; *Dictionnaire de théologie catholique*. Sí está presente en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*; *Diccionario de Eclesiología*. Excepcionalmente el *Diccionario de Eclesiología* de Christopher O’Donnell y Salvador Pié-Ninot (Madrid, 2001) le dedica una entrada a esta encíclica.

¹²⁵ Robert Rouquette en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXVIII, Valencia, 1978, 366.

¹²⁶ Ibid., 368.

¹²⁷ Ibid., 368.

¹²⁸ Tal es el caso de Bueno, E, *Eclesiología*, Madrid, 1998; no es una excepción R. Blázquez quien, a pesar de reconocer la importancia de Pablo VI en la marcha del Concilio Vaticano II, y de *Ecclesiam suam* en particular, hace un uso bastante parco de ellos, al menos en sus obras: *Jesús sí, la Iglesia también*, Salamanca, 1983; id., *La Iglesia del Vaticano II*, Salamanca, 1991; *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, Madrid, 2007; id., *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Santander, 2013. Nos desconcierta aún más cuando escribe, por ejemplo: “*Quiere decir (la expresión ‘A vueltas con el Concilio’) adentrarnos, en un esfuerzo de fidelidad sostenida, en los documentos y en su contexto literario, eclesial y cultural para extraer lo que entonces se plasmó y lo que hoy puede inspirar*” (*La Iglesia del Vaticano II*, 19), *¿Ecclesiam suam no debería formar parte esencial de ese contexto?*. Tampoco Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología*, Salamanca, 2007, la nombra ni una sola vez.

*paganda*¹²⁷. Esto fue así, cuando apareció, y ha seguido siendo. Muchos manuales de teología, incluso de eclesiología, apenas la nombran¹²⁸. En el *Catecismo de la Iglesia Católica* no se la cita explícitamente ni una sola vez. El propio Concilio pasa como de puntillas sobre sus planteamientos.

6.3.1. La Presentación más autorizada de *Ecclesiam suam* nos la da el propio Papa Pablo VI¹²⁹:

(1) En *primer lugar*, como anticipo, en los *Discursos* (1.1) de *apertura* (29.IX.1963) y (1.2.) de *clausura* (4.XII.1963) de la *Segunda Sesión* del Concilio Vaticano II; (1.3) de *apertura* (14.IX.1964) y de *clausura* (21.X.1964) de la Tercera Sesión; de *apertura* de la Cuarta Sesión (14.IX.1965) y de *clausura* del Concilio (7.XII.1965). Documentos pontificios periconciliares, que precedieron la publicación de la encíclica y que siguieron inmediatamente después. Nos fijaremos en los temas, que se desarrollan con alguna mayor extensión en la encíclica.

(2) En *segundo lugar*, en la víspera de la publicación de la encíclica (5.VIII.1964), durante una *Audiencia* con la gente, que había acudido a visitarlo en la residencia veraniega de Castelgandolfo. Y en *tercer lugar* (3) en la propia encíclica. Seguiremos un orden cronológico.

Discurso de Apertura de la Segunda Sesión (29.IX.1963)¹³⁰

//Medard Kehl, en cambio, en *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca,1996, hace frecuentes alusiones a Pablo VI, a su *espíritu conciliador* durante el Concilio(135), a su expresión *cristianismo de rebajas* sobre la desafección de los cristianos (167), la necesaria *acción misionera* (194, *Evangelii nuntiandi*), *justicia económica* (200), *apertura dialogal* (224, citando expresamente *Ecclesiam suam*), Vaticano II (344), viajes apostólicos (349),sínodo (350), abolición de las órdenes menores (405), como fundamento de la apertura a la responsabilidad pastoral de los laicos, ej. Kinshasa (408). Lo hemos detallado porque es algo excepcional en un libro de estas características, que no hemos visto en otros autores. Ante este 'silencio' generalizado es posible que exista alguna razón, que no acertamos a comprender y menos, cuando se trata del Magisterio de la Iglesia.

¹²⁹ Con motivo del 50º aniversario se ha editado el texto, su comentario y las circunstancias en que se preparó y redactó: Paolo VI, *Ecclesiam suam*. Letera Encíclica, Roma, 2014.

¹³⁰ Discurso de apertura de la Segunda Sesión (en adelante DAS).

Tres meses después de su elección, en la apertura de la Segunda Sesión del Concilio, en la primera ocasión que tiene para dirigirse en directo a los obispos de todo el mundo se refiere así a *Ecclesiam suam*: “Era pensamiento nuestro, como una sagrada costumbre nos lo prescribe, enviaros a todos vosotros nuestra primera Carta Encíclica, pero, ¿Por qué, Nos hemos dicho, confiar al escrito lo que, gracias a una felicísima y singularísima ocasión –es decir, gracias a este Concilio Ecuménico– podemos manifestar de viva voz? **Es cierto que no podemos decir ahora de palabra todo lo que tenemos en el corazón y que por escrito es más fácil expresar. Pero valga, por esta vez la presente alocución como preludeo no solamente de este Concilio, sino también de nuestro Pontificado. Sustituya la palabra viva a la Carta Encíclica que, Dios mediante, transcurridos estos días laboriosos, esperamos más adelante dirigiros**”¹³¹. También alude el Papa al origen apostólico de la Iglesia, a su identidad primigenia (DAS 2), a que no hay en su ánimo ‘celos algunos de poder exclusivo’ (DAS 3)¹³²; que el sujeto del Concilio es la Iglesia, cuya identidad busca ‘aggiornamento’¹³³; “aquí llega con paso franco después de casi veinte siglos, la Iglesia peregrina” (DAS 3); lo que dice anticipa verbalmente el **contenido** escrito de la primera carta encíclica, porque la expresión oral tiene otro tono más calido que la escrita¹³⁴. Para que no haya equívocos y para que los Padres conciliares no se olviden de ello perdidos en el tráfa-go de las discusiones y de los ‘modos’ da un solemne testimonio de su visceral cristocentrismo diciendo: “¡Cristo! Cristo, nuestro principio; Cristo nuestra vida y nuestro guía, nuestra esperanza y nuestro término” (DAS

¹³¹ DAS 4. Este Discurso contiene las ideas centrales de la teología de Pablo VI y no sólo de la encíclica. De ahí su importancia, como lo han reconocido los mejores especialistas en su pensamiento.

¹³² Veladamente alude a la *colegialidad* y al principio de *sinodalidad*, que verá la luz a lo largo del Concilio. Expresiones como ésta tiran por tierra la hipótesis de quienes vieron en *Ecclesiam suam* un golpe de mano de Pablo VI para sobreponerse al Concilio, marcarle el camino, y afirmar la autoridad omnimoda del Papa. Un poco en la dinámica de Vaticano II. Y. Congar consigna el 6 de agosto de 1964, en sus *Diarios del Concilio*.

¹³³ De él habla, interpretando lo que realmente quiso decir Juan XXIII con este término: “la palabra, ya famosa, de nuestro venerado predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, ‘aggiornamento’, será siempre tenida presente por Nos como orientación programática” (*Ecclesiam suam*, n.52). Paradójicamente la ‘prudencia aldeana’ de Juan XXIII, –como llegó a ser tildado, a diferencia de la ‘prudencia sutil’ de Pablo VI–, le llevaba a poner al frente de puestos clave a personas contrarias a ese ‘aggiornamento’, lo cual hacía periclitarse sus buenos deseos.

¹³⁴ No la nombra pero significativamente alude a la que, diez meses después, será *Ecclesiam suam*. Terminada de redactar en julio 1964 y aparecida el 6.VIII 1964.

11); “que no se cierna sobre esta reunión otra luz si no es Cristo” (DAS 12); “los fines principales de este Concilio que, por razones de brevedad y de mejor inteligencia, reduciremos a cuatro puntos: el conocimiento o, si se prefiere de otro modo, la **conciencia** de la Iglesia, su **reforma**¹³⁵, la reconstrucción de la **unidad** de todos los cristianos¹³⁶ y el **coloquio** de la Iglesia con el mundo contemporáneo” (DAS 15)¹³⁷. Todo ello para perfilar mejor la identidad de la propia Iglesia: “Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente **una más meditada definición de sí misma**” (DAS 16). Porque, a pesar de los siglos y del esfuerzo realizado por clarificarlo, “el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los apóstoles la comenzaron a construir, tiene todavía necesidad de ser enunciado con más exactitud. La Iglesia es **misterio**, es decir, realidad penetrada por la divina presencia, y por esto

¹³⁵ Hay que tener en cuenta el sentido genuino de la ‘reforma’ de la Iglesia (‘Ecclesiam suam’ nn. 43-59); “Ni nos fascine el deseo de renovar la estructura de la Iglesia por vía carismática, como si fuese nueva y verdadera la expresión eclesial que naciese de ideas particulares, fervorosas sin duda y a veces convencidas de gozar de divina inspiración, introduciendo así arbitrarios sueños de artificiosas renovaciones en el esquema constitutivo de la Iglesia”. (Ecclesiam suam n. 49). Lo que se precisa es no dejarse cautivar por la concepción profana de la vida (nn.50-51); practicar la obediencia y el sacrificio (nn.53-54); adoptar un ‘espíritu de pobreza’ (nn.55-57); el espíritu de caridad (n.58); y encomendarse a María Santísima “como aquella que lo ha reflejado en sí misma perfecta y maravillosamente; más aún, lo ha vivido en la tierra y ahora en cielo goza de su fulgor y de su bienaventuranza” (n. 59). La reforma es algo más que bellas y grandilocuentes palabras: “La Iglesia, pues, por toda su vida, debiera testificar la realidad de la redención”. (H.Küng, *La Iglesia*, Barcelona, 1967,180).

¹³⁶ Este tema será específicamente desarrollado en el Decreto Conciliar *Unitatis redintegratio* (21.XI.1964) a los tres meses de *Ecclesiam suam*. En la encíclica habla del ecumenismo al nombrar, en la tercera parte, el Diálogo. Allí dice que el ‘tercer círculo’ es para él el más cercano: “He aquí el círculo para Nos más cercano, del mundo que se llama cristiano. En este campo, el diálogo, que ha recibido el calificativo de ecuménico; está ya abierto; en algunos sectores se encuentra ya en fase inicial y positivo desarrollo” (n.113); continúa desarrollando el tema, con acentos verdaderamente admirables, donde se palpa un corazón de pastor que sangra por la herida y no el de un administrador que desea ampliar el número de sus súbditos. Pero con la firmeza de no renunciar a la verdad. Principalmente a la del Primado de Pedro.

¹³⁷ Ni más, ni menos, los tres temas de la encíclica: 1) Conciencia de sí de la Iglesia: **Discurso** (nn 16-19; // **Encíclica** (nn.19-42); 2) Rejuvenecimiento y Reforma: **Discurso** (nn. 27-30); // **Encíclica** (nn.43-59);3) Ecumenismo: **Discurso** (nn.31-42). Si acaso, aquí, se añade y destaca, con énfasis, el tema de la unidad, que en la encíclica está muy presente pero no como apartado autónomo:// **Encíclica** (nn.113-114) 4) Puente hacia el mundo contemporáneo: **Discurso** (coloquio con el mundo nn.43-46); // **Encíclica** (Diálogo con el mundo: nn.60-122). En realidad la tercera y última parte de la encíclica, dedicada al diálogo, abarca un amplio espectro de interlocutores desde los no-creyentes, pasando por los creyentes de otras religiones, los cristianos no-católicos y los católicos; además se hace un desarrollo sobre la estructura y las condiciones del diálogo en general.

siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones” (DAS 17). El Papa señala que, en ese esfuerzo ininterrumpido de clarificación, **“ha llegado la hora en la que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada”**¹³⁸, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia con el magisterio más vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, lo que ella piensa de sí misma. Es la conciencia de la Iglesia la que (...) parece precisamente querer hoy **de la Iglesia que haga todo lo posible para ser reconocida verdaderamente tal cual es**” (DAS 18). En este párrafo aparece sintetizado lo que luego aparecerá en *Ecclesiam suam* sobre la necesidad que tiene la Iglesia de profundizar en su identidad, para confrontar, lo que es con lo que debe ser, tal como Cristo quiso que fuera: **“ésta es la hora en que la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio”**¹³⁹, De ello “la Iglesia puede sacar una luminosa, elevada y santificadora conciencia de sí misma” (DAS 23). Una conciencia en proceso de transfiguración. Es una fundada esperanza en **“otro objetivo principalísimo de este Concilio, el de de la así llamada reforma de la santa Iglesia”** (DAS 24). Pero es preciso comprender que esa renovación se fundamenta en la recuperación de su identidad, **“que la Iglesia se refleje en Él”**, en Cristo. Para conseguirlo **“¿qué debería hacer ella como por instinto, con todo valor? Está claro: reformarse, corregirse y esforzarse por devolverse a sí misma la conformidad con su divino modelo, que constituye su deber fundamental”** (DAS 25). Una reforma que únicamente **“la imitación de Cristo y la mística unión con él, en el Espíritu Santo, le pueden conferir”** (DAS 27). Una reforma que es ‘perfeccionamiento’ y que debería tener estos capítulos; **“el primero se refiere a su vitalidad interior y exterior (...) un estudio más asiduo y un culto más devoto de la palabra de Dios serán ciertamente el fundamento de esta primera reforma (...) la formación de la caridad tendrá en adelante el puesto de honor: deberíamos ansiar ‘la Iglesia de la caridad’, si queremos que esté en disposición de renovarse profundamente y de renovar el mundo a su alrededor, (...) porque la caridad es la reina y la raíz de las demás virtudes cristianas:**

¹³⁸ Este el tema de la presente Sesión conciliar: “Será, pues, para esto, tema principal de esta sesión del presente Concilio el que se refiere a la Iglesia misma y pretende estudiar su íntima esencia para darnos, en cuanto es posible al humano lenguaje, la definición que mejor nos instruya sobre la real y fundamental constitución de la iglesia y nos muestre su múltiple y salvadora misión” (DAS 20)

¹³⁹ *Ecclesiam suam* 9.

la humildad, la pobreza, la religiosidad, el espíritu de sacrificio, el valor de la verdad y el amor de la justicia, y toda cualquier fuerza activa en el hombre” (DAS29). Todo ello ha de conducir hacia un ecumenismo coherente y eficaz. El Concilio Vaticano II tiene en esto uno de sus principales objetivos: que la Iglesia vuelva a sus fuentes, a su impulso originante y original: “*Tiende a una ecumenicidad que quisiera ser total, universal, por lo menos en el deseo, en la invocación, en la preparación (...) Es por tanto un Concilio de invitación, de esperanza, de confianza en una más ancha y fraternal participación en su auténtica ecumenicidad*” (DAS 32). Un **ecumenismo** que esté dispuesto a reconocer fallos y a pedir perdón. Por eso “*Nuestro lenguaje con ellos quiere ser pacífico y absolutamente leal y sincero*” (DAS 40). “*En segundo lugar miramos con reverencia su patrimonio religioso, originalmente común, conservado y aún en parte bien desarrollado en nuestros hermanos separados*” (DAS 41). “*Declaramos, finalmente, a este respecto que, conscientes de las enormes dificultades que se oponen hasta ahora a la deseada unificación, ponemos humildemente nuestra confianza en Dios*” (DAS 42). El Concilio tiene también, lógicamente, una vertiente misionera, porque la Iglesia no es para sí misma sino para el mundo, para llevar la salvación a todos los rincones de la tierra: “***Por último, tratará el Concilio de tender un puente hacia el mundo contemporáneo***” (DAS 43). De nada le serviría la regeneración de la identidad propia ni el perfeccionamiento si no fuera para revitalizar su impulso generador y maternal, mediante el fermento vivificador del Espíritu Santo. El Concilio es la actualización de Pentecostés: “*el carisma profético de la santa Iglesia se despertó en un momento, y como Pedro, el día de Pentecostés, sintió enseguida el impulso de levantar su voz y hablar al pueblo, así vosotros quisisteis enseguida tratar no ya de vuestras cosas, sino de las del mundo, no ya entablar el diálogo entre vosotros mismos, sino entablarlo con el mundo*” (DAS 44). El Papa recuerda que el Concilio debe hacer hueco en sus deliberaciones a los cristianos perseguidos, a los ateos, a los trabajadores, a los que practican otras religiones conscientes de la gravedad de la misión y del momento en que se lleva a cabo –“***Nuestra misión de ministros de la salvación es grande y grave***” (DAS

¹⁴⁰ Hemos pormenorizado las propuestas de este discurso porque hallamos en él apuntados los grandes temas de *Ecclesiam suam*, casi en el mismo orden en que aparecen aquí: Identidad de la Iglesia, renovación y diálogo.

57)–, de ahí la necesidad de afrontarla en común: “*Para mejor llevarla a cabo estamos ahora reunidos en esta solemne asamblea*” (ibid.,)¹⁴⁰.

6.3.1.2. Discurso para Clausura de la Segunda Sesión (4.XII.1963)¹⁴¹.

Pablo VI constata que uno de los objetivos del Concilio, y que él mismo había recordado al inaugurar esta Segunda Sesión, se ha cumplido: “*Quería la Iglesia acrecentar la **conciencia y el conocimiento de sí misma** (...) ha iniciado una gran meditación sobre el **misterio** del que trae su origen y forma; la meditación no está terminada, pero la dificultad misma de concluir la nos recuerda la profundidad y amplitud de esta doctrina (...) ¿Cuándo fue la Iglesia tan consciente de sí misma?*”¹⁴². Los frutos positivos se deben en gran parte al clima de colaboración que reina: “*Hemos aprendido a **conversar** entre nosotros*¹⁴³, y de extraños que casi éramos los unos respecto de los otros, nos hemos hecho amigos (...) Y si nos preguntamos acerca de los trabajos del Concilio, debemos, también aquí, alegrarnos de que ellos hayan tenido tan numerosa, **tan asidua, tan viva participación**”¹⁴⁴. El primero de los frutos de Concilio es la **liturgia** (DCS 11), la primera fuente de la vida divina, la primera escuela de nuestra vida espiritual, el primer don que podemos hacer al pueblo cristiano y la primera invitación al mundo “*para que desate en oración dichosa y veraz su lengua muda y sienta el inefable poder de cantar con nosotros las alabanzas divinas y las esperanzas humanas, por Cristo Señor*”.

Fortalecer la responsabilidad en el servicio a la Iglesia y al mundo será una de las preocupaciones de Pablo VI y uno de los distintivos de su

¹⁴¹ Discurso de clausura de la Segunda Sesión (adelante DCS).

¹⁴² DCS 6.

¹⁴³ El ‘diálogo’, aparece aquí como un ejercicio que hay que aprender a practicar, también, dentro de la Iglesia. Difícilmente se hará *coloquio*, si quienes están llamados a ser los interlocutores, por su parte, no saben dialogar entre ellos. Además el diálogo es elevado a categoría existencial por Pablo VI, no es un simple mecanismo de intercambio y de comunicación: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia **se hace palabra**, la Iglesia **se hace mensaje**, la Iglesia **se hace coloquio**” (Es 67).

¹⁴⁴ Ibid., DCS 6-7: autoconciencia de la Iglesia. En otro lugar ya hemos dicho que la ‘activa participatio’, que el Concilio pide para la liturgia excede ese marco, porque se halla incrustada en la médula de la historia de la salvación y en la configuración de la realidad como tal. Ahora la participación en las asambleas conciliares, que no dejan de ser, según sus propias palabras Iglesia en Concilio, quiere Pablo VI que sea como un reflejo y un compromiso a plasmar en las estructuras y praxis eclesiales. No es la única, ni la más importante transformación que cabe esperar, como subraya también el Papa Francisco en *Evangelii gaudium*, pero ésta es imprescindible y exigida por la comunitariedad de la Iglesia.

pontificado. La creación del **Sínodo** de los obispos propiciará la realización de estos planes. Algo se intuye de estos pasos en manifestaciones como éstas: “*Y será este trabajo posterior al Concilio* (alude a las diferentes Comisiones a poner en marcha para la revisión, por ejemplo, de los nuevos Códigos) *el que hará preciosa la **colaboración del episcopado con nuevas formas, sugeridas por la necesidad y por la índole especial de la estructura de la Iglesia.** (...) De esta forma, quedando siempre firmes las prerrogativas del Romano Pontífice, definidas por el Concilio Vaticano I, la experiencia, con el favor de la divina Providencia, nos irá sugiriendo*¹⁴⁵ *a continuación cómo hacer más eficaz la **devota y cordial colaboración de los obispos para el bien de la Iglesia universal***” (DCS 21). En las discusiones “se ha tenido continuamente presente la **finalidad pastoral de este Concilio**” (DCS 22)¹⁴⁶.

6.3.1.3 Discurso de Apertura de la Tercera Sesión (14.IX.64)¹⁴⁷

En este momento ya había sido publicada *Eclesiam suam* hacía un mes. Fiesta de la Santa Cruz, bajo este signo se abre la Tercera Sesión. El discurso comienza con una solemne profesión de fe en la Iglesia jerárquicamente constituida por Cristo: “*La Iglesia está aquí. **Nosotros somos aquí la Iglesia***¹⁴⁸. *Lo somos por ser **miembros** del Cuerpo místico de Cristo (...) Lo somos por ser **ministros** de la Iglesia misma en calidad de sacerdotes (...) Somos, finalmente, la Iglesia, porque, como **maestros** de la fe, **pastores** de las almas, dispensadores de los misterios de Dios (1 Cor 4,1), nosotros aquí la **representamos** totalmente, no ya como **delegados o***

¹⁴⁵ Vemos aquí una velada alusión a la institución del Sínodo, que ya tenía un lugar en su concepción de la estructura de la Iglesia, –el principio de la sinodalidad, cuyo ejercicio debe hacerse compatible con la salvaguarda de la primacía del obispo de Roma– y en sus preocupaciones pastorales. El anuncio solemne de su creación lo hizo en el Discurso de Apertura de la Cuarta Sesión: “La segunda cosa es el preanuncio, que Nos mismo nos regocijamos de comunicaros, de la institución, deseada por el Concilio, de un Sínodo episcopal” (Discurso de apertura de la Cuarta Sesión 14.IX.1965: DAC 22).

¹⁴⁶ Y al final de esta Segunda Sesión hace el anuncio de su próximo viaje a Palestina: “*Así, pues, si Dios nos asiste, **queremos ir en el próximo mes de enero a Palestina**, para venerar personalmente, en los lugares santos donde Cristo nació, vivió, murió y resucitado subió al cielo, los misterios principales de nuestra salvación: la Encarnación y la Redención*” (DCS 26).

¹⁴⁷ Discurso de Apertura de la Tercera Sesión (en adelante DAT). Los subrayados son nuestros.

¹⁴⁸ Los subrayados son nuestros.

diputados de los fieles a quienes se dedica nuestro ministerio, sino como padres y hermanos que personifican las comunidades respectivamente confiadas a nuestros cuidados, y como asamblea plenaria por Nos convocada con todo derecho en esta nuestra condición de hermano vuestro que nos iguala a todos vosotros como obispo de esta Roma providencial, de sucesor humildísimo, pero auténtico, del apóstol Pedro, junto a cuya tumba nos hemos congregado, y, en consecuencia como indigna, pero verdadera cabeza¹⁴⁹ de la Iglesia católica y Vicario de Cristo, siervo de los siervos de Dios” (DAT 1).

Conforme avanzan los trabajos conciliares la **conciencia de la identidad de la Iglesia** va quedando más perfilada¹⁵⁰. En este periodo de trabajos el Papa apremia a los Padres conciliares, para que vayan cerrando las discusiones y llegando a soluciones operativas: *“Ha llegado la hora en que la Iglesia... debe decir de sí misma lo que Cristo pensó y quiso de ella¹⁵¹, y lo que una meditación prolongada a través de los siglos, con la sabiduría de los padres, de los pontífices¹⁵² y de los doctores, ha investigado piadosa y fielmente (...) La Iglesia debe definirse a sí misma, debe extraer de su conciencia genuina la doctrina que el Espíritu Santo le dicta...”* (DAT 7). Debe ir quedando clara la **misión de los pastores**, que es de particular importancia: *“El Concilio deberá tratar de otras muchas e importantísimas cuestiones; pero nos parece que principalmente sobre ésta es grave y delicada la tarea conciliar (...) esta tercera sesión del Concilio ecuménico se propone, entre las varias cuestiones, la principal de investigar y declarar la doctrina relativa a la naturaleza y la misión de la Iglesia”*. (DAT 9), Y aclarando cómo concibe él esa naturaleza de la Iglesia dice que la Iglesia quiere *“contemplarse a sí misma, o mejor, quiere estudiarse en la mente de Cristo, su divino Fundador (...) La Iglesia se coloca entre Cristo y el mundo, no pagada de sí misma como diafragma opaco, ni como fin de sí misma, sino fervientemente solícita de ser toda de Cristo, en Cristo y para Cristo, y toda igualmente de los hombres, entre los hombres y para los hombres, humilde y gloriosa intermediaria, trayendo, con-*

¹⁴⁹ Queda clara la articulación de la primacía en el seno de la colegialidad.

¹⁵⁰ En esta Sesión se ultiman los trabajos sobre *Lumen gentium*, que será promulgada al final de la misma (21.XI.1964).

¹⁵¹ He aquí apuntada la primera parte de *Ecclesiam suam*: la conciencia de la Iglesia (Es 19-42).

¹⁵² Por ejemplo él mismo, que el 6.VIII.1964, es decir hace un mes, también ha ‘investigado piadosa y fielmente’, no menos que sus predecesores, en el contexto del presente Concilio Vaticano II pero sin solaparlo. Como se ve, hay un deseo explícito de complementariedad y anticipa como una prenda del principio de sinodalidad, que deberá ser discutido y perfilado.

servando y difundiendo desde Cristo a la Humanidad la verdad y la gracia de la vida sobrenatural” (DAT 10). La Iglesia es fundamentalmente jerárquica y en ella deben articularse adecuadamente las relaciones entre los fieles y sus pastores y entre éstos y el Papa, sin que esto deba conllevar necesariamente merma de autoridad, que debe ejercerse desde la responsabilidad (DAT 16-21).

6.3.1.4 Discurso en la Clausura de la Tercera Sesión (21.11.1964)¹⁵³

Ahora se termina “el tercer y laborioso periodo” (DCT 1) Ahora “*se ha completado la obra doctrina del Concilio ecuménico Vaticano I; se ha explorado el misterio de la Iglesia*¹⁵⁴ y se ha delineado el designio divino sobre su constitución fundamental” (DCT 3). El punto más arduo ha sido concretar la ‘doctrina sobre el episcopado’. “*Creemos que el mejor comentario que puede hacerse es decir que esta promulgación verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere, lo queremos nosotros también, Lo que había permanece (...)* Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto” (DCT 7). “*También nos sentimos satisfechos por el honor que esta constitución (Lumen gentium) tributa al pueblo e Dios (...)* ¡Qué dichosos nos sentimos al ver proclamada su dignidad, enaltecida su función, reconocida su potestad” (DCT 8). Y recuerda algo muy importante: “*El Concilio ecuménico tendrá su clausura definitiva en la próxima cuarta sesión*¹⁵⁵; pero la **aplicación** de sus decretos supondrá una red de Comisiones posconciliares, en las cuales será **indispensable la colaboración del episcopado**; como también la aparición de problemas de interés general, propia y continua en el mundo moderno, nos tendrá aún más **dispuestos a convocar y consultar, en momentos determinados, a algunos de vosotros, venerables hermanos, oportunamente designados**¹⁵⁶ para poder contar en torno nuestro con el consuelo de vuestra presencia, el auxilio de vuestra experiencia, el apoyo de vuestro consejo y el

¹⁵³ Discurso en la Clausura de la Tercera Sesión (a partir de ahora DCT)

¹⁵⁴ En *Ecclesiam suam* se dice también muy claramente que la Iglesia es fundamentalmente ‘misterio’ (Es 38-39), una de las definiciones –para algunos la definición por excelencia y fontal –más importantes y señeras que da de ella *Lumen gentium*.

¹⁵⁵ Para eficacia de los trabajos conciliares importa mucho los términos *a quo* y *ad quem*. Saber que no se está en una dinámica circular sin principio ni fin.

¹⁵⁶ Nueva alusión al Sínodo de los obispos.

sufragio de vuestra autoridad; esto será también útil en la renovación de la curia romana, que acendradamente se está estudiando” (DCT 11).

Dice que espera una ‘feliz repercusión’, ante todo sobre los católicos, de la doctrina sobre el misterio de la Iglesia proclamada en el Concilio: “*que vean los fieles mejor trazado y descubierto **el rostro genuino**¹⁵⁷ de la esposa de Cristo; vean la belleza de Madre y Maestra¹⁵⁸, la sencillez y majestad de tan veneranda institución, admiren su prodigio de **fidelidad histórica**, de magnífica **sociología**, de excelente **legislación**”¹⁵⁹ (DCT 12). Alusión a los hermanos separados (DTC 13-15). Recuerda que la Iglesia está puesta por Dios para el mundo, que esa es su razón de ser: “*La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar*” (DCT 16)¹⁶⁰. Y la solemne proclamación de María como Madre de la Iglesia¹⁶¹: “*Así pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título*” (DCT 25). “*La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada en Cristo, y también constituye el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia, por ser Madre de Aquel que desde el primer instante de la encarnación en su seno virginal se constituyó en cabeza de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. María, pues, como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los pastores, es decir, de la Iglesia*” (DCT 27). Es altamente significativo que fuese precisamente entonces, al promulgar *Lumen gentium*, cuando la Virgen María fue declarada, para sorpresa de muchos y disgusto de algunos círculos de cristianos separados, **Madre de la Iglesia**, culminando así, creemos que justamente, el arduo proceso de reflexión sobre el lugar, que debía ocu-*

¹⁵⁷ De ahí la importancia de preguntarse por la identidad de la Iglesia, por la conciencia que tiene, y debe tener, de sí misma.

¹⁵⁸ Como se ocupan los restauradores de obras de arte: devolverles la prístina belleza, que tuvieron al ser creadas, limpiándolas de las falsas adherencias pero respetando lo que es simple huella de la temporalidad.

¹⁵⁹ Lógicamente la Iglesia no es sólo ‘carisma’, ‘misterio’, ‘comunión’, también es institución y estructura.

¹⁶⁰ Por tanto el diálogo con la sociedad no puede obedecer a estrategias de clientelismo y de campanario, para llenar a cualquier precio la red barredera. ¡Qué importante reconocerle al mundo su mayoría de edad y su derecho a perderse, si así lo desea, aunque duela!

¹⁶¹ Es 59 como conclusión a la II Parte sobre la inaplazable Reforma en la Iglesia.

par en los Documentos conciliares. Pablo VI mostraba así, sin alharacas, el lugar principalísimo que María ocupaba en la historia de la Iglesia, en la piedad popular y en su propia espiritualidad ¡Una obra maestra de entalladura! Por otra parte es justo que se vuelvan hacia ella las miradas, cuando se habla de renovación y de reforma en la Iglesia, porque nadie como ella encarnó al perfecto discípulo de Jesús: “*Esta visión de humilde y profunda plenitud cristiana conduce nuestro pensamiento hacia María Santísima, como a quien perfecta y maravillosamente lo refleja en sí, más aún, lo ha vivido en la tierra y ahora en el cielo goza de su fulgor y beatitud*”¹⁶².

6.3.1.5. Discurso de Apertura de la Cuarta Sesión (14.9.1965)¹⁶³

Es el Discurso de la convocatoria final del Concilio. En una explosión de gozo afirma: “*¡Gran cosa es este Concilio! ¡Regocíjense nuestros espíritus por tan solemne y ordenada celebración de la unidad de la Iglesia visible!*” (DAC 3). El vivir con adhesión plena la fase final del Concilio es una gran responsabilidad (DAC 7). El sentimiento que debe inundar todo es el de la **caridad**: “*La caridad que baja de Dios se transforma en caridad que sube a Dios, y del hombre que tiende a volver a Dios*” (DAC 7). En esto ha consistido principalmente el Concilio, en la práctica de la caridad: “*Y no parece difícil dar a nuestro Concilio ecuménico el carácter de un acto de amor, de un grande y triple acto de amor: a Dios, a la Iglesia, a la Humanidad*” (DAC 9). El Concilio “*pasa a la historia del mundo como la más alta, la más clara y la más humana afirmación de una religión sublime*” (DAC 11). Cuando en las generaciones futuras se pregunten por el Concilio: “*Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica? Se preguntará. ¡Amaba!, será la respuesta. Amaba con corazón pastoral, todos lo saben... (...) Amaba la Iglesia de nuestro Concilio, se dirá también, con corazón misionero* (DAC 13) (...). *Amaba sí, también la Iglesia del Concilio ecuménico Vaticano II con corazón ecuménico, es decir, con franqueza abierta, humildemente, afectuosamente, a todos los hermanos cristianos, todavía ajenos a la perfecta comunión con esta nuestra Iglesia*

¹⁶² La tan ansiada reforma propugnada desde *Ecclesiam suam* ya está en marcha sin esperar a echar el cierre al Concilio. La recepción conciliar ya está en marcha en tiempo real.

¹⁶³ Discurso de Apertura de la Cuarta Sesión (en adelante DAC).

¹⁶⁴ También *Ecclesiam suam* quiere ser el “*pensamiento amoroso y reverente a la santa Iglesia*” (Es 2) por parte de Pablo VI.

una, santa, católica, apostólica” (DAC 14). Ese amor es universal: **“El Concilio es un acto solemne de amor a la humanidad, Cristo nos asista para que sea así de verdad”** (DAC 18)¹⁶⁴. Y es ahora cuando **anuncia formalmente la creación de un Sínodo episcopal**, tras agradecer los trabajos llevados a cabo en el Concilio: *“La segunda cosa es el preanuncio, que Nos mismo nos regocijamos de comunicarnos, de la institución, deseada por el Concilio, de un Sínodo episcopal, que, compuesto de obispos, nombrados por la mayor parte de las Conferencias episcopales, con nuestra aprobación, será convocado, según las necesidades de la Iglesia, por el Romano Pontífice para su consulta y colaboración cuando para el bien general de la Iglesia ello pareciera a Nos oportuno”*. (DAC 23)¹⁶⁵.

6.3.1.6. Discurso en la Clausura del Concilio (7.12.1965)¹⁶⁶

Comienza así: **“Concluimos el día de hoy el Concilio ecuménico Vaticano II. Lo concluimos en la plenitud de su eficiencia”** (DCC 1) y lo hace habiendo cumplido lo programado: *“sus trabajos terminan no por cansancio, sino por la utilidad que este Sínodo universal ha despertado”* (DCC 1). Algunas de las cuestiones suscitadas y otras que surjan se verán atendidas al aplicar las conclusiones conciliares: *“Qué ha sido este Concilio, qué ha hecho, sería ahora el tema natural de nuestra meditación final (...) cuál es el valor religioso de nuestro Concilio?. Decimos religioso por la relación directa con Dios vivo, relación que es la razón de ser de la Iglesia y de cuanto ella cree, espera y ama, de cuanto ella es y hace ”* (DCC 2). Tiene la convicción de que han “dado gloria a Dios” (DCC 3) Reconoce a Juan XXIII autor del Concilio: *“Resuenan todavía en esta basílica las palabras pronunciadas en el discurso inaugural del mismo Concilio por nuestro venerado predecesor Juan XXIII, a quien podemos llamar, con razón, autor del Sínodo”* (DCC 3)¹⁶⁷. Y recuerda la **finalidad** para la que fue convocado: **guardar el depósito de la doctrina cristiana y proponerlo de una manera más eficaz**. Una serie de documentos conciliares permiten ver mejor la religiosidad del Concilio (DCC 5). Y la observación capital

¹⁶⁵ Ha adelantado la noticia para agradecer y testimoniar la confianza, estima y fraternidad, que siente hacia los obispos. Finalizando, anuncia su próximo viaje a la ONU, respondiendo a su invitación con motivo del 20º aniversario de su fundación, llevará un mensaje de paz y de amor.

¹⁶⁶ Discurso en la Clausura del Concilio (en adelante DCC).

¹⁶⁷ *¿Si todavía nos hacía falta una prueba de la humildad de Pablo VI!, ¿Él pasaba por allí?*

sobre **el significado religioso del Concilio**: “*Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio*” (DCC 6). Además de **sí misma, y de las relaciones que la unen con Dios**, la Iglesia se ha preocupado “*del hombre tal cual hoy en la realidad se presenta (...) La religión del Dios, que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios (...) La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo*” (DCC 8). El Concilio ha estudiado la miseria y la grandeza del hombre (DCC 9). El magisterio de la Iglesia ha abordado muchas cuestiones, “*ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral*” (DCC 12). Toda la riqueza doctrinal resultante tiene como finalidad servir al ser humano: “*toda la riqueza doctrinal se orienta en una única dirección: servir al hombre (...) La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad (...) la idea de servicio ha ocupado un puesto central*” (DCC 13). Todo ello no ha ‘desviado’ la mente de la Iglesia sino ‘vuelto’. El Concilio ha llamado la atención de que, tras el rostro de cada hombre, está el de Cristo (DCC 16), ha enseñado “*amar al hombre para amar a Dios*” (DCC 17). Este Concilio que se proponía la ‘**renovación humana y religiosa**’. Por tanto, en definitiva “este Concilio se reduce a su definitivo significado religioso”, porque lo que hace es una ‘**potente y amistosa invitación**’ a que los hombres se encuentren con Dios (DCC17)¹⁶⁸.

6.3.1.7. Audiencia del 5.VIII.1964

“*Una udienza come questa obbliga a pensare, obbliga a parlare della Chiesa (...)*. Obliga, además de su propósito de referirse a *Ecclesiam suam*, porque los reunidos son la Iglesia en acto. Y va desgranando el **contenido** de la encíclica, los caminos de la Iglesia. Señala tres: espiritual, moral, apostólico¹⁶⁹: “*Ma che cosa diciamo finalmente in questa Encicli-*

¹⁶⁸ Identidad cristiana, reforma de la Iglesia, diálogo con la humanidad. Invoca a los patronos del Concilio S. Juan Bautista y S. José, Pedro, Pablo, S. Ambrosio, cuya fiesta se celebra en esa fecha, la Virgen “y con **una sola voz, con un solo corazón, damos gracias y glorificamos al Dios vivo y verdadero, al Dios único y sumo, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Amén**”(DCC 19).

¹⁶⁹ Pablo VI, audiencia en Castelgandolfo, 5 de agosto de 1964, fecha cercana a la Transfiguración del Señor.

ca? **Diciamo quello che Noi pensiamo debba fare oggi la Chiesa** per essere fedele alla sua vocazione e per essere idonea alla sua missione. Parliamo cioè della **metodologia** que la Chiesa, a parer Nostro, deve seguire per camminare secondo la volontà di Cristo Signore. **Possiamo forse intitolare questa Enciclica: le vie della Chiesa.** E le vie da Noi indicate sono tre: la prima è spirituale; riguarda la coscienza que la Chiesa deve avere e deve alimentare su se stessa. La segunda è morale; e riguarda il rinnovamento ascetico, pratico, canonico, di cui la Chiesa ha bisogno per essere conforme alla coscienza sopradetta, per essere pura, per essere santa, per essere forte, per essere autentica. E la terza via è apostolica; e l'abbiamo designata col termine oggi in voga: il dialogo; riguarda cioè questa via il modo, l'arte, lo stile, que la Chiesa deve infondere nella sua attività ministeriale nel concerto dissonante, volubile, complesso del mondo contemporaneo. *Coscienza, rinnovamento, dialogo sono le vie que oggi si aprono dinanzi alla Chiesa viva, e que formano i tre capitoli dell'Enciclica*". También alude al perfil del escrito: es una manifestación de sentimientos más que una exposición objetiva y orgánica del tema¹⁷⁰. Hay que añadir como genuino que *Ecclesiam suam* es un escrito del puño y letra de Pablo VI y que el original, cosa rara cuando el idioma oficial de las encíclicas es el latín, está en italiano. El testimonio de esta audiencia es una pieza histórica y raro que un Papa, y menos en aquella época, sea tan cercano, –ni Juan XXIII lo fue hasta este punto– y haga una catequesis muy pedagógica sobre su primera encíclica, explicando qué son este tipo de documentos y qué grado de asentimiento piden. Fue presentada, pues, no en una sala de prensa, ni ante obispos y cardenales, sino ante los peregrinos, que en ese momento le hacían una visita al Papa en su residencia de Castelgandolfo y éste aprovechó para regalar, a través ellos, una primicia y dar una catequesis preciosa sobre lo que es el Magisterio de la Iglesia y en él su primera encíclica '*Ecclesiam suam*', aún inédita, que les estaba presentando en exclusiva y de un modo absolutamente inusual.

6.3.1.8. En el interior de la propia encíclica *Ecclesiam suam*

Algo digno de ser tenido en cuenta es que la encíclica es un 'trabajo personal' de Pablo VI, escrito de su puño y letra en su lengua materna.

¹⁷⁰ Hecha la presentación el Papa lleva a cabo una catequesis preciosa, instructiva y muy pedagógica sobre el Magisterio de la Iglesia, en la que aborda temas como qué es una carta encíclica y cómo hay que leer esta clase de documentos.

Tiene, pues, una entrañable calidez añadida a su innegable calidad. Alguien lo ha dicho muy gráficamente: “Nada *hay en ella que rebase la formación y los quehaceres del actual pontífice. Es, por otro lado, de la cruz a la fecha, un documento extraordinariamente personal (...) Detrás de ella no hay un teólogo, sino un hombre, eso sí, culto, inteligente y buen conocedor de su teología (...) Pensamiento siempre auténtico que a veces profundiza como un ancla en la teología o en la humildad (...) Es humanidad concentrada*”¹⁷¹. Pero el fondo de la cuestión, la sustancia de la encíclica, no es entrar en el detalle, ni el dar recetas, o avanzar propuestas concretas, sino el proponer un marco de referencia para las conclusiones conciliares, sean las que sean, y avizorar la estrategia más adecuada, para responder a la misión que Jesús ha encomendado a Iglesia de estos tiempos: “*quello che Noi pensiamo debba fare oggi la Chiesa per essere fedele alla sua vocazione e per essere idonea alla sua missione*”. Con intención similar el Papa Francisco en ‘Evangelii Gaudium’, quiere “**indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos tiempos**”¹⁷². En uno y otro, al comienzo de sus respectivos pontificados, la misión y su estrategia son objetivos prioritarios, ya se llamen ‘diálogo’ o ‘Iglesia en salida’.

De lo que trata la encíclica no es de cuestiones doctrinales sino de un desahogo del corazón para que los fieles conozcan con qué disposiciones y sentimientos emprende su nueva andadura: “*Non tratta perciò questioni teologiche o dottrinali particolari, sebbene tante di tali questioni siano presenti alla Nostra apostolica attenzione. Abbiamo voluto astenerci dall’assumere qualche specifica trattazione, sia perché non Ci sembra conforme all’indole della prima Enciclica d’un Papa, la quale vuol essere piuttosto discorsiva e confidenziale; sia perché non abbiamo di proposito voluto entrare in temi che il Concilio Ecumenico ha messo nel suo programma*”.

6.3.1.8.1. El ‘**tono**’ que va a adoptar y cómo leerla desde el Concilio (nn 1-8): “*Ma non è Nostra ambizione dire cose nuove né complete; il Concilio Ecumenico è là per questo; la sua opera non deve essere turbata da questa Nostra semplice conversazione epistolare, ma quasi onorata ed incoraggiata* (n.6). *Non vuole questa Nostra Enciclica rivestire carattere*

¹⁷¹ Nazario González, La concepción de la realidad de Pablo VI en la Ecclesiam suam, en Comentario eclesial a la Ecclesiam suam’, 188.

¹⁷² Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 1.

¹⁷³ Importantísima esta ‘declaración de intención’ como clave hermenéutica para una adecuada interpretación.

solenne e propriamente dottrinale, né proporre insegnamenti determinati, morali o sociali, ma semplicemente vuol essere un messaggio fraterno e familiare (n.7). Noi vogliamo infatti soltanto, con questo Nostro scritto, **compiere il Nostro dovere di aprire a voi l'animo Nostro**¹⁷³, con l'intenzione di dare alla comunione di fede e di carità, che beatamente intercede fra noi, maggiore coesione, maggiore gaudio, allo scopo di **rinvigorire il nostro ministero**, di meglio **attendere alle fruttuose celebrazioni del Concilio Ecumenico stesso**, e di dare maggiore **chiarezza** ad alcuni criteri dottrinali e pratici, che possono utilmente **guidare l'attività spirituale ed apostolica** della Gerarchia ecclesiastica e di quanti le prestano obbedienza e collaborazione, o anche solo benevola attenzione" (n.8). Expuesto lo que ha juzgado oportuno comunicar y ofreciendo su colaboración, pide la de los destinatarios de la carta¹⁷⁴: "*Quanto a Noi, mentre di ciò vi diamo avvertimento, Ci piace confidare nella vostra collaborazione, mentre vi offriamo la Nostra: questa, comunione di intenti e di opere Noi chiediamo ed esibiamo*" (n.122)

6.3.1.8.2. El contenido (nn 19-121)¹⁷⁵ se distribuye en tres partes: "*Tre sono i pensieri, che vanno agitando l'animo Nostro...*" (n.9):

1) La Conciencia de sí misma (nn. 19-42)

"Il pensiero che sia questa l'ora in cui la Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio, esplorare a propria istruzione ed edificazione la dottrina, già a lei nota e già in questo ultimo secolo enucleata e diffusa, sopra la propria origine, la propria natura, la propria missione, la propria sorte finale" (n.10)¹⁷⁶. La conciencia de sí misma ha sido uno de los ejes temáticos del Vaticano II –*'Iglesia, ¿qué piensas de ti misma?'*–, como ya se ha dicho al enunciar sus objetivos. Así aparece en las intervenciones conciliares de Juan XXIII y del propio Pablo VI. Fue una constante en sus preocupaciones pastorales la identidad del cristiano, de la Iglesia, sus raíces, su referencia fundamental a

¹⁷⁴ Los destinatarios son el clero, en sus diferentes órdenes de jerarquía, los fieles cristianos en general y todos los hombres de buena voluntad.

¹⁷⁵ Eduardo de la Hera Buedo, *Conciencia, renovación y diálogo en la Iglesia*, según Pablo VI, *Diálogo ecuménico*, Tomo 46, N.º. 145-146, 2011, págs. 179-223.

¹⁷⁶ E. Vilanova, 'Las vías históricas de la autorreflexión de la Iglesia', en F. García Salve (dir.), *Comentario eclesial a la 'Ecclesiam suam'*, Bilbao, 1965, 107.

Cristo. Difícilmente, de otro modo, podría ser coherente y un interlocutor válido, porque entonces se desmoronaría o sería absorbida. En la exploración de esa conciencia surge el deseo de confrontar el modelo real con el fundacional: *“Deriva da questa illuminata ed operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l’immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle ed amò, come sua Sposa santa ed immacolata(4) e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta, fedele, per grazia divina, ai lineamenti che il suo divin Fondatore le impresse e che lo Spirito Santo vivificò e sviluppò nel corso dei secoli in forma più ampia e più rispondente al concetto iniziale da un lato, all’indole della umanità ch’essa andava evangelizzando e assumendo dall’altro; ma non mai abbastanza perfetto, abbastanza venusto, abbastanza santo e luminoso, come quel divino concetto informatore lo vorrebbe”*¹⁷⁷. Allí aparece que la Iglesia es fundamentalmente ‘misterio’: *“Sappiamo bene che questo è mistero. È il mistero della Chiesa. Che se noi in tale mistero (...) È infatti la coscienza del mistero della Chiesa un fatto di fede matura e vissuta”*¹⁷⁸. *“Il mistero della Chiesa non è semplice oggetto di conoscenza teologica, dev’essere un fatto vissuto”*¹⁷⁹. Dice Pablo VI que, cuando se despierta ‘este fortificante’ sentido de la Iglesia, desaparece la mayor parte de las antinomias que parecen irresolubles.

2) La Reforma (nn. 43-59)

Como el término ‘reforma’ puede ser mal interpretado, es preciso atenerse a cómo lo entiende Pablo VI: *“su questo punto, se si può parlare di riforma, non si deve intendere cambiamento, ma piuttosto conferma nell’impegno di mantenere alla Chiesa la fisionomia che Cristo le impresse, anzi di volerla sempre riportare alla sua forma perfetta, rispondente da un lato al suo primigenio disegno, riconosciuta dall’altro coerente ed approvata nel doveroso sviluppo che, come albero dal seme, da quel disegno ha dato alla Chiesa la sua legittima forma storica e concreta”*¹⁸⁰.

Dice A. Llamera: *“...la razón misma del ser de la Iglesia y la ley radical de su vida es la renovación divina de la humanidad”*¹⁸¹; sobre Pablo VI

¹⁷⁷ Es 11.

¹⁷⁸ Es 38.

¹⁷⁹ Es 39.

¹⁸⁰ Es 49.

¹⁸¹M. Llamera, ‘La renovación espiritual de la Iglesia’, en F. García Salve, l.c., 159.

¹⁸² Ibid., 163.

¹⁸³ Ibid., 165.

dice: “Magnífica cabeza para un Concilio de renovación”¹⁸²; y de la renovación en la Iglesia: “La renovación es la culminación deseada de la vida de la Iglesia, a la que la eleva su autoconocimiento y de la que deriva su irradiación vivificadora”¹⁸³. La renovación pretendida tiene unos motivos: ideal de santidad y situación de la sociedad actual; unos criterios, u orientaciones para llevarla a cabo: autenticidad cristiana, no mundanizarse; puesta al día de la fe; y un programa: dar prioridad a la renovación espiritual, que se traduzca en cambios estructurales, sin perder de vista el ideal marcado por Cristo y la trayectoria histórica de la Iglesia. También el Concilio, como hemos apuntado más arriba, apuesta decididamente por la **reforma**: “Está claro: reformarse, corregirse y esforzarse por devolverse a sí misma la conformidad con su divino modelo, que constituye su deber fundamental”¹⁸⁴. Y un elemento imprescindible para conseguir esa ‘conformidad’ es la restauración de la unidad dentro de la Iglesia. J Guitton ha escrito: “Precisamente en nuestros días el Papa no ha temido pedir a la Iglesia ese esfuerzo de profundización, de dilatación, de renovación, de hospitalidad, con el fin de que las Iglesias separadas se hagan a la idea de que reintegrándose no perderán nada de lo que poseen de sustancial o de profético, sino que, al contrario, lo poseerían mejor, ya que su patrimonio parcial vendría a engrosar el patrimonio total, purificado a su vez de todo lo que le **desfigura**”¹⁸⁵. Un paso decisivo para la transfiguración es la configuración. Una no existe sin la otra. Así fue en Cristo y así debe ser en toda la realidad y, de modo primordial, en el ser humano¹⁸⁶.

El principio ‘Ecclesia semper reformanda’ estuvo en un punto focal del Vaticano II: “la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación (*sancta simul et semper purificanda*), avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (LG 8); no cesa de “exhortar sus hijos a la purificación y a la renovación” (LG 15); “Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado en Evangelio” (cf. GS 43). La idea de ‘reforma’ no era nueva: “La Edad Media entendía por

¹⁸⁴ DAS 25.

¹⁸⁵ J. Guitton, *Cristo desgarrado. Crisis y concilios en la Iglesia*, Madrid, 1965, 27.

¹⁸⁶ El *desfigurado* (‘pues tan desfigurado no parecía hombre’ (Is 52,14;) será el *transfigurado* (Filp 2,6-11).

¹⁸⁷ E. Kinder, ‘Reforma protestante’ en *Conceptos Fundamentales de Teología*, t.IV, p.32.

¹⁸⁸ E. Kinder, ‘Reforma protestante’ en *Conceptos Fundamentales de Teología*, t.IV, p.32. Hay que señalar que se asocia, para bien o para mal, casi exclusivamente con los protestantes la ‘reforma’ y no es correcto, porque los movimientos ‘reformistas’ han

'reforma' una restauración de la forma originaria; a menudo, aunque no siempre, el término era aplicado a la renovación de la Iglesia"¹⁸⁷. Frente a este concepto genérico de 'reforma' "la Reforma Protestante es la lucha más apasionada de toda la historia eclesiástica en busca de los rasgos auténticos del cristianismo"¹⁸⁸. Esta reforma supuso un fuerte choque de contraste para la Iglesia católica y la hizo entrar "en una crisis aparentemente mortal"¹⁸⁹; "era para la Iglesia católica la mayor catástrofe de su historia"¹⁹⁰. De ahí que el término 'reforma' haya suscitado siempre muchos recelos y se haya sustituido frecuentemente por 'renovación', porque los cambios que se postulan no ponen en tela de juicio los fundamentos¹⁹¹.

De las intenciones reformadoras de Pablo VI, un año antes de publicar la encíclica, es buena muestra el Discurso que le dirigió a la Curia romana a los tres meses de haber sido elegido, en vísperas de la reanudación de la Segunda Sesión del Vaticano II. En él urgía a la renovación, a la reforma que la Curia debía emprender y describía los requisitos que debía cumplir. Lo hacía con el conocimiento que le permitían sus treinta años de trabajo dentro de la Secretaría de Estado: "*abbiamo seguito, per oltre un trentennio, lo svolgimento della sua vita da un punto di osservazione privilegiato, la Segreteria di Stato, l'ottimo e caro e fedele ufficio, che assiste il Papa nella sua personale attività; ed abbiamo così potuto meglio apprezzare la sapiente composizione della Curia Romana. (...) Che debbano essere introdotte nella Curia Romana **alcune riforme non è solo facile prevedere, ma è bene desiderare** (...) Saranno certamente **ponderate**, saranno **allineate** secondo le venerabili e ragionevoli tradizioni da un lato, secondo i bisogni dei tempi, dall'altro. E saranno certamente **funzionali e benefiche**, perché non avranno altra mira che quella di **lasciar cadere ciò ch'è caduco o superfluo, nelle forme e nelle norme, che regolano la Curia Romana, e di mettere in essere ciò ch'è vitale e provvido per il suo più efficace e appropriato funzionamento.** (...) La Curia Romana, ancora*

existido siempre en la Iglesia. Además se ha utilizado el término 'contrarreforma' no sólo para nombrar la respuesta de la Iglesia católica a las Iglesias protestantes sino como sinónimo de integrista, conservador.

¹⁸⁹ *Id.*, 43.

¹⁹⁰ *Id.*, 46).

¹⁹¹ Andrew Atherstone, The Implications of 'semper reformanda', ANVIL, volume 26 No 1, 2009, 31-42). McGowan, A.T.B (ed.) Always Reforming: Explorations in Systematic Theology, Leicester: IPV Apolos, 2006; A. Goddard, 'Semper reformanda in a Changing World: Calvin Usury and Evangelical Moral Theology, 2003; J. Moltmann, 'Theologia Reformata', 1. 999; R.D. Phillips, Turning Back the Darkness: The Biblical Pattern of Reformation, Wheaton, 2002.

*una volta, sentirà così, in modo più forte, la sua vocazione all'esemplarità, in faccia alla Chiesa intera ed al mondo profano. (...) Ecco perché desideriamo che oltre il vostro specifico contributo di qualificato servizio la Nostra Curia Romana, voi tutti, Fratelli e Figli, diate a Noi, o meglio alla Chiesa, a Cristo Signore, l'offerta preziosa del vostro esempio: di rigoroso disinteresse e abnegazione, di religiosa e sincera pietà, di amorosa accoglienza a quanti ad essa ricorrono e di premuroso servizio. (...) **Non sia pertanto la Curia Romana una burocrazia, come a torto qualcuno la giudica, pretenziosa ed apatica, solo canonista e ritualista, una palestra di nascoste ambizioni e di sordi antagonismi, come altri la accusano; ma sia una vera comunità di fede e di carità, di preghiera e di azione; di fratelli e di figli del Papa, che tutto fanno, ciascuno con rispetto all'altrui competenza e con senso di collaborazione, per servirlo nel suo servizio ai fratelli ed ai figli della Chiesa universale e della terra intera. (...) aiutate il Papa ad evangelizzare non solo l'Orbe, ma l'Urbe altresì, di cui voi siete i primi fedeli e di cui Egli è il Vescovo!**¹⁹². De esto dice el cardenal F.König: "A mon avis, l'un des actes les plus importants de Paul VI est d'avoir continué à faire perdre leur caractère italien à la Curie et au Sacré Collège. Il a ainsi ouvert l'Église à sa dimension universelle"¹⁹³. El punto de inflexión y el eje vertebrador sería la progresiva, y siempre perfectible, *actuosa participatio* de todos los fieles, según su grado de responsabilidad, en todos los ámbitos de la vida eclesial y no sólo en la liturgia, como algunos estaban dispuestos a conceder¹⁹⁴. Un movimiento clave sería la internacionalización de la Curia Romana¹⁹⁵.*

¡Qué maravilla! ¡Qué bocanada de aire fresco! ¡Qué caridad pastoral! Lo que aquí dice de la 'reforma' de la Curia romana es extrapolable a la 'reforma' para toda la Iglesia, ése deberá ser su perfil: Una reforma ponderada, acorde con los tiempos, funcional, benéfica, que prescinde de lo caduco y superfluo para acoger lo vital y lo eficaz; que la Curia Roma-

¹⁹² Pablo VI, Discurso a la Curia romana 21.9.1963. Los subrayados son míos y quieren poner de relieve los rasgos de esa reforma querida por Pablo VI para todos los miembros de la Iglesia, aunque aquí hable principalmente de la cabeza y entre líneas de sí mismo. "Pablo VI invitó a ampliar el llamado a la renovación, para expresar con fuerza que no se dirige sólo a los individuos aislados, sino a la Iglesia entera". (Papa Francisco, *Evangelij gaudium*, 26).

¹⁹³ Cardinal Franz König, *L'Église est libérée.*, 47.

¹⁹⁴ Muchos pensaron que la *reforma* era una simple cuestión de 'formas', sin caer en la cuenta de que la Liturgia no es sólo, ni principalmente, *ceremonia* sino actualización y efectuación celebrante del Misterio enseñado, creído y profesado con imprescindibles repercusiones en la vida práctica.

¹⁹⁵ Pablo VI con la constitución apostólica 'Regimini Ecclesiae universae' del 15 de agosto de 1967 reforma la Curia Romana.

na (que la Iglesia) no sea una burocracia, un campo de batalla para ambiciones y antagonismos, sino una comunidad de fe y de caridad, de oración y de acción. Y el ruego final: *'ayudad al Papa a evangelizar no sólo el orbe de la tierra sino la ciudad de Roma en que sois los primeros fieles y el Papa el obispo'*. Casi en idénticos términos se expresa el Papa Francisco: *"También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral"*¹⁹⁶. Por ello, decir 'reforma' es decir conversión, camino hacia la santidad: *"Yo me santifico a mí mismo para que ellos sean santificados en la verdad"* (Jn 17,19); *"El Concilio ecuménico Vaticano II debe colocarse, a nuestro parecer, en este orden esencial querido por Cristo"*¹⁹⁷. *"Bajo este aspecto el Concilio quiere ser un despertar primaveral de inmensas energías espirituales y morales latentes en el seno de la Iglesia"*¹⁹⁸. ¿No son estos los acentos que el Papa Francisco está imprimiendo a su ministerio pastoral? ¿no sigue necesitando la Iglesia, tras estos cincuenta años, un 'nuevo despertar primaveral'? Sigue diciendo Pablo VI: *"Sí, el Concilio tiende a una nueva reforma"*¹⁹⁹. Pero no es *"una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración"*²⁰⁰. Y remitiéndose a la alegoría de la vid, cuyos sarmientos son podados para que den más y mejor fruto nombra *"los capítulos principales del perfeccionamiento al que hoy aspira la Iglesia"*²⁰¹. Los hermanos perseguidos (¿qué actual sigue siendo, desgraciadamente, este problema!), los que sufren, los cristianos separados, los que siguen otras religiones serán intereses prioritarios para el Concilio.

A Pablo VI no le inquietaba, porque él la había practicado, cuando había sido necesario, desde siempre en su vida personal y en los lugares en que había ejercido como eran la Curia Romana y la Diócesis de Milán. Ahora la sentía como imprescindible y la llevaría a cabo lúcida y a conciencia²⁰² para la Iglesia Universal en todos los ámbitos.

¹⁹⁶ Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 32. *"No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos"* (ibid., 49).

¹⁹⁷ DAS 26.

¹⁹⁸ DAS 27.

¹⁹⁹ DAS 28.

²⁰⁰ DAS 28.

²⁰¹ DAS 29. Interesante la interpretación que da de 'reforma' como 'perfeccionamiento'. Y añade: *"la formación de la caridad tendrá en adelante el puesto de honor: deberíamos ansiar la 'Iglesia de la caridad' si queremos que esté en disposición de renovarse profundamente y de renovar el mundo a su alrededor. ¡Inmensa tarea!"*.(DAS 29).

²⁰² *"Pablo VI era la lucidez y la conciencia dos dones tan inhabituales (...) Vivía y dormía sobre la cama de clavos afilados de su propia conciencia, dispuesto siempre a perdonar todo menos la mediocridad"*, comenta José Luís Martín Descalzo, l.c.

Pero no cualquier tipo de reforma y a cualquier precio: *“Il rinnovamento al quale pensa il Concilio non deve dunque consistere nel sovvertire la vita attuale della Chiesa, né nel rompere con le sue tradizioni in ciò che è essenziale e venerando, ma piuttosto nel rispettare queste tradizioni, liberandole dalle forme caduche e distorte, e nel volerle rendere autentiche e feconde”*. J. Ratzinger, en su *Informe sobre la Fe* abundará en el mismo sentido: *“El Vaticano II no quería ciertamente “cambiar” la fe, sino reproponerla de manera eficaz (...) No hay una Iglesia “pre” o “post” conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que El mismo le ha confiado. En esta historia no hay saltos, no hay rupturas, no hay solución de continuidad. El Concilio no pretendió ciertamente introducir división alguna en el tiempo de la Iglesia (...) Lo repito: el católico que con lucidez y, por lo tanto, con sufrimiento, ve los problemas producidos en su Iglesia por las deformaciones del Vaticano II, debe encontrar en este mismo Vaticano II la posibilidad de un nuevo comienzo. El Concilio es suyo; no es de aquellos que se empeñan en seguir un camino que ha conducido a resultados catastróficos; no es de aquellos que –no por casualidad– ya no saben qué hacer con el Vaticano II, el cual no es a sus ojos más que una especie de ‘fósil de la era clerical’ ”. (...)«Debemos tener siempre presente que la Iglesia no es nuestra, sino suya (...) Verdadera “reforma”, por consiguiente, no significa entregarnos desenfrenadamente a levantar nuevas fachadas, sino (al contrario de lo que piensan ciertas eclesiologías) procurar que desaparezca, en la medida de lo posible, lo que es nuestro, para que aparezca mejor lo que es suyo, lo que es de Cristo.”* He ahí precisamente diseñada la ‘reforma’ que ‘siempre’ ha de estar dispuesta a realizar la Iglesia, permaneciendo la misma (*eadem*) pero ‘en proceso de renovación continua’ (*reformanda*) para seguir creciendo y dando frutos²⁰³.

²⁰³ Pablo VI recurre frecuentemente a la alegoría de la vid y los sarmientos, por ejemplo en sus Discursos conciliares como en *Ecclesiam suam*, cuando habla de renovación de la Iglesia (Es 35-37).

²⁰⁴ *“La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio”* (*Ecclesiam suam*, n.67). Pablo VI no sólo habla magistralmente del diálogo, inspirados en los mejores humanistas, también lo practica magistralmente como lo evidencian sus encuentros y sus viajes. Para ilustrarlo disponemos de muchas fuentes pero resaltamos la entrevista que le hizo su amigo y confidente J. Guitton y que lleva precisamente como título ‘Diálogos con Pablo VI’, y en la que hay un amplio capítulo muy sugestivo: ‘Diálogo sobre el diálogo’ (en J. Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid, 1967,251-283). El tema del ‘diálogo’ es el que

3) El Diálogo²⁰⁴ (nn.60-121)

“*Terzo pensiero* Nostro, e vostro certamente, sorgente dai primi due sopra enunciati, è quello delle relazioni che oggi la Chiesa deve stabilire col mondo che la circonda ed in cui essa vive e lavora”²⁰⁵ (...) “Si presenta cioè il problema, così detto, del **diálogo** fra la Chiesa ed il mondo moderno”²⁰⁶.

En esa relación que debe mantener con el la Iglesia debe tener claro que ‘vive en el mundo pero que ‘no es del mundo’. Lo cual no equivale ni a separación ni a temor sino a conciencia clara de su verdadera identidad y de lo que Cristo la pide: “*Se davvero la Chiesa, come dicevamo, ha coscienza di ciò che il Signore vuole ch’ella sia, sorge in lei una singolare pie-nezza e un bisogno di effusione (...) È il dovere dell’evangelizzazione. È il mandato missionario. È l’ufficio apostolico*”²⁰⁷.

más atención ha retenido. Son muchos los autores que han glosado los textos sobre el diálogo en Pablo VI y en *Ecclesiam suam*. Algunos son: Fidel García, El diálogo Iglesia-Mundo en la encíclica *Ecclesiam suam*, en Francisco García Salve (dir.), Comentario Eclesial., 243-264; Ángel Herrera Oria, El diálogo, en El diálogo según la mente de Pablo VI., 315-341). El Diálogo, tal como la encíclica lo plantea se lleva a cabo “*a manera de círculos concéntricos alrededor del centro en que la mano de Dios nos ha colocado*” dice Pablo VI (*Ecclesiam suam*, n.100). Se nombra en primer lugar a todo lo que es humano (F, König, *El diálogo con los no creyentes*, en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, 444-453); luego a los creyentes en Dios, las religiones no cristianas. Particularmente importante es el diálogo con los judíos: “*figli, degni del nostro affettuoso rispetto, del popolo ebraico, fedeli alla religione che noi diciamo dell’Antico Testamento*” (*Ecclesiam suam*, n.111; Alejandro Diez Macho, ‘Actitud de la Iglesia ante los judíos’, en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, 454-500; Ángel Valtierra, ‘El diálogo con los judíos’, *Revista Javeriana* 62 (1964)436-438); posteriormente a los cristianos separados (Juan S. Nadal, ‘El diálogo con la ortodoxia’, en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, 501-538; Ignacio Escribano Alberca, ‘El diálogo con los protestantes’, en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, 539-560). Y finalmente el diálogo dentro de la Iglesia católica.

²⁰⁵ Es 13. El proyecto histórico del diálogo en Pablo VI Josep María Margenat Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J / Xavier Quinzá Lleó (ed. lit.), José J. Alemany (ed. lit.), 1999, págs. 335-354. Es 13.

²⁰⁶ Es 15. He ahí en resumen, enunciados por el propio Papa, tanto la intención como el contenido de la encíclica *Ecclesiam suam*. Conviene señalar que, casi sin excepción, cuando se refieren a ella, se oblitera el contenido en su conjunto y se reduce la referencia exclusivamente al diálogo. De ello es una buena muestra esta mención de A. Iniesta: “*En agosto del año siguiente, 1964, Pablo VI publica la encíclica ‘Ecclesiam suam’, que es como la ‘Carta Magna’ del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno*” (Alberto Iniesta, *Memorandum. Ayer, hoy y mañana de la Iglesia en España*, Bilbao, 1989,31). Aquí, y casi siempre, se pasan por alto las referencias a la ‘conciencia’ de la Iglesia y a su ‘conversión’, que son las otras dos terceras partes restantes.

²⁰⁷ Es 66.

²⁰⁸ Es 66.

²⁰⁹ Porque estaría en la misma longitud de onda de uno de sus mentores principales, Y. Congar: “*A medida que, en mis estudios, he ido avanzando en el conocimiento de esta*

Surge en ella una singular plenitud y una necesidad de efusión. Es el deber de evangelizar²⁰⁸.

Lógicamente esos temas no totalizan todo lo que se puede y debe decir sobre la Iglesia, pero sí lo más importante²⁰⁹. De hecho él mismo ha tratado ya sobre este tema ya en otras ocasiones. Pero ahora ha creído escribir esta encíclica, precisamente en este momento, con una serie de acentos y de autolimitaciones: “*Non tratta perciò questioni teologiche o dottrinali particolari, sebbene tante di tali questioni siano presenti alla Nostra apostolica attenzione. Abbiamo voluto astenerci dall’assumere qualche specifica trattazione, sia perché non Ci sembra conforme all’indole della prima Enciclica d’un Papa, la quale vuol essere piuttosto discorsiva e confidenziale; sia perché non abbiamo di proposito voluto entrare in temi che il Concilio Ecumenico ha messo nel suo programma*”²¹⁰. Por tanto, es un escrito ‘discursivo, –no doctrinal– y confidencial’, para exteriorizar qué sentimientos embargan su corazón, al hacerse cargo del supremo servicio a la Iglesia. Respetuoso con el Concilio pero seguro de sus reponsabilidad: “*La Nostra lettera è precisamente un annuncio qualificato della Nostra assunzione alla Cattedra di S. Pietro; ed è una manifes-*

realidad que es la Iglesia, se hizo claro en mí que sólo se había estudiado en ella l ‘estructura’, no la ‘vida’ “. (Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia, Madrid, 1953, 5); y eso no es correcto porque “la Iglesia no es sólo un cuadro, un montaje, una institución: es comunión” (ibid.). De hecho las dos primeras partes de Ecclesiam suam tratan de la ‘vida’ (autoconciencia y conversión) de la Iglesia.

²¹⁰ En Audiencia 5.8.64 la propia encíclica se pronuncia sobre este aspecto tan esencial en la forma ‘participativa’ cómo él concebía el magisterio de la Iglesia, que no sólo acepta teóricamente, sino que practica solemnemente: “*Noi ci asteniamo di proposito dal pronunciare qualsiasi Nostra sentenza, in questa Nostra Enciclica, sopra i punti dottrinali relativi alla Chiesa, posti ora all’esame del Concilio stesso, cui siamo chiamati a presiedere: a così alto e autorevole consenso vogliamo ora lasciare libertà di studio e di parola, riservando al Nostro apostolico ufficio di maestro e di pastore, posto alla testa della Chiesa di Dio, il momento ed il modo di esprimere il Nostro giudizio, lietissimi se ci sarà dato di offrirlo in tutto conforme a quello dei Padri conciliari*” (*Ecclesiam suam*, 35).

²¹¹ Audiencia 5.8.64 J. Guittou, exponiendo su concepción del ‘nuevo arte de pensar’ no elige, como icono del ‘pensador’, ni la figura del anciano como Rembrandt, ni el atleta de Rodin sino la Mona Lisa: “*Yo preferiría quizás la sonrisa de las figuras de Leonardo de Vinci, la de la Mona Lisa, por ejemplo, que parece saborear un secreto jamás revelado y oír (en ella, o fuera de ella, no se sabe) acentos que no pueden participar a los demás. Este asombro tranquilo, este amor siempre en demanda y siempre saciado, esta sorpresa satisfecha ante el ser, es también imagen, la menos imperfecta, del pensamiento*” (J. Guittou, *Nuevo arte de pensar*, Madrid, 1981 (el original es de 1946), 124).

²¹² “*El Papa Pablo VI, queriendo impulsar el diálogo en la Iglesia, dedicó la tercera parte de su encíclica programática Ecclesiam suam al diálogo como dimensión eclesial, necesaria hoy en toda acción pastoral*” (Julio A. Ramos, *Teología Pastoral*, Madrid, 2004,116). Un criterio que le obliga a la Iglesia a drenar los veneros de su identidad. “*La encíclica de Pablo VI ha desarrollado mejor que ningún otro documento de la Iglesia este*

tazione dei Nostri sentimenti e dei Nostri pensieri, piuttosto che un'esposizione obbiettiva ed organica d'un dato tema"²¹¹.

El diálogo, siempre a vueltas con el diálogo: el Papa del diálogo, la 'encíclica del diálogo'²¹². Pero, ¿qué es el diálogo? Responde Jean Guitton: "El diálogo de Pablo VI significa mucho más de lo que llamamos diálogo. Esta palabra se convierte, cuando él la emplea, en una voz-espejo que todo lo refleja, en un sol, en un eje, en un gozne, en una fuente, en un fuego, en un misterio, en un conjunto de pensamientos, en un mundo de posibilidades"²¹³. Y añade: "El diálogo de Pablo VI no es un arte para demostrar el propio ingenio (...) Para Pablo VI, el diálogo tiene la finalidad de buscar la verdad en el prójimo y en uno mismo, de estar constantemente en relación con una mente distinta pero que ama igualmente la verdad, que la ama en toda su exactitud, su pureza, y, me atrevo a afirmar en su suprema quintaesencia"²¹⁴. El propio Pablo VI decía a este respecto:

tema del diálogo y ha influido claramente en la constitución pastoral. Siempre que hoy queramos plantearnos las relaciones Iglesia-mundo desde la Iglesia, necesariamente tenemos que partir de este documento y de su toma de postura por haber resumido las relaciones entre revelación, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia y misión hacia el mundo, coordinadas en las que siempre hemos de situar este tema" (Julio A. Ramos, *Teología Pastoral*, Madrid, 2004, 193). "Tanto la constitución pastoral del Concilio Vaticano II como la encíclica 'Ecclesiam suam' de Pablo VI recordaban a la Iglesia que su diálogo con el mundo continúa el diálogo divino de la revelación" (ibid., 248). El paradigma de ese diálogo se realiza en el misterio de la Encarnación, en Cristo Palabra encarnada. De ahí se deduce que lógicamente la Iglesia pueda definirse como 'experta en humanidad' (Pablo VI en las Naciones Unidas) y como 'servidora de los hombres' (Pablo VI, Ceremonia de clausura del Concilio). El diálogo se convierte, pues, en un criterio esencial para la acción pastoral, para la evangelización. (Fernando Sebastián Aguilar, *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy*, Madrid, 1991; L. Boff, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Santander, 1991; C. Floristán, Para comprender la evangelización, Estella, 1993; J.A. Pagola, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander, 1991; R. Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Santander, 2013). El diálogo en *Ecclesiam suam* y la 'evangelización' en *Evangelii nuntiandi* iban a ser los goznes de la acción evangelizadora de la Iglesia en las postrimerías del siglo XX y a partir de los albores del XXI: "La exhortación apostólica de Pablo VI ('Evangelii nuntiandi'), que después iba a ser el documento central de toda la acción pastoral y renovación de la Iglesia en los años actuales, es el documento que siempre es citado como origen de toda inquietud evangelizadora hoy" (Julio A. Ramos, *Teología Pastoral*, 2004, 212). En la expresión 'nueva evangelización' el adjetivo 'nueva' "ha causado recelo entre los autores" (ibid., 225). Por ejemplo: J. Martín Velasco, 'La nueva evangelización. Ambigüedades de un proyecto necesario, en *Misión Abierta* 5/90, 87-97; C. Floristán, 'Nueva evangelización. Ambigüedades y exigencias, en *Sal Terrae* 79 (1981) 879-891. "No se trata de que nosotros hagamos una nueva evangelización, sino de que la evangelización nos haga nuevos a nosotros" (F. Fernández Ramos, *Studium Legionense* 33(1992)14.

²¹³ Diálogos., 252.

²¹⁴ Diálogos., 253.

²¹⁵ Diálogos., 260.

“A menudo, los diálogos fecundos consisten en escuchar y preguntar. Es lo que hace el amor: escucha y pregunta. Con esto basta”²¹⁵. Sale al paso de quienes hacen del diálogo un absoluto, un punto de llegada, porque “el diálogo no es un fin, sino un medio. El diálogo no nos da la verdad, sino que sólo la busca. El diálogo es un método, no un sistema. La ‘Encíclica’ dice: el arte de los apóstoles es muy arriesgado”²¹⁶. En ese intercambio con el interlocutor el apóstol no se instala en una seguridad confortable de pacífica posesión de la verdad de su fe, sino que se ve continuamente abocado al desierto, al despojo, siempre en aras de una aproximación cada vez más pura. Por eso introduce una cautela: “Quienes poseen la verdad de la fe quedan, al mismo tiempo, como desposeídos de ella por el tormento de poseerla, día a día, de una manera más pura y profunda. Quienes no la poseen y la buscan de todo corazón, la han encontrado ya, en cierta medida”²¹⁷. De ahí que el diálogo no sea opcional para unos y otros sino imprescindible por la misma dinámica de la historia de la salvación y la estructura personal del ser humano, que es un ser-en-relación. Además ese diálogo Iglesia-Mundo, tal como la encíclica y el propio Concilio pro-

²¹⁶ Diálogos., 260. Explícita alusión a *Ecclesiam suam*: “L’arte dell’apostolato è rischiosa” (n.91). El subrayado es nuestro. El riesgo consiste en exponer con amor y fielmente el contenido respetando la dignidad del interlocutor: “La sollecitudine di accostare i fratelli non deve tradursi in una attenuazione, in una diminuzione della verità. Il nostro dialogo non può essere una debolezza rispetto all’impegno verso la nostra fede” (Ibid.).

²¹⁷ Es 84. Diálogos., 263. Frente a los interlocutores no creyentes el creyente ha de sopesar el riesgo que asume. Por eso el Papa responde: “Esto guarda relación con lo que la Encíclica referente al diálogo denomina la virtud de la prudencia” (Diálogos., 266), al enumerar las cualidades del diálogo (**Chiarezza, mitezza, fiducia, prudenza**): “La prudenza pedagogica infine, la quale fa grande conto delle condizioni psicologiche e morali di chi ascolta” (Es. 84).

²¹⁸ Siempre ha habido dos dinámicas en la Iglesia respecto a la evangelización “La primera va del mundo a la Iglesia, de la periferia al centro. La segunda va de la Iglesia al mundo, del centro a la periferia. Estos dos métodos son como las dos fases de la respiración. Debemos emplearlos al mismo tiempo y siempre, pero con determinado orden” (Diálogos, 276).

²¹⁹ Puestos a resumir algo relevante de lo que se dice en la encíclica sobre el ‘diálogo’, que aparece como un punto de fuga hacia el que converge todo y como un prisma en el que se proyecta la historia de la salvación y la propia vida de la Iglesia con múltiples aristas e irisaciones, como en un diamante, nos ha parecido oportuno decirlo con sus propias palabras y ofrecer esta pequeña antología de textos con la esperanza de despertar el deseo de leerlos directamente y en su contexto, por ello damos las referencias de donde los tomamos: “La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio” (Es 67). “Né possiamo fare altrimenti, nella convinzione che il dialogo debba caratterizzare il Nostro ufficio Apostolico” (Es 69). “Ecco, Venerabili Fratelli, l’origine trascendente del dialogo. Essa si trova nell’intenzione stessa di Dio. La religione è di natura sua un rapporto tra Dio e l’uomo. La preghiera esprime a dialogo tale rapporto. La rivelazione, cioè la relazione soprannaturale

ponen, ha de tener el ritmo –centrípeto/centrífugo– de la respiración²¹⁸. Más que de contraponer y confrontar se trata, en el diálogo, de asumir y de complementar²¹⁹. Sin embargo no todo da igual, existe el resquicio de jerarquizar y entonces, en esa dinámica de aproximación, la prioridad la tiene el movimiento del apóstol²²⁰. En ese diálogo con el mundo, en el que se alerta sobre el peligro de ‘mundanizarse’, hay que ser conscientes del hiato que se ha producido hoy día entre ambos interlocutores. Pablo VI ha llegado a calificar la ruptura entre fe y cultura como ‘drama de nuestro tiempo’²²¹.

Además, conviene tener en cuenta que lo dicho sobre el diálogo viene precedido de unas consideraciones firmes y tajantes sobre la identidad de la Iglesia: “Según Pablo VI, el diálogo con la sociedad moderna suponía una identidad nítida de la Iglesia tanto en el ámbito de las convicciones como en el de la constitución interna y en el de la acción pastoral. No resultó una situación fácil porque en esos momentos estaba en juego la misma idea de Iglesia”²²². Los historiadores reconocen que las condiciones para poner en marcha ese diálogo eran de cierta inseguridad doctrinal y bastante indisciplina. Lo cual no facilitaba las cosas. Se estaba cosechando el vino nuevo y quienes tenían que facilitar los odres adecuados

che Dio stesso ha preso l’iniziativa di instaurare con la umanità, può essere raffigurata in un dialogo” (Es 72), “*La storia della salvezza narra appunto questo lungo e vario dialogo che parte da Dio, e intesse con l’uomo varia e mirabile conversazione.*” (Es 72); “*Il dialogo si fa pieno e confidente; il fanciullo vi è invitato, il mistico vi si sazia*” (Es72) “*È per questo che il dialogo tace. La Chiesa del silenzio, ad esempio, tace, parlando solo con la sua sofferenza, e le fa compagnia quella d’una società compressa e avvilita, dove i diritti dello spirito sono soverchiati da quelli di chi dispone delle sue sorti. (...) Silenzio, grido, pazienza, e sempre amore diventano in tal caso la testimonianza che ancora la Chiesa può dare e che nemmeno la morte può soffocare*” (Es 107). *Con las condiciones requeridas (Chiarezza, mitezza, fiducia, prudenza)* “*Nel dialogo, così condotto, si realizza l’unione della verità con la carità, dell’intelligenza con l’amore*” (Es85). “*Il colloquio è perciò un modo d’esercitare la missione apostolica; è un’arte di spirituale comunicazione.*” (Es 83).

²²⁰ “*Según las apariencias, diríase que el método que va de la circunferencia al centro es el que más amor comporta. Es un método que exige situarse en el lugar del hombre moderno, adoptar su punto de vista (...). Nos consta que, actualmente, vacila la firmeza de la fe de muchos de nuestros hijos. (...) La verdad de la fe exige, hoy igual que ayer y que siempre, la adhesión entera y franca. La verdad de la fe es firme y segura. (...) La Iglesia la guarda y la venera. La Iglesia la defiende y la profesa. La Iglesia goza de ella. Esto explica que, de los dos movimientos ... el del apóstol merece prioridad, puesto que reproduce los mismos actos de Jesús*”. (Diálogos., 281-282).

²²¹ Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

²²² J.Mª Laboa, *Historia de la Iglesia*, 360.

²²³ E. Coreco, ‘La reception de Vatican II dans le code de Droit canonique’, en G. Alberigo y J.P. Jossua (dirs) *La reception de Vatican II*, Paris, 1985; J.M. Laboa (ed.), *El Posconcilio en España*, Madrid, 1988.

se negaban a las necesarias adaptaciones, al menos con la celeridad requerida²²³.

Trabajando en la Curia aprendió a **dialogar**, tuvo que sortear y dar cabal respuesta, entre otras cuestiones, durante el pontificado de Pío XI, a la escabrosa situación de la consolidación e independencia del Estado Pontificio; y durante el de Pío XII a las dificultades que planteaban el régimen nazi de Hitler, y la política de Mussolini o de Franco, que tanto nos concierne²²⁴. La solución, que se le ofrecía como la más coherente, era la de actuar con mano de acero en guante de terciopelo. Y sobre todo el ánimo de buscar soluciones integradoras y no excluyentes, que generasen concordia y comunión. Y él, como finísimo diplomático que era, sabía hacerlo a la perfección. A este respecto afirma R. Aubert que *“a pesar de la muy elevada concepción que, en la perspectiva paveliana, se formaba de la función del Papa en la Iglesia, Pablo VI ha querido dar confianza a los obispos y entrar deliberadamente en la perspectiva de la colegialidad y de la corresponsabilidad, que era uno de los temas del Vaticano II. De ahí, principalmente, la instauración de los sínodos periódicos (...) De ahí, igualmente, una nueva manera de concebir las relaciones de la Iglesia y los poderes públicos (...); el reemprender el diálogo con las democracias populares (...); la nueva manera de plantear los problemas del Tercer Mundo”*²²⁵.

En ese diálogo con el mundo, en el que se alerta sobre el peligro de ‘mundanizarse’, hay que ser conscientes del hiato que se ha producido hoy día entre ambos interlocutores. Pablo VI ha llegado a calificar la ruptura entre fe y cultura como ‘drama de nuestro tiempo’²²⁶.

Además, conviene tener en cuenta que lo dicho sobre el diálogo viene precedido de unas consideraciones firmes y tajantes sobre la identidad de la Iglesia: *“Según Pablo VI, el diálogo con la sociedad moderna suponía una identidad nítida de la Iglesia tanto en el ámbito de las convicciones como en el de la constitución interna y en el de la acción pastoral.*

²²⁴ De las buenas cualidades negociadoras de monseñor Montini hemos hablado en la primera parte de este artículo. Algunos analistas piensan que su apertura en el trato con los países del Este, la Ostpolitik, estuvo en el origen de sus desencuentros con Pío XII.

²²⁵ R. Aubert, Paul VI, en *Catholicisme. Hier, Aujourd’hui, Demain*, Paris, 1985, t.X. p. 930. Varios, Paul VI et la Modernité dans l’Eglise. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome, 2-4 juin 1983. R.Zavalloni, *Prospettive pastorali nel pensiero di G.B. Montini*, Brescia, 1964. Daniel-Ange, Paul VI, un regard prophétique, Paris-Fribourg, 1981.

²²⁶ Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

²²⁷ J.Mª Laboa, *Historia de la Iglesia*, 360.

*No resultó una situación fácil porque en esos momentos estaba en juego la misma idea de Iglesia*²²⁷. Los historiadores reconocen que las condiciones para poner en marcha ese diálogo eran de cierta inseguridad doctrinal y bastante indisciplina. Lo cual no facilitaba las cosas. Se estaba cosechando el vino nuevo y quienes tenían que facilitar los odres adecuados se negaban a las necesarias adaptaciones, al menos con la celeridad requerida²²⁸.

Pablo VI concluye *Ecclesiam suam* con la ratificación de una profunda convicción y de un compromiso: la apuesta por el diálogo le pone a la Iglesia en la mejor de las direcciones posibles de cara a la ‘nueva’ misión, que comienza cada mañana: “*Noi siamo lieti e confortati osservando che un tale dialogo all’interno della Chiesa, e per l’esterno che la circonda, è già in atto: la Chiesa è viva oggi più che mai! Ma a ben considerare sembra che tutto ancora resti da fare; il lavoro comincia oggi e non finisce mai. È questa la legge del nostro pellegrinaggio sulla terra e nel tempo. È questo l’ufficio consueto, Venerabili Fratelli, del nostro ministero, cui oggi tutto stimola a farsi nuovo, vigile, intenso*”²²⁹. Y el Papa Francisco grita: “¡No nos dejemos quitar la fuerza misionera!”²³⁰ y ora: *Estrella de la nueva evangelización,/ayúdanos a resplandecer en el testimonio de la comunión,/ del servicio, de la fe ardiente y generosa,/de la justicia y el amor a los pobres, / para que la alegría del Evangelio / llegue hasta los confines de la tierra /y ninguna periferia se prive de su luz*²³¹.

²²⁸ E. Coreco, ‘La reception de Vatican II dans le code de Droit canonique’, en G. Alberigo y J.P. Jossua (dirs) *La reception de Vatican II*, Paris, 1985; J.M. Laboa (ed.), *El Posconcilio en España*, Madrid, 1988.

²²⁹ *Ecclesiam suam*, n.121.

²³⁰ *Evangelii gaudium*, 109.

²³¹ *Evangelii gaudium*, 288.

²³² Evangelista Vilanova, *La encíclica “ Ecclesiam suam “ de Pablo VI y su impacto en el Concilio Vaticano II. Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J / Xavier Quinzá Lleó (ed. lit.), José J. Alemany (ed. lit.), 1999, págs. 599-608. Las alusiones al Concilio, siempre respetuosas y llenas de deferencia, son abundantes en *Ecclesiam suam*. Hemos encontrado éstas: Es 4, 6, 13, 17, 32, 34, 36, 45, 46, 67, 68, 69, 93, 96, 116, 120.*

²³³ Sería un buen trabajo rastrear minuciosamente los textos para comprobarlo.

²³⁴ Alusión a las “*perniciosas doctrinas que son contrarias a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza*” (el texto conciliar citado remite a *Ecclesiam suam*, AAS 56(1964) 651-653). Es 103-105.

²³⁵ “*Como el Magisterio en recientes documentos ha expuesto ampliamente la doctrina cristiana sobre la sociedad humana (y se remite a ‘Mater et magistra’, *Pacem in terris, Ecclesiam suam*), el Concilio se limita a recordar tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación*” (GS. P.1, c.2: La Comunidad humana).

²³⁶ La Iglesia, “nacida del amor del Padre Eterno” (*Ecclesiam suam* III: AAS 56 (1964) 637-659. Es 60-122.

²³⁷ “Como es propio de la Iglesia entablar diálogo con la sociedad en que vive” (cf. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 639; Es 67. “Estos diálogos ordenados a la salvación (...) es menester que se distingan por la claridad del lenguaje, así como por la humildad y mansedumbre, e igualmente por la debida prudencia, junta, no obstante, con la confianza, que, al fomentar la amistad, tiende por naturaleza a unir los ánimos” (cf. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 644-645. Es 83-45.

²³⁸ “No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de una vida distinta de la terrena, ni podrían tampoco servir a los hombres si permanecieran ajenos a la vida y condiciones de los mismos” (PO 3). Excepcionalmente se funden, en la nota 20 de este número 3, varios párrafos de *Ecclesiam suam* en uno solo sin solución de continuidad: ‘Este afán... laboriosísima’ (Es 45)... he aquí como el mismo San Pablo...hace propio este deseo... (Es 64) Pero esta distinción... se une a ella’ (Es 65). PO, nota 20 remite a: *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 627 y 638. ¡Un caso verdaderamente inusual en los textos conciliares: que haya una cita tan extensa de un documento! ¡Tal vez la única!

²³⁹ En *Optatam totius* es donde más aparece explícitamente (4 veces) citada la encíclica: que los alumnos sean educados en la “obediencia sacerdotal, en el tenor de vida y en el espíritu de la propia abnegación”(*Ecclesiam suam*, 56 (1964) 634 ss), Es 55 ss., donde se habla que la ‘reforma’ implica el cambio de estructuras pero sobre todo la ‘metanoia’; lo que allí se dice, como en todos los párrafos citados, de los cristianos en general, el Concilio lo aplica especialmente a los alumnos, es decir, candidatos al sacerdocio.

²⁴⁰ “De esta manera, con el recto conocimiento de la mentalidad de la época actual, los alumnos (que se preparan para el sacerdocio) estarán preparados a tiempo para dialogar con los hombres de su época” (cf *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 637 ss); Es 60 ss.

²⁴¹ Enseñar a los alumnos a reconocer los misterios de la fe y a buscar la solución de los problemas humanos a la luz de la Revelación, a “aplicar sus eternas verdades a la mudable condición humana y a comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos”. (cf. *Ecclesiam suam*, 56 (1964) 640 ss); Es 67 ss.

²⁴² Cultívense en los alumnos las cualidades que favorezcan el diálogo con los hombres “como son la capacidad para escuchar a los demás y para abrirse con el espíritu de caridad a las diferentes circunstancias de la convivencia humana”. (cf. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964), dice: Es 57 ss.; “en varios lugares, sobre todo, 635 ss y 640 ss.” (n.19, nota 43).

²⁴³ “Cierta que apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos” (DH 11; y cita *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 642-643); Es 72-80; “El diálogo de salvación no obligó físicamente a nadie a aceptarlo ... genera una tremenda responsabilidad en aquellos a quienes fue dirigido (cf. Mt 11,21) ... los dejó, sin embargo, libres para corresponder a él o para rehusarlo, adaptando incluso la cantidad de los milagros (cf. Mt 12, 28 ss) a las exigencias y disposiciones espirituales de sus oyentes y a la fuerza probativa de los mismos milagros (cf. Mt 13,13 ss), para que se facilitase a los oyentes el libre consentimiento a la divina revelación, sin perder por ello el mérito de semejante consentimiento”(cf. *Ecclesiam suam*, 77)

²⁴⁴ Las Facultades de Ciencias Sagradas preparen a los candidatos al ministerio sacerdotal favorezcan ‘el apostolado intelectual’ de modo que “...se promueva el diálogo con los hermanos separados y con los no cristianos y se responda a los problemas suscitados por el progreso de las ciencias” (cf. *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964) 637-659; Es 60 - 122.

6.3.2. Documentos del Concilio Vaticano II²³². Seguramente habrá expresiones, que hagan referencia implícita a los contenidos de *Ecclesiam suam*²³³, hemos hallado que explícitamente sólo aparece en los siguientes lugares: GS 21²³⁴, 23²³⁵, 40²³⁶; Ch D. 13²³⁷ (2 veces); PO 3²³⁸; OT 9²³⁹, 15²⁴⁰, 16²⁴¹, 19²⁴²; DH 11²⁴³; GE 11²⁴⁴.

Hacemos notar que ni en la Constitución *Lumen Gentium* ni en el Decreto *Unitatis redintegratio* nunca se cita explícitamente *Ecclesiam suam*, siendo así que, pensamos, deberían ser dos de sus lugares nativos, – el tercero sería *Gaudium et Spes* y allí sí que aparece, como acabamos de señalar, aunque discretamente²⁴⁵. Las razones pueden ser varias. Por ejemplo, en la cuestión de la ‘reforma’ puede suceder lo que afirma Y. Congar: “*Entre nosotros asusta, a veces, la palabra ‘reforma’, porque la historia la ha asociado trágicamente al hecho de una verdadera revolución. Parece que sobre ella pesara una especie de maldición*”²⁴⁶. Ya en 1937 escribía: “*La Iglesia se está reformando continuamente a sí misma; no vive más que reformándose, y la intensidad de su esfuerzo por refor-*

²⁴⁵ Siendo así que suele reconocerse que está a la base tanto de *Lumen Gentium* como de *Gaudium et Spes*: “*En los orígenes de ambas constituciones conciliares hay un documento papal que opta claramente por esta dirección de la comprensión eclesiológica desde la cristológica que iba a derivar en una toma de postura clara por un diálogo de la Iglesia con el mundo que tiene su origen en la revelación. Nos referimos, como ya lo hemos hecho, a la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*, encíclica que retomaba los temas con los que el mismo Papa había comenzado la segunda sesión conciliar en el otoño de 1963. En ella se desarrolla magníficamente el tema del diálogo de la Iglesia con el mundo situando el tema en la teología de la revelación, encontrando en ella el modelo para sus características*”. (Julio A. Ramos, *Teología Pastoral*, Madrid, 2004, 192-193.

²⁴⁶ Y. Congar, *Verdaderas y falsas reformas*, 9. El inventario de las ‘reformas’ en la Iglesia es muy grande. Añade que, mejor que prohibir, es “*instruir a quienes esto preocupa. (...) Enseñarles que la Iglesia es todavía más grande, más bella, más digna de su amor y de su confianza, cuando se ve que está sometida a reformarse, que cuando se sitúa en un empíreo ilusorio y falaz de inmovilidad y de perfección*” (ibid.). ¡Qué verdad era esto entonces y lo sigue siendo ahora! Todavía hoy se cargan las tintas sobre la ‘contestación’ en el posconcilio. Recientemente se ha escrito esto: “*Vista ésta (lla contestación) a distancia nos parece un hecho debido a prisas en el cumplimiento de las tareas de renovación de la Iglesia, a una pretendida actualización teológica, que en ocasiones ponía en peligro la misma fe, a las posibilidades que ofrecían los medios de comunicación, al desbordamiento de iniciativas particulares que desatendían las orientaciones de la autoridad en la Iglesia y el ritmo razonable de asimilación*”. Un párrafo que no tiene desperdicio y que, en la mayor parte de las afirmaciones, no compartimos. ¿Está mejor el ‘bric-à-brac’, que hoy se vive en la Iglesia? ¿Se puede hablar de que hoy se está implicado en ese ‘ritmo lento de asimilación’ que entonces, por lo dicho, no fue posible? ¿Cómo perciben a la Iglesia nuestros contemporáneos? Hay quienes dicen que habría que hablar más bien de una Iglesia en ‘restauración’.

²⁴⁷ Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, 339-34. K. Rahner, Mario von Galli, Otto Baumhauer, *La reforma que llega de Roma*, Barcelona, 1977.

marse señala en un momento dado la eficacia de su tono vital"²⁴⁷. H. Newman, quien tan repetidamente habló de la necesaria 'evolución' de la fe, afirma: "*Nunca la Iglesia católica pierde lo que una vez poseyó (...). En lugar de pasar de una fase de la vida a otra, lleva en sí su juventud y su madurez hasta en su vejez. No ha cambiado sus posesiones, las ha acumulado, y como se dice, ha sacado su tesoro de lo nuevo y lo viejo. Domingo no le hizo que perdiera a Benito, y a los dos los posee, aún, siendo la madre de Ignacio*"²⁴⁸.

Bien es cierto que se está de acuerdo en afirmar que el tema del 'diálogo' en el Concilio²⁴⁹, y a partir de entonces en la teología, le debe

²⁴⁸ Citado en Y. Congar, Verdaderas y falsas reformas, 128. Comenta Y. Congar: El desarrollo, que es la ley de esta vida, comporta el respeto hacia las formas adquiridas y del pasado, fidelidad, enraizamiento y continuidad. Pero lleva en sí también el movimiento, adaptación".(128)

²⁴⁹ De hecho uno comentarios más pormenorizados a *Ecclesiam suam* en castellano ha elegido el diálogo como eje: "El diálogo según la mente de Pablo VI ". En los Documentos del Vaticano II el término 'diálogo' aparece 43 veces y en *Ecclesiam suam* 81 v. J. Lacroix, Sentido del diálogo, Madrid, 1964; M. Buber, Ich und Du, 1923; id., Zwiesprache, 1932. Martin Buber, como se sabe es un autor de referencia para el tema del diálogo. También E. Levinas sobre todo en su Totalité et infini. Essais sur l'extériorité, La Haye, 1961, donde insiste en el aspecto ético del encuentro con el otro como sí mismo.

²⁵⁰ Aludiendo a la fórmula de condena, anathema sit, que se usa en Documentos eclesiales. Una de las señas de identidad del Concilio Vaticano II es que ni define ni condena, sólo expone.

²⁵¹ En el Congreso de la Paulus Gesellschaft, en Salzburgo, 1965, es donde tiene lugar ese encuentro y ese intercambio. La ponencia de R. Garaudy se titulaba: 'Del anatema al diálogo. Un marxista se dirige al Concilio'. Las otras dos fueron de K. Rahner y de J.B. Metz. Hablaba entonces Garaudy de que el diálogo era 'una necesidad objetiva', 'la necesidad absoluta del diálogo y de la cooperación entre cristianos y comunistas' (R. Garaudy, Del anatema al diálogo, Salamanca, 1965, 33) (...) 'El Papa Pablo VI ha situado en el centro de 'Ecclesiam suam' este problema del diálogo (ibid.,36). No se pretende colonizar a nadie: "No pedimos a nadie que deje de ser lo que es, sino, al contrario, que lo sean más y mejor. Y deseamos que nuestros interlocutores formulen la misma exigencia respecto de nosotros" (ibid., 120). Desde entonces este título ilustra frecuentemente artículos de revista donde se adoptan y defienden posturas dialogantes. G. Phillips dice de este libro: "Sur la possibilité du dialogue on consultera, après l'encyclique 'Ecclesiam suam' de Paul VI, l'ouvrage de l'auteur communiste R. Garaudy, De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile, Paris, 1965". (L'Église et son mystère, 2 tomos, Paris.1966, I, 211, nota 191). De las 40 veces que aparece el nombre de Pablo VI, en un comentario tan pormenorizado y documentado como el suyo sobre 'Lumen Gentium', ¡es la única alusión explícita a *Ecclesiam suam*!, aparecida en la etapa final de la gestación de dicha constitución.

²⁵² Uno de los grandes artífices del Vaticano II, que sufrió la incompreensión por practicar una teología de avanzadilla y reencuentro con las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo sin que por ello su altísima especulación teológica sufra menoscabo. Al contrario es prueba fehaciente de plausibilidad, coherencia y encarnación. En este encuentro su ponencia se titulaba: 'Utopía marxista y futuro cristiano del hombre'.

casi todo a esta encíclica. Se convirtió en un término fetiche que designaba un nuevo clima en las relaciones, nuevas expectativas. Así, por ejemplo, R.Garaudy llamó “Del anatema²⁵⁰ al diálogo” al trabajo que recogía el encuentro²⁵¹ entre pensadores marxistas (él mismo) y teólogos católicos (K. Rahner)²⁵², donde se buscaba más un mejor entendimiento que polemizar y estigmatizar o condenar²⁵³. En el caso español era particularmente importante crear y sostener un clima de consenso, que favoreciese un cambio imprescindible en la Iglesia y en la Sociedad²⁵⁴. Por aquella época nació en España una revista que hacía del ‘diálogo’²⁵⁵ su eje temá-

²⁵³ “Irremediablemente a la época del anatema sucede la época del diálogo”. (R. Garaudy, l.c.,36)

²⁵⁴ “Se pasó en pocos años de una convivencia quizá demasiado estrecha a una desavenencia clamorosa (...) Pablo VI mantuvo siempre serias reservas sobre el Régimen político, pero manifestó públicamente su admiración y amor al pueblo español, y para éste tuvo siempre numerosos gestos de afecto y simpatía”. (Ricardo Blázquez, l.c.). “El propósito de llevar a cabo una renovación según las pautas marcadas por el Concilio difícilmente podía llevarse a cabo en España: al menos, de manera momentánea”. (Pablo Martín Santa Olalla, La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, La Conferencia Episcopal y el Concordato, Madrid, 2005,81. De ahí su apuesta por personas como E. Tarancón. Apenas llegó a Madrid en 1971 tuvo lugar (del 13 al 18 de septiembre) la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, que él mismo recuerda como ‘el acto más importante, espectacular y conflictivo realizado por la Iglesia española en los años setenta’ para aplicar el Concilio, pero “una campaña muy bien orquestada paralizó casi totalmente la aplicación de sus conclusiones”. (V.E. Tarancón, Confesiones, Madrid, 1996). Ramón Echarren ha visto que esa oposición a la Asamblea por parte del régimen era una oposición encubierta al Concilio Vaticano II. Alberto Iniesta, haciendo el ‘Memorandum’ de aquellos años, lo presenta como un ‘Miniconcilio a la española’ (cf Alberto Iniesta, Memorandum, Ayer, hoy y mañana de la Iglesia en España, Bilbao, 1989, 39-94), recordando:”Pero es, sin duda, desde el Concilio, incluso ya durante su misma celebración, cuando se multiplican y se agravan los conflictos entre la Iglesia y el Estado”. Franco consideró el nombramiento de Pablo VI (al que conocía desde 1939) “un jarro de agua fría” (J.Mª Laboa, Pablo VI, un jarro de agua fría, XX Siglos 12(1992)13-29). Consultar, por ejemplo, Díaz-Salazar, Iglesia, dictadura y democracia, Madrid, 1981; Julián Casanova, La Iglesia de Franco, Madrid, 2001; Jesús Iribarren, Documentos de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1984; J.L. Ortega, La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española (1962-2000), XX Siglos, 26(1995) 30-46; J.Mª Setién, Clericalismo político. Iglesia Viva 38 (1972) 171-188; Varios, Iglesia y Sociedad en España (1939-1975), Madrid, 1977; Varios, Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al cardenal Tarancón en su 75º aniversario, Madrid, 1984. Vicente Cárcel Orti, Pablo VI y España: Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978), Madrid, 1997.

²⁵⁵ Al diálogo dedica Pablo VI la tercera parte de su encíclica, la más extensa (nn. 60-122). Dice que ha de tener: claridad (n.83), afabilidad (n.83), confianza (n.83), prudencia (n.84).

²⁵⁶ Es una coincidencia, pero precisamente los años del pontificado de Pablo VI. Una iniciativa similar nació en Salamanca con la ‘Cátedra Pablo V’ (con profesores como José María Setién, Rafael Belda, Ricardo Alberdi, Enrique Freijo, Marcelino Legido... etc), que tanto ‘dio a pensar’ y tantas inquietudes, búsquedas y esperanzas alimentó. Sobre todo en España, porque se le veía como alguien que apadrinaba el anhelo de libertad y los primeros pasos de una Iglesia, que venía de un muy largo invierno.

tico apoyándose precisamente en el Vaticano II: ‘Cuadernos para el diálogo’, que se presentaba en aquel desierto informativo español como un ejercicio de ‘periodismo crítico’. Tuvo como primer director a Joaquín Ruiz Jiménez, el primer número apareció en octubre de 1963 y dejó de salir en 1978²⁵⁶. Se decía en el n° 1: “*Nacen estos sencillos ‘Cuadernos para el Diálogo’ con el honrado propósito de facilitar la comunicación de ideas y de sentimientos entre hombres de distintas generaciones, creencias y actitudes vitales, en torno a las concretas realidades y a los incitantes problemas religiosos, culturales, económicos, sociales, políticos... de nuestra cambiante coyuntura histórica*” (...). “*Salen a la luz estos Cuadernos en plena segunda fase del Concilio Ecuménico. Saludemos con júbilo y esperanza a esta magna Asamblea, que es testimonio de la perennidad de la Iglesia, de su inmensa fuerza vital*”. Concluye la presentación con estas palabras: “*Sería grave y triste paradoja que mientras el Concilio Ecuménico Vaticano II da ejemplo espléndido de apertura de espíritu, de comprensión recíproca, de libertad de alma, en suma, los seglares, y sobre todo los políticos, no pusieran en práctica una análoga norma de comprensión y de diálogo.*”

Qui sub his figuris vere latitas ... en par de los levantes de la aurora ... a las claras del alba

Sí, todo ello vale, para configurar, en esta primera etapa de su pontificado, al ‘Papa transfigurado’. La vida cristiana, toda ella –y muy especialmente la de Pablo VI–, es un *proceso de transfiguración* alentado y sostenido por la gloria de Cristo en Dios, especialmente en los pastores que luego se convertirán, a su vez, en ‘modelos’: 1 Cor 7,31; Rom 8,29;12,2; 1 Pet 1,14; 2 Pet 1,3; Filp 2,7; 3,17.21; 4,8-9; 2 Cor 3,18; 4,3-4; Col 3,10; 1 Cor 15,49; 1 Cor 4,16; 1 Tes 1,6. La gloria de Dios, que es gracia, se oculta bajo la *figura*, que va pasando, de este mundo –‘*praeterit enim figura huius mundi*’²⁵⁷, y sólo es posible contemplarla y gozarla aquí en la tierra ‘*como en un espejo*’²⁵⁸, como en compás de espera en la esperanza.

²⁵⁷ 1 Cor 7,31.

²⁵⁸ A este respecto es sabia la disposición de Teresa de Jesús de que en sus casas no hubiera ‘espejos’, porque ellos únicamente reproducen y magnifican la figura de este mundo: 1 Cor 13,12 “*Jamás ha de haver espejo ni cosa curiosa, sino todo descuido de sí*” (Teresa de Jesús, Constituciones, 3,7).

²⁵⁹ Filp 2,5.

²⁶⁰ Ef 5,1.

Por eso el ideal de la vida del discípulo es ir ‘configurándose’ con Cristo²⁵⁹, Luz de Luz, resplandor de la gloria del Padre, para adquirir su *forma* y ser, como Él, ‘imitadores de Dios’²⁶⁰. Es así cómo Juan Bautista Montini trasluce su arraigo, su pertenencia, y se va *transfigurando* lentamente, amorosamente, trasformando su fe en esperanzada caridad, tizón encendido, fulgor de rescoldo tras la calígene de las muchas contrariedades, a pesar de la aparente bonanza, estos primeros años de su pontificado.

El Catecismo ***Testigos del Señor***

LUIS RESINES LLORENTE

RESUMEN: Con cierto retraso respecto de su publicación, pues el catecismo va por su tercera edición, este artículo hace una lectura profunda, para detectar sus puntos débiles al presentar la fe al pueblo de Dios. En asunto tan serio, los obispos españoles deberían ser más cuidadosos, más exquisitos al redactar, más preocupados al seleccionar colaboradores y más exigentes al aprobarlo. Si se tratara de un par de fallos, alguna inexactitud, o un error insignificante, no habría materia para un artículo. Por desgracia no es así, y han ofrecido al pueblo de Dios un catecismo claramente mejorable.

PALABRAS CLAVE: Catequesis, Catecismo, Testigos del Señor, Conferencia Episcopal

ABSTRACT: With some delay since its publication, for the catechism is already in its third edition, this article makes a close reading to detect its weaknesses as it exposes the faith to the people of God. In such a serious matter, the Spanish bishops should have been more careful, more exquisite in the draft and formulation of the text, more discerning in the choice of redactors and more demanding in its approval. If it were a couple of mistakes, some inaccuracies, insignificant errors, there would not be material enough for an article. Unfortunately this is not the case, and the Spanish bishops have offered the people of God a catechism clearly much in need of improvement.

KEYWORDS: Catechesis, Catechism, Witnesses of the Lord, Episcopal Conference.

En la presentación que se llevó a cabo de este catecismo, largamente esperado, se proporcionó el dato de que el año 2004 el obispo de Málaga, Jesús Catalá, realizó un primer esbozo de lo que podría ser. Han transcurrido diez años y ahora se ofrece a la comunidad eclesial española el catecismo oficial, cuya autoría hay que asignar a la Conferencia Episcopal. A ello habría que sumar el dato ofrecido en la presentación según el

cual los obispos habían pedido la elaboración de catecismos locales en 1996. Desde entonces han transcurrido diez y ocho años, lo que lleva a reflexionar sobre si la Iglesia es eterna, o más bien es lenta de reacciones.

Los diez años desde el primer borrador dan mucho de sí, y cabía esperar un resultado mejor, que se hubiera pulido con todas las consultas que fueran pertinentes, de forma que lo que los obispos ofrecieran a la comunidad eclesial fuera más aquilatado. Lamento sinceramente, como miembro de esta comunidad eclesial, que la publicación no responda a lo esperado, ni tampoco a lo que es necesario en muchas comunidades locales. He escuchado a una persona con larga experiencia en la catequesis parroquial, al leer los apuntes que he anotado durante la lectura: «¿Cómo no han consultado con tiempo a personas capaces, para evitar estos fallos?» Es posible que las consultas que se hayan llevado a cabo hayan seleccionado a ciertas personas que no los han visto. Pero desde noviembre de 2013, en que se nos dijo en público que estaba prácticamente concluido, ha habido tiempo sobrado para una revisión pausada. Diez años para redactarlo; unos meses para revisarlo, y un resultado notablemente mejorable.

Se nos hizo saber en la presentación del catecismo, que éste era una adaptación del *Catecismo de la Iglesia Católica*. La constitución *Fidei depositum* no indica exactamente que haya que adaptarlo; y en 4,4 precisa que la función del *Catecismo de la Iglesia Católica* es «alentar y facilitar la redacción de catecismos locales» por lo que cumpliría con su función con que alentara y facilitara la redacción de nuevos instrumentos para la educación de la fe. Es el *Directorio general para la catequesis*, 133, quien señala cómo ha de ser la adaptación, con cinco notas:

1. Se ha de mantener y preservar la síntesis de la fe, con la incorporación de aspectos de la propia cultura.
2. Ha de presentar el mensaje de un modo cercano a la mentalidad del destinatario.
3. Se ha de cuidar la forma de vivir el hecho religioso en una sociedad determinada para la que está destinado.
4. Ha de incorporar la problemática social.
5. Ha de incorporar las situaciones peculiares que vive la iglesia local a la que se destina.

No estoy absolutamente convencido de que estas cinco notas se hayan observado plenamente.

También se nos dijo que el nuevo catecismo pretende como objetivo la continuidad con el titulado *Jesús es el Señor*, publicado el año 2008. Esto equivale a afirmar que nada ha cambiado en la Iglesia en los últimos años, y que no se ha producido una inflexión para retomar otro estilo más acorde con el evangelio, más cercano a las personas, y que tenga más en cuenta las enseñanzas conciliares, tan celosamente soterradas. La demanda de evangelización abierta y franca no se puede llevar a cabo con criterios o procedimientos que apuntan con evidencia en otra dirección.

Me propongo analizar algunos elementos, afirmaciones y omisiones de *Testigos del Señor*.

ESQUEMA

El esquema que se ha elegido es uno entre los posibles, infinitos. Es nuevo respecto a los muchos esquemas de catecismos que conozco. Pero es claro que no hay que hacer cuestión de esto como si fuera un logro increíble. Porque lo que de verdad importa es que el contenido que se ofrece siga ese esquema trazado, lo que facilita el desarrollo de los temas; y, a la vez, que presente en debidas condiciones la fe cristiana.

El *Directorio general para la catequesis*, 135, ofrece diversas posibilidades de esquema, sin pretender agotarlas. No es de recibo que se invoque precisamente ese lugar del documento citado para pretender sancionar el esquema elegido¹. El esquema es nuevo, en contraste con otros muchos más tradicionales y ampliamente usados. Tiene la ventaja de la novedad –lineal, según el desarrollo de la vigilia pascual– lo que ayuda a percibir el desarrollo de los temas abordados en el catecismo. Sin embargo, esto presenta una dificultad para el uso que se pretende con el catecismo, previsto para dos etapas de catequesis parroquial, o cuatro años, tal como se indica en la *Guía básica*² adjunta al texto.

No es el único inconveniente. Cualquier misal o tratado litúrgico señala cuatro partes para esta celebración: primera: liturgia de la luz y pregón pascual; segunda, liturgia de la palabra; tercera, liturgia bautismal;

¹ J. L. MARTÍN BARRIOS: «En este sentido, y a tenor de las indicaciones del Directorio General de Catequesis (n. 135), este nuevo catecismo se presenta siguiendo la estructura de la Vigilia Pascual y sus grandes momentos», en *Vida Nueva* n° 2902, 12-18 julio de 2014, 15.

² SECRETARIADO DE LA SUBCOMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS, *Guía básica para comprender y trabajar con el catecismo Testigos del Señor*, Madrid, Edice, 2014.

y cuarta, liturgia eucarística. Por consiguiente, ha habido que forzar una parte más, una parte quinta, acerca de la conducta que ha de mantener el cristiano, además de la adición de algunos modelos posibles a tener en cuenta. El mismo hecho de que la celebración siga un ritmo litúrgico, y no pretenda mostrar una síntesis orgánica y completa de la fe, permite poner entre interrogantes el esquema adoptado, como si fuera el mejor para un catecismo, que sí pretende una síntesis orgánica de la fe.

En concreto, en la vigilia pascual, durante la liturgia de la palabra, más en particular, en la lectura de la carta a los Romanos (Rm. 6, 4) se enuncia el cambio que entraña resucitar con Cristo por el bautismo: «que así también nosotros andemos en una vida nueva». Pero resultaba muy forzado conectar con esta frase toda la quinta parte del desarrollo de la vida moral del cristiano. El esquema, pues, resulta violentado en cierto modo con la inserción de una quinta parte, la de la moral, que no se contempla en la vigilia pascual. El esquema, pues, no lo es todo; ni siquiera lo más notable. Lo que importa, en realidad, es lo que el catecismo dice y lo que pretende que los catequistas enseñen.

ASPECTOS GENERALES

1. Estructura fija en los temas. En el desarrollo de los temas hay siempre una estructura fija. Constituye una tónica de numerosos catecismos, así como de libros de texto de uso escolar. Tiene la ventaja de que ayuda a la utilización, tanto como a la redacción; para ésta, sirve para colocar cada cosa en su sitio; para el acto de la catequesis contribuye a dar a cada apartado la valoración correspondiente. Tiene, por el contrario, el inconveniente de que encorseta, al tener que dar el mismo tratamiento a todos los temas, cuando hay temas que exigirían otro, con más desarrollo, con resolución de dificultar, sin limitarse a apuntar de pasada una cuestión, con la profundidad suficiente. No sucede así, y el esquema tipográfico rígido (tres páginas, más una cuarta con fotografía y texto bíblico) muestra sus limitaciones. Por ejemplo, para cuestiones candentes como ¿por qué existe el mal y qué tiene Dios que ver?, se da el mismo espacio como para cuestiones como la salvación es pura gracia divina.

Tan sólo una excepción notable: el tema 22, «Jesús es el Señor», con un total de 14 páginas, dada la importancia capital del tema, como es lógico. Si esta ruptura de la estructura fija se hubiera producido en más ocasiones, según la necesidad temática objetiva, se hubiera producido una

adaptación mucho mejor a «las situaciones peculiares que vive la iglesia local a la que se destina»: matrimonios rotos, paro laboral endémico, jóvenes desorientados, corrupción generalizada,...

2. Ausencia de llamadas. En el catecismo no hay llamadas o referencias internas, de unas páginas a otras, en las que se aborda el mismo tema, o cuestiones relacionadas entre sí. Esto constituye un notable fallo, porque con muy poco esfuerzo extra (por ejemplo, referencias numéricas en los márgenes) facilitaría la labor de los muchachos y de los catequistas. Pero tampoco se ha solventado en la *Guía básica*, y eso exige al catequista tener muy presentes todos los lugares afines y llevarlos anotados por su cuenta; de otro modo, se diluyen sin provecho, inútilmente, algunos esfuerzos realizados y algunas enseñanzas dispersas en lugares bien distintos.

Esto se puede constatar en cuestiones como el ineludible problema del mal: está enunciado como pregunta en la p. 37, eludido en la 55, despachado demasiado brevemente en 62, 65 y 89 (recuadro, con Job). En cuatro apuntes picoteados, mal se puede dar una respuesta serena y válida. Otro tanto ocurre con la cuestión, aguda, de si la fe y la razón se oponen y enfrentan: se plantea en la p. 37, se despacha con rapidez en la 41, aparece con timidez (¿miedo?) como confrontación entre fe y ciencia en 53, se despacha deprisa en la 257, se despacha con timidez en un recuadro en la 58, a propósito de la evolución; y se apunta que no hay contradicción en la *Guía Básica* (p. 100). Una cuestión tan notable no merece ser abordada tan mal. Además, no estoy tan seguro de que todos los catequistas tengan presentes todos esos lugares para hacer las oportunas llamadas de atención.

Esta cuestión de la ausencia de referencias es particularmente reseñable con relación a dos asuntos. En primer lugar, para evidenciar la unidad del credo, que se presenta fragmentado en cuatro apartados, ceñidos a las afirmaciones del esquema trinitario, más un apartado para las afirmaciones finales sobre la Iglesia (aunque aparezca en otro momento completo en las p. 308-309). Aparecen sin referencias mutuas los asertos correspondientes al Padre (50-51), al Hijo (102-103), al Espíritu Santo (148-149) y a la Iglesia (155-156). En esta ocasión, es previsible que los catequistas puedan suplir la dispersión tipográfica.

Pero acaso es más grave, por haber reflexionado menos sobre ello, cuando se trata de presentar el esquema de la historia de la salvación, que resulta menos repetido que el credo, y también menos conocido.

Aparecen a doble página varios fragmentos, en principio aislados entre sí, que parece que no reclamen unidad alguna. De esta forma hay que señalar una primera parte referida al Antiguo Testamento (96-97); otra segunda sobre la infancia y vida oculta de Jesús (104-105); otra tercera que versa sobre la vida pública de Jesús (118-119); y una cuarta sobre algunas actuaciones de la Iglesia, manifiestamente incompleta (160-161). Tampoco aparecen vinculadas en la *Guía básica*, que presenta (p. 136) lo referido al Antiguo Testamento como «la Historia de la Salvación», la infancia de Jesús (p. 144), la vida pública (p. 152), y ni siquiera se refiere a la doble página de la vida de los cristianos que figura en el catecismo donde debería, en la p. 176. Es una historia de la salvación descafeinada, o ceñida sólo al Antiguo Testamento.

Las únicas llamadas y referencias internas que se encuentran en el catecismo son las que se hacen a las preguntas que aparecen a partir de la p. 281, a las que se remite a lo largo de la exposición de las explicaciones. Sin embargo hay que señalar la ausencia de otras muchas referencias temáticas y de reclamos internos entre los temas y las materias, que, abordadas en el momento oportuno, hubieran ayudado notablemente a los usuarios del catecismo.

3. Empleo abusivo de las mayúsculas. Parece ser ésta una tendencia que se consolida cada vez que se publica un catecismo, porque en el catecismo precedente, *Jesús es el Señor*, se producía una y otra vez sin necesidad. No sé qué más comunica la palabra “Obispo”, que la otra “obispo”. Ya lo indiqué en su momento³, pero parece que la demanda ha sido inútil. Sugerí entonces que acaso se buscaba dar mayor realce a ciertos conceptos, para resaltar su importancia; no se me ocurre otra razón, pero ha vuelto a suceder lo mismo.

Se puede encontrar:

- «Pedimos Perdón» (p. 29), aunque la misma página incluye líneas después «Pedimos ayuda».
- «Patriarcas» aparece casi siempre con mayúscula (p. 46, 65, 66, 84), aunque en 77 figura con minúscula en el recuadro y en 78 junto al nombre de Abraham.
- «Profeta» se encuentra así en 46, 74, 81, 84, 89, 93, 127, 142, 206.
- «Libro» (un libro bíblico) consta en 60, 79, 89, 142 y 163; pero también «libro» en 163.

³ L. RESINES, *El Catecismo Jesús es el Señor*, en “Estudio Agustiniano” 44 (2009) 35-60.

- «Evangelio» en 74 y 163; aunque en 163 sea además «evangelio».
- «Carta» (a los romanos), es más destacable que «carta»: 215.
- «Juez» aparece en 77 (antes ha señalado que un «jefe» dirigía a Israel).
- «Sabios» se localiza en 89, 90; también en 90, «Sabiduría» (1Co. 1, 24), aunque en esa misma página figure con minúscula.
- «Salmos», en 79.
- «Alianza» figura en 72, 74, 84, 89, 106, 109, 111, 128, 158, 182, 206; (también «alianza», 72).
- «Ley» se localiza en 72, 74, 89.
- «Decálogo» consta en 72, 74, 127, 221.
- «Mandamientos» en 72 y 78; y en 78 «mandamientos»; y «Diez Mandamientos» en 72, 74, 221.
- «Pascua judía» figura en 127.
- «Doce» se encuentra en 128.
- «Muerte de Jesús», igualmente en 128.

Sin duda, son demasiadas ocasiones, y es posible hablar de abuso. No hay que acudir a las mayúsculas tan reiteradamente, ni se realza más, ni se expresa mejor la enseñanza.

4. Contradicción. El tema 13 habla de David, elegido por Dios como rey. La página 78 explica la expresión evangélica «Hijo de David», que se aplica a Jesús: «Que Jesús sea Hijo de David significa... que es el cumplimiento de la promesa hecha a David». Nada hay que objetar a esta afirmación. Ahora bien, en el catecismo de los mismos obispos *Jesús es el Señor*, se propone una enseñanza diferente: «En la página 27 consta una afirmación muy poco segura, cuando afirma que “En María has cumplido tu promesa”».

Ciertamente las dos frases no dicen lo mismo; ni es igual afirmar algo del hijo o de su madre. Que yo sepa, no se ha cambiado ni rectificado la enseñanza de *Jesús es el Señor*. Encontramos, por consiguiente, dos enseñanzas abiertamente diferentes (ambas, además, aprobadas por el consiguiente dicasterio de Roma). ¿A cuál de las dos prestamos nuestro asentimiento?

5. Ausencia. La p. 108, en el tema 18, aborda la encarnación de Jesús. Aparece esta frase: «Los cristianos creemos que Dios mismo nos ha manifestado el único camino para llegar hasta él: Jesús». Echo muy since-

ramente de menos una reflexión, acorde con el Vaticano II, LG 16, acerca de los hombres de otras religiones y de otros tiempos, que no han tenido acceso al camino privilegiado de Jesús.

En ese mismo contexto, echo de menos el texto de Col. 1, 15: «El es Imagen de Dios invisible», a propósito de que los hombres no podemos ver a Dios.

6. Tono de la enseñanza. En la página 111, tema 19, se habla de los pobres de Yavé. La ya indicada ausencia de referencias internas no facilita el retornar a la p. 89, en que se habla adecuadamente del concepto en su contexto, así como la otra expresión similar, el «resto de Israel». Tampoco se facilita avanzar a las p. 112 y 158, en que vuelve a aparecer. En cualquier caso, no estoy seguro de que sea un concepto tan notable como para tener que destacar en un catecismo para adolescentes (Recuerdo haberlo oído por vez primera en los años en que estudiaba teología, pero no en la adolescencia). Pero podría haberse facilitado la enseñanza de estos muchachos mucho más, si se hubiese conectado con la elección de María (p. 106), aunque tampoco se hace. Y no cabe duda que la persona concreta y conocida de María, elegida por Dios, resulta más fácil que sea captada por los adolescentes, que el más abstracto y poco conocido concepto de «pobres de Yavé», o «resto de Israel». Casi en la misma dirección, en la p. 111 aparece la expresión bíblica «plenitud del tiempo», aunque no se remita al texto bíblico que consta en 108, ni se aclare con una expresión parecida a «cuando Dios lo creyó oportuno».

La página 112 propone a «María, nuestro modelo». Creo que era el momento oportuno para haber incluido cualquiera de estas dos breves citas de LG 65: «María resplandece ante la comunidad de los elegidos como modelo de todas las virtudes»; o «la Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor de madre que debe animar a todos...». No consta ninguna de las dos; no creo que hubiera sido muy complejo incluirlas. Y desde luego mucho más útil que remitir, como hace la *Guía básica*, a la lectura íntegra de los n. 52 a 65 de *Lumen gentium*, es decir, tres de las cinco partes del capítulo VIII, dedicado a María en la constitución conciliar. Es un caso patente de que lo mejor es enemigo de lo bueno.

7. Omisión lamentable. El tema 25 habla de la Iglesia, con el título «Sois Pueblo de Dios» (de nuevo la mayúscula, en tanto que el Vaticano II emplea minúscula, LG, cap. II). La explicación del catecismo comienza diciendo: «La misión de los Apóstoles empezó a fructificar bajo el impul-

so del Espíritu Santo...» (p. 157, párrafo 1º). En el párrafo quinto sigue: «...la Iglesia de Jesucristo sabe que la luz y la fuerza del Espíritu Santo...». Exactamente se han invertido los términos respecto a lo que enseña el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que comienza así: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser sacramento universal de salvación, por exigencia misma de su catolicidad, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres. En efecto, los mismos Apóstoles...» (AG, 1).

La misión es: ¿misión de la Iglesia?, o ¿misión de los Apóstoles? Da la impresión que la enseñanza conciliar se ha trastocado, proponiendo en primer lugar a los apóstoles y en segundo a la Iglesia, cuando el concilio, con un criterio teológico mucho más aquilatado, señala que es misión de toda la Iglesia, de la que los apóstoles constituyen una parte.

Pero, con ser sería esta inversión, no es lo más importante. En esa misma página muestra que la comunidad creyente da testimonio de Jesús y aparece el término acuñado de Iglesia. La página 158 muestra que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios; se cita como fuente doctrinal el prefacio común VII, pero se omite el precioso y rotundo texto de LG, 9: «Dios... quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa». Naturalmente, entra en el terreno de lo opinable cuál gusta más a cada uno; pero no resulta fácil entender que una enseñanza conciliar tan destacable no aparezca expresa.

Pero aún hay más. Puesto que a lo largo de todo el tema no aparece por parte alguna que la iglesia está constituida por tres categorías de personas, integradas en el pueblo de Dios: ordenados, religiosos y laicos, en el orden que se prefiera. Esto tan elemental, tan simple, tan básico no aparece en el tema, que es donde debería aparecer. Quien no lo crea, que lea y relea el tema 25, por ver si lo encuentra.

¿Para cuando, entonces? Parece que se ha olvidado para siempre. El tema 26 se centra en los apóstoles y sus sucesores, y en particular en el apóstol Pedro y su sucesor. En la página 163 se recoge que los que se bautizaban (y los que se bautizan hoy) se incorporan a la comunidad; y también que los apóstoles la presidían. La p. 164 señala que algunos son pastores en la Iglesia, y que hay tres órdenes: obispos, presbíteros y diáconos. En la p. 175 se habla de los tres grupos como ministros ordinarios del bautismo. Esta misma enseñanza aparece a lo largo del catecismo otras dos veces, ambas en la p. 194; es decir, cuatro ocasiones en total,

más otra quinta en la pregunta 109. Pero no constan las tres categorías o grupos de personas en la Iglesia: laicos, religiosos y ordenados.

En la p. 175 (tema 28) se habla en recuadro, y muy de pasada, del sacerdocio común de los cristianos (LG, cap. II, n. 10 y 11) al afirmar que «el bautismo... lo hace partícipe del sacerdocio de Cristo», aunque no se explica en qué consiste esto. En el recuadro de la p. 197 (tema 33), aparece de pasada: «¿Seré sacerdote..., seré religiosa... quiero ser laico misionero?». Y en la p. 199 (tema 34, sobre el matrimonio) se anota, igualmente en recuadro, «el camino de la virginidad o del celibato... y también las personas que viven solas por otros motivos» (soltería). La oración por las vocaciones de la p. 197 se centra exclusivamente en sacerdotes y religiosos.

Mal, muy mal tratada la realidad de los miembros de la Iglesia. Una lamentable omisión. Aparecen cinco veces los tres órdenes de obispos, sacerdotes y diáconos, y no aparece ni una sola vez que en la Iglesia hay ordenados (capítulo III de LG), laicos (capítulo IV de LG), y religiosos (capítulo V de LG). Algo no marcha.

8. Precisar la resurrección. El tema 22 es capital en el catecismo. Cuando aborda la resurrección de Jesús (p. 134-135), en conjunto bien presentado, se encuentra una afirmación desconcertante: «La resurrección de Cristo es un acontecimiento histórico, atestiguado y verificado mediante signos y testimonios». En los momentos actuales de la investigación y reflexión teológica resulta chocante, ya que una amplia corriente indica que la resurrección de Jesús escapa a la historia y no constituye un hecho histórico que pueda ser verificado por los procedimientos habituales de comprobación⁴. Lo que sí es comprobable es que a partir de entonces un grupo de personas afirman y reafirman que lo han visto vivo, de lo cual no albergan ninguna duda. Pero el hecho en sí, se escapa a la comprobación histórica. Precisamente por eso, el catecismo induce a un

⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 1975, 378: «La resurrección no es, por tanto, objeto de la teología, primariamente en cuanto que sea un acontecimiento que acontece históricamente en el tiempo y lugar (*Geschehen*), sino en cuanto que es un acontecer personal a alguien referido a otro alguien e interpretado desde él y hacia él (*Ereigniss*), creando a la vez una nueva posibilidad de existencia para aquellos a quienes es anunciada (*Bedeutsamkeit*)»; J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007, 7ª ed., 418-419: «La resurrección no pertenece ya a este mundo que nosotros podemos observar. Por eso se puede decir que no es propiamente un “hecho histórico”, como tantos otros que suceden en el mundo y que podemos constatar y verificar, pero es un “hecho real” que ha sucedido realmente».

equivoco, pues lo presenta con la misma certidumbre que su vida o su crucifixión.

Más imprecisa es la afirmación que precede: «¿Cómo supieron los discípulos que Jesús había resucitado? Lo supieron por el hallazgo del sepulcro vacío y porque Jesús resucitado se les apareció». Si se separan las dos frases de la respuesta –y no sería nada difícil hacerlo por carencia de formación, mala lectura, explicación por partes– se ofrece una razón, la del sepulcro vacío, que no prueba nada. Los mismos testimonios evangélicos sobre las primeras noticias al no encontrar su cuerpo muerto en el lugar donde lo habían depositado no les llevó a pensar en la resurrección, incluso a pesar de los anuncios que Jesús había realizado. Esto constituye únicamente una condición indispensable para poder pasar a la resurrección; pero por sí sólo no constituye motivo para aceptarla. El propio evangelio no oculta lo impensable que resultaba aceptar el hecho de resucitar: «Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (Jn. 2, 22), como el mismo catecismo recoge.

En este mismo terreno, la p. 134 recoge la afirmación de que «la resurrección de Cristo no es un retorno a la vida terrena», y la p. 135 dice simplemente «fue devuelto a la vida por el poder de Dios». Existe el riesgo de prescindir u olvidarse de la primera frase, y como consecuencia malentender la segunda. Esto se hubiera podido solventar de forma muy sencilla: «...fue devuelto a *una vida nueva y distinta* por el poder de Dios».

9. Oportunidad desperdiciada. La página 171 habla de los mártires de la Iglesia; pero se ciñe exclusivamente a los de la comunidad primitiva, de Jerusalén. ¿No ha habido más?, ¿no se podía abrir el abanico con apuntes de otras situaciones? Si la página anterior habla de cualquier cristiano de no importa qué época o lugar, no había que empobrecer las posibilidades. En la página indicada se repite el dibujo que consta en la p. 160, y era clara la oportunidad para que un dibujo de algunos fusilados, por ejemplo, evocara momentos más cercanos de nuestra propia historia. (En la p. 180, un recuadro habla de algunos cristianos que han sido martirizados, pero no se remite de un lugar a otro).

10. Cuestiones secundarias. En el examen de aspectos generales, cabe pensar que el catecismo ha desviado la atención en más de un

momento hacia cuestiones que no tienen una especial relevancia para la vida cristiana. Al menos si se tiene en cuenta el criterio conciliar de la existencia de una jerarquía de verdades, conforme a la cual es diversa la conexión de algunas cuestiones con el fundamento de la fe cristiana (UR 11). Con arreglo a este principio tan sano y tan sensato, cabe preguntarse si cuestiones como el ángel de la guarda (p. 55), o la oración de laudes o vísperas (p. 67), Horeb o Sináí (p. 72) eran tan importantes como para no poder prescindir de ellas.

CUESTIONES RELACIONADAS CON LA BIBLIA

Además de algunos aspectos generales, que han aparecido, el catecismo tiene también que ser examinado en el uso que hace de la biblia, como fuente indispensable en la fe de los cristianos. Hoy no es posible transmitir la fe sin una referencia constante, habitual y sentida a la palabra de Dios. El catecismo examina la cita con frecuencia, aunque no siempre bien. Creo que ver los lugares que son manifiestamente mejorables no debe impedir retener el convencimiento de un uso cordial y abundante de la biblia. Lo uno no está reñido con lo otro.

1. Género literario mítico

No sé cuánto habrá que esperar aún para que se acepte de hecho la existencia de los géneros literarios en la biblia. La enseñanza ya es vieja, con más de medio siglo a sus espaldas. Pero eso no constituye obstáculo para que, *de hecho*, se siga desconociendo su existencia. Y eso, a pesar de que la constitución conciliar Dei Verbum, 12 hable expresamente de los géneros literarios, como algo que es preciso tener en cuenta para conocer la intención del autor, a quien Dios se ha revelado. El principio teórico está muy claro; no lo está tanto su aplicación práctica. Llevamos una serie de catecismos (por no hablar de otros escritos) en los que se desconoce en la práctica este principio, y se pone la atención en la pura literalidad textual, sin salirse un ápice de ella, como camino más seguro y sin riesgos de verse sometido a revisión.

Es de sobra conocido que los once primeros capítulos del Génesis pertenecen al género literario mítico, o, como también se ha dicho, protohistoria. Se intenta en ellos explicar una serie de cuestiones, con una o varias narraciones, que no tienen nada de científico, ni de histórico, ni de verosímil, pero que, como tantos mitos, aportaron una respuesta a ciertas

cuestiones, aunque tal respuesta haya tenido que ser completada y revisada: la creación del mundo, el origen del pecado, el mal y la muerte que somos capaces de ocasionar, una mítica catástrofe mundial, el arco iris, la variedad de lenguas a partir de un origen único,...

Esto se puede decir y enseñar, pero sin que llegue a las delicadas páginas de un catecismo, no sea que se altere la fe... de los débiles. Es prácticamente el mismo argumento que se utilizó en el siglo XVII, pues, para no alterar la fe poco formada de los ignorantes, hubo que sostener que el sol seguía orbitando la tierra, aunque Galileo saliera malparado; luego, hubo que pedir disculpas vergonzantes tres siglos después.

Los temas 7, 8 y 9 no se despegan de este criterio literal. Con cierta timidez se apunta en el recuadro de la p. 53 que se habla «simbólicamente»; con igual timidez, en el de la p. 60 se insinúa que «adán» y «eva» significan «hombre» y «viviente», por no decir «mujer» (deberían aparecer con minúscula, y no con mayúsculas, que inducen a continuar repitiendo el nombre personal de unos individuos particulares y concretos). En la p. 57, al igual que ocurría en la p. 53, se evita hablar del género literario mítico. Cuando en el tema 9 se plantea la cuestión del pecado, o por qué surge el pecado si Dios hizo todo bueno, se retorna al uso literal, ya que se empieza diciendo (párrafo 3º) que «el hombre y la mujer, su compañera, no obedecieron...», para continuar (párrafo 5º) que «Adán y Eva perdieron para sí y para toda la humanidad la gracia...». Si a esto se añade la expresión «el hombre... tentado por la serpiente...», estamos en la pura y simple literalidad, que no mejora cuando se añade «Adán, tentado por el diablo...» (p. 62). Habrá que ir a las p. 224 y 227 para volver a ver el tema de la tentación, aunque no haya referencias ni llamadas internas.

No se encuentran expresiones como «todos los hombres y mujeres, al igual que todos los seres, vivientes o no, fueron creados por Dios», o «cualquier hombre, cualquier mujer de cualquier tiempo o lugar es capaz de decidir por sí mismo y elegir el mal en lugar del bien».

Hay miedo, hay pánico, a asumir planteamientos como la evolución. El recuadro de la p. 53 se atreve a abrir una rendija de la ventana al apuntar: «Algunos te dirán que lo que relata la Biblia sobre los orígenes del mundo es casi imposible. Sin embargo...». El recuadro de la p. 58 filtra que «[el hombre y la mujer] son una novedad tan grande respecto de los animales que las teorías científicas que explican al ser humano solo como un animal más evolucionado no responden a la realidad última de su ser». Es todo cuanto dice el texto sobre la evolución, sobre las explicaciones científicas plausibles, sobre el conocimiento del cosmos, del planeta, y

del propio hombre, sobre los logros de la humanidad, y sobre nuestros antecesores. Además, el recuadro señala que la Biblia no pretende proporcionar una explicación científica. No se dice más; y es penoso. La *Guía básica* (p. 100) puntualiza en este aspecto que, según las abundantes y ponderadas afirmaciones del recuadro de la p. 58, «no existe contradicción entre la ciencia y la fe». Con esto se pretende dar respuesta a la pregunta que figura en la p. 37: «¿Hay contradicción entre la fe y la ciencia?».

2. Lenguajes encontrados

Casi en estricta continuidad con lo precedente, la p. 60 alberga dos lenguajes, es decir, dos mundos bien diversos, sin que parezca que salten chispas. La explicación nos habla de «imágenes y de lenguaje poético. Pero esto se olvida totalmente en el recuadro, que presenta como seres individuados, personales y perfectamente diferenciados a Adán, Eva, Caín, Abel y Set. ¿Con qué lenguaje de los dos nos quedamos?: ¿el realista y preciso?, ¿o el poético y simbólico? Armonizar los dos en una misma catequesis y para unos mismos muchachos resulta complejo.

3. Presentación de los libros bíblicos (p. 48-49)

Una doble página, con bastante espacio disponible, no termina de ofrecer un resultado satisfactorio. Se ha querido transmitir la imagen de que no se trata de un almacén de libros, sino de una biblioteca que es consultada. Hay además cuatro espacios con explicaciones, que podían haberse reconsiderado, porque acaso una explicación conjunta y más reducida hubiera sido suficiente. Por otro lado, se detiene en algún punto, con repeticiones no fáciles de justificar, puesto que en otros lugares hay recuadros que hablan de «evangelio y evangelios» (p. 116), los Hechos de los apóstoles (p. 163), las cartas de Pablo (p. 216); del Antiguo y Nuevo Testamento se ha hablado ya en la p. 44. La propuesta de haber ganado espacio hubiera redundado en que los títulos de los libros, en los respectivos lomos de los libros dibujados, hubieran podido ser más grandes, y, sobre todo, que el color hubiera destacado más, para conseguir el efecto pretendido. La presentación elegida no ha sido la mejor.

4. La cuestión de los autores

La presentación anterior ha sido precedida por el tema 6, que habla de un Dios que se comunica con el hombre. Perfecto. Pero en toda la página 44 se refiere al Dios que habla, sin mencionar siquiera al hagió-

grafo, al hombre a través del cual se materializa y plasma la palabra divina. El autor humano aparece solapado en la explicación global de la p. 48, sin que se diga una palabra acerca de sus cualidades, de sus limitaciones, y de cómo Dios se sirve de una persona, sin manipularla, para hacer llegar a los demás sus deseos y su amor. Al fin y al cabo, no lo hizo tan mal el Vaticano II, que al explicar el concepto de inspiración emplea un lenguaje sencillo y asequible, incluso para adolescentes: «[Esos libros] tienen a Dios por autor... En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería» (DV, 11). Echo de menos esta explicación.

5. El texto del Génesis

No insisto en la incidencia que se ha dado a la vigilia pascual en el catecismo. En la p. 53 se recuerda a los lectores que la primera lectura de dicha vigilia es precisamente el texto del Génesis. Esto nos sitúa ante una de las carencias que es posible detectar en la liturgia. Como lectura bíblica el texto no vuelve a aparecer a lo largo de todo el ciclo litúrgico. Lo que quiere decir que o se explica entonces, o queda sin explicación; y ante el motivo central de la resurrección de Jesús, lo que es factible llevar a cabo en la vigilia es una breve alusión, que no una explicación. Para solucionarlo, el catecismo lo incorpora aquí, como un tema que es preciso abordar en la catequesis de los adolescentes. La explicación que el catecismo suministra, sin embargo, resulta tan escasa respecto a las preguntas que se hace el muchacho que es prácticamente ineficaz.

6. El nombre de Yavé

La p. 69 (tema 11) acoge la revelación que Dios hizo de sí mismo a Moisés, traducida: «"Yo soy el que soy"». Es muy bueno presentar un texto asequible; pero es igualmente bueno presentar la equivalencia entre «Yo soy el que soy» y «Yavé». Particularmente esto resulta útil si, como sucede, se utiliza en otros lugares el nombre de Yavé, como aparece en las p. 82, 89, 111, 158.

7. David y Salomón

La presentación de algunos datos del Antiguo Testamento, o, en la línea de la vigilia pascual, de la historia de salvación, se detiene en el

tema 13 en la persona de David (p. 77-79). Resulta curioso, porque precisamente esta referencia a los reyes bíblicos no está presente en la vigilia pascual. Pero no está de más en el catecismo. De David se menciona su elección (acaso podría haberse abreviado), y en la página siguiente, su pecado. Pero de Salomón se omite su pecado, y únicamente se dice que «a su muerte, el reino de David se dividió en dos». ¿No podía haberse incluido: «Pero Salomón no fue fiel a Dios»? Porque sí hay espacio disponible.

Y respecto de David se enseña (p. 79) que «inspirado por el Espíritu Santo, muestra en los salmos cómo debemos rezar». Es ciertamente una de las posibilidades de la oración, pero no la única, como podría desprenderse de la lectura. En cambio, lo que no se dice, y hay que buscarlo en la p. 87 es que ha habido otros salmistas, muchos de ellos anónimos. La frase anterior puede tender a perpetuar la creencia de que todos los salmos son de David. Y no creo que todos los catequistas caigan en la cuenta del detalle, ni que en el catecismo se habla al menos de dos compositores de salmos.

8. Transferencia injustificada

El tema 14 aborda la cuestión de los profetas, transmisores de la palabra divina; en la p. 82 sube al epígrafe la afirmación «Jesús es más que un profeta». Así como hay que reconocer que es perfectamente oportuno el texto del comienzo de la carta a los Hebreos, es inadmisibles la alteración de la palabra de Dios, porque, como es sabido, es el propio Jesús quien afirma de Juan Bautista que es «más que un profeta». Por tanto, el texto debería figurar en la p. 93, y debería referirse a Juan el Bautista, que es como está recogido en el evangelio (Mt. 11, 9; Lc. 7, 26). No me parece serio transferir las alabanzas de uno a otro, como no es serio hacer enjuagues con la palabra de Dios.

9. Secciones inconexas

Al llegar a la persona de Jesús, se ofrecen tres síntesis de algunos hechos recogidos por el evangelio: la infancia y la vida oculta (p. 104-105), la vida pública (118-119), y el misterio pascual (p. 124-125). No hubiera estado de más que en el propio catecismo se hiciera una llamada a relacionar las tres secciones, igual que se hace en la *Guía básica*, 141, párr. 4º. Es bueno que el catequista esté avisado de la vinculación, pero nada se pierde –y se gana bastante– con que el muchacho también esté al

tanto. En este punto, no hay más remedio que decir que la conclusión a que se llega en las p. 118-119, «El misterio de Jesús» resulta, tipográficamente, muy pobre. Y hubiera sido bueno aclarar que a la pregunta de sus contemporáneos, la Iglesia, animada con la fe postpascual, ofrece la respuesta que implica la confesión de fe.

10. Comillas y no comillas

En el catecismo se ha tomado la opción de emplear la negrita para los textos de la palabra de Dios (y para otras citas), sin comillas; éstas se emplean para frases dentro de la cita. Así se evita emplear comillas dentro de comillas, con dos tipos diversos. Es una opción posible. Sin embargo, las cosas no son tan simples, porque en la p. 117 aparece lo siguiente: «Jesús nos dijo: “Orad, pedid en mi nombre, no os canséis y confiad en la bondad del Padre; cuando pidáis hacedlo de corazón, para que se haga su voluntad”». Para cualquiera que lo lea, es evidente que todo cuanto sigue a los dos puntos, y entra dentro de lo acotado por las comillas voladas (“”) son palabras de Jesús recogidas textualmente en el evangelio, como lo son también las que están en negrita. Esto es sencillamente manipular la palabra de Dios. Componer una frase con enseñanzas de Jesús debería llevar a decir: «Jesús nos enseñó...». Pero da la impresión de que todo vale.

Por el contrario, cuando son necesarias las comillas, y la correspondiente llamada, no se hace, como ocurre en la p. 15, al describir el inicio de la vigilia pascual, donde se anota: «Todos entramos en la iglesia, que está vacía y oscura: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida». Así, como está transcrito, no estoy seguro de que todos los lectores perciban la diferencia entre una invitación a la entrada en el templo, y la palabra de Jesús. Esto debería haber figurado de esta otra forma: «Todos entramos en la iglesia, que está vacía y oscura, *pues Jesús enseña a quienes le siguen*: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn. 8, 12)». No creo que todos se fijen que estas palabras aparecen bien referenciadas en la p. 12, pero, como resulta habitual, una página no remite a la otra.

11. Absolutamente inaceptable

En este punto, la falta de rigor llega al límite de lo inaceptable: en el catecismo se dice algo que es simplemente falso. Y no pasa nada, porque

ha sido aprobado por la autoridad correspondiente, «luego de haber analizado cuidadosamente el texto» (p. 3).

En la p. 115, del tema 20 se dice al pie de la letra: «Cuando comparece ante las autoridades judías y ante Pilato, el gobernador romano, Jesús responde claramente a la pregunta de si él es el Mesías, el Hijo de Dios: “Yo soy...” (Mc. 14, 62)». Esto es falso. El texto de Mc. 14, 62 precisa que Jesús responde a la pregunta del Sumo Sacerdote, que estaba reunido con «los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas» (v. 52), y «el Sane-drín entero» (v. 55); pero allí no está Pilato. Cuando es trasladado ante el procurador romano, la pregunta cambia: «Pilato le preguntaba: “¿Eres tú el rey de los judíos?”. Él respondió: “Sí, tú lo dices”» (Mc. 15, 2). Jesús no confesó ante Pilato que fuera el Mesías, el Hijo de Dios; y afirmarlo tan rotundamente como hace el catecismo es falsificar el texto evangélico.

Por otra parte, quienes han intervenido en la redacción del catecismo deberían saber que Poncio Pilato no era gobernador, sino procurador. El gobernador de aquella región tenía su sede en Siria, al norte, como atestigua Lc. 2, 2. En Palestina había un procurador subordinado a él, como atestiguan Lc. 3, 1; 20, 20; Mt. 27, 2.11.14.15.21.27; Mt. 28, 14, y Hch 23, 24.

12. Jesús es el Cristo

Se aborda en el tema 21, y en la p. 120 se concluye que «en la fórmula “Jesús es el Cristo” se expresa el núcleo de la fe cristiana». No hubiera estado de más alguna referencia a Hch. 28, 5. 28. Y tampoco hubiera sobrado, ya en el tema siguiente: Jesús es el Señor, que se hubiera manifestado que ambas expresiones («Jesús es el Cristo», o «Jesús es el Señor») significan la misma confesión de fe; ni hubieran sobrado referencias a Hch. 2, 21; Rm. 10, 9; y 1Co. 12, 3.

Esta carencia se podría haber corregido. Y, al contrario, alguna repetición se podía haber evitado, como en el caso del texto de 1 Co. 15, 3-4, que aparece dos veces seguidas en las páginas 125 y 126.

13. Otras carencias

Es patente que el texto del credo, tanto el apostólico como el que procede de Nicea y Constantinopla necesitan explicaciones para ser adecuadamente entendidos. Pero la p. 136 recoge, sin explicar, las afirmaciones de que «se sentó a la derecha del Padre», y que juzgará «a vivos y muertos». Junto a las preguntas finales, n. 66 y 67, una breve frase en el

texto de la p. 136 hubiera aclarado las cosas. Ni siquiera hacía falta un recuadro tan extenso como el de la p. 130 («Descendió a los infiernos», que se repite en la pregunta 60).

Otra carencia es también la de la falta de referencias explícitas en algunas ocasiones, como sucede en la p. 138: «Dice el apóstol san Pablo que...»; nada se perdía –y se ganaba bastante– remitiendo a Rm. 6, 4. En la p. 221 hay un recuadro encabezado por el epígrafe «La verdad os hará libres», pero nada permite localizar dónde se encuentran estas palabras de Jesús, en Jn 8, 32. También se podría mirar a la p. 62 que afirma que «Jesús era igual a Dios y tomó la condición de esclavo...». No se remite a Flp. 2, 6-7.

REPETICIONES

Mientras se detectan algunas carencias, hay que constatar también repeticiones no estrictamente necesarias. Así ocurre con el concepto de decálogo, y la expresión de los mandamientos, que se localiza en el recuadro de la p. 74, en otro recuadro en la p. 229, que vuelve a repetir los mandamientos, y en la p. 277 entre las fórmulas de la vida cristiana. O también con las bienaventuranzas, duplicadas en la p. 222 y 277. Igualmente el gloria que se recita en la misa figura en las p. 91 y 307, aunque en esta ocasión no se trata de un texto bíblico, sino litúrgico.

Con esto que precede emprendo la anotación de unas cuantas repeticiones, que no creo que siempre sean estrictamente necesarias. Es factible que, de haber empleado llamadas internas, resultara fácil la consulta de algo que vale la pena recordar o retener, sin volver a incorporarlo al texto. También el libro hubiera salido algo más aligerado.

Una, muy notable, es la que se produce en la p. 31, en la que sucintamente se explica el discurrir del año litúrgico; a sólo tres páginas de distancia, en la doble página 34-35, sale otra vez el año litúrgico complementado con ilustraciones. Por si esto no fuera suficiente, en la p. 94 hay un recuadro sobre el adviento, que es presentado por tanto en tres ocasiones. (No soy capaz de descubrir tampoco la razón última de que se dedique un recuadro especial al adviento, y no a otros tiempos litúrgicos).

- Que el bautismo ha de recibirse solamente una vez en la vida consta en tres ocasiones: en la p. 168, en la p. 175, y en la pregunta 95. Quizá con una hubiera bastado.

- La oración de bendición de agua en la vigilia pascual se duplica en las p. 147 y 176.
- Ya ha salido que en cinco momentos se habla de los tres órdenes de personas que han recibido el sacramento del orden: en la p. 164, dos veces en la p. 194, y otra en la pregunta 109; también figura en la p. 175 como ministro ordinario del bautismo.
- También se reitera que el orden no es sacramento que se pueda repetir en la p. 194 y en la pregunta 95.
- El recuadro de la p. 204, sobre cielo, infierno y purgatorio repite, sin más, las preguntas 85, 86 y 87.
- Las diversas formas de oración, posibles, aparecen en las p. 29, 117, 153 y 159, además del apartado dedicados a las oraciones del cristiano (p. 303 y ss).
- La calificación de pecados en mortal y venial (no en grave y leve) se encuentra en la p. 168, y de nuevo en la 226, además de la pregunta 120.
- El decálogo, como ya ha aparecido, se encuentra por triplicado en los recuadros de p. 74 y 229, y en la p. 277.

EXPRESIONES CON ALGUNA ENSEÑANZA EXTRAÑA

He preferido calificar así, de «enseñanza extraña», ciertas afirmaciones que se presentan a lo largo del catecismo, y que, bien podrían ser mejoradas en su forma, bien tendrían que ser reconsideradas, pues no estoy nada seguro de que se trate en todos los casos de la enseñanza más aquilatada que se puede presentar a los cristianos. Y es claro que no es lo mismo una frase dicha sobre la marcha, cuya precisión puede ser mejorada, que una frase pensada, revisada, escrita y aprobada, que no siempre acierta a transmitir bien las cosas. Lo malo es que es propio del honrado y principal «defendella y no enmendalla», y tengo la seguridad de que se quedarán sin revisar en la mayor parte de los casos.

«Él no era la luz, sino sólo testigo de la luz»

Así, consta en p. 18 que «Jesucristo ha tomado verdaderamente la luz del cielo y la ha traído a la tierra». Me parece poco serio identificar a Jesús con el portador que toma de aquí y entrega allá. El prólogo del cuarto evangelio indica que Juan el Bautista no era la luz. La afirmación del catecismo no armoniza demasiado bien con lo que la misma página presenta con las palabras del evangelio de Jn (1,9): «Él era la luz verdadera».

Olvido del Espíritu Santo

La p. 74 ofrece el epígrafe «En Cristo fueron creadas todas las cosas». Irreprochable lo que aparece, aunque no se explica la omisión del Espíritu Santo, Señor y dador de vida, como confesamos los cristianos. Hablar de la acción del Padre y del Hijo entraña completar la afirmación.

Lo «santo»

La p. 113 remite a la pregunta 159, en que se habla del «santo» rosario. Esto lleva a la p. 179 que recoge la expresión «santo» crisma (también aparece sin adjetivo) y «santos» óleos (en la unción de enfermos, p. 191, consta sin adjetivo). Hace ya tiempo –en 1961– firmó José Luis Martín Descalzo un precioso prólogo en el que decía: «Hace poco oí rezar una novena que sumaba un total de 44 “ísimas”: santísima, dulcísima, purísima... Me dijeron que era una novena que daba mucha devoción (...) Es hermoso leer esa misa en la que no hay una palabra que no pudiera entender un carretero, siempre, naturalmente, que los traductores fueran tan amigos de los carreteros como de los diccionarios»⁵. Nada se pierde ni nada se devalúa si se habla de rosario o de crisma, con sencillez.

Sacramentos de primera y segunda categoría

En cambio, en esa misma línea de sencillez expresiva, aparece otro extraño desajuste: la p. 179 habla del sacramento de la confirmación, en el cual el obispo «invoca» a Dios. Y en la p. 194 el sacramento que se presenta es el del orden, pero en esta ocasión el obispo pronuncia una «solemne oración consecratoria». ¿No son ambos sacramentos?, ¿no actúa en ambos el poder salvífico de Dios?, ¿no interviene en ambos

⁵ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Prólogo*, en M. QUOIST, *Oraciones para rezar por la calle*, Salamanca, Sígueme, 1961.

como celebrante el mismo obispo? Entonces, ¿por qué una es «invocación» y la otra es «solemne oración consecratoria»? A lo mejor hay que controlar el lenguaje.

¿Anticipo de la vigilia pascual?

De momento dejo esta cuestión del lenguaje; habrá que volver más adelante a los sacramentos. Por hay otras cuestiones que llaman la atención. Tal es el caso de lo que se asegura en el transcurso de un tema tan notable como el 23, Jesús es el Mesías. Se llega, fuera del contexto de la infancia de Jesús, a la presentación del niño y la purificación de María. Con este motivo, es posible dar con una frase extrañísima: «la luz de las candelas, que anuncia la luz del cirio pascual...» ¿De verdad? Según esto, la celebración pascual de la muerte y resurrección del Señor tiene una preparación en la cuaresma; tuvo una antepreparación, suprimida en la revisión litúrgica conciliar, en septuagésima, sexagésima y quincuagésima. Pero ahora resulta que le ha salido un lejano precedente en la luz de las candelas del 2 de febrero. Surge, pues, la sorpresa.

“Gran descanso del Señor”

La p. 130 incluye un recuadro con el epígrafe «Descendió a los infiernos»; remite a la pregunta 60, en que se vuelve a explicar lo mismo brevemente (nueva repetición). En el mismo recuadro, entrecomillada, aparece la expresión «Ese día los cristianos meditan el “gran descanso del Señor”». Alambicada retórica para hablar de la muerte de Jesús, en tanto que el misal dice al respecto, con mayor sobriedad: «La Iglesia permanece junto al sepulcro del Señor, meditando su pasión y muerte».

Definición de Iglesia

Con relación a la definición de la Iglesia, algo hay que decir, y alguna extrañeza suscitan diversos párrafos.

En primer lugar, hay que considerar el recuadro de la p. 25, con el epígrafe «¿Cómo nace la Iglesia?» En su desarrollo aparecen los siguientes cinco elementos:

- tiene su origen en el designio eterno de Dios (1°);
- fue preparada por la antigua alianza (2°);
- fue fundada por las palabras y acciones de Jesucristo (3°);
- brotó de su muerte y resurrección (4°);
- se manifestó como misterio de salvación (5°).

Esta definición-descripción, aunque necesita ser explicada convenientemente a los destinatarios del catecismo, es teológicamente más válida que la que figura en la pregunta 72, que se integra por estos otros elementos, no totalmente coincidentes:

«¿Qué es la Iglesia?

- La Iglesia es la gran familia de los que creen en Jesús (6°);
- y lo siguen bajo la guía del Espíritu Santo (7°);
- unida por los mismos sacramentos (8°),
- tiene como pastores a los sucesores de los apóstoles (9°)».

Nada de los cuatro rasgos de la segunda se ve en la primera; y viceversa, ninguno de los elementos que aparecían en la primera se incorporan a la segunda. Ésta, particularmente en los dos últimos trazos, aparece más como la institución que funciona de una manera peculiar. Es forzoso que hay que elegir para presentar la fe con la mayor perfección, porque no es posible acumular los matices de una y otra y constituir una definición con nueve características.

Sin embargo, el mismo catecismo proporciona una eficaz y notoria solución, cuando dice en la pregunta 73: «¿Por qué decimos que la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios? La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios porque, guiada por el Espíritu Santo, camina hacia Dios Padre con Jesucristo, el Señor». Ésta incorpora el plan de Dios y la alianza (elemento 2°, y en parte el 1°); se centra en Jesús (3° y 6°), con la expresa referencia al Espíritu Santo (7°). Es hondamente trinitaria. Deja en un segundo plano aspectos de su funcionamiento (8° y 9°). Y cuenta, además, con un glorioso y hermoso precedente en GS 1, que dice: «...la comunidad que ellos forman está compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre, y han recibido el mensaje de salvación para proponérselo a todos».

Creo, por consiguiente, que habría que dar por preferible la definición de la pregunta 73, aunque la respuesta no se presente vinculada a la pregunta ¿Qué es la Iglesia? (Pregunta 72). Y creo que habría que resaltarla todo lo que fuera necesario, y con vigor. Me temo, sin embargo, que la mayor parte de los catequistas se dispensen de la reflexión sobre todos estos rasgos, y se limiten a repetir lo que se les pone delante, aunque la pregunta 72 no sea precisamente la que merece mejor calificación teológica. Acaso, porque prima lo institucional frente a lo vivido desde la fe.

Celebrante del bautismo

En la p. 175 está descrito el desarrollo de la celebración del bautismo, y se anota: «el obispo, el presbítero o el diácono derramó sobre tu cabeza el agua bautismal...». Se podía haber dicho con sencillez que el celebrante..., pero de esta manera no quedaba suficientemente expresado quién podía ser el ministro según señala la reflexión eclesial. Se asegura de esta forma el aspecto litúrgico o canónico. Pero incomprensiblemente se omite algo que una rancia tradición, con siglos a sus espaldas, enseñaba sobre el ministro extraordinario del bautismo en caso de urgencia. Esta laguna podría deberse a que en la actualidad no hay urgencias.

El crisma

En la misma página, también sobre el bautismo, aparece otro dato llamativo, poderosamente: «El crisma significa y transmite el don del Espíritu Santo al nuevo bautizado». El *Ritual del bautismo de niños*, n. 129, dice: «...os consagre con el crisma de la salvación para que entréis a formar parte de su pueblo y seáis para siempre miembros de Cristo...»; y el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, n. 224 enseña: «Dios... os unge con el crisma de la salvación para que, agregados a su pueblo, como miembros de Cristo permanezcáis para la vida eterna». Ambos rituales se refieren a los renacidos «por el agua y el Espíritu Santo». ¿De dónde, pues, que después de bautizados en el agua y el Espíritu, el crisma «significa y transmite el Espíritu Santo?», ¿hay que hablar de una doble transmisión? La respuesta a esta extraña afirmación, acaso haya que buscarla en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1.241. Pero en ese caso no hay más remedio que afirmar que se ha cometido una tropelía, puesto que la frase aludida de *Testigos del Señor*, dice más que el número correspondiente, que indica que el crisma «significa el don del Espíritu Santo». Pero aquí se ha ido más lejos aún al asegurar que «significa y transmite el don del Espíritu Santo». Creo necesaria una rectificación en este punto para que las cosas queden claras y para que la verdad litúrgica y celebrativa no quede comprometida.

Calificación moral

Cuando se aborda el tema 31, el del sacramento de la penitencia, tanto en el texto, como en las preguntas correspondientes del final del catecismo, se emplean los términos de «mortal» y «venial», en lugar de «grave» y «leve». Es una opción, aunque hay que decir que se ha escogi-

do la que expresa mayor rigor, según el uso del lenguaje. Si el catecismo pretende educar en la fe, no hubiera estado de más que hubiera empleado la misma terminología que se ha empleado en otros momentos para diferenciar la importancia de las faltas; resulta más asequible al destinatario. Esto mismo aparece también en la p. 226, cuando se explica en qué consiste el pecado.

Sacramento sin fórmula

Al presentar la unción de enfermos, se omite la fórmula sacramental. Sucede otro tanto en el sacramento del orden, debido a su extensión, y a la triple fórmula de este sacramento. Pero no encuentro la razón de que se omita en la unción de enfermos, especialmente cuando se ha hecho constar en el resto de los sacramentos.

Presencia de Jesús en Caná

Hay que llegar a la p. 200, en el tema del matrimonio, para encontrar una frase desconcertante: «La presencia de Jesús en las bodas de Caná es la confirmación de la bondad del matrimonio». ¿No estamos ante una interpretación ridícula? Desde la sobriedad del evangelio, la presencia de Jesús en esa ocasión denota que comparte las alegrías de sus amigos, como la presencia junto a la tumba de su amigo Lázaro denota que también comparte sus penas. Resulta aún más ridículo si se da la vuelta a la frase, ya que aparece más evidente lo absurdo de la afirmación; la frase inversa sería así: «hasta que Jesús no asistió a las bodas de Caná, el matrimonio no era bueno». ¿Qué necesidad hay de recurrir a afirmaciones insustanciales, cuando no comprometidas? Porque si Jesús no estuvo presente en otras muchas actividades humanas, ¿habrá que deducir que éstas son malas...?

Formar la conciencia

Aparece esta cuestión en la p. 223. Se valora y recomienda la oración como un recurso para formar la conciencia recta. De acuerdo. Pero se omiten otros recursos, igualmente válidos: la consulta a otras personas, las lecturas, la reflexión sobre la práctica moral habitual de los cristianos, el debate,... Nada se hubiera perdido si esto se hubiera indicado; no hacerlo supongo que algo se ha perdido.

La conversión

Prosigue el tema de la formación de la conciencia, con una invitación a la conversión en la p. 226. Pero la decisión de que en el catecismo no aparezcan referencias a lugares similares, hace que al plantear la conversión, no se recuerde que en las p. 122 y 168 ya se había dicho algo en este sentido. No sé si todos los muchachos y todos los catequistas serán capaces de relacionar estos lugares. Por otro lado, el epígrafe que encabeza la página es literalmente evangélico, pero no se indica ni con comillas, ni con la cita correspondiente de Mc. 1, 15, que no hubiera estado de más. Y, como ya apareció, la terminología elegida es la de «mortal-venial», con preferencia a la más simple y común de «grave-leve».

Quitar importancia

En la p. siguiente, la 227, el recuadro se centra en la «Iglesia santa y necesitada de purificación», donde se reproduce un párrafo expresivo de LG 8. Hay algunas cosas curiosas. La primera es que no se emplea el texto de la versión oficial promovida por la misma Conferencia Episcopal (Madrid, 1996), sino otra versión anterior a la oficial (1966); donde la versión oficial del texto conciliar dice que la Iglesia «busca sin cesar la conversión», el párrafo reproducido lo cambia por «avanza continuamente por la senda de la penitencia». La segunda cosa que hay que indicar es que parece que hubiera un cierto pudor malsano en emplear, aplicado a la Iglesia, el adjetivo «pecadora». El titulillo de ese recuadro hubiera sido más claro e incisivo: «La Iglesia santa y pecadora». Nada dice la *Guía básica* al respecto, como si pasara de puntillas por el tema.

Equívoco absoluto

En el momento de presentar las exigencias morales del quinto mandamiento (p. 236) la afirmación sobre la protección de la vida incluye, entre otros modos de violentarla «la guerra injusta». ¿Cuándo es justa la guerra? Desde la más remota antigüedad, todos cuantos emprendieron una guerra iban a defenderse o a salvaguardar los derechos de unos pobres indefensos; la canción es vieja y se ha cantado en todos los tonos. En cambio, reflexiones profundas sobre las consecuencias de cualquier guerra, con el potencial bélico existente y las repercusiones para la población total han llevado a moralistas en particular y a episcopados enteros a rechazarla en todos los casos. Estoy seguro de que los redactores últimos del catecismo también lo sabían, pero han elegido mantener

el equívoco. En este punto, se emplea la expresión «el crimen del aborto...»; podría haberse evitado la calificación de «crimen»; o, al contrario, haberla utilizado en todas las ocasiones: «el crimen del aborto, como el crimen del homicidio, como el crimen del asesinato, como el crimen del terrorismo, como el crimen de la guerra injusta...».

Ordenado...consagrado

Agustín de Hipona aparece en la p. 255, en una síntesis de su vida. Se nos dice que «fue ordenado presbítero y, más tarde, fue consagrado obispo». El término «consagrado» ha caído en desuso aplicado al episcopado, ventajosamente sustituido por el de «ordenado», que hace referencia al sacramento, en tanto que el primero se utilizó con un sentido honorífico que ha sido preterido. Aquí se utiliza, lo cual es signo de escasa actualización; con haberlo suprimido hubiera bastado

Fijar la fe

El recuadro de esa misma página habla de los Padres de la Iglesia. Personas no siempre muy conocidas, y menos a la edad de los destinatarios del catecismo. Éste intenta presentarlos a grandes rasgos y emplea la expresión de que «se hicieron esfuerzos por fijar la fe común». Creo que la expresión resulta difícil. Hubiera resultado mucho más sencillo decir que los esfuerzos que se realizaron trataban de diferenciar lo verdadero de lo falso, lo exacto de lo erróneo: es lenguaje que entienden los adolescentes, y resultan igualmente exacto.

CUESTIONES COMPLICADAS O DIFÍCILES

Naturalmente, propongo a continuación una serie de cuestiones que son difíciles desde mi criterio y desde mi experiencia. Habrá quien encuentre fácil lo que a mi no me lo parece. Pero quiero ayudar en la reflexión que suscita este catecismo, aunque supongo que no habrá cambios, pues es demasiado lo que habría que cambiar.

1. La presentación firmada por los obispos

En las p. 6-7. Es larga, complicada, y aunque parezca que está dirigida a muchachos que usarán el catecismo, es una larga disertación, culta,

irreprochable, pero inasequible para los muchachos. Con la mitad –o menos– hubiera sobrado para animar a conocer la fe cristiana.

2. Las explicaciones

En general, las explicaciones con que se abre cada tema, en sus respectivas páginas primeras, son largas, poco ágiles, con un marcada tono doctrinal. Podría señalar unas cuantas, pero valga como ejemplo las que inician los dos temas primeros (p. 17 y 21), ambas con demasiados conceptos.

Esta tendencia hacia lo doctrinal, hacia lo conceptual, hacia lo cuajado de criterios teológicos, permite ver que en la mayor parte de las ocasiones predomina un estilo lejano. Así sucede cuando se aborda la historia de la salvación, con los retazos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Otro tanto con los temas sobre la Iglesia y los sacramentos, o en las cuestiones relativas a los mandamientos.

Hay un síntoma claro, evidente: en algunas ocasiones se plantean los temas tratando de entablar un imaginario diálogo con un muchacho individualmente (y más raro con un grupo). Pero estas ocasiones son las menos; es mucho más frecuente lo otro, la explicación doctrinal que no da lugar al diálogo. Un ejemplo de esto que digo, quizá más marcado que otros temas, es el que se encuentra en la p. 206, en que aparece la Trinidad como culmen de la fe. Ni vestigio de diálogo, que ha sido reemplazado por grandes fragmentos de la plegaria eucarística IV. Las explicaciones ocupan un primer puesto tanto en extensión como en importancia, y, en consecuencia, apelar al diálogo, a la experiencia, a captar el interés del adolescente, se desvanece en la mayor parte de las ocasiones.

Si hay algo por lo que tuvo un éxito increíble el catecismo menor de Lutero fue precisamente por su lenguaje directo, vivo, interpelante y cercano a aquellos para los que estaba destinado; el lector sentía que Lutero estaba hablando con él. Lástima que no se haya tenido en cuenta. Explicaciones más breves, subdivididas, más ágiles, con otro tono en la redacción, hubieran dado sin duda otro resultado más brillante y más eficaz. Es lástima que sea una oportunidad perdida.

3. Los recuadros

Podrían haber sido una ocasión para descargar de ciertos contenidos la parte de explicación (y así agilizarla más). Pero en la práctica se han convertido en nuevos aportes a sumar a la explicación.

Y si en ese terreno era más fácil una explicación sencilla y adaptada a los destinatarios (no digo que se rebajara la calidad de la enseñanza), la realidad que aparece en el catecismo es muy otra. Recuadros largos, densos, que requieren un cierto esfuerzo, y en ocasiones un esfuerzo notable. En algunos sobran explicaciones, que hubieran redundado en una comprensión mejor.

Algunos simplemente no eran necesarios o se hubieran podido obviar con una aclaración oportuna. Por ejemplo los que versan sobre *Sinaí, Jerusalén, Babilonia, Santos y pensadores*,... Otros son muy complicados, con lenguaje no adecuado, como *Un sincero amor fraterno* (p. 259); alguno contiene excesivas explicaciones, como el *Crisma* (p. 179); le sobran la mitad. El que versa sobre los *Símbolos del Espíritu Santo* resulta abigarrado, con elementos fundidos del Antiguo y Nuevo Testamento, más otros de la liturgia (p. 152). El de la p. 196 *¿Por qué los sacerdotes no se casan?* está con la vista puesta en que el texto fuera aprobado sin problemas. El recuadro *¿Qué es la comunión de los santos?* (p. 203) es retorcido, dando razón a todos los sentidos, para no quedarse con una propuesta simple y clara. El recuadro de la p. 204 (*Cielo, infierno, purgatorio*) asume e integra casi absolutamente tres preguntas de las que están en el cuestionario final; para eso, con remitir a su consulta hubiera sido suficiente. El de la p. 234 (*Buenos cristianos, buenos ciudadanos*) es largo en exceso. El recuadro *Los santos que han servido a los pobres* (p. 264), introduce nada menos que cuestiones como órdenes monásticas, órdenes mendicantes e institutos religiosos: ¿qué sabe, o qué necesita saber un adolescente de esa cuestión? El que se titula *Él es un verdadero amigo* (p. 267) tiene una cita de Teresa de Jesús, larga, muy larga, que clama por la brevedad.

No digamos nada de tres recuadros en particular: uno se titula "*Nabí*", *Profeta* (p. 81): ¿qué sentido tiene esa exhibición pedante? Porque, según esa lógica, habría que apostillar todo lo que tuviera un equivalente hebreo, por razones culturales: Bereshit-Génesis, dabar-palabra, y así sucesivamente. El otro ejemplo, casi en estricta línea con el anterior se encuentra en la p. 215, titulado *Sinagoga*, en el curso del cual se suelta el exabrupto del «Sabbat», posiblemente porque no había una palabra castellana que pudiera usarse, por lo que era imprescindible el hebraísmo. Y qué decir del recuadro de la p. 72, *Horeb o Sinaí*. Nos informa que tiene una altura de 2.285 metros. Y a continuación (¡oh sorpresa!) nos asegura: «En esa gran altura Dios constituye al pueblo de Israel». ¿Qué tendrá que ver la voluntad divina con la altitud sobre el nivel del mar? A

176 metros de altitud Dios hizo una propuesta singular a una muchacha llamada María que vivía en Nazaret: no hay que buscarle sólo en las alturas.

4. Otras expresiones difíciles

En la p. 181 se habla de Ignacio de Antioquía, «uno de los Padres apostólicos»; en la p. 247 se habla de «los Padres de la Iglesia»: no tengo el más mínimo problema en reconocer que no oí ni capté esas expresiones hasta que estuve estudiando teología, y no antes. ¿Tan importante es que conozca esto un adolescente que quiere vivir como cristiano?

Desde hace muchos años se ha insistido una y otra vez que el protagonista verdadero de la parábola es el padre misericordioso, y no el hijo «pródigo» y que sería bueno desterrar una palabra que dicen, sin entender, multitud de cristianos. Invito a quien quiera a hacer la prueba, y saldrán los significados más dispares a la palabreja, salvo cuando se trata de personas cultas. Pues bien, el catecismo la asume en la p. 22, y la repite en la p. 188; y además en ninguno de los dos casos la explica ni remite al dibujo que aparece en las p. 118 y 189. ¿Es preferible la repetición mecánica, o la explicación adecuada?

Se enseña en el tema 42 (p. 236) que el cristiano debe cuidar la vida «desde su concepción hasta su conclusión natural» ¿Por qué no emplear la palabra «muerte»?

En el tema 49, p. 268, el tema es el de la oración y el texto dice «los primeros cristianos empezaron muy pronto a congregarse en comunidad»: muy bien, pero falta un ejemplo en que se perciba con facilidad lo que se enseña.

En los temas 46 a 50 se proponen diversos modelos de actuar del cristiano, y se introducen con un ejemplo particular en cada caso. El problema es viejo, puesto que todos los modelos que se proponen son de religiosos (apenas se cuentan santos canonizados seculares). Ya de por sí esto constituye una clara tendencia y un problema para hablar de esta parte de la Iglesia. Pero además, en cada uno de ellos se hace un compendio de sus vidas, y no aparecen sus dudas, sus inseguridades, sus miedos: son santos a la antigua usanza, santos desde la cuna. En la p. 271 se habla de Ignacio de Loyola; no consigo saber por qué se destacan en negrita las palabras «**Compañía de Jesús**».

Para completar este apartado de las cuestiones complicadas o difíciles, sigo sin entender que en un texto como éste se siga empleando la

abreviatura latina «confer», escrita como «cf.», si se puede hacer en castellano también.

Y no capto a qué se puede deber que en la p. 332, tras la referencia de la editorial, conste esta expresión latina, colada como de puntillas: «Noverim me, noverim Te», de san Agustín, *Soliloquios*, II, 1, 1: ¿qué pinta esto aquí?, ¿y en tan extraño lugar?, ¿y en latín?

LAS ILUSTRACIONES Y DIBUJOS

La parte visual del catecismo también debía haber sido objeto de revisión antes de haberse publicado, puesto que hay cosas que, sin ser demasiado exigente, están mal y es preciso reconocer. Supongo que se habrán desechado antes otros dibujos y otras fotografías; pero las imágenes que han llegado a sus páginas no siempre son las más adecuadas.

En la doble página 48-49 se presenta el conjunto de libros que constituyen la biblia. Ya anoté algunas cosas acerca de su contenido. Ahora corresponde fijarse en las ilustraciones. En primer lugar, a la izquierda. Un niño sube por una escalera para alcanzar un libro de la parte alta de la estantería; pero la escalera tiene el segundo peldaño desde abajo notablemente ladeado, y no por una reparación mal hecha, sino que se trata de peldaños que están mal ensamblados: nadie hace una escalera así de mal.

En tres de los estantes aparecen tres dibujos que nunca debieron haber sido aceptados por los responsables de la edición: el paso del mar Rojo, al estilo de las grandes superproducciones del cine, pero que luego el catequista tiene que explicar, si lo hace bien, como parte del género literario de la epopeya que tiende a magnificar las cosas. La explicación – si existe – se tiene que enfrentar con el dibujo, que asume sin más la literalidad de Ex. 14, 22, pero se olvida del versículo anterior, Ex. 14, 21. (El dibujo consta en el catecismo en las p. 48 y 71).

El segundo dibujo muestra la pelea de David y Goliat. La misma epopeya aludida tiende a magnificar las cosas para que la desproporción sea exagerada, y la victoria más notable (1S. 17, 4-7); el dibujo –calidad estética aparte– del guerrero filisteo y del muchacho judío refuerza lo exagerado de la narración, en lugar de ayudar a entender una lucha más ajustada entre un guerrero adulto y un muchacho. Además, es patente que el dibujante, José Miguel de la Peña, no ha usado nunca la honda,

pues, de haberlo hecho, jamás la dibujaría como lo ha hecho después de lanzar la piedra.

El tercer dibujo se refiere al género novelado, a Jon. 2, 1. La explicación –si existe– tiene que enseñar que no hay un pez así, ni un cetáceo engulle a un hombre, ni éste puede sobrevivir tres días más que en el relato de Jonás, y en el Pinocchio y Gheppeto. Pero la primera transmisión, la que sugiere el dibujo, muestra lo contrario con Jonás engullido por un boquerón gigante; y si no hay explicación adjunta, esto queda así. (Se repite el dibujo en la *Guía básica*, p. 123, sin que conste ninguna explicación sobre el género novelado).

En cualquiera de estos tres casos, los dibujos contradicen abiertamente lo que habría que manifestar sobre la biblia, y demandan imperiosamente una explicación que no estoy seguro que siempre se produzca.

En la p. 49 hay un estante destinado en exclusiva al Apocalipsis. El dibujo presenta al redactor Juan, según el texto, y la alegoría o el símbolo del águila (no aparecen los símbolos de los otros evangelistas en ningún lugar, aunque el principio de la adaptación señale que ha de «incorporar aspectos de la propia cultura»). El símbolo del águila vuelve a aparecer, sin vinculación con el texto tramado que precede, en la p. 256. Pues bien, como «aspecto de la propia cultura», el dibujante ha plasmado un águila calva americana, pero ésta no es, ni de lejos, un águila real, ni un águila imperial, ni un águila pescadora, pese a los esfuerzos de los ecologistas por defender y recuperar las especies. Suspense, pues, en cuanto a la propia cultura.

El dibujo de la p. 83 resulta sorprendente: cinco personas con unos hábitos y capas, que podrían pertenecer a alguna cofradía (?), con lámparas, en torno a una pila bautismal. Luego se entiende mejor, cuando reaparece el dibujo en la p. 146, que lo sitúa en el contexto de la vigilia pascual, donde sorprende menos. Pero no es frecuente, sino excepcional en nuestras comunidades cristianas, que se bauticen cinco adultos en una misma ocasión, ni es preceptivo que tengan que ir vestidos así. El *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (n. 33 y 225) es mucho más sobrio, y el sentido común se inclina por una ropa de fácil uso. Es dibujo es, pues, doblemente irreal.

El dibujo de la p. 95 presenta a una persona leyendo en el transcurso de una celebración litúrgica. En las p. 100-101 aparece más claro el contexto de la celebración. Resulta que es el diácono que en la p. 15, portaba el cirio pascual. Pero hay que buscar en las diversas páginas indicadas, para acertar a interpretar lo que figura en la p. 95, que en el contexto de

la explicación de ese tema sobre Juan el Bautista, parece un tanto forzado. Pero resulta aún mucho más forzado el mismo dibujo privándolo del contexto de donde ha sido tomado; en las p. 100-101 aparece ese contexto y la explicación habla de la vigilia pascual. Es preciso volver a la p. 39, donde se representa el momento de las lecturas en la vigilia pascual. Entonces los participantes están sentados mientras una persona lee; pero en las p. 100-101 están en pie y misteriosamente han desaparecido los asientos. Aún es más grave otra desaparición: está el diácono, junto al acólito, un nutrido coro, una serie de personas participantes (que no podrán sentarse cuando proceda), pero... es una celebración de la vigilia pascual sin presbítero. Quizá es que el presbítero que figuraba en la p. 39 ha tenido que abandonar la asamblea a media celebración para acudir a otra que tenía pendiente a hora distinta. Si hace unos años se hicieron dibujos explicativos de la misa, en que sólo aparecía el sacerdote y el monaguillo, pero sin pueblo, ahora se han invertido los términos, pues está el pueblo, con diácono, pero sin presbítero. El dibujo de 100-101 no sirve. (Además cabe preguntarse en las «situaciones peculiares que vive la iglesia local», como principio de adaptación, si son más comunes las celebraciones con diácono, o sin diácono).

Quien haya cogido alguna vez un serrucho para serrar un madero sabrá que tal como aparece el dibujo inferior izquierdo de la p. 105 (repetido en 116), no hay forma de serrar. Si se quiere representar el trabajo, ha de ser real, y no ficticio.

El dibujo de unas vasijas en la p. 201 me parece que es puro relleno, y nada tiene que ver con el tema del matrimonio que se presenta en ese lugar. Nada aporta y se podría haber cambiado con ventaja por otro.

En cambio, aporta –y mucho– el que figura en las p. 212-213: una larga y variada fila de personas se acercan a comulgar; pero en el extremo inferior derecho, fuera de las puertas del templo, hay una silueta en negro; no se sabe si mira, si viene, o si se aleja. El empleo del color para unos y del negro para la persona ausente no se puede dejar pasar. Es algo preconsciente que el negro se asocia a lo malo y el blanco a lo bueno. Quien está ausente del templo, según este dibujo, es malo; no se dice con palabras, sino con colores. Ni tampoco se dice con palabras, pero la diagonal que parte del extremo izquierdo (cirio), y que está marcada por la fila de los que se aproximan a comulgar, queda interrumpida y no llega al extremo inferior derecho (el ausente). Se expresa, pues, que el interior del templo es luz, salvación, bondad, en tanto que el exterior es lo contrario: tiniebla, perversión, maldad. ¿Dónde está, la enseñanza conciliar tan

nuclear de que la Iglesia es sacramento universal de salvación? (LG, 1). Por lo que comunica con el lenguaje visual, se trata de un dibujo perverso.

De inadecuado hay que calificar el que figura en la p. 227. Se quieren personificar en imagen las tentaciones de Jesús. Esto no ayuda nada para tener que explicar que las tentaciones, como hombre en plenitud, se presentan en cualquier momento o lugar, y que el relato evangélico trata de acumular en un momento y espacio lo que forma parte del ser humano. Es –de nuevo– lectura literal del texto. Pero además, un personaje agazapado, con antifaz y rabo (¿si no, qué es el apéndice ensortijado de la derecha?) no ayuda a despegarse de las más rancias e inservibles representaciones. Sólo falta que aparezca con tridente, garras en lugar de manos y patas de chivo, y nada faltará de «lo de toda la vida».

De las fotografías, quiero fijarme en la que aparece en la parte inferior de la p. 243. Se la mostré a una persona, que, tras un rato de examinarla, no vio nada especial. Yo le ayudé a caer en la cuenta que se trata de una mano, concretamente la izquierda, femenina, con una alianza en el dedo anular. Lo que la fotografía no dice, pero transmite, es la influencia del cine americano y de las costumbres yanquis: según su costumbre, la alianza se la pone el hombre a la mujer (no a la inversa), y en la mano izquierda, en el anular. De esta forma, el mensaje se hace llegar «de modo cercano a la mentalidad del destinatario»... americano. Es otro de los principios de la adaptación del texto. ¿Aceptamos inconscientemente la colonización yanqui, o aceptamos conscientemente que queremos ser colonizados?

Un par de detalles más en este apartado. Se refieren a los iconos empleados. En la p. 50, junto al texto aparece el icono de una llama, repetido en las p. 103 y 149, cuyo significado no se aclara en la p. 10, donde se pretenden explicar los que se usan en el catecismo. En esa misma p. 10, el tercero de los iconos usados, que indica lo que se refiere a la oración y la liturgia, es un elemento inexpresivo y extraño, formado por tres círculos de diversos tamaños, unidos entre sí: ¿una nube?, ¿algo que crece y decrece? Sin duda, mal elegido.

LAS PREGUNTAS

En el catecismo hay dos tipos de preguntas. Están las preguntas abiertas, sin respuesta propuesta de manera inmediata, que obligan a

pensar, reflexionar, buscar una respuesta válida entre otras posibles, sopesar las razones por las que tal respuesta ha de ser asumida por el creyente, que exigen ser meditadas; algunas de estas preguntas se las ha formulado el adolescente en otras ocasiones, antes incluso de acudir a la catequesis, o al margen de ella: ¿Por qué existe el mal?, ¿qué hace Dios que no lo impide?, ¿qué quiero ser de mayor?, ¿por qué he de portarme de esta manera determinada?, ¿vale todo?,...

Otras preguntas son preguntas cerradas, pues suministran la respuesta precisa, exacta, matizada, en la que no cabe siempre añadir o cambiar muchas cosas (o en la que muchos catequistas ni se plantean que se pueda contestar de otra forma). Son respuestas tipificadas, a veces con una carga teológica notable. No se dice que estén destinadas a ser aprendidas de memoria –como ocurrió en el pasado– pero tampoco se sugiere que sirven de orientación para formular la respuesta adaptada a la mentalidad o expresión de los destinatarios. La *Guía básica*, p. 17 indica que están las 162 preguntas del catecismo precedente *Jesús es el Señor*, más otras 72 preguntas. Se integran en un apartado al que se ha titulado «Fórmulas de fe», con el epígrafe «preguntas y respuestas».

Resulta llamativo que éste es el único apartado al que el texto remite habitualmente, para que las preguntas sean consultadas y tenidas en cuenta. Quizá porque se trata de lo más importante en la mente de los redactores, y lo que hay que retener. Ahora bien: las llamadas a las preguntas, en el texto, no aparecen cuando al final de cada tema, como síntesis, hay una pregunta. No sé indica qué lugar ocupa ésta en el elenco final; y es preciso buscarla. Repetir la pregunta en el mismo tema es buen procedimiento. Hubiera sido mejor si en el tema, se hubiera indicado el número de la pregunta; y si en la relación final, a cada una se hubiera añadido con qué tema se vincula. A propósito de esto, hay preguntas a las que se remite hasta cuatro y cinco veces, mientras que otras preguntas de la lista última –media docena– no son citadas nunca en el texto y sólo aparecen en el apéndice de interrogaciones.

La calidad teológica y pedagógica de las preguntas y sus respuestas es muy variada. Alguna es un perfecto sofisma, ya que la respuesta no añade nada a la pregunta, y repite literalmente toda la interrogación, como ocurre en la pregunta 14.

A veces aparecen incluso contradicciones flagrantes. La pregunta 38 se refiere a toda la creación y entiendo que en la segunda parte de la respuesta se refiere al hombre, a todos los hombres, cuando dice: «Dios cuida de todas las cosas con sabiduría y amor. Especialmente cuida de

nosotros porque nos ha hecho hijos suyos a imagen de su Hijo, Jesucristo». Si «nosotros» se refiere a todos los hombres, ¿cómo entender que «el sacramento del bautismo nos hace hijos de Dios a imagen de Jesús» (pregunta 97)? Se emplean las mismas expresiones con milimétrica precisión: «nos ha hecho hijos suyos a imagen de su Hijo, Jesucristo», en el primer caso; «nos hace hijos de Dios a imagen de Jesús», en el segundo. Por separado, es más fácil que nadie se fije; pero una al lado de la otra, alguna de las dos respuestas ha de ser forzosamente revisada, si es que el bautismo aporta algo a quien lo recibe.

La pregunta 30 es la única que incorpora un texto bíblico literal, que está, además, destacado con negrita cursiva, más la cita correspondiente. Pero está mal. El empeño reiterado de no emplear las comillas (¿para qué se habrán inventado?) ofrece esta respuesta: «La Sagrada Escritura nos dice: Dios es amor. *En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios mandó al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él* (1 Jn. 4, 8-9)». La respuesta adecuada tendría que haber sido así: «La Sagrada Escritura nos dice: “Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios mandó al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (1 Jn. 4, 8-9)». Lo de menos serían las comillas, si se hubieran puesto bien, porque la frase «Dios es amor» es asimismo enseñanza bíblica, que no destaca por los tipos empleados, ni porque parezca que haya que incluirla en la cita. Mal, sin duda.

La reproducción de la p. 135, incluye al pie una pregunta y su respuesta. Pero no coincide con lo que enseña el elenco final. En la p. 135 aparece así: «¿Qué quiere decir que Jesús resucitó de entre los muertos? Quiere decir que Jesús, después de morir y ser sepultado, fue devuelto a la vida por el poder de Dios, su Padre, para no morir jamás». Es la pregunta 61 (p. 288). Pero la pregunta 64, en la misma página, dice: «¿Por qué la resurrección de Jesús es tan importante para la vida cristiana? Porque con la resurrección Cristo realiza la promesa de Dios en favor de los hombres de darles la vida nueva que no tendrá fin». En la pregunta 61, «fue devuelto a la vida»; en la pregunta 64, «darles la vida nueva». El adjetivo dice algo; algo más, que en la primera ocasión no está expreso. Es evidente que el adjetivo no sobra; lo que es evidente es que falta.

Llevamos una serie de años repitiendo que es necesaria la evangelización de la sociedad en que la Iglesia vive. Que no se trata de añorar ni de pretender volver a una situación pasada, que se conoció con el término de cristiandad. Es fácil decirlo, pero cuando hay que descender a los detalles concretos, es más socorrido recurrir a lo de siempre, a lo conocido, a lo que dio resultado; en definitiva, a la cristiandad. No es fácil asumir que la evangelización en un mundo que se rige por criterios no evangélicos –no necesariamente opuestos– precisa y demanda que se ofrezca la fe de otra manera distinta.

Pues bien, esto no se da en el catecismo *Testigos del Señor*, que se sitúa, con firmeza, en un planteamiento de innegable cristiandad. El repetido recurso de la vigilia pascual, con el que se articula, da por sentado que los destinatarios del catecismo, adolescentes, han asistido y conocen el desarrollo de la misma, como un hecho tan normal como asistir a la escuela. Así aparece en las p. 19, 53, 55, 69, 78, 84, 91, 147. Esto alcanza a algunos adolescentes, pero no a la mayoría.

Que la celebración misma de la vigilia sea con la intervención de diácono (p. 15, 39, 95, 100, 146) está bastante lejos de la realidad cotidiana actual. Que se lo digan a muchos curas rurales con numerosas parroquias a su cargo. Es la misma desconexión con la realidad que se aprecia cuando el *Misal romano* señala en sus rúbricas, especialmente en torno a la Semana Santa que el diácono haga tal o cual cosa, que otros ministros traigan un objeto, que otros ayudantes realicen una intervención, o que el coro entone unos cantos procesionales.

El dibujo del acólito con una bandeja a la hora de la comunión (p. 29 y 212) está fuera de lugar, cuando es frecuente en nuestras comunidades acudir a ministros ordinarios y extraordinarios para distribuir la eucaristía, y no sólo en circunstancias singulares.

El estilo con que están redactadas algunas explicaciones refleja con evidencia esa mentalidad de cristiandad; valga como ejemplo: «si pasas por delante de una iglesia, entra» (p. 21), pero las iglesias tienen que estar cerradas a cal y canto. Otro ejemplo es la oración de laudes y vísperas (recuadro p. 67), desconocidas para la mayoría de los cristianos (y no digamos nada de los que no quieren saber nada de esto). Salvo aquellos pueblos o comunidades cuya fiesta titular sea la Presentación de Jesús en el templo, o popularmente las candelas, para el resto, las candelas es algo ignorado, aunque se pretenda descubrir en el catecismo que es un anticipo de la vigilia pascual (p. 123). La mayoría de estas celebraciones, en un país de vieja cristiandad, se llevan a cabo sin bautizos (p. 147). No resulta

muy cierto afirmar –y los hechos lo contradicen con pasmosa frecuencia– que «los padrinos y madrinas tienen un papel muy importante como acompañantes de la fe» del bautizado (p. 176): remito a la práctica parroquial cotidiana. La existencia y el uso del agua bendita en la entrada de los templos no es habitual, aunque la foto de la p. 177 quiera mostrar lo contrario como gesto ordinario.

La p. 200 tiene un texto tramado con el epígrafe «casarse como cristianos en la iglesia». Pero no se dice nada sobre situaciones críticas, matrimonios rotos, uniones de hecho, uniones de casados con parejas distintas, hijos en una familia procedentes de padres diferentes,... Esto lo saben y lo padecen numerosos adolescentes, que encuentran en el catecismo una situación idílica que les resulta desconocida en su vida diaria. Tanto como el bonito texto de Tertuliano de la página siguiente (p. 201), de difícil aplicación hoy.

La p. 82, sobre los profetas, no menciona a los nuevos profetas de hoy, los horóscopos y echadores de cartas a los que acuden, rendidos, numerosos clientes. Sí sale el horóscopo en la p. 230, como una forma de incumplir los mandamientos, sin asumir dónde están cordialmente enraizadas muchas personas. Al hablar de la muerte y la vida futura, no se dice una palabra sobre la tan traída y llevada reencarnación que arrastra el convencimiento de multitudes (p. 204-205), a pesar de que LG, 48 hiciera referencia a ella hace ya medio siglo. El recuadro de la p. 221 «La verdad os hará libres» no dice nada sobre el capcioso criterio tan difundido de que es cierto lo que expresa la mayoría, o los que dicen hablar en nombre de ella (se hace una alusión a la manipulación de los medios de comunicación en p. 250).

La p. 222 reproduce las bienaventuranzas, el programa del reino que Jesús vino a traer; no se contrasta con otros criterios, ampliamente extendidos, hondamente aceptados, y no siempre coincidentes; el catecismo, en línea de cristiandad plena, ignora estos otros criterios. Lo mismo cabe afirmar del recuadro de la p. 242 «¿Por qué la Iglesia tiene algo que decir sobre la sexualidad?», en abierto contraste con otros supuestos. Tímida, muy tímida, la afirmación del recuadro de la p. 53 sobre la creación del mundo que asegura que algunos dirán otra cosa diversa de la biblia; y en general cuanto se refiere a la relación entre fe y ciencia, solapada, o mal abordada, con más miedo que acierto. Lo mismo cabe decir cuando el recuadro de la p. 256 habla de los santos, y del nombre de un santo que se nos puso el día del bautismo...: que lo digan los Iker, Vanesa, Katia, Kevin, Berenice, Glenn o Rony, por no seguir.

Son muchos detalles, demasiados detalles, reveladores de que la confección del catecismo está anclada en criterios de una cristiandad de la que no se quiere desprender, para no asumir, a la intemperie, otras propuestas o interrogantes, en medio de los cuales la Iglesia ofrece su respuesta coherente, fundamentada y arriesgada. El catecismo está pensando en adolescentes de los que casi no existen más que en reductos muy cerrados e impermeables. Hago mía la frase que otro dijo hace ya muchos años a propósito del entonces nuevo catecismo francés: «Con este catecismo, el muchacho no llega ni a la esquina de la calle».

La filosofía como terapéutica vital humana

III.º Las terapias del deseo y sus tribulaciones

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

SUMARIO: La idea de una filosofía práctica y compasiva, al servicio de los seres humanos, que satisfaga sus necesidades más profundas, resuelva sus perplejidades más urgentes, y los conduzca de la infelicidad a la plenitud de vida, hace de la ética helenística un tema de estudio cautivador para todo pensador que quiera acercar la filosofía al mundo y a la vida real.

PALABRAS CLAVE: La filosofía como ética y moral, plenitud de vida, una filosofía al servicio del hombre y la vida real.

ABSTRACT: The idea of a compassionate and practical philosophy in the service of human beings, to satisfy their needs, solve their most pressing perplexities, and lead him from unhappiness to the fullness of life, makes Hellenistic ethics a captivating theme for all thinkers who want to bring philosophy to the world and real life.

KEY WORDS: Philosophy as ethics and morals, fullness of life, philosophy for human beings and real life.

1. La filosofía como terapia

En dos estudios anteriores hemos presentado la Filosofía como “forma de vida”, siguiendo a P. Hadot -Iº: *Estudio Agustiniano* 44 (2009) 235-275, y “medicina del alma”, de acuerdo con Cicerón, Aristóteles, Epicteto, Séneca y otros pensadores: IIº.- *Estudio Agustiniano* 49 (2014) 553-595.

En este escrito -IIIº- queremos concretar:

“La idea de una filosofía práctica y compasiva –es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento– es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real”¹.

Las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma –estoicos, escépticos y epicúreos– veían la filosofía como un medio de afrontar los problemas más penosos de la vida humana. “Vieron al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano”: N 21. S. Isidoro, *Ethymologiae* IV, ve la medicina como *secunda philosophia*, pues así como hay una medicina del cuerpo la filosofía es *la medicina del alma*. Así, la filosofía es un “arte de vivir” que implica “complejas prácticas de formación del propio yo”, de modo que: “el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros”: N 24.

Martha C. Nussbaum, a quien seguimos en este estudio, investiga estos temas en la filosofía helenística, que incide también en el mundo romano, en su unión de teoría y práctica y en estrecha relación con la historia y la política, aunque, siempre, “tomando como principal hilo conductor la analogía entre la filosofía y la medicina como artes de la vida”: N 25; 27. Aristóteles se utiliza como autor de contraste, y se deja un poco al margen a los cínicos por la inseguridad de sus fuentes. Se trata con detalle la terapéutica de autores como Epicuro y Lucrecio, los estoicos como Crisipo o Séneca, y los escépticos como Carnéades y Cicerón.

Así, se ve que conviene tomar ciertas distancias con respecto a las pasiones, comenzando por la cólera que, como otras emociones, produce una inquietud y una ambivalencia que encontramos al investigar, por ejemplo, la invulnerabilidad en Epicuro matizada por la amistad o los compromisos con el mundo, de Lucrecio, que implican el amor conyugal, paternal y patrio. Y, el mismo Séneca matiza también su opinión contraria a las pasiones o la autosuficiencia: N 29.

Por su parte, Aristóteles exige unas condiciones sociales que permitan a todo ciudadano “prosperar más y llevar una vida feliz” (N 30), mientras que las escuelas helenísticas tienden a la vida retirada y la independencia

¹ M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel S., Paidós, Barcelona 2003, 21. En adelante N. La autora de esta obra es premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2012. Cf. Discurso de Marta Nussbaum: “El florecimiento de las Humanidades”, en ABC 27.10.2012: Primer Plano. Príncipe de Asturias. La ceremonia, p. 22.

de los bienes materiales. Por eso Marx, acaba por dejar a Epicuro para ir hacia Aristóteles. Pero, no deja de ser cierto que el ansia de dinero y de poder corrompen las relaciones personales y sociales. Por tanto, la atención al interior requiere atender los males sociales y viceversa. Así, el estoicismo, filosofía de contención, promueve, con toda la tradición occidental avanzada, el “respeto universal de la dignidad humana” más allá de clases, sexos y razas: N 32.

Por todo esto, Epicuro escribe: “Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”: N 33. Un antiguo maestro escéptico se presenta como sanador del alma: “Al ser un filántropo, el escéptico desea curar mediante el argumento, en la medida de lo posible, las arrogantes y vacuas creencias y la temeridad de las personas dogmáticas”: N 33. Y el gran estoico Crisipo proclama: “No es verdad que exista un arte llamada medicina que se ocupe del cuerpo enfermo y no haya ningún arte equivalente que se ocupe del alma enferma. Ni es verdad tampoco que esta última sea inferior a la primera, ni en su alcance teórico ni en su tratamiento terapéutico de los casos individuales”: N 34.

Lo mismo dice Cicerón: “Hay, te lo aseguro, una arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no hace falta buscar, como en las enfermedades corporales, fuera de nosotros mismos. Hemos de empeñarnos con todos nuestros recursos y toda nuestra energía en llegar a ser capaces de hacer de médicos de nosotros mismos” (*Tusculanas* = *DT* III,3,6): N 34. En fin, que filosofar es siempre un medio de “aliviar el sufrimiento humano” y “el objeto de la filosofía es el florecimiento humano” o *la eudaimonía* que es *la plenitud de vida*: N 35.

El modelo terapéutico se distingue del esquema platónico que busca el sumo bien en lo divino y del aristotélico que encuentra en la naturaleza, en las cosas mismas, su fundamento ético. Para el platónico, “la indagación ética no es hurgar en nosotros mismos”, pues, puede que: “todo lo que somos, queremos y creemos sea un completo error”: N 40. Es verdad que la salud no deriva de los deseos del paciente, pero tampoco existe, en el cielo, fuera de las personas. Buscamos la verdad ética como seres humanos aunque la ética no esté libre de antropocentrismos y necesite de cierta coherencia más allá del utilitarismo y del combate social: N 41; 43; 46.

El psicoanálisis, que ha descubierto la profundidad humana, aunque a veces se conforme con la *normalidad*, no deja de aspirar a *la plenitud de*

vida: N 49. Pues, en la persona humana siempre hay una parte sana y otra que no es tan de fiar. Por eso, se precisa una norma provisional de salud y vida plena, un diagnóstico provisional de la enfermedad a curar, un método y “unos procedimientos filosóficos adecuados”: N 50. Porque, como el sentido de la medicina es curar, el de la filosofía es “el florecimiento humano”, llevar al hombre a su plenitud: N 58. Esta filosofía “es una compleja forma de vida con complejos modos de habla y escritura”, para cambiar la realidad, de modo que su luz interior se dirija también al exterior como ya vio Marx: N 60; 61.

Así, hablamos de *terapia del deseo* porque no estamos ante oleadas de emociones ciegas sino de “elementos inteligentes y perceptivos de la personalidad” muy “vinculados a las creencias” que “se modifican al modificarse éstas”. Pues, las pasiones son irracionales porque son, hasta cierto punto, falsas e injustificadas e incluso perniciosas pero no en el sentido de que no tengan “nada que ver con el argumento y el razonamiento”(N 63) ni con la dimensión más profunda de la persona. De ahí, la necesidad del examen, del conocimiento propio y el discernimiento del medio social que las promueve, para llegar a “un estado de libertad frente a la turbación y la agitación”: N 66.

Pues, por un lado parece que las emociones deben ser erradicadas y, por otro, hay una vida plena de amor, amistad, fortaleza y vínculos políticos y económicos: N 67. En este sentido, Aristóteles es un autor de contraste que invita a una cierta eficacia que también buscan los escépticos: N 68. El mismo estoicismo, que trueno contra las pasiones, ha intentado mejorar las sociedades “durante un período de más de quinientos años”, Séneca ofrece un retrato ambivalente “del amor y la cólera” en su *Medea*: N 70. Y, en los pensadores helenistas, las pasiones “no son en absoluto ‘naturales’ (es decir, innatas) sino socialmente construidas y enseñadas”: N 70.

Esto nos hará a conocer mejor las diversas sociedades, las comunidades terapéuticas y sus métodos. Sus argumentos filosóficos, *relativos a valores*, tienen una finalidad *práctica*, *responden a cada caso particular*, como hace el buen médico, y tienen por *objeto la salud del individuo*. Por eso, el uso de la *razón práctica es instrumental* igual que *el argumento médico*: N 72. Por su parte, el enfermo o discípulo “va adoptando (esos modos filosóficos) en busca de una buena vida y de la liberación del sufrimiento”: N 73.

2. La dialéctica médica: Teoría y práctica según Aristóteles

La analogía médica está enraizada en Aristóteles por ser un gran biólogo e hijo de médico. Al conocer la medicina del cuerpo pregunta por la

del alma y las enfermedades del pensamiento, del juicio y del deseo. “Era también muy natural, al reflexionar sobre las experiencias de persuasión, consolación, exhortación, crítica y apaciguamiento, pensar que el arte de las artes eran las técnicas oratoria y dialéctica, el *logos* entendido de determinada manera”: N 76.

De hecho, ya en Homero encontramos esta idea de que el *logos* era para las dolencias del alma lo que la medicina para las del cuerpo. Empédocles dice que proporciona *phármaka* (medicamentos) para los males humanos. No obstante, la pretensión de la filosofía de ser “arte de la vida” es aún muy polémica pues ese lugar lo ocupa la religión popular: N 77-78. Con todo, los *logoi* del *Elogio de Helena* de Gorgias, son como medicamentos que tratan de “poner fin al miedo y eliminar la congoja”: N 78. Así, surgen profesionales que pretenden ayudar a las personas a controlar su vida, pues, en Demócrito, la sabiduría libra el alma de sufrimientos, la equilibra y la restaura: N 79.

Como dice Isócrates: “Para las enfermedades del cuerpo, los médicos han descubierto muchas y variadas formas de tratamiento terapéutico; pero para las almas enfermas (...) no hay más medicamento que el *logos*, que golpeará con fuerza a quienes están en el error” (*Sobre la paz*, 39)”: N 79. Así, el razonamiento ético/político es un arte de curar las afecciones psicológicas. De ahí que, las falsas creencias se tratan, con vistas a la salud psíquica, en diversos diálogos de platónicos que influyen mucho en los pensadores helenísticos: N 81. Aquí, recordamos, de paso, que la mujer se encuentra muy marginada en el mundo platónico y aristotélico: N 84.

Aristóteles recoge gran cantidad de diferentes opciones éticas y políticas pero con la idea de que “los seres humanos no buscan lo tradicional sino lo bueno (*Política* 1269a3-4)”. Su objetivo es definir una idea universal de “plenitud humana” capaz de guiar “la elección ética y la planificación política en cualquier comunidad humana”: N 85; 89. Aristóteles criba las diversas experiencias para llegar a lo más auténtico y original de la tradición recibida añadiendo poco a poco el progreso de cada arte en su búsqueda de la verdad.

Así, la experiencia de la ética no es mera comprensión teórica sino que tiende a “la mejora de la práctica” como en la medicina: Pues, como no deseamos sólo saber lo que es la justicia sino ser justos o el valor sino ser valerosos, del mismo modo queremos estar sanos más que saber qué es la salud, dice Aristóteles en la *Ética eudemia*: N 87-8. Del mismo modo, en la *Ética nicomáquea*, el arquero apunta a un blanco: el objetivo del bien que queremos alcanzar, frente al *statu quo* que deseamos cambiar, para gozar la salud personal, en cada caso particular, pero sin olvidar los

lazos familiares y ciudadanos: N 89-90; 92-93; 96. Esto nos debe llevar al escrutinio dialéctico de “*las opiniones alternativas*” (N 106) para desechar las falsas creencias y retener las verdaderas: N 109.

2.1. La emociones y la salud ética en Aristóteles

Aristóteles valora las emociones e invita a cultivarlas. Esta posición es muy atacada por los pensadores helenistas. Para éstos, las emociones serían algo completamente irracional cercano al mundo animal: N 112. Pero, para los grandes pensadores griegos, las emociones son formas de *conciencia intencional* que va “*dirigida a o acerca de un objeto*”: N 113. Hoy, también pensamos lo mismo fundados en los grandes investigadores de la bio-psicología².

Esas falsas creencias guardan íntima relación con el modo “como yo te veo o veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho”: N 113. Pero, estas creencias pueden modificarse. Entonces, las emociones pueden ser *racionales o irracionales, verdaderas o falsas*. Pues, todo apetito humano responde a un razonamiento e instrucción, según Aristóteles, y puede ser educado de modo inteligente como puede verse en el caso del miedo. Así: “el objeto del apetito bien formado, dice, es ‘lo que está bien’ (*kalón*, 11 19b16)”: N 115; 120.

Esto lo vemos en la compasión ante un sufrimiento importante, a nuestro juicio inmerecido, y que tememos que podríamos sufrir también nosotros o algún ser querido y que despierta nuestro sentido de la *injusticia*: N 121. En la compasión siempre estamos tratando de cosas importantes y de bienes que importan mucho, igual que no nos encolerizamos, sin más, por cosas sin importancia.

Lo mismo ocurre con el amor, que es “una relación con componentes emotivos” de afecto mutuo, “benevolencia mutua” y “conciencia mutua de todo eso”. El amor erótico se caracteriza por su especial intensidad. Puede comenzar asimétricamente pero llevar a una *philia* mutua. En todo caso, el modo cómo se perciben ambas partes, “y las creencias que tiene cada una acerca de la otra, son fundamentos indispensables de la emoción”: N 125.

En Sócrates, la persona buena es autosuficiente e invulnerable, lo que otros consideran desprecios carecen para ella de importancia, y no tiene necesidad de venganza, pues “nada humano hay digno de gran afán” (*Rep.*, 604B12-C1)”, ni tan siquiera la muerte: N 127-128. Pero, a Aristóteles, la persona impávida no le parece virtuosa sino desequilibrada, le

² Cf. A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica, Barcelona 2005.

tacharía de loco e insensible si no temiera nada, ni terremotos ni tempestades. Piensa que hay que buscar un equilibrio entre miedo y valor, mansedumbre y cólera, sensibilidad y fortaleza: N 129-130. Y: “La racionalidad reconoce la verdad; el reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible sin emoción; de hecho, ciertas emociones comportan esencialmente esos actos de reconocimiento”: N 131.

Es cierto que la gente suele valorar demasiado las cosas externas como el dinero, el honor o el poder, y olvida cosas más importantes, pero la función de la filosofía y la educación es valorar “las cosas que valen realmente la pena” como la amistad o afinar las emociones mediante la deliberación y la argumentación: N 132. Con todo, estamos ante una tarea difícil pues las emociones pueden depender de “un tipo de creencia o juicio menos accesible al escrutinio dialéctico que la mayoría de las demás creencias de la persona” y exige más profundidad. Pero: “Los pensadores helenísticos desarrollarán la idea y aceptarán el desafío”: N 135.

En Aristóteles hay más, pues la persona posee unas “relaciones materiales e institucionales” que moldean su vida y emociones como la familia, el entorno social, la ciudad y las instituciones políticas, que perfilan su presente y su futuro, y deben crear un orden “que permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz (*Pol.*,VII,2). Pero, entre tanto, mucha gente sufre, y, el médico: “Si no hace nada para aliviarlos, no hace nada en absoluto. Los filósofos helenísticos piensan así acerca de la filosofía. Ésa es la razón por la que ven que han de dejar atrás a Aristóteles” (N 137), y seguir otros caminos.

3. La farmacopea de Epicuro y sus recetas

Como ya quedó dicho más arriba, para Epicuro, la filosofía que no cura el sufrimiento humano es tan inútil como la medicina que no cura la enfermedad corporal. Lo importante es aliviar el dolor humano, superar el mal y no perder el tiempo “charlando estúpidamente acerca del bien”: N 139. El aristotelismo supone que las ideas éticas de la gente “son esencialmente sanas”, verdaderas, y que prevalecen, fácilmente, en una buena lid dialéctica. Pero, todo esto es discutible y a Epicuro le parece muy ingenuo, pues vemos a la gente correr “frenéticamente tras el dinero, la fama, las delicias gastronómicas, el amor pasional”...: N 140.

Así, muchas personas son víctimas de “la publicidad social” y de una “sociedad enferma” de violencia, adúltera del amor y que “valora el dinero” más que “la salud del alma”. Hay gente que no sabe lo que quiere, sin motivos y razones, está llena de miedo a la muerte, y sin recursos para

enfrentarse a la vida. En Aristóteles, como hoy, podemos ver un discurso elitista que deja a la mayoría en una vida infeliz y se hace cómplice de su desgracia: N 140-1.

Para Epicuro, “los seres humanos son criaturas atribuladas y arrastradas por fuerzas ajenas. Sus cuerpos son vulnerables a numerosos sufrimientos y enfermedades” (...) “La mayoría de las almas humanas se hallan, sin ninguna necesidad, en un estado de dolorosa tensión y turbación, sacudidas como por efecto de una violenta tempestad (*Men.*, 128)”: N 142. Y, las exigencias ilimitadas del deseo les hunde en todas las desgracias “sin un minuto de reposo ni satisfacción estable”: N 142. Ahora bien, esas exigencias excesivas del deseo que producen toda suerte de angustias proceden de creencias falsas que es posible eliminar. Por eso, hay que distinguir deseos sanos y enfermizos, ver el origen de estos en falsas creencias y darles un tratamiento terapéutico que “nos muestre cómo, mediante una modificación de las creencias, podemos librarnos de los malos deseos”: N 143.

Epicuro distingue los deseos “naturales” de los “vanos” y excesivos. Los primeros son los que debemos seguir. En Aristóteles, esos deseos los encarna una persona sana con “sabiduría práctica” e “inmersa en los compromisos de la existencia social”. Para Epicuro, una persona así, en una sociedad corrompida podría dejarse engañar por fantasías o preferencias deformes: N 143. Epicuro valora al niño no corrompido por la enseñanza y el discurso como un animal sano. Éste busca el placer y lucha contra el dolor, pues huimos, por naturaleza, de sufrir, según indican D. Laercio, Cicerón y S. Empírico, de modo que no necesitamos “argumentos (*ratione*) ni razonamientos dialécticos (*disputatione*) para demostrar que hay que perseguir el placer y evitar el dolor”: N 145. La naturaleza misma juzga lo que es bueno a la naturaleza.

En Epicuro: “los sentidos son totalmente dignos de confianza y todo error procede de la creencia”: N 146. La sociedad y sus enseñanzas le parecen enfermizas. La criatura íntegra, no corrompida, busca el bien y desprecia la riqueza, el poder, el amor y la inmortalidad, y no busca nada que no sea “realizar plenamente el bien del alma y del cuerpo (*Men.*, 128)”. Así nos vemos en nuestra realización más plena. Esta es la persona libre, sin perturbación ni ansiedad ni trabas, como describe Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, libro VIIº: “Actividad sin trabas de la disposición de acuerdo con su naturaleza”: N 147.

Pero, en ningún caso se trata de un ser infantil caprichoso o vano, pues las funciones naturales no han de ser desorbitadas ni imposibles, y deben satisfacerse con los bienes que tenemos a mano, como el alimento,

pues lo insaciable no es el estómago sino “la falsa creencia de que el estómago necesita hartura infinita” (SV,59)”. Eso mismo se aplica, con más razón, a los deseos naturales pero “no necesarios” como el deseo sexual. Por lo demás: “Si Epicuro hubiera sido un ser infantil, no se habría sentido feliz en su lecho de muerte”: N 149. Pero, para él: “El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. En efecto, nada terrible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que no hay nada terrible en el hecho de no vivir (*Men.*, 124-125)”: N 152.

Para Epicuro, ningún gozo ni placer lleva a “una vida agradable, sino el razonamiento (*logismós*) sobrio que investigue la causas de cada elección y cada rechazo y ahuyente las creencias de las que nace la mayor parte de las turbaciones que se apoderan del alma (*Men.*, 132)”: N 153. Así, la filosofía es un “arte salvífico”, una cura de almas, que garantiza la plenitud de vida, con buenas razones, en toda edad y condición, a “todo aquel que tenga interés en vivir bien”: N 154. La analogía médica es muy fuerte, y: “Las cuatro primeras *Máximas capitales* (*KD*, 1-4) eran conocidas por los discípulos como el *tetraphármakon*, el cuádruple medicamento”: N 155. Esta referencia médica prosigue firme en Filodemo de Gadara y Diógenes de Enaonda señalando al *logos* como el elemento terapéutico por excelencia: N 156.

Epicuro funda una comunidad terapéutica que no es pública ni está formada por un gran número de discípulos, ni pone los bienes en común, porque eso indicaría “falta de confianza”. Pero a su muerte tenía una situación próspera que invierte generosamente “en el futuro de la escuela y la manutención de sus amigos”: N 157. La situación sería parecida a la de muchas comunidades religiosas actuales: Ir al Jardín de Epicuro lleva a apartarse de la ciudad, a una nueva familia y “una vida enteramente consagrada a la propia comunidad filosófica”: N 159.

Ahora, el nuevo cabeza de familia es Epicuro aclamado, como héroe y “salvador”, con gritos, aplausos y reverencias. Se entra en un mundo apolítico, que vive la amistad y la solidaridad, donde uno se sumerge por “la semejanza de sentimientos”, y bastante desconfianza de la *paideia* oficial y sus valores, con su propia religión y estructuras cotidianas, que ocupan todo el tiempo, y sustituyen “las relaciones familiares, sociales y cívicas” por “un modo alternativo de vida”: N 159-160. Esta forma de vida pretende llevar a la persona a su plenitud. Así: “nunca, (...) te sentirás turbado, sino que vivirás como un dios entre los hombres” (*Men.*, 135)”.

Esta es la verdadera educación porque ayuda a vivir mejor y más gozosamente, no otras artes. Pues, como clama Cicerón: “¿Había de cultivar esas artes y renunciar al arte de vivir, tan grande y trabajoso y, por tanto, tan provechoso?”. Así: “La ética se convierte en la arquitectónica por encima de todos los usos de la razón”: N 161. De este modo, el hombre se blinda frente a la fortuna y la mala suerte, y cuando nos lleve la Parca “entonaremos un hermoso cántico de salvación gritando que nuestra vida ha sido bella” (SV, 47)”: N 162

Por lo demás, también Epicuro intenta colmar los deseos fundamentales y más profundos del ser humano. Pero, primero deberá convencer al enfermo de su grave dolencia para que acepte su tratamiento: N 163. Luego le aplicará los remedios adecuados. Así, el conocimiento de los cuerpos celestes y la astronomía nos llevará a una “imperturbabilidad y una seguridad firme”: N164. Por lo demás, el maestro que, según Filodemo, es “la más benigna e imparcial de las personas” procurará adecuar *sus argumentos éticos a los casos y situaciones particulares* y “curará con un discurso moderado” adaptado a la situación de cada cual: N 165-6.

Pero, a veces, el maestro deberá reprender y fustigar los vicios, pues hay un maestro médico y un discípulo enfermo, como dice Filodemo, y vemos en la “confesión” epicúrea. Pero, toda enfermedad viene de las creencias y su “terapia se aplica mediante argumentos”, “se trata de erradicar las falsas creencias”: “Sólo un sistema complejo, cuidadosamente argumentado, dará al paciente la posibilidad de dar cuenta de todo; y sólo eso calmará su ansiedad”: N 168.

Así toda la filosofía y toda la actividad cotidiana está dirigida a mejorar la vida, *al logro de la salud* del alma. Por eso, *el uso del razonamiento práctico es meramente instrumental*, en su claridad y definición y en su coherencia lógica: N 169-170. De ahí, que Epicuro recomiende “epítomes y resúmenes en la práctica epicúrea”. Sus tres cartas conservadas tienen esa función entre sus discípulos. Eso no lo haría Aristóteles: N 171. Este modelo terapéutico crea una *asimetría de funciones* entre enfermo y médico con un fuerte sentido obediencial y reverencial hacia el maestro. Éste es como un salvador y protector: “El único guía recto de palabras y hechos rectos”: N 172.

Aquí vemos algo así como “un culto al héroe dirigido a sí mismo como centro de la atención común de los discípulos”: N 173. Séneca rechaza esa autoridad porque: “En ese grupo, todo lo que dice cada uno se dice bajo la dirección y el mando de uno solo” (*Cartas morales* 33,4): N 173. Según los epicúreos, esta es la forma de evitar los males de la *paideia* oficial: recurrir a “la memorización, la confesión y la información” de las

ideas fundamentales (*kýriai doxai*). Dice la carta a Meneceo: “Repasa, pues, estas cosas y otras afines día y noche, para ti mismo y para tus semejantes”: N 174. Por la memoria, la enseñanza “se vuelva poderosa” frente al error y siempre se tiene a mano, como un sistema firme y fácil “pasar revista a las doctrinas más esenciales para lograr el sosiego”. Así: “nunca, ni en vigilia ni en sueños, se sentirá turbado”.

De este modo, ante Epicuro, la persona se hace transparente en sus creencias y resistente en sus posiciones contando su vida y sus sueños como ante el psico-analista o en la confesión: “Pues encontramos en su escuela el primer testimonio, en la tradición filosófica griega, de una institución como la confesión, o narración personal”: N 176. Así: “El discípulo debe mostrarle sus faltas sin ocultarle nada y hacer públicos sus defectos. Pues si lo considera como el único guía de la palabra y la acción correctas, aquel a quien él llama el único salvador y a quien diciendo ‘con él a mi costado’ se entrega para someterse al tratamiento terapéutico, entonces ¿cómo no habría de mostrar aquello en lo que requiere tratamiento terapéutico y recibir sus críticas?(P, 39-40)”: N 177.

Con esta historia, lo más completa posible de la vida y obras del enfermo, el maestro puede “inspeccionar la soledad del discípulo, sus sueños, sus momentos secretos”, y aplicar el mejor remedio: N 177. No es fácil contarlo todo, tampoco en la moderna psicoterapia, pues también se quiere causar buena impresión al maestro, y esto es fuente de reticencias y resistencias, y no es fácil que uno sea consciente “de lo que es más idóneo para su curación”: N 178. Por eso, a veces, se habla con la familia, con los amigos o compañeros, pasando por encima del psicoanálisis ortodoxo. Esto también lo hacía Epicuro, con menos miramientos que nosotros en el respeto a la intimidad de la vida de todas y cada una de las personas.

En todo caso, todo buen epicúreo tiene “un agudo sentido” de la profundidad de “dolencia humana y de la necesidad de su curación”. Este objetivo práctico es el que justifica “los demás rasgos específicos de la terapia”: N 179. Pero, a veces, la enfermedad se convierte en una epidemia y hay que llevar al público sus remedios, como hizo Diógenes de Enaonda, pues “la mayoría de la gente está gravemente enferma, como en una plaga, debido a la falsa opinión que sustentan acerca de las cosas” y se contagian como las ovejas. Por eso, porque: “es *philánthropon* ayudar a los forasteros que pasan por el camino, y puesto que la ayuda de esta inscripción alcanza a muchos, he decidido, utilizando este pórtico, hacer públicos a todo el mundo los medicamentos que los salvarán (*phármaka tes soterías*)”: N 180. Así, todos podrán tenerlos presentes y aplicarlos a la reali-

dad de su vida concreta, según su propia situación y la circunstancias que hayan llegado a inducir su enfermedad en el medio ambiente que las ha propiciado.

El epicureísmo va más allá que el aristotelismo en la precisión y profundidad de su análisis de la emoción y el deseo, en su reconocimiento de las motivaciones inconscientes, en su crítica de la formación del deseo en una sociedad obsesionada por las riquezas, el ansia de gozar de la vida y la posición social. Pero, como su deseo de ayudar a curar es muy fuerte, el autores del epicureísmo van a mejorar mucho su rigor intelectual, su perspicacia inquisitiva y su reciprocidad dialéctica, tan valorados por Aristóteles. De este modo, nuestras dudas y la abundancia de “nuestras inquietudes acerca de la práctica de la filosofía en la comunidad epicúrea quedarán apaciguadas”: N 182.

3.1. La terapia del amor, entre la obsesión y la aversión, en Lucrecio

Para s. Jerónimo nada tenemos que aprender de Lucrecio sobre el amor. En cambio, D. Clay ha sostenido convincentemente que el poema de Lucrecio “está cuidadosamente construido para guiar a un imaginario lector, paso a paso, a través del proceso de la terapia epicúrea”: N 187. Eso no quiere decir que todo se haya explicado bien aquí ya por completo.

Ahora bien, en tiempo de Lucrecio el amor tenía un carácter divino y hoy también ha sido divinizado de diversas formas hasta configurar un lugar de trascendencia: N 188. Unos simpatizan con el ateísmo de Lucrecio y otros, como Santayana, le reprochan su actitud negativa ante el amor. Pero, todos los ingredientes del amor romántico y erótico como la obsesión, la locura, el intento de huida, el suicidio, etc, que han suministrado materia al libro IV de la *Eneida* o al *Werther* de Goethe, están ahí y perduran en nuestras culturas: N 189.

Lucrecio puede que tenga su razón y “mucho que decir sobre las motivaciones que la mayoría de la gente tiene en su experiencia del amor, para embarcarse en el proceso terapéutico”: N 190. Para él, Epicuro es un héroe mayor que los de las leyendas, pues ha vencido monstruos reales como “las vanas aspiraciones, la ansiedad, el miedo, la arrogancia, el desenfreno, la cólera, la glotonería” (N 191), y, los venció con la palabra no con las armas (*dictis non armis*). En su poema, el lector aprende “su ‘trama’, sus sombras de sentimiento”, sus diferentes perspectivas sobre el amor, y nos da una visión más equilibrada y completa que llevan al lector al auto-examen y a una mayor racionalidad y confiere “a sus argumentos un mayor *poder* terapéutico”: N 195.

Por lo que se refiere a las relaciones sexuales hay diversas apreciaciones, unas más vulgares y otras más humanizadas. A veces se dice: “yo no sé que pensar del bien si excluyo el gozo proporcionado por el gusto, si excluyo el proporcionado por las relaciones sexuales (*aphrodisión*), si excluyo el proporcionado por el oído y si excluyo las dulces emociones que a través de las formas llegan a la vista”: N 197. Otras veces se dice que: “las relaciones sexuales jamás favorecen y por contentos nos podemos dar si no perjudican (SV, 51)”: N 198. Esas relaciones, en Epicuro, no serían necesarias para una vida feliz, son placeres naturales pero no necesarios como lo es la comida y la bebida. “Esto significa que sólo debemos complacernos sexualmente cuando la estructura del resto de nuestros placeres lo hace prudente y no problemático”: N 199. Y, no impide “la conducción adecuada” de la vida.

Un epicúreo, como Lucrecio, con mayor responsabilidad sobre la sucesión y la familia “podría dar fácilmente la vuelta a las conclusiones instrumentales de Epicuro, argumentando que las relaciones sexuales, debidamente conducidas, son de una utilidad que supera sus riesgos. Eso es lo que ocurre, según creo, en Lucrecio”: N 200-1. El deseo sexual, “inocuo de por sí”, se vuelve “peligroso y frenético”, únicamente, “por culpa de las vanas creencias del ser humano (KD, 30)”: N 201. Esto ocurre con todo deseo natural no necesario cuando se vuelve extremado, insaciable o desmesurado.

Por el contrario: “Si se prescinde de la contemplación, de la conversación y trato con la persona querida, se desvanece toda pasión erótica (*to erotikòn pathos*)” (SV, 18). Un método que parece asimilable a la actual psicología conductista. Más cercana a la terapia de Lucrecio parece esta sentencia: “Con el amor a la verdadera filosofía (*éroti philosophías alethínés*) se resuelve todo impulso perturbador y molesto”: N 202. El deseo sexual es beneficioso cuando crea los pueblos, pero destructivo cuando provoca las envidias y la guerra.

Con todo, Lucrecio identifica a Venus, “principio de fertilidad del mundo de los seres vivientes”, con el sumo bien de una vida epicúrea que describe su poema: N 207. Pues, el mundo natural es un mundo gozoso y el poder de Venus se deja sentir en todo como “instinto sexual natural”: Mar, montañas, verdes campos y animales “retozan por los prados” bajo el impulso de Venus. Y así, Lucrecio muestra “que la energía sexual de ese mundo es placentera y benigna. No hay allí locura ni crueldad, ni contra uno mismo ni contra los otros”: N 208. Aunque: “nuestra conducta sexual y amorosa está originalmente motivada por la misma fuerza de atracción sexual que funciona en el resto del mundo natural”: N 209.

No obstante, no somos animales y para una vida plena necesitamos formas propias de vivir el amor. Así, “para que Venus desempeñe un papel positivo en nuestras vidas humanas habrá de ser una fuerza más inteligente y compleja que aquella que guía a los animales en su alegre retozar”. N 210. Ciertamente, la Venus primitiva parece como una atracción animal que asegura la reproducción y es “una condición necesaria del sano funcionamiento sexual de la naturaleza en su conjunto”, sin pensar gran cosa en el bien común ni en moral: “Esas gentes viven, como Lucrecio efectivamente dice, *more ferarum*(932), a la manera de las bestias”: N 210.

Esta vida es más natural, menos corrompida y guerrera, pero tampoco es una vida plena para las personas pues los afectos y deseos humanos deben llevar a “la ternura hacia los demás, el interés por las leyes, las instituciones y el bien común, que son esenciales para una auténtica felicidad humana”: N 211. Así, surge la familia, una relación más estable y tierna, de varón y mujer, de hijos reconocidos como “carne de su carne”, en una comunidad con leyes, promesas y contratos que “en opinión de Lucrecio, son necesarios para una vida humana plenamente floreciente. Venus no ‘desaparece’ del poema de Lucrecio. Simplemente, se civiliza”: N 211.

Del mismo modo, nuestro placer no se reduce al contacto corporal sino que va íntimamente unido al amor de la palabra. Así es la vida sexual natural que también es racional: “Una vida sexual que sea, por así decir, naturalmente humana”: N 212. Pero, a veces, “el amor erótico contamina las relaciones sexuales con ilusiones cuasi religiosas que nos impiden reconocernos unos a otros como seres humanos”: N 212. Y, otras veces: “Vemos a Marte reclinado en brazos de Venus, ‘vencido por una eterna herida de amor’”: N 212. Es la religión del amor...

En todo caso, el amor influye nuestro conocimiento y percepciones. En este sentido, el análisis de Lucrecio puede resumirse así:

1. *Las percepciones no son siempre verídicas.* Éstas resultan dañadas por errores: N 214.
2. *El deseo y la percepción se influyen mutuamente.* El deseo despierta la atención.
3. *La mente extrapola rápidamente a partir de sus percepciones.* De poco hace mucho.
4. *Nuestro estado psicológico influye en el deseo y (a través de este, en la atención y la percepción).* Con hambre, soñamos con la comida, saciados la olvidamos: N 214.
5. *El hábito influye en la percepción.* Y, los sueños no son divinos sino de vivencias: N 215.

Con todo esto, la mitología del amor puede corromper la vida consciente de la persona e incluso la inconsciente. La poesía del amor penetra profundamente en la vida de las personas. Y Lucrecio espera un efecto terapéutico con su crítica racional de la ilusión y los sueños del hombre sediento, del narcisista y del adolescente: N 216. En los tres hay un elemento de engaño y otro psico-fisiológico que avergüenza a la persona, en su satisfacción falsa, pues, también en la vigilia: “El amor es una ilusión, exactamente igual que un sueño”: N 217.

Con todo, la sexualidad humana es corporal y mental. Lucrecio resume su descripción física y psicológica de la sexualidad, así: “Ésta es nuestra Venus. De aquí, no obstante, tomamos el nombre de amor”: N 219. Algunos creen que esto es reducir el amor al lenguaje de la “fisiología atómica. Eso precisamente –movimiento de átomos– es todo lo que Venus es”: N 219. M. Nussbaum piensa que esto no es así, y que los libros IV y V del poema lo muestran. La fisiología necesita la fantasía para consumarse. Y, por eso, tampoco desaparece “en modo alguno del poema la Venus de la intencionalidad” (...) “deseo, placer, búsqueda, aspiración, pensamiento. Incluso utiliza el nombre de Venus para la relación sexual que constituye el resultado de ese deseo”. N 220.

En todo caso, los amantes buscan, cuerpo a cuerpo, la unión por el placer, la amistad y los hijos. “La persona enamorada, sin embargo, aspira a algo mucho más absurdo: a la unión o fusión con el objeto del deseo. Éste es el origen de la intensidad de los esfuerzos de esos amantes, la explicación de su alocado morderse y agarrarse (1056 y ss.).

Pero este objetivo no puede alcanzarse nunca, porque nunca puede uno apoderarse de la persona”: N 224. Esta posesión total del otro pondría fin a toda herida abierta e indecorosa. Se quiere asimilar al otro: “Porque a esa persona se la ve perfecta, divina, única, la única que hay que poseer”: N 225. Es como un intento de controlar la propia desesperación, con olvido de “la persona de carne y hueso que aman”. Sartre hace una dura crítica de esto, porque, lejos de buscar la unión en libertad de dos personas libres, “el objetivo del amante es que el amado le entregue su libertad”: N 225.

Por lo demás, con frecuencia, los hombres idealizan románticamente a las mujeres, en su bondad y en su belleza, convirtiendo sus defectos en virtudes de modo que el poeta cree que sería muy prolijo enumerar todos los ejemplos de este problema: N 226. Así, se convierte lo humano en divino, para devorarlo, pues provoca un “ardiente deseo” que daña la vida del amante y su reputación, destruye su fortuna y lo inutiliza para la política. Y, frustra su vida íntima sexual con la amargura de una plenitud imposible

e insaciable que crea celos, deseo de control de otro y un rabioso frenesí que se olvida del “bien del otro como tal”: N 228-229.

Las ansiedades del amante le desgarran y devoran de modo que no puede aceptar, en la realidad de la vida, la mujer con la que vive, pues aunque sea buena y honesta no deja de tener las miserias propias de su condición humana y femenina: N 230. Pero: “Puesto que el amante ha sido educado en los mitos de Venus, ha de ver en ella una Venus. Y así las pobres mujeres de carne y hueso (‘nuestras Venus’, dice Lucrecio con ironía) han de esforzarse en darle lo que él desea, aunque eso signifique encubrirse a sí mismas”: N 233. Así, aunque sin ilusión no hay desilusión, la curación no consiste en el desencanto. Hombres y mujeres están atrapados entre la veneración y el odio, la ocultación y el fingimiento, en fantasías amorosas anticuadas y arraigadas, y mientras, “no dejen de verse a sí mismos en función de esa concepción no tendrán ninguna posibilidad de mantener una relación auténticamente humana”³: N 234.

Una vez eliminadas la divinización y el ansia de fusión es el momento de la relación sexual que “tenga como objetivo dar y recibir placer en ambos sentidos”: N 235. Desde luego, Lucrecio cree que “no siempre la mujer con fingido amor suspira”, y piensa y ve deseable que en ese proceso: “Una y otra vez deleite recíproco ayuntara”: N 235. Eso es lo que ocurre en todos los seres del mundo natural y en los humanos no habría de ser menos, una “verdad que no habrían descubierto si la terapia no hubiera preparado a los lectores para ver a las mujeres, y también a los hombres, con la perspectiva de la naturaleza”: N 236.

Por otra parte, según Lucrecio, el amor es subversivo para la sociedad si distrae al amante de la política, de la vida social o dificulta la crianza de los hijos cuando crea inestabilidad o brotes de violencia. Pues: “El matrimonio, tal como muestra el libro V, exige estabilidad y ternura” (...) “Atender a lo cotidiano y convertirlo en objeto de disfrute. De *voluptas*, intencional y mutua. La meta de la terapia lucreciana es hacer posible un buen matrimonio”: N 237-8. Así, la visión de Lucrecio del matrimonio y los hijos es más “normal” y más positiva que la de Epicuro: N 239. Con todo, piensa que “la aspiración fundamental de la gente en el amor, la aspiración que tratan de satisfacer mediante el intercambio sexual, es la unión o fusión con el amado o amada”: N 241.

³ Para una visión histórica y cristiana de la sexualidad: J-L., Bruguès, G. Bedouelle, Ph. Becquart, *La Iglesia y la sexualidad*, BAC, Madrid 2007, 214 pp.

Pero, según M. Nussbaum, “la aspiración propia y verdadera del amor, una aspiración que queda bien expresada en el acto amoroso, no es la fusión, sino la íntima correspondencia”: N 241. Esta, debe llevar al mutuo reconocimiento, desde un “deseo de proximidad, de sintonía y de correspondencia”. Ahora bien, al buscar al otro, desde la herida de la insuficiencia, surgen los celos, el egocentrismo, el ansia de dominación y control del otro o la obsesión por convertir a la mujer en “una máquina para uso y control del varón”: N 243.

De todos modos: “La percepción acertada y la generosidad mutua de esos amantes son elementos constitutivos fundamentales de su apasionada excitación”: N 244. Pero lo que parece es que ni el paciente enfermo ni el discípulo curado han encontrado “el modo de que el hecho de ser simplemente humano pueda ser fuente de goce erótico”: N 244. Con todo, la más poderosa literatura erótica occidental, de J. Donne a E. Brönte y más allá, “se centra en la experiencia del desvalimiento, la necesidad y la receptividad, viendo en eso mismo una fuente de estímulo y encanto erótico”. “Semejante estado de necesidad ante el mundo sería odioso y terrible para el epicúreo. Él, pues, no cede; exige la vida de un dios autosuficiente”: N 245. Y, así, cabe preguntar: “¿Es ésta la actitud de un amante curado o simplemente una nueva forma de la enfermedad que la terapia de Lucrecio debía curar?”: N 245.

3.2. La muerte y la voz de la naturaleza según Lucrecio

Como ya hemos visto en otro lugar, según Epicuro: “El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad” (*Men.*, 124): N 247.

Los primeros seres humanos, según Lucrecio, encontraban la vida agradable, dejaban la “suave luz de la vida”, con tristeza y temor, pues el amor a la vida es natural a todas las criaturas, que mueren “de mala gana”: N 249. Saben de su fragilidad y no extrañan su “mortalidad”. Y, la meditación de la muerte puede alejar el temor y la ansiedad, al estilo de los seres divinos pero “comprendiendo y aceptando los caminos de la naturaleza”: N 249. Así, la terapia de Lucrecio intenta “hacer al lector igual a los dioses y, al mismo tiempo, hacerle escuchar la voz de la naturaleza”: N 250.

El miedo a la muerte altera sobremanera la vida humana como “el más estremecedor de los males”. Por eso, un objetivo fundamental de la filosofía, la *meditatio mortis*, era evitar esta perturbación tan violenta,

“que todo lo rodea de negra muerte, que no deja gozar a los mortales de líquido solaz, deleite puro (III, 37-40)”: N 251. La religión aumenta este temor, hace a la gente dependiente de los sacerdotes, y lleva a cometer “actos criminales e impíos”, como “el sacrificio por Agamenón de su propia hija”, e impide vivir el placer de la vida, a la que llena de penas y cuidados, y, a veces, conduce al suicidio: N 253.

Otras veces el hombre huye de sí mismo, de su casa y sus cosas, y “se atormenta vanamente: porque, enfermo, no sabe la dolencia que padece (1053-1070)”: N 254. El miedo a la muerte provoca tendencias autodestructivas y envenena toda la vida al tratar de acumular riquezas y honores en busca de la inmortalidad de la fama. Esas dos pasiones “provocan múltiples actos delictivos, la ruptura de las familias, la envidia de los demás, la traición a las amistades y al deber cívico (III, 59 y ss.)”: N 254. Ese miedo e inquietud atenazan la persona y la ponen al descubierto. Pues: “Los peligros descubren a los hombres, les hacen conocerse en los infortunios, pues entonces por fin del hondo pecho son proferidas voces verdaderas: la máscara se quita y queda la realidad (III, 55-58)”: N 255.

El ataque epicúreo a los hábitos de engaños deja el alma desnuda, abierta a sí misma, presenta los síntomas externos e internos y los momentos de reconocimiento. Y, encamina a “una descripción de la *eudaimonía* que un epicúreo ya curado puede alcanzar”: N 256. Así, todo ser vivo apeetece el placer de la vida, y el temor a la muerte no nace de la religión sino porque el hombre se siente vulnerable ante la muerte, y este es, en parte, el origen de la religión, de la servidumbre religiosa, y del terror a la vida de ultratumba: N 257. Entonces: “Su terapia debe ocuparse también de lo que Plutarco llama ‘el deseo de ser, la mayor y más antigua de toda las formas de *éros*’ (*Non posse*, 1104C)”: N 258. Pero, también del “miedo a perder ‘esta luz y los demás bienes’”: N 258.

Ahora, vamos a resumir el famoso argumento de Epicuro ante la muerte:

1. Un hecho sólo “puede ser bueno o malo”, si existe la persona o sujeto que lo “experimente”.
2. Ahora bien, después de la muerte la persona ya “no existe como sujeto de experiencia posible”.
3. Así, “el estado consistente en estar muerto no será malo para dicha persona”, pues ya no existe.
4. “Es irracional temer un acontecimiento”, “a no ser que”, “cuando llegue, sea malo para uno”.
5. Por tanto: “Es irracional temer a la muerte (*Men.*, 125)”: N 258-259.

Con todo, es importante observar que muchos creen que la vida se acaba con la muerte pero luego mantienen que pervive, lamentándose por el daño recibido en su cuerpo o en su familia o en sus bienes. Ahora bien, así como no tenemos vida antes de nacer tampoco después de morir, ni tampoco se puede experimentar bien ni mal alguno. Además, la vida es como un banquete y cuando se termina no hay que esforzarse por prolongarla, sin fin, porque, hay que dejar lugar a los que vienen detrás, en otro caso “el mundo se haría invivable”: N 261.

En cuanto al argumento de Epicuro no es fácil saber donde radica el defecto de sus premisas. Para Th. Nagel, la buena o mala suerte tiene relación con la persona en su historia y posibilidades. Así: “La muerte es mala porque priva al agente que esa persona era de la realización de todas sus posibilidades”: N 262. Otros autores, como B. Williams, proponen otros argumentos. D. Furley piensa que la muerte es mala porque frustra los proyectos y esperanzas que la persona tiene para su vida. Así: “Nuestro miedo a la muerte es el temor de que, ya ahora, nuestras esperanzas y nuestros proyectos sean vanos y sin sentido”: N 265.

Visto de este modo, el miedo a la muerte no parece tan irracional. Con todo, es necesario analizar también si los deseos y proyectos que se proponen las personas “son buenos o por qué lo son”: N 266. Así, hay personas muy colgadas del futuro con sus vanos deseos y otras que son mucho más austeras y racionales. Pero, el amor y otras actividades buenas requieren futuro y un cierto tiempo que la muerte puede segar en flor. Lo mismo sucede en el proceso más normalizado de las aspiraciones a la vida humana plena, por ejemplo, en el matrimonio. “Observaciones similares pueden hacerse acerca de la esperanza, la pena y otras emociones”: N 267. Pues, si la vida es como un banquete, la muerte lo interrumpe a media faena: N 270.

Por lo demás, Epicuro niega que el tiempo añada nada a la vida feliz y que una vida de duración infinita produzca mayor placer. Así: “Niega que el tiempo haga aumentar el bien supremo”: N 271. Pues los placeres perfectos son “completos en cada momento, en cada ocasión en que actuamos”. Y, “nada situado más allá es su fin”: N 272. Epicuro parece situarnos sobre el tiempo pero su cercanía a la vida natural nos hace “placentera la mortalidad de la vida”. Y, Lucrecio invita a dejar de lado “nuestras aspiraciones, culturalmente inducidas, a la inmortalidad”: N 273.

Pero la tensión sigue. Es cierto que, a veces, parece que no termina de morirse uno, pero, con frecuencia, parece demasiado pronto, cuando hay en curso “proyectos placenteros y valiosos”. Como dijo Spinoza: todo ser desea perseverar en su ser, y “el amor a una vida prolongada y su dis-

frute son, para el poeta, deseos naturales de todo aquello que tiene vida”: N 274.

El mismo Lucrecio, en sintonía con Epicuro, tiene una vena profunda que “nos apremia a dejar atrás nuestra mera mortalidad y vivir como dioses”. Es el conocido texto de la *Carta a Meneceo*: “Vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales” (135): N 274. Esto nos asemeja a los dioses que “miran todas las cosas con tranquila mente (*mens*)”. Así, vivió Epicuro, y logró “rescatar la vida de tan grandes olas y tinieblas y depositarla en lugar tan tranquilo y tan luminoso”: N 275.

Así, en palabras de Epicuro: “las murallas del mundo se abren” para que podamos ver “las moradas tranquilas de los dioses” (16-22). Para Lucrecio, lo mortal y lo inmortal se mezcla: “Un divino placer y horror sagrado se apoderan de mi considerando estos grandes objetos que tu esfuerzo hizo patentes descorriendo el velo con que Naturaleza se cubría (III, 28-30)”⁴: N 276.

Así, “la reflexión epicúrea es un asalto a los secretos de la naturaleza, una inserción de lo humano en el reino de los dioses”: N 276. El conocimiento de los límites nos ofrece una vida ilimitada con unos valores y una seguridad más propia de los dioses. Así, en “una buena vida mortal”, “nuestra aspiración religiosa ultramundana” recibe “un hogar en el desprendimiento intra-mundano”, que la misma naturaleza recomienda, y nos ofrece un cambio para “elevarnos por encima de la mortalidad y convertirnos nosotros mismos en dioses”: N 277.

Así, la misma naturaleza nos hace ver que en nuestro sistema actual de valores hay mucho “contrario a la naturaleza en el sentido de ser intrínsecamente perverso o autodestructivo”: N 278. Esto es lo que ocurre con las ansias de poder, de placer y de amor que lo devoran y desgarran y cuyas metas no se alcanzan nunca: N 278. El hombre trata de colmarse de bienes sin hartarse ni saciarse jamás, “esto es a mi entender, según nos cuentan, como echar el agua jóvenes doncellas en un cedazo sin modo de llenarle (III, 1010)”: N 279. Es una adición autodestructiva como puede ser la del poder absoluto o la del amor que persigue la fusión con la persona amada. Así, parece más conveniente dejar que “los amantes sean aún más humanamente desvalidos y menos auto-protegidos de lo que Lucrecio sugiere”: N 280.

⁴ Cf. P. H. Schrivers, *Horror ac Divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970. Cf. S. Agustín, *Confesiones* IX, 4, 9.

En resumen: nuestra vida es una pequeña parte del todo y hay que dejarla irse, pues no somos el centro del mundo ni seres excepcionales, “para que pueda vivir bien el todo” y dejar paso a otros. Es ley de vida. “Aferrarse a la vida (por encima de un límite razonable) es egoísmo e insensibilidad hacia otros seres”: N 283. Esto exige de nosotros un gran amor a la vida y al cambio. Pues todos dependemos del amor y la benevolencia de los demás y necesitamos su respaldo y apoyo. Por tanto, dice Epicuro, debemos: “Hacer placentera la mortalidad de la vida, no añadiendo un tiempo ilimitado, sino eliminando el ansia de inmortalidad”: N 295.

El miedo a la muerte crea una dependencia insana de la religión, una ansiedad frenética que la hace muy pesada e impide disfrutar de los bienes, y busca “una especie de inmortalidad mundana en forma de dinero, poder y reputación”: N 295. Una persona sana no huye de sus propios límites, como el dolor y la inquietud, sino que los acepta e integra, lejos de toda falsa *ataraxía*, como “una parte natural y valiosa de la vida humana”: N 297. Por otra parte, el miedo a la muerte nos ayuda a gestionar nuestra vida de un modo más acertado “como la capacidad de sentir dolor motiva comportamientos que evitan el daño corporal”: N 298. Así, para Platón, “la mortalidad estimula el deseo de generar valor” y, crea hijos, obras de arte, ciencia y filosofía, buenas políticas y leyes sociales, para vivir bien la vida “con mente serena” y “seguir viviendo en el mundo después de la muerte” como el poeta muerto vive en su obra dando vida, sentido y alegría a otros: N 299.

3.3. “Con la palabra, no con las armas” se vence en la lucha por la vida

Aristóteles insiste en que dejarse pisotear es signo de inferioridad, de falta de autoestima, y una conducta propia de esclavos no responder con valor a la opresión. Lo mismo parece creer Epicuro. Para los lectores cristianos cualquier respuesta violenta a la violencia, como toda idea de venganza, suena a disparate anti-evangélico aunque se presente como un castigo legal o divino. El mundo clásico como nuestro mundo es un mundo competitivo que admira el valor y el poder militar, la audacia, la fuerza y la agresividad, a tal punto que, aunque no se dibuja a Catilina como un héroe, se le presenta “como una figura seductoramente atractiva” por: “Su capacidad de trabajo y su resistencia, su ‘gran vigor físico y mental’, su ‘mente audaz, flexible y astuta’ con sus deseos fuertemente agresivos hacia todo lo elevado (véase Salustio, *Cat.*, 5)”... “En este mundo, los héroes

son generales, no filósofos. Y cuanto más exitosamente agresivos sean, mejor”: N 311.

Para Epicuro el mejor remedio contra la cólera “es el autocontrol y la autosuficiencia completos”. El hombre autónomo no necesita recurrir ni a la gratitud ni la venganza, y “la mayoría de las ofensas encontrarán en él una respuesta más tranquila y humana”: N 315. Según la Iª de sus *Máximas capitales*: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a los otros, de modo que no está sujeto ni a enojo ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil” (KD, 1)”: N 316-7. La cólera sería un signo de debilidad e infelicidad.

Para Lucrecio, los dioses no están sometidos a la ira, dada su vida en libertad, segura y plena: “Pues la naturaleza de los dioses debe gozar por sí con paz profunda de la inmortalidad: de los sucesos humanos apartados y distantes; sin dolor, sin peligro, enriquecidos por sí mismos, en nada dependientes de nosotros: ni acciones virtuosas ni el enojo y la cólera los mueven (I, 44-49= II, 646-651)”: N 317. Así que los dioses gozan de gran poder y vida plena. Y: “Viven ‘inactivos en tranquila paz’, y suponer que ‘empujan contra nosotros grandes oleadas de cólera’ equivale a angustiarse sin necesidad (VI, 71-79)”: N 318. Pues: “La invulnerabilidad de los dioses es delicada y blanda; la de las bestias es su dureza”: N 321. Estas, “ni de armas ni de muros elevados necesitan, en fin, con que defiendan sus bienes y riquezas; pues la tierra y Naturaleza largamente abastecen de todo a cada uno (V, 222-234)”: N 321.

Entonces, los dioses y las bestias guardan cierta semejanza, pero “el ser humano se halla situado en la naturaleza en una posición intermedia entre las bestias y los dioses”: N 322. Los dioses de Lucrecio hacen muy poco. “Como dice el Cotta de Cicerón: ‘Dios no hace nada, no tiene ninguna ocupación estable, no hace proyecto alguno, se recrea en su propia sabiduría y virtud’”: N 323. El dios de Platón y Aristóteles es un ser pensante y feliz. En Epicuro: “La filosofía es el arte que procura una vida feliz mediante el razonamiento y los argumentos”: N 323. Y, un dios feliz y autosuficiente no necesita de la filosofía. “La vida segura es también la vida sin filosofía”: N 323.

“Desnudo e inerme” el hombre “vive en un mundo que no está adaptado a sus necesidades, un mundo que se enfrenta agresivamente a su desnudez”: N 324. “La tierra es un ejército hostil que nos invade”... “Y la agresiva violencia de las bestias, en alianza con la naturaleza, hace con frecuencia del humano desarmado poco más que un ‘alimento viviente’” (V, 991). Así, el hombre “no es por naturaleza un ser feroz ni agresivo”: N

325. Pero la agresión no precisa de aprendizaje. Para desencadenarla, basta sentir “la fragilidad de los propios límites” y el “apego a la propia vida como algo valioso”: N 325.

Así, la filosofía no podrá erradicar “la ira a no ser que erradique igualmente esos peligros o el temor razonable por la seguridad propia y la de los demás”: N 325. Además, la “seguridad casi divina” que da la riqueza y la posición social “empujan a la persona a la competición y la agresión contra los demás”(N 329): “Los hombres quisieron ser ilustres y poderosos, para de este modo hacerse eternamente afortunados, y tranquilos vivir en la opulencia. ¡Esfuerzos vanos! Pues la muchedumbre de los hombres que van tras la grandeza llenó todo el camino de peligros; si llegan a encumbrarse, los derroca de ordinario la envidia, como el rayo, en los horrores de una muerte infame: la envidia concentra, como un rayo, sus fuegos en los sitios más alzados” (V, 1120-1128)”: N 330

Ahora bien, la brutalidad general de la vida que lleva a la guerra, el asesinato y el sadismo, en ausencia de principios éticos y comunitarios, hace la convivencia imposible. Pero, el amor entre los padres, el cariño de los hijos y la civilización de las relaciones crea un vínculo social de “protección de los más débiles y de renuncia a la agresión” con “relaciones de amistad”, abstención “de daño y de violencia” que “indicaban ser muestra de justicia compadecerse del débil. Mas no podía dominar en todos esta concordia, bien que exactamente guardaban estos pactos los mejores (V, 1019-1025)”: N 334.

Entonces, sin un corazón limpio de inquietudes, cuidados y temores, corremos riesgos enormes, de una destructividad lacerante que, como “bestias salvajes”, “desgarran el corazón del hombre que se entrega sin freno a sus pasiones! ¡Cuántos estragos hacen en su alma orgullo, obscenidad y petulancia! ¡Cuántos el lujo y la desidia torpe! (V, 43-48)”: N 338. Y, si: “La agresión, abandonada a sí misma, es suicida. La integridad puede mantenerse únicamente mediante una disposición amable”: N 342. Esta filosofía es la medicina que reduce “los monstruos del alma” y con la poesía desplaza al héroe militar. Así: “Epicuro es el verdadero héroe, pues ha vencido a los monstruos realmente peligrosos, los deseos del alma, y los ha vencido *dictis, non armis* (con palabras, no con armas)”: N 343.

Lucrecio cambia “el amor del oro por el amor de las ‘áureas palabras’ (*aurea dicta*) de la filosofía epicúrea, que ‘puso en fuga los terrores de la mente (*animi*)” (III, 16): N 343. Pues, como: “La ansiedad es la oscuridad del alma, la filosofía es la luz”(N 344), y “ceder a la vida humana”. Y: “El triunfo de la filosofía, en definitiva, es un triunfo no mediante la acción política, sobre la que el poema calla significativamente, sino dentro de

cada alma humana en relación consigo misma, en la medida en que el alma aprende a reconocer su propia humanidad y la de otros”: N 344.

Entonces: “Cabe esperar que la búsqueda de una disposición amable sea una tarea de toda la vida, realizada únicamente a fuerza de paciente atención a las enseñanzas de Epicuro, a sí mismo y a los amigos”: N 345. En ella, hay que contar siempre con tensiones entre la fragilidad de la vida humana natural y finita y “un fuerte apego a la divina autosuficiencia” muy presente en el epicureísmo de Lucrecio: N 345. Con todo, la amistad en el epicureísmo nos encamina a la igualdad, al auto-reconocimiento y al conocimiento de las propias enfermedades y a un afectuoso interés por la cura de cada uno, su disfrute y el deseo de vivir bien: N 348. Por lo demás: “La tarea de la terapia es siempre incompleta mientras las raíces de esas pasiones permanezcan en el alma, tal como de hecho permanecen en cualquier vida humana que se aprecie y se sepa incompleta”: N 349.

4. Los purga de los escépticos: desorientación y vida sin creencias

El escepticismo, “adhiriéndose a la analogía médica, presenta este diagnóstico y propone una cura radical: purgar la vida humana de todo compromiso cognoscitivo, de toda creencia. El escéptico, ‘por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos’ (*PH*, 3,280)”: N 357.

La vida del escéptico es una vida sin compromiso, conforme a la naturaleza y resistente a las creencias. Cuando se piensa que “el mal está ahora conmigo”, además de sufrir el dolor, la carga se hace aún más pesada. Por eso, el escéptico aconseja: “Elimina esa creencia y ella ‘permanecerá impasible ante las cosas opinables y ante lo inevitable sufrirá con mesura’” (Sexto Empírico, *PH*, 3, 235-236): N 253). El escepticismo para S. Empírico es la capacidad de establecer “antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas” que llevan a la “suspensión del juicio” y “después hacia la ausencia de turbación (*ataraxia*)” (*PH*, 1,8)”: N 358. De este modo, se aprende “a establecer oposiciones entre impresiones y creencias”, pues, “el escéptico no es dogmático en cuanto al procedimiento, así como tampoco lo es respecto al contenido”: N 358. Su proceder lleva al “equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada”. Y, la *ataraxía* es “bienestar y serenidad de espíritu” (*PH*, 1,8- 10): N 359.

Los escépticos querían llegar a la paz y el equilibrio con sus argumentos antitéticos; “pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar (*hión tychikós*) la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo (*PH*,

1,25-29)”: N 360. La creencia y el compromiso llevan consigo la angustia en la elección y la intolerancia ante un resultado adverso y el futuro incierto. Pero: “La capacidad escéptica libera a la razón de esas cargas y vulnerabilidades”: N 361. El epicúreo buscaba una vida sin dolor, el escéptico algo “que sea directamente alcanzable en la naturaleza, sin la intervención del dogma: la completa serenidad de espíritu en cuestiones de creencia y el control del sufrimiento (*metrio-pátheia*) en los sufrimientos físicos necesarios”: N 362.

De hecho, la persona afligida sufre ya por su propia naturaleza, pues pensamos y sentimos, o por el apremio de las pasiones, que por el hambre nos incita a la comida y por la sed a la bebida, o por las costumbres que juzga bueno al piadoso y malo al impío o por el aprendizaje de las artes que nos hacen útiles. “Pero todo esto lo decimos sin dogmatismo (*PH*, 1,23-24)”: N 366. Así, uno se deja guiar por la experiencia de la vida “usando las técnicas que ha aprendido porque le vienen de forma natural, no porque piense que son correctas”: N 369. Suspender el juicio libera de la carga de ver “qué es verdad y qué es correcto”, “de la creencia en una concepción de lo bueno” y de perseguir “una meta práctica ‘con firme convicción’”: N 371.

Los dogmáticos siempre persiguen algún fin y así nunca se curan de su enfermedad. Son como el médico que al curar una pleuresía produce una neumonía o al curar una fiebre cerebral produce una parálisis, así que en vez de salvar el peligro lo desplaza. Lo mismo: “el filósofo, si provoca una perturbación diferente en lugar de la anterior, no está viniendo en ayuda de la persona que esta turbada (*M = Adver. Math.*, 11,134-137)”: N 372. El escéptico razona de la forma “más adecuada a la naturaleza de la enfermedad del discípulo”, con la dosis adecuada. Piensa que no ha de comprometerse a *valores o a fines*, pues lo que importa es llegar a la “serenidad de espíritu”.

Por lo demás, según S. Empírico, “tampoco hay que atribuir autocontrol al sabio, pues aquello sobre lo que habría de ejercer autocontrol no surge en él (*M*, 11,212)”: N 382. Del mismo modo, el uso de la razón es puramente instrumental, en base a la curación, y “no tiene necesidad de atenerse a una lógica rigurosa”: N 383. Aquí, estamos bien lejos del método de Aristóteles, aunque también él reconoce que no todo es siempre concluyente, mientras que a Epicuro le basta que contribuya a la curación. Para S. Empírico: “el argumento contra las pruebas tiene la virtud de abolir toda prueba a la vez que se inscribe a sí mismo (*symperi-graphêin*) en ellas” (*M*, 8,480): N 386. Y, puede abandonarlas luego, pues Wittgenstein y S. Empírico permiten tirar la escalera una vez que se ha llegado a lo alto.

Con el paso del tiempo, el escéptico “se irá vaciando de emociones fuertes y compromisos firmes”: N 388. Este modo de vida tiene un gran parecido con “las filosofías terapéuticas orientales, que nos proporcionan muchos ejemplos empíricos de un modo de existencia sin apego alguno, al estilo del que recomienda Sexto”. “Pirrón habla de ‘desprendernos por completo del ser humano’”: N 389. Además, el escéptico piensa que “la eliminación de la creencia elimina la arrogancia y la irascibilidad” (...) “Los dogmáticos, insisten los escépticos, se aman a sí mismos, son osados y engreídos” (...) “los escépticos, en cambio, son tranquilos y amables”: N 390. Diógenes asegura que la *ataraxía* “puede recibir también el nombre de amabilidad, *praotes*”: N 390.

Por otro lado, les importan poco los prejuicios sociales. Pirrón “no se preocupaba de que le vieran limpiando la casa y llevando los cerdos al mercado”: N 391. Con todo, el escepticismo es muy poco natural, pues “los animales no están siempre tranquilos y defienden a sus parejas y a sus crías”: N 393. Así, el escepticismo se opone “a la naturaleza humana, uno de cuyos rasgos característicos es la sociabilidad, el ser uno entre otros y ser capaz de contraer compromisos estables con los demás, tanto individualmente como en grupo”: N 393. No es bueno quedarse solo “orgullosamente de cultivar su huerto”, como Timón, ni es con “la persona o la ciudad que se ama donde uno ha de hacer gala de su indiferencia”: N 393.

5. Los remedios estoicos: la filosofía como gobierno del alma y del mundo

Como ya quedó dicho, más arriba, con Cicerón: “Existe, os lo aseguro, un arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no ha de buscarse, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros mismos. Hemos de procurar con todos nuestros recursos y todas nuestras fuerzas ser capaces de ejercer de médicos de nosotros mismos (Cic., *DT= D. Tusculanas* 3,6):” N 395. Crisipo insiste en lo mismo como ya se dijo: N 295. Y, Séneca asegura que está escribiendo unos argumentos prácticos, “prescripciones de útiles medicamentos”, que si no curan del todo las úlceras consiguen que hayan “dejado al menos de sangrar (Séneca, *Ep.*, 8,2)”: N 295. La “analogía médica” es tan común, que Cicerón “está cansado de la ‘excesiva atención’ prestada por los estoicos a semejantes analogías” (*DT*, 4, 23).

El trabajo del estoicismo sobre las emociones es mucho más profundo que el de los escépticos y el de Epicuro, aunque hoy pongamos muchos reparos a su conclusión de que “las pasiones han de ser erradicadas de la vida humana”: N 397. Además, los estoicos tienen una teoría política muy desarrollada que refuerza “la terapia filosófica”. Porque, éstos no se ale-

jan de la política para llegar a la felicidad sino que: “Se imponen a sí mismos la tarea de establecer una sociedad justa y humana”. Sostienen que ésta no es posible “sin la terapia filosófica” y su diagnóstico de la enfermedad personal “se convierte en la base de un diagnóstico del desorden político”, pues, su terapia “promete dotar de nuevo fundamento a la virtud política”: N 398.

El estoico desea “hacerse cargo” de su propia vida, sentirse “miembro de una comunidad y velar por el bien de todos los seres humanos de esa comunidad”: N 400. Por la amistad en Epicuro y en Aristóteles se ve que el ser humano es “fundamentalmente social”: sin los demás no puede ser “plenamente” él mismo. Además, se quiere crear un yo “más sano y más fuerte” que piense por sí mismo. Sin esa terapia, dice Séneca, el alma está enferma y el cuerpo “no está vigoroso”. “Así pues, cultiva principalmente esta salud, y en segundo lugar la del cuerpo, que no te costará gran esfuerzo si deseas encontrarte bien (*Ep.*, = *Cartas* 15, 1-2)”, pues el estoico busca que “la filosofía sea una parte de su salud, no simplemente un agente curativo”: N 401.

El pensamiento estoico dirige su terapia tanto a los hombres como a las mujeres. Pues éstas necesitan sabiduría práctica, sentido de la justicia, valor y coraje, en la vida familiar y social. Pero, ¿cómo conseguir esto?: “Mediante el desarrollo filosófico del razonamiento práctico activo, que hará a la mujer autocrítica y crítica de sus propias intuiciones”: N 404. Algunos objetan que esta tarea es poco práctica para las mujeres. Pero, M. Rufo dice que todos necesitamos un pensamiento práctico. Pues: “Así como el argumento médico es inútil si no lleva la salud a los cuerpos humanos, así también, si alguien capta o enseña un argumento como filósofo, dicho argumento será inútil si no conduce a la excelencia del alma humana (12,5-19 Hense)”: N 404.

Por otra parte, la razón es lo que nos distingue de los animales y las fieras: N 405. Por eso, dice Séneca es una insensatez alabar cosas externas al hombre como las riquezas, el poder, “una bonita casa” o que “son extensos sus sembrados” y olvidarse de lo principal. Pues: “Ninguno de estos bienes se halla dentro de él, sino en torno suyo. Alaba en él aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional (*Ep.*, 41, 6-8)”: N 406. Entonces, razonar es un ejercicio “divino en nuestro interior”. Y, no hace falta rezar para “ser escuchados favorablemente. Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Así es, Lucilio: un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el

mal que hay en nosotros, mora en nuestro interior”, y “como le hemos tratado, así nos trata a su vez (*Ep.*, 41,1-2): N 407.

En este sentido, el maestro es un médico que guía al otro “en una exploración exhaustiva de sus propias interioridades”. Debe ver las enfermedades y el tratamiento “propio de cada una, así es tarea del médico del alma meterse ‘dentro’ de ambas cosas de la mejor manera posible (*PHP*, 5, 2,23-24,298D = *SVF*, II, 471). Así, “el alma no permanece inerte”: “Examinándose a sí misma junto con el doctor, ella también se ‘configura y modela’ a sí misma (*Ep.*, 16,3)”: N 410.

Y, el interés del estudio para Séneca es “que debes hacerte mejor cada día” (*Ep.*, 5,1), que “la filosofía está llamada a aliviar las desgracias humanas (*Ep.*, 48)”, y su estudio las hace más tolerables. Esto mismo dice Epicteto que también ve la retórica como parte de la terapéutica. Lo mismo piensa Arriano que pide excusas por si no trasmite con todo su vigor y viveza las doctrinas del maestro: N 411-2. Por lo demás, según Epicteto, muchas cosas las aprendemos en la vida, pero del bien y del mal, de lo decente o indecente, “y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural?”: N 414. Los estoicos, como Aristóteles, creen que en el ser humano no hay “mal alguno innato u original”. Es más: “el universo está gobernado por un dios *virtuoso*” y la orientación a la virtud es “un fragmento de perfección divina alojado en nuestro interior por providencial designio divino”: N 415.

Por otra parte, se debe buscar una enseñanza muy concreta aunque se mezcle la reflexión general, la particular y la experiencia personal. Los *exempla* de la historia y la literatura ayudarán mucho a la visión correcta del propio caso como verá la “persona sabia”: N 422. Las *Cartas a Lucilio* de Séneca son una muestra de *exempla* con su “argumento filosófico”.

Aquí, la persona se enfrenta al reto de investigar sus “profundidades y dominarlas” mediante el auto-examen, pues no es ya la “tabla rasa” de Aristóteles. Por eso: “El yo debe reconocerse a sí mismo; sólo eso le da paz y libertad”. Pero esto exige un contencioso asiduo, diario, realizado en una habitación oscura, en que el alma, sin la luz exterior, vuelve su mirada sobre sí misma (Séneca, *Ir.*, = *Sobre la ira*, 3, 36,1-3). Aquí, frente al epicureísmo: “El resultado de la instrucción filosófica es que la mente puede llamarse a sí misma a declarar en su propio estrado (*Ir.*, 3,36, 1-3), autónoma, secreta y libre”: N 424.

Por otra parte, no podemos alcanzar la plenitud propia sin preocuparnos por los demás pues todos “vivimos en comunión”. Como escribe Séneca a Lucilio: “No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el

prójimo, si quieres vivir para ti. Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre (48,2-3)": N 425. La vida es una larga marcha, por la que vamos reduciendo "la distancia de la relación con cada persona", desde el yo a la familia, a "los vecinos, los habitantes de la ciudad de uno, los campesinos del propio país y, finalmente, la raza humana en su conjunto": N 426. La propia autonomía sólo se logra todos juntos con toda la humanidad: N 427.

Por lo demás, la relación *maestro-discípulo* en el estoicismo es *simétrica* y *anti-autoritaria*: N 428. La pasividad del escéptico sería, para el estoico, "renegar de la esencia de la identidad humana". Por eso: "Sé a la vez tú mismo, tu propio discípulo y tu propio *maestro*", insiste Epicteto": N 429. Para Séneca: "No somos vasallos de un rey: cada cual reclama los derechos para sí mismo" (...). Y: "No es lo mismo recordar que saber. Recordar supone conservar en la memoria la enseñanza aprendida; por el contrario, saber es hacer suya cualquier doctrina sin depender de un modelo, ni volver en toda ocasión la mirada al maestro" (33, 4,8-9): N 429-430.

Para Séneca, el estudio reverencial de unos "textos canónicos" no son *studia liberalia* ni "estudios dignos del hombre" (88,1-2). Sólo la filosofía "*libera* la mente. Es bueno *haber tenido* la educación básica incorporada en los estudios liberales convencionales, pero la filosofía es el único estudio cuya actividad es en sí misma un ejercicio de libertad humana": N 431. Y, "hacerse cargo de la propia educación", "significa no perder nunca de vista las cosas más importantes, la únicas por las que realmente se guía la vida humana": N 432. Lo que importa más a Séneca no son las ideas filosóficas, pues: "el filósofo debe prestarles atención únicamente en la medida en que sirvan 'para aliviar nuestros males'" (48,8-9): N 435.

Así: "Hay que resistirse con firmeza a dejarse llevar por un amor profesional al ingenio por sí mismo: no porque la filosofía profesional no tenga importancia, sino porque es demasiado importante": N 436. Según Plutarco, no hay que taponar los oídos de los jóvenes, en su viaje a Ítaca, como en la barca epicúrea, para evitar la poesía. O es que acaso no ¿los pondremos ante una recta pauta racional y los fijaremos firmemente a ella enderezando y vigilando su juicio, a fin de que no sea desviado por el placer hacia aquello que lo perjudicaría?" (*De cómo deben escuchar los jóvenes la poesía*, 15D): N 437.

El hombre enfermo que comienza esta tarea teme ese esfuerzo des acostumbrado. Ahora bien, “los seres humanos son esencialmente razonables y la razón es básicamente justa y buena”: N 438. Como dice Séneca: “así que uno ha empezado, ‘la medicina no sabe amarga, pues deleita tan pronto como procura la salud. El placer que producen otros remedios se alcanza después de la curación; pero la filosofía es a un tiempo saludable y dulce’ (50,9)”: N 438.

M. Foucault ha valorado recientemente las prácticas estoicas como “un conjunto de técnicas para la formación y modelación del yo” pero se ha olvidado demasiado de “la dignidad de la razón humana”. El estoicismo muestra un gran respeto por lo mejor del hombre que es la razón y la libertad que de ella procede: N 439. Para Foucault, la razón no es sino “una de las muchas máscaras que adopta el poder político. Para el estoico, la razón queda aparte, resistiendo a toda dominación, como auténtico núcleo libre de la vida propia de uno como individuo y como ser social. La argumentación modela –y, en último término, es– un yo, y es la forma en que el yo desempeña su papel como ciudadano del universo”: N 439.

El estoicismo pide “igualdad, apertura, plena dignidad humana”. Pues, frente al exclusivismo de clase alta, en Séneca: “La sabiduría (*bona mens*) es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles. La filosofía a nadie rechaza, ni elige; brilla para todos” (44,2): N 44. Así, formará el alma, pues la razón es la fuente de nuestra humanidad y de una vida plena. Pero en este reino de la razón, ¿podrá uno “seguir siendo una criatura capaz de admirarse, apenarse y amar?”: N 445.

5.1. Los estoicos, la lucha de las pasiones y la felicidad

Para el estoicismo, “sólo la virtud merece ser elegida por sí misma; y la virtud por sí sola basta para una vida humana completamente buena, es decir, para la *eudaimonía*”: N 447. Con todo, el estoico valora la salud, la riqueza, la felicidad y la buena vida. Pero, en las peores circunstancias: “Seguiré llevando una vida tan valiosa, apetecible y envidiable como pueda llevar un ser humano”: N 448. Cicerón dice que la virtud no puede cambiarse por nada, pues los bienes externos no hacen la vida feliz. Pero los estoicos, con Aristóteles, sostienen que “la *eudaimonía* incluye, por definición, todo aquello que tiene valor intrínseco, todo aquello que vale la pena elegir por sí mismo”: N 450.

Aquí, parece que “los bienes externos, todos los bienes excepto la virtud, carecen por completo de valor intrínseco”: N 450-1. Ese des-apego se hace palpable ante la esclavitud, el sufrimiento o la muerte: “Ya sabía que

había engendrado un ser mortal (*DT.*, 3,30)”. Este alejamiento de lo externo y “la actividad mundana alivia la carga ética del agente en un sentido, haciéndole depender menos de condiciones ingobernables, en otro sentido la aumenta, al centrar la atención ética en los actos internos del corazón”: N 452. Entonces, las acciones son buenas o malas en sí mismas como las ofensas, traiciones, violencias, y no sólo por sus consecuencias, pues: “Ciertamente no son ofensas por sus consecuencias, sino ya desde el principio. Así también, las cosas que proceden de la virtud han de juzgarse moralmente correctas a partir de su primera aparición, no a su conclusión (*Fin.*, 3,32)”: N 455.

Por lo demás, todas “las virtudes estoicas” son “formas de conocimiento”. “Así pues, la filosofía no es sólo un camino hacia la *eudaimonía*: practicada en su nivel más alto, es nuestro fin humano y todo él, no simplemente una parte. La *phrónesis*, el pensamiento sabio y virtuoso, es simplemente *eudaimonía*”: N 455. Eso cree Plutarco, y también Crisipo para el que “las pasiones son formas de falso juicio o falsa creencia”: N 456. Entonces, es fácil comprender “la necesidad y la eficacia de la filosofía como arte de la vida”: N 456. Pues, dado que las pasiones son alteraciones del juicio y “la facultad racional”, “entonces, para ser moderados y poder llegar a curarnos, hemos de enfrentarnos a ellas con un técnica terapéutica que use las artes de la razón”. N 456.

Se dice que Crisipo escribió 4 libros sobre las pasiones, 3 de análisis y un 4º llamado *therapeutikón*, sobre la práctica de su curación. “De modo que el análisis de las pasiones y la descripción de una terapia filosófica van de la mano”. Y: “entonces, la filosofía, al demostrar que puede curarlas, instaurará su soberanía práctica”: N 457. Entre los griegos, hay acuerdo en que las emociones “no son simplemente ciegas erupciones de afecto”. A diferencia de la sed y el hambre, “poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo”: N 459.

Los sentimientos van unidos a creencias y juicios, y esas emociones serán racionales o irracionales según sean los juicios que las fundamentan. Cuando apreciamos mucho una cosa, conseguirla nos produce un “profundo gozo”, si implica amenazas nos da temor, si la perdemos nos da pesar e ira cuando alguien nos la daña, envidia si uno la consigue y nosotros no, y piedad cuando alguno la pierde sin culpa suya: N 460. Con respecto a los demás también tenemos diversos sentimientos. Lo que nos da temor a nosotros, nos provoca piedad si le sucede a otros, lo que amamos y nos satisface hoy tememos que nos falte mañana. Nos afligimos cuando nos pasa lo que nos temíamos. Si los otros nos benefician los recibimos con gratitud y con cólera cuando nos perjudican: N 460.

Siempre se trata de cosas de cierta entidad. Así, no sentimos compasión del que perdió su cepillo de dientes... Estamos ante fines y valores “que se juzgan dignos de ser elegidos y por los que se guía su vida”. Por tanto, “no estamos hablando de meras querencias y caprichos”: N 468. Pero el error y la pasión surgen cuando pensamos que ciertas cosas “son mucho mejores de lo que son”, algo “muy digno de ser perseguido”, pues “son lo más importante”, Galeno habla de *mégista*, “las mayores”: N 468. Si se piensa que “el dinero es el mayor bien”, la vida ya no vale la pena si se pierde: N 469.

Para el estoico: “El propio acto de asentimiento es de por sí una desquiciante y desgarradora ruptura de su autosuficiencia y su estado de imperturbabilidad. La pasión es un ‘movimiento violentísimo’ que nos arrastra, ‘empujándonos violentamente a la acción’ (SVF, III, 390). Pero esto no implica que no sea una forma de reconocimiento. Porque, como insiste Crisipo, ‘es la creencia misma la que contiene el elemento cinético desordenado’ (SVF, III, 394). El conocimiento puede ser violento en sí mismo”: N 472.

Para Séneca, una imaginación superficial puede provocar una reacción leve o respuesta corporal sin juicio ni asentimiento. “Pero eso no son pasiones: son meros movimientos corporales. Únicamente cuando la apariencia es interiorizada se produce –en el acto mismo de reconocimiento– el tumulto de la mente en que consiste la pasión” (*Ir.*, 2,3): N 472. Toda la vida es una lucha de la razón consigo misma respecto a lo que es valioso y bueno, y por “la manera de imaginar el mundo”. De ahí surge la explosión de las pasiones. Y, para Séneca, cuando muere un amor lo mejor es buscar otro: “‘Has enterrado el único ser que amas; busca alguien a quien amar. Es mejor reemplazar tu amor que llorar por él’ (*Ep.*, 63, 11)”: N 476.

Por lo demás, las pasiones estoicas refieren al bien y al mal, al presente y al futuro. Y se reducen a cuatro: 1.- lo que es bueno en el presente es placer (*hedoné*); 2.- lo bueno o valioso en el futuro es aspiración o apetito (*epithymía*); 3.- lo que es malo en el presente, es aflicción (*lýpe*); y, 4.- lo malo para el futuro es temor (*phobos*): N 479. La envidia es la aflicción por la buena suerte del otro y la compasión sentir el sufrimiento inmerecido del otro. El juicio de valor deja a la persona al albur de la pasiones y la muerte en el alma o *nosema*, como cuando: “una creencia en la desiderabilidad de algo se refuerza hasta convertirse en una disposición (*hexis*) y se consolida, según la cual la gente considera muy deseables cosas que no lo son (Estobeo, *Ecl.*, 2,93, 1=SVF, III, 421)”: N 480.

Entonces, el estoico define al sabio como un hombre libre de pasiones, invulnerable, sereno, pero no pasivo, y autosuficiente, pues las cosas

externas tienen para él un valor muy relativo, aunque las pasiones, que son juicios *falsos*, las presenten como imprescindibles: N 483. “Epicteto llega a decir que si descubriera que la creencia de que las cosas externas no son nada es falsa y los argumentos que la apoyan engañosos, se aferraría no obstante a ese engaño, pues le permite más fácilmente llevar una vida sana y sin turbaciones (*Disc.*, 1,4,27)”: N 484.

Así, hay que ver “si los estoicos poseen lo que pretenden poseer: argumentos independientes a favor de la extirpación” (de las pasiones): N 484. Y, si las pasiones son “tan importantes como piensan los aristotélicos para motivar la acción virtuosa”. De hecho, los estoicos piensan que “el pensamiento de la virtud y el deber sin más” son suficientes “para motivar la acción virtuosa” y se basa en razones “mucho más seguras y dignas de confianza que las motivaciones procedentes de las pasiones”: N 484. Para Séneca, el hombre bueno hace lo que es digno del justo. Y, si: “Mi padre va a ser golpeado: lo defenderé; ha sido golpeado: perseguiré el hecho ante la justicia, porque es justo, no porque duele (*Ir.*, = *De Ira* 1, 12,1-2)”: N 485.

Así, las acciones del hombre bueno son desapasionadas y por eso dignas de confianza pues son “máximamente capaces de auto-determinación racional (*Ir.*, 1, 16,6)”. Pero Aristóteles insistirá en el valor del amor familiar frente a la virtud estoica de Séneca. En cambio, éste muestra que la ira es algo estremecedor. Y: “No sabrías si es (hay) un vicio más detestable o más monstruoso” (*Ir.*, 1, 1,3-5): N 486. Además, los estoicos ven el amor pasional como peligroso frente a la amistad que “aprueban y propugnan”. Pero, según Crisipo, los amantes buscan un “elemento de sorpresa e imprevisibilidad, rechazando una relación más sólida (SVF, III, 475)”: N 487. Y la espontaneidad lleva a una “ansiedad constante y agotadora” y las pasiones hacen la persona enferma sin solidez.

Según Epicteto, esas personas se ven empujadas a buscar “la filosofía por ‘un sentimiento de debilidad e incapacidad’ en relación con las cosas que consideran importantes (*Disc.*, 2, 1,1)”: N 487. Ahí, nos muestra “la magnitud y lo terrible de esas perturbaciones de la personalidad”: “La aflicción, *lýpe*, dice Crisipo basándose en la etimología, es un nombre derivado del verbo *lýo*, ‘disolver’: es una disolución de la persona en su conjunto (Cic., *DT*, 3,61; Platón, *Crat.*, 419 C)”: N 489; 487.

Entonces, las cosas de este mundo laceran y descuartizan el yo aristotélico, pero en el estoico como Séneca: “Él y su bien se encuentran juntos a buen recaudo. ‘Se concentra en sí mismo, vive para sí’ (*Ep.*, 9,16)”, y: “‘Todos mis bienes están conmigo’ (*Ep.*, 9,18). La filosofía crea un muro infranqueable alrededor del yo, y lo fortifica contra todo revés de la for-

tuna (*Ep.*, 82,5). Aquí, la fortaleza aristotélica queda muy tocada, pues, sólo quien crea que “la virtud” es “el bien supremo”, pensará que “el estoico tiene (todos) los bienes consigo”: N 489.

Por otra parte, los aristotélicos creen que las pasiones pueden “moderarse y controlarse” por medio de la educación. Los estoicos piensan que “no es ese el caso”, porque la inercia de las pasiones “nos lleva más allá de nuestro deseo” como en la ira, el amor u otras pasiones, según Crisipo. Como dice Séneca: “De algunas cosas sus principios quedan bajo nuestro control, sus consecuencias nos arrastran con su fuerza y no dejan retorno”, “si el alma se ha sumido en la ira, en el amor y en las demás pasiones, a ella no le es permitido refrenar su impulso; lo normal es que la arrastren y en el abismo la hundan su propio peso y su naturaleza propensa a los vicios (*Ir.*, 1, 7,4)”.

Según Crisipo, estamos tan alienados en la pasión que nos cegamos y tiramos de lo que sea para defendernos. Y: “Si por casualidad hubiéramos tenido un cuchillo o cualquier otra cosa por el estilo, lo habríamos empleado del mismo modo” (PHP, 4, 6,44-45= SVF, III, 478)”. “También Séneca insiste en que la cólera no puede refrenarse con seguridad antes de que degenera en crueldad y actos asesinos (*Ir.*, 2, 5,3)”: N 491. Para D. Laercio: “Los hombres sabios son inocuos; en efecto, no hacen daño a los demás ni a sí mismos (DL 7,123= *Vidas de los Filósofos*)”: N 492. El sabio estoico, al final, quedará curado de las pasiones pero con algunas heridas, y tomará prudentes precauciones para vivir en paz, sin despreciar todo peligro: el deseo racional y la alegría de la vida “que mueve realmente el corazón y lo eleva”, y que los estoicos no eliminan, “se define como ‘exaltación racional’ (*eúlogos éparsis*)”: N 494.

Como dice Séneca: no quiero que “jamás te falte la alegría”, “a condición de que se halle dentro de ti”, pues no goza “el que ríe; es el alma la que debe estar jubilosa, esperanzada, elevada por encima de todo (*Ep.*, 23,3)”: N 494. No es el gozo del “divertidillo” que no tolera dolor ni pobreza y menos la muerte. Es una alegría que “tiene solidez”: “Trabaja te lo ruego, Lucilio carísimo, sólo en aquello que puede hacerte feliz (*felicem*). Arroja y pisotea esos objetos que brillan fuera, que te prometen otros o por otro motivo; atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir ‘de lo tuyo’? De ti mismo y de tu parte más noble (23,4-6)”: N 495.

Entonces, se deja de lado todo lo demás, pues esto es lo que lleva al encuentro consigo mismo y con los demás. S. Agustín, encuentra en este camino interior hacia sí mismo el mejor medio de llegar a Dios. Foucault pregunta a Hadot por el sentido del “reivindícate a ti mismo”, de las cartas 23 y 34 de Séneca. Y, en relación con la construcción del yo, se ha de

buscar el “auténtico bien”, gozar de lo suyo, es decir, de la dimensión más noble de persona humana, que llevará a ésta a ser verdaderamente feliz y a trabajar para que todos lo puedan ser.

5.2. El valor y la cólera en la vida humana según Séneca

Con frecuencia, los antiguos disculpaban la ira y la cólera en las relaciones interpersonales porque pensaban que era el fundamento del valor, tan importante en la vida militar y en la vida pública. Pero todo mundo sabe que, aún en los mejores casos, había mucha crueldad, venganza, brutalidad y ensañamiento “humano”. Séneca ya suspiraba porque: “¡Ojalá esa saña se hubiese reducido a testimonios foráneos! (*Ir.*, 3,18)”: N 497. Hoy los combatientes tienen que admitir, por desgracia, venganzas y torturas, en las guerras recientes: “La cólera los inunda, dulce como una recompensa”: N 498. Un General, afirmaba “airado” que “la gente que perpetró esos horribles actos”, “no parecen pertenecer a la especie humana tal como nosotros la conocemos y reconocemos”: N 498. Incluso en el momento feliz de una liberación de lo más cruel, un persona grita llena de cólera, y vemos que: “la humanidad ha regresado”...

En este capítulo 11, Nussbaum analiza el *De Ira*, de Séneca, como “una argumentación terapéutica dirigida a un interlocutor decididamente no estoico” que pide con “cierta urgencia (*exegiste a me* 1,1)”, mitigar la ira (*leniri*), pues “siente profundo temor por esa pasión (*pertimuisse*, 1,1)”; y, le encarece sobremanera (*quod maxime desiderasti*) “erradicar la cólera de los corazones o, al menos, refrenar y cohibir sus acometidas”: N 502. El interlocutor, “un ambicioso y pundonoroso hombre público romano”, une la ira “con el honor militar, con la grandeza de alma”, y dice: “Útil es la ira, porque nos hace más combativos (*Ir.*, 1,13)”.

Así: “La verdadera estructura del *De ira* es, me parece a mí, la dramatización de esta terapia, no más limpia que cualquier lucha de la vida real con complejos obstáculos psicológicos”: N 503. En esa terapia el interlocutor cree, con Aristóteles, que es posible “moderar la cólera sin eliminarla complemente” y usarla como fuerza impulsora contra la injusticia, pero Séneca insiste en “la tendencia natural de los seres humanos al bien”: 505. Al comienzo del libro IIº, el interlocutor ya ve que la postura estoica encaja mejor con “sus intuiciones acerca del deber y la rectitud militar”: N 505. Pero, cree también que “la ira guarda algún placer y dulce es devolver un sufrimiento (2,32)” y que: “Menos seremos despreciados, si vengamos la injuria (2,33)”: N 506. Séneca insiste en que la cólera es un “poder descomunal y pernicioso”. Al final: “El interlocutor está convencido de que el

cultivo de la *humanitas* en uno mismo y en otros exige la eliminación de la cólera”: N 506.

Séneca hace ver que la ira no es “natural ni necesaria” y que lleva “a la violencia y la crueldad”, pues con Aristóteles se entiende como “un deseo de devolver un sufrimiento” o el “afán de vengar una injuria”: N 507. Y, no forma parte del ser humano pues el hombre es manso y “amante de los demás” y la ira es cruel, el hombre está por “la ayuda mutua” y la ira por “la aniquilación”, él une y ella separa y hostiga incluso a los más queridos, “él por las conveniencias de los demás incluso hasta arriesgarse está dispuesto; ella, con tal de arrollar, a arrojarse al peligro(1,5,2)”: N 508.

Además: “Los arrebatos de ira son ‘ciegos y violentos’”, ajenos a la razón, y “hacer descansar la seguridad de los demás sobre las vicisitudes del propio sufrimiento parece un actitud insensata e irresponsable (1, 10,1)”: N 509. La historia muestra que los buenos gobernantes han sido moderados, como Augusto o clementes como J. César, mientras los malos marcan “horrendos excesos de ira pública” como Calígula. Séneca, sentencia: “el ‘fiero, desmedido y sanguinario’ poder de la cólera sólo puede ser contrarrestado por el poder de la razón”: N 510. El justo hace lo que debe “porque es lo justo, no porque duele (1, 12,1-2)”: N 511.

Este hombre “se preocupa de sus conciudadanos a la manera de un médico”: no castiga el mal para “inflingir dolor, sino con el fin de mejorar al que ha obrado mal”, pues, es “mucho mejor curar un mal que vengarse”. “En efecto, no busca dañar, sino que cura bajo apariencia de hacer daño” (1,6, 1)”: N 514. Se puede argüir que la venganza responde a ofensas que afectan a “lo más profundo del propio ser”. Séneca niega que exista “en la naturaleza humana un instinto agresivo innato e irremediable”. “La apelación final a una humanidad civilizada está estrechamente vinculada a la recomendación de extirpar la cólera y la agresión”: N 517.

Pues, una vez metidos en el círculo de la agresión nadie escapa a ella: “Todos somos malos, *omnes mali sumus* (3, 26,4)”: La inteligencia se nubla, y aunque nuestros “impulsos iniciales son de amor y de concordia”, nuestro mundo es “un lugar inhóspito” lleno de amenazas que llevan a romper los “acuerdos humanos”, y cada uno defiende lo suyo. Así: “La persona sabia, dice, no se extraña de la omnipresencia de la agresión y la injusticia, ‘ya que tiene en su perspectiva la condición de la existencia humana’ (*conditio humanae vitae*) (2,10)”: N 518.

La naturaleza nos dispone al “acuerdo y la ayuda compartidos” (1, 5,3) pero la dureza de la vida se impone y, así, nos deshumanizamos y nos comportamos “como combatientes en un espectáculo de gladiadores, como monstruos feroces más que como amables humanos”: N 519. Y, una

vez metidos en esa dinámica, “la inocencia no es que sea rara, sino que es nula (2, 9)”. Por eso, dice Séneca, encontramos en la vida romana: traiciones, matanzas, conjuras, envenenamientos, fraudes y robos, saqueos, perjuros, abusos sexuales y subversiones del Estado. Así que, si el sabio se da a la ira siempre que lo exija “la iniquidad de los crímenes, no tendría que encolerizarse él, sino delirar (2,9, 4)”: N 520. Y: “La cólera, por justificada que esté, nos enfrenta con nuestra propia humanidad”, el odio contra el malhechor “es el primer paso en el camino que lleva a la brutalidad, a una ruptura de los ‘acuerdos humanos’”: N 521.

Desde este punto de vista, la abstención estoica de la ira no es “una manera de desentendernos de las necesidades humanas” sino “una estrategia para consolidar nuestros vínculos profundos con los semejantes”, hacernos amantes de lo humano y reconocer nuestros fallos, al ver, con frecuencia, que: “Esto también lo he cometido yo”(2,28; véase 3,26)”: N 522. Por eso, cada día, hay que hacer frente a nuestros defectos y ver la forma de mejorarnos. Un buen método para conseguirlo es el auto-examen. Así: “toda mi jornada examino y mis comportamientos y mis palabras reconsidero; nada me escabullo yo, nada omito. En efecto, ¿en qué nada de mis extravíos voy a temer, cuando puedo decirme: ‘Mira, no lo hagas más, ahora te perdono?’(3,36)”: N 523.

Esta práctica ayuda a comprender mejor la vida ajena, y, cada uno, “moderará la indignación antes sus injusticias y redoblará su compromiso con la solidaridad humana y la ayuda mutua”, y verá de otro modo la vida pública, pues: “En un mundo en que los emperadores mutilan a sus enemigos, por pura diversión, mirar hacia uno mismo es un acto público de coraje y de humanidad”: N 524. Así, el sabio se protege del placer y del dolor, “no olvida a los que yerran y nunca renuncia al castigo exigido por la ley (Estobeo 2,7= SVF III, 640)”: N 524. Pero, Séneca, renuncia al juicio duro y opta por la benignidad “para evitar una constante y malsana irritación contra uno mismo y contra todos los seres humanos”: N 525. Es “la *clemencia senequiana*” que no absuelve de todo mal, sino que “esa actitud comprensiva propia del médico conduce a la clemencia”. “Como dice Séneca: ‘Es una falta castigar plenamente una falta, *culpa est totam persequi culpam*’ (*Clem.*, 2,7)’.

La política del *De ira* es una política de clemencia y gradualismo”: N 526. Séneca concluye su defensa de la clemencia al recordar que “en la vida humana se dispone de un tiempo demasiado escaso como para malgastarlo en la ira”. Y, que: “mientras en medio de los humanos estamos, practiquemos el humanitarismo; para nadie ni temor ni peligro supongamos”: N 527.

Esta es “una estrategia en favor de la *humanitas*” que elimina “los obstáculos que se oponen entre uno y sus conciudadanos”: N 528. Pues, todo considerado, los peores delitos “son el producto, no de un mal original, sino de una cadena de circunstancias psicológicas, sociales y naturales. Cuando uno ve todo eso, la clemencia ya no es simplemente prudente, sino justa”: N 528. Con todo, hoy extraña, en Séneca, “el alto grado de castigo violento que se admite en nombre de la clemencia”, o: “La defensa médica de la pena capital como un bien para la persona”: N 528. Pero: “Lo que se está diciendo es que ver a los seres humanos desde este punto de vista médico es la mejor, quizá la única, alternativa a una furia que hipoteca toda otra preocupación humana”: N 530. O sino, nos irritaremos con los sordos porque no oyen, los ciegos porque no ven, con los niños porque juegan y con los viejos por sus achaques.

Por lo demás, entre la ira y la frialdad, en situaciones de gran inhumanidad, Séneca se plantea la resistencia airada y el suicidio. Aunque puede que la resistencia “acabe con la muerte de uno”, “su mera existencia es toda una declaración a favor de la justicia social”. Pero: “la diferencia crucial parece ser que el suicidio preserva la *humanitas* de la corrupción, cosa que la resistencia airada no hace”(N 535) y consigue “escamotear al tirano el placer de matarlo él”: N 536. Esto hizo Séneca: “reaccionar con coraje y cuasi cólera y, (...) cultivar la *humanitas* redactando, hasta el final, escritos que expresan la compasión propia del médico”: N 537-8.

5.3. Un nido de víboras: Amor y furor en la *Medea* de Séneca

El coro de mujeres de la *Medea* de Eurípides hace suya esta reconfortante reflexión: “Las pasiones excesivas, cuando sobrevienen, no traen buena fama ni virtud a los hombres. Pero si Afrodita llega del modo adecuado en el momento adecuado, no hay dios tan placentero como ella”. Pero, para Séneca esa reflexión es vana: “No hay ninguna pasión erótica de la que quepa confiar que va a detenerse antes de llegar al exceso”, el amor deviene furor: *Veniet et vobis furor*: N 542-3.

Para Aristóteles, uno puede conservar su “integridad personal en el amor”, “autogobernarse” y “ver su yo personal intacto”. Séneca cree que “esto es salirse por la tangente”, pues la pasión del amor abre continuamente brechas en “las entrañas del yo”, y eso es una “forma de vida descrita con bastante aproximación mediante las imágenes de la violación corporal, la implosión y la explosión; de la penetración sexual y del embarazo no deseado”: 543.

La *Medea* de Séneca examina estos argumentos y sus conexiones. “El drama afirma, pues, que ninguno de nosotros, si amamos, podemos contener el deseo de matar; y que este deseo es en sí mismo un crimen”: N 543. El amor apasionado en Platón eleva a la armonía celeste, pero, en Séneca, va tirado “por dos serpientes escamosas, cuyos movimientos sinuosos e innobles imitan los de los cuerpos de los dos amantes poseídos por la pasión, cuya silenciosa ferocidad destructiva es emblemática del deseo destructivo propio de la pasión”: N 544.

Esta tragedia se opone de plano a la teoría de Aristóteles y muestra que el drama surge fácilmente en el amor. Por eso, hay que hacer un escrutinio del corazón, conforme a la terapia estoica, “del yo audaz de la pasión y del yo cerrado de la autosuficiencia estoica”. Y, “la caracterización de la pasión en la obra” se ajusta a la teoría Crisipo y “la desarrolla”: N 545.

El caos y la crueldad de esta tragedia es capaz de desquiciar al más autosuficiente. Pues: “Arroja ante nosotros el repulsivo espectáculo y dice: todo esto eres tú y lo tuyo”: N 546. De hecho, Medea “hace cosas monstruosas”. Porque, tras invocar a Lucina, la diosa protectora del matrimonio, invoca a las “deidades más oscuras” y en su “gusto por la venganza, llama a las Furias”, con este ruego: “¡Dad a la nueva esposa muerte, y al suegro, y a la real stirpe!”: N 546. “La vesania de la venganza” invade a Medea con su veneno mortal.

Así, el amor de esposa lleva a la tragedia y convierte las heroínas en criminales al vengarse de su abandono y sus pérdidas. Medea, “es un ejemplo de persona de ‘naturaleza excepcional’ que ha tenido la desgracia de apegarse a cosas externas”: N 548. Tiene “grandeza de alma, inteligencia, espíritu”, pero: “La desdichada –dice Epicteto– anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano (*Disc.*1, 28,8-9)”: N 549. Arroja a sus hijos asesinados, pasa de la grandeza a la monstruosidad, y termina siendo un *monstrum, malum, inmane*: N 550.

La madre de las Furias, hunde a la de los hijos, y clama: “¡Perezcan! ¡No son míos! ¡Que perezcan!... ¡Son míos! ¡Y de nada culpables! ¡Lo sé: son inocentes!”(...). “Una doble marea me arrebata en mil dudas. Cuando los fieros vientos se hacen guerras crueles, los mares se levantan con encontradas olas y las revueltas aguas hierven. No de otro modo mi corazón fluctúa (*fluctuatur*). La ira ahuyenta el amor, y el amor a la ira. ¡Cede al amor, oh dolor!”(N 552). Así: “Hierve el odio en mi sangre. Mueve la antigua Erinia mis manos renuentes... ¡Ira, sí, ya te sigo! (951-953)”: N 552.

Jasón, su esposo, figura atractiva, “tanto por su naturaleza erótica como por su preocupación moral”, va también decayendo entre “las vora-

ces llamas y el viento hinchado” del amor, la cólera y su violencia. De gran vigor, en sus días heroicos: “Es un hombre exhausto, consumido, quemado: ‘Cedo agobiado por los males’ (518)”. N 556.

Del mismo modo, Medea suspira por “el vigor antiguo”. “Se siente arrastrada de acá para allá de un modo que no comprende: ‘Incierta, ardiente en ira, busco en todas direcciones’ (123-4)” (...) “Ante todo, siente una pasividad agónica; está ‘arrebatada por una cruel pasión’ (850-1), no sabe ‘qué planes urde dentro de mi ánimo fiero’ (917-8)”: N 556. Las pasiones actúan en profundidades sin transparencia, no se puede bajar la guardia “moral ni por un momento”. Para Epicteto: hay que estar siempre “como un enemigo al acecho” (*Ench.*, 48, 3): N 557.

Los muros que separan el yo del no-yo son muy tenues. Y: “Las invasiones y corrupciones del yo que acompañan a la pasión pueden corregirse únicamente mediante nuevas violaciones. El deseo es el principio de la muerte del yo”: N 558. Así: “una vida entregada al amor no puede evitar tener huecos”, que son “un espacio abierto a la herida (550)”. Por eso, en Medea: “Su imagen del éxito es la fantasía de la virginidad restaurada”: N 558. El aristotélico valora la integridad y la libertad frente a toda violación. Pero, al cerrar las heridas del amor “lo único que obtenemos es el yo sellado que el estoico ha obtenido desde el principio; sólo que el camino que lleva a ese yo ha de pasar por la violencia. La virginidad, una vez perdida, sólo se puede restaurar con la espada”. Por eso, Medea está dispuesta a trastornar el universo entero: “Soy capaz de asaltar el mismo cielo y reducir a escombros todo el orbe” (424-425): N 559.

De hecho: “La sexualidad de Medea, ha dicho el coro, es ‘desenfrenada’”. Medea no sabe poner freno al odio ni al amor (866-867): “Ciega es la llama que el furor aviva; no admite leyes ni tolera frenos (591-592)”: N 560. Así, Medea es una bacante, “arrebatada por una cruel pasión”. Al recordar el asesinato de su hermano dice: “A todos estos crímenes no me movió la ira (*irata feci*). Es el amor infeliz el que se ensaña (*saevit infelix amor*)’ (135-136)”: N 560. Vemos, aquí, un duro contraste entre “amor y ferocidad”. El coro de Medea aconseja no temer las llamas voraces ni el huracán ni el dardo veloz, sino: “las iras (*ardet et odit*) de la fiera esposa que es repudiada”, pues: “Ciega es la llama que el furor aviva; ni admite leyes ni tolera frenos (579 y ss.)”: N 561. Así, sabemos porqué “el aristotélico no puede decir: ‘Dejaré entrar el amor en mi vida pero me libraré de la mortífera furia’. Es que el amor mismo es furia que mata”: N 561.

Así, “Séneca es fiel a la tradición estoica en su caracterización de la serpiente (y, con ella, el amor) como algo inseguro, violento, letal, el más mortal enemigo de la virtud y el orden”. El *éros* es “un poder cósmico

ancestral, una fuerza divina relacionada con la regeneración y el nacimiento, así como con la muerte y la matanza”: N 563-4.

Entonces, el amor suscita temor y reverencia, como se ve “en la *Antígona* de Sófocles, donde *éros*, aunque capaz de inspirar injusticia, ‘está sentado, desde el principio de las cosas, junto a la grandes leyes del derecho’ (797-800)”: N 564. El amor, serpiente repulsiva y maravillosa, letal y erótica a un tiempo, creadora del cosmos y destructora “como un torrente enorme (694)” que crea un mundo de “esplendor irresistible”, “opuesto al mundo de la virtud estoica”, es una llama que penetra y abrasa hasta la médula de los huesos: N 566. Es más, el amor vuela sobre el bien y mal: “En efecto, el carro de las serpientes transporta al alma amante a un reino en el que dios y el juicio divino sobre la pasión no existen. Un lugar, por consiguiente, situado más allá de la virtud y el vicio, la salud y la enfermedad: un lugar, como diría Nietzsche, más allá del bien y del mal”: N 568.

Con todo, en el mar de la vida, la navegación puede parecer tranquila pero “una linde demasiado estrecha separa las sendas de la vida y de la muerte (301-308)”, y, hubo unos tiempos en que la vida era más feliz, pues: “Con poco era (uno) rico; no ansiaba más bienes que aquellos que brindan las tierras natales (329-334)”: N 569. Hoy todo ha cambiado, los hombres imponen su ley y se altera el orden del mundo con nuevas ciudades. “Pasados los años, vendrán tiempos nuevos: soltará el Océano los lazos del orbe y un gran continente saldrá de las olas, y Tetis la gloria verá de otros mundos (*novas orbis*). Y entonces la tierra no acabará en Tule (365-379)”: N 569. En estos pasajes, muchos ven la vuelta a la ‘edad de oro’ de Hesíodo, Virgilio u Ovidio. Pero para Séneca la única edad de oro es: “una edad sin vicio, sin pasión, sin la falsa creencia en el valor de las cosas externas”: N 571.

Así se retrata la vida sencilla del campo que: “‘tiene la imperturbable tranquilidad (*tranquilla quies*) de una vida libre de daños (*innocuae vitae*)’ (159-160). Los estoicos han contrastado esa vida con las ‘inmensas expectativas y los terribles temores’ (162-163) de la ciudad, donde la gente vive esclava de inseguros bienes externos”. Como resume el coro: Cantad la gloria de otro a todo el mundo. “Por lo que a mí respecta, que mi país me proteja junto a un hogar anónimo. Los inactivos (*pigros*) alcanzan la vejez; y el modesto patrimonio de una pequeña casa permanece en lugar bajo pero seguro. En cambio, la virtud audaz cae desde gran altura (*alte virtus animosa cadit*) (192-201)”: N 572.

Así, en la *Medea* de Séneca: “Por un lado tenemos la audaz vida del ser humano que valora los bienes externos y que invierte esfuerzos e ingenio en la consecución de esos objetos de su deseo”: “El yo *audax* es diná-

mico, se extiende más allá de sí mismo, difundiéndose exuberantemente por distintas partes del mundo”. “Por otro lado tenemos un yo puro: este yo se queda en casa, satisfecho con pocas cosas externas, pues no las valora. Es moralmente inmaculado, de blanca pureza (*candida*); el delito queda lejos de él. Es el yo estoico, que tiene todos los bienes en casa, pues todo bien está situado en la virtud”. : N 570. El primer yo es el de Medea y “el Jasón erótico”, donde pasión y crueldad van muy de la mano: N 577.

Aquí vemos dos *yoes*, dos modelos humanos: “Si nos inclinamos por el *éros* y la *audacia*, tenemos crimen y cólera asesina; si nos decantamos por la pureza, obtenemos monotonía y la muerte de la virtud estoica. Obtenemos también la muerte de la tragedia, pues la tragedia, recordémoslo, ‘es el sufrimiento de los seres humanos seducidos por las cosas externas’”: N 575. Con todo, subsiste la “tragedia interior (estoica), provocada por la exigencia de nuestro ser moral de lograr una pureza intachable y una vida libre de todo mal”: N 575.

Así, Séneca es: “una figura esquiva, compleja y contradictoria, una figura profundamente comprometida tanto con el estoicismo como con el mundo, tanto con la pureza como con el erotismo. Una figura que permanece sentada en su casa y que es llevada por los aires en su carro. Las tensiones entre su carrera y su pensamiento son múltiples y bien conocidas”: N 575. M. Griffin, al caracterizarle, con los rasgos que le distinguen, “seguramente apuntaría a su morboso ascetismo y al realismo de su carácter humano”: N 576. Pero, no se debe olvidar en él “la audacia, el coraje y el esfuerzo”, de profunda raíz estoica, que choca con otras virtudes del estoicismo. Además, el peligro de la literatura en la filosofía se ve bien en este drama, pues: “en el acto mismo de convertir la tragedia en un argumento estoico, el estoicismo se muerde a sí mismo”: N 576.

Ahora bien, para el estoico la verdadera acción es la que ocurre en lo profundo del corazón. Y, los actos de esta tragedia pueden verse no como “actos realizados en el mundo, sino como crímenes del deseo, de la fantasía”: N 580. Es más, “en otras fases, gran parte de la acción se reduce a los avatares íntimos del corazón de Medea, hasta el punto de que el comentarista Costa escribe sobre el verso 893: ‘Una vez más, ella se encuentra en el oscuro y torturado mundo de su propia mente’”: N 581. Lo mismo ocurre con sus serpientes. Quien le oiga decir: “‘Esto es lo que mi mente medita en su interior’ se dará cuenta de que la entera pesadilla del mundo interior de Medea es, incluso ahora, su propia meditación”: N 581.

Pues, los malos deseos: “Tienen vida propia como las llamas, como las serpientes”. Y: “No hay ninguna bondad segura de corazón, ninguna pureza segura de intención, con sólo que abras una vez tu mente al deseo.

Veniet et vobis furor: la profecía de Casandra siempre exacta, siempre desoída”: N 582. El aristotélico dirá: “En tanto contengan sus actos en el mundo exterior, pueden recitar todos los conjuros que quieran”: N 582. Pero, si el corazón no es virtuoso y “puro” y los deseos agresivos expulsan el amor de la intimidad, vendrá el horror de las personas buenas al “descubrir que están habitadas por serpientes ocultas”: N 586.

Así pues, el amor, apunta *Medea*, “no puede moralizarse por completo; ni puede tampoco coexistir con un escrutinio moral militante y punitivo”: N 587. “Aristóteles se preocupa demasiado por la autosuficiencia y el control racional” y no acepta “el amor en toda su terrible dimensión”: N 588. Séneca, ve que: “En la clemencia, el alma se distancia del estricto castigo de cada defecto, incluso cuando ha habido falta, comprendiendo las dificultades que la persona ha encontrado en sus esfuerzos por vivir bien”: N 588. Aquí, vemos “con claridad especial ciertos límites propios de la moral aristotélica y de la estoica”: N 589.

Al fin, *Medea*, “plenamente identificada con su pasión, se va de nuestro mundo hacia el Sol”, junto con Jasón “girando en éxtasis en torno a su compañera, se mueve a sí mismo, alado, renacido, más allá de los dioses”(estoicos): Son como “dos serpientes en el cielo”. Y: “En las profundidades del cosmos, en esa otrora silenciosa región situada más allá de la casta Luna estoica (...), aparece ahora una parpadeante y cálida luz, un movimiento irregular, serpenteante. Estamos presenciado un triunfo. Es el triunfo del amor”: N 590.

Conclusión. La filosofía como cura de almas y pasiones y sus muy variables lecciones

1ª. *La idea de la filosofía como actividad médica*, “consagrada a paliar el sufrimiento humano”, lleva a “una nueva concepción del método y el procedimiento filosóficos”, que no son “neutrales respecto del contenido, sino que van estrechamente ligadas a un diagnóstico de las dificultades humanas y a una noción intuitiva del florecimiento humano”: N 592.

Por eso, las escuelas filosóficas helenísticas hacen un gran esfuerzo para desarrollar:

a. Una “*nueva atención a las cuestiones de la necesidad y la motivación*” de la persona, desde esa nueva “actitud terapéutica de la vida del hombre concreto”: N 593.

b. Una “*cuidadosa atención a las técnicas del discurso y la escritura filosóficas*”, con rigor y precisión en su lenguaje literario, pero sin olvidar que se dirigen a multitud de gente: N 593.

c. Una atención especial a la “*percepción particular como ingrediente de la buena elección*”, según Aristóteles: N 595. No se busca el subjetivismo sino la intuición del deseo de “plenitud de vida” que tiene la gente y de sus “necesidades profundas”.

d. Un “*reconocimiento de que los deseos, intuiciones y preferencias existentes se han formado socialmente y distan mucho de ser totalmente seguros*”: N 596.

e. La atención para “*reconocer la existencia de motivaciones y creencias inconscientes*”. En esto, “las escuelas helenísticas fueron a las primeras en la historia de la filosofía occidental”: N 598. Ahora bien, Lucrecio se basa más en “la necesidad y la falta de autosuficiencia”, como luego hará Melanie Klein, que en la problemática de la sexualidad del psicoanálisis de Freud.

2ª. Abordar algunas consecuencias más problemáticas de usar “*la terapia como norma*”. Más, en concreto, se plantea, si “las escuelas, en su pasión por la salud, pudieran *subordinar la verdad y el buen razonamiento a la eficacia terapéutica*”: N 599.

En este sentido, aristotélicos y estoicos velan por el respeto a la razón y el universo. Éstos “hacen del razonamiento práctico un valor intrínseco de primer orden; en modo alguno lo subordinan al bien de la *apátheia*. En el otro extremo, los escépticos sueltan claramente el lastre de la verdad e incluso del buen razonamiento en el camino hacia la *ataraxía*”... “La posición de los epicúreos es, sobre este punto, la más sutil, la más difícil de describir correctamente”. Son argumentos de gran calidad, pero parece que se les “da un valor puramente instrumental”, “por mor de un fin ético”: N 600. “Algunos argumentos de Lucrecio salían mejor librados a este respecto”: N 601.

3ª. Otra cuestión importante es: “*la tensión entre autonomía crítica y manipulación causal en el tratamiento del discípulo*”: N 601. Estas escuelas consideran a la sociedad actual “enferma” y “al discípulo, infectado por sus enfermedades”. Y, hay que llegar a “juicios más sólidos”, “enterrados en el alma”, en materiales erróneos. Aristóteles crea unos discípulos “han recibido una buena educación moral”, respeta su autonomía y emplea “estrategias dialécticas abiertas”. “Las escuelas helenísticas no pueden hacer eso: y todas, en mayor o menor medida, restringen la libre consideración de alternativas por el discípulo, manipulando el resultado”: N 601.

Los escépticos presentan la situación más preocupante, pues falta aquí toda crítica y el argumento “se calibra exactamente” para contrarrestar “la enfermedad del discípulo”: N 601. El maestro y el discípulo son seres pasivos y eso alegra a los escépticos, pero no deja de ser “un mal resultado para la vida social y personal”. En el epicureísmo, preocupa la invitación a “desconfiar de sí mismo” y que “el discípulo apenas tiene autonomía”. Lucrecio cambia algo esta situación: “le pide al discípulo que asuma él mismo la tarea de argumentar y juzgar” en una sociedad más abierta, donde no se le deja inerte como en el jardín de Epicuro: N 602.

Los estoicos invitan al discípulo a “hacerse cargo de su propia vida”, suprimen la asimetría “del modelo médico”, y “resuelven los problemas de la forma más atractiva”, pues “el maestro incita y ayuda, pero deja que las conclusiones salgan del pensamiento del discípulo mismo”: N 602-3. Es el modelo de Sócrates: su ironía estimula al discípulo y coloca su autonomía frente a la comodidad y lo políticamente correcto. Los estoicos, a veces, niegan, el dogma de la eficacia. Saben que: “Nada es seguro, salvo (en la medida en que uno sea racional) uno mismo”. Así, hay en Séneca, “no el inflexible anuncio de un credo, sino una confrontación imaginativa y profundamente personal con problemas irresueltos”: n 603.

4ª. Aquí “*el modelo médico ofrece un rico retrato del filósofo*”: “humanamente implicado” y pensador sereno, “experto en destrezas” y “cercano al sufrimiento de cada paciente”. Pero, surge una tensión entre “compasión y ausencia de perturbación”: N 603. Pues si el maestro no tiene ninguna motivación emotiva, entonces, ¿porqué se han comprometido con los demás?...

Los epicúreos se enfrentan a esa tensión, la misma que hay entre la *ataraxía* y el cultivo de la amistad. Los estoicos deben explicar a qué viene su altruismo si tratan de eliminar “los afectos en que se basan las emociones”, y porqué “si la virtud es autosuficiente” y la filosofía se basta por sí misma, piensan que otros necesitan su ayuda, cuando ven “la actividad terapéutica, ante todo, como *auto*-terapéutica y la argumentación como escrutinio de uno mismo”: N 605. Además, en los epicúreos la asimetría maestro-discípulo es grande, en los estoicos es menor, y la postura clemente de Séneca reduce la distancia al reconocer que “uno mismo es aproximadamente tan imperfecto como el autor de la ofensa”: N 606.

5ª. Todas las escuelas proponen una vida “*conforme a la naturaleza*”, pero luego topamos con “aspiraciones socialmente inducidas que nos impulsan a trascender esos límites”: N 607. Las 3 escuelas pretenden darnos “una vida *divina*” y a la vez hay como un “repudio de la trascenden-

cia”: N 607. El escéptico nos recomienda la vida natural, un tanto animal, y luego la presenta “como bendita y divina”, dechado de *ataraxía* y “vida plena”, y, así, tan imperturbables son los dioses como los animales. En los epicúreos, los dioses son autosuficientes e imperturbables, ejemplo para el discípulo, pero a este se le invita a “entenderse a sí mismo”, “libre de aspiraciones religiosas convencionales, como un ser mortal y finito”: N 607. Y: “la tensión entre lo mortal y lo divino, lo seguro y lo vulnerable, surge dentro de la propia posición de Lucrecio”. N 608.

En los estoicos la naturaleza y lo divino parece ser lo mismo, si nos guiamos por la razón: “Nuestra naturaleza *es* una naturaleza divina: pues lo más divino es buscar la comprensión de todo”: N 608. Así, Aristóteles “consideraría *antinatural* para un ser afectivo finito y ‘con disposición a vivir con otros’” la renuncia estoica. Con todo, “la ética helenística” nos enseñó a “pensar humanamente, como seres finitos que somos”: N 609.

6^a. Esto debería acercarnos más a la *compasión* y al amor *comprometido*, y alejarnos un poco de la *apátheia* y el temor a la perturbación que une a los escépticos. Pues, un hombre sin compromiso con la realidad, los suyos y su país, puede tener “una vida de notable seguridad; pero empobrece el yo y lo hace indigno de confianza para los demás”: N 610. El epicúreo entiende la *ataraxía* de una forma más activa: es el desarrollo sano y sin trabas de nuestras facultades y relaciones humanas en la amistad. Lucrecio nos invita a todo esto. “De este modo, el riesgo y el sacrificio se convierten en elementos apropiados de la buena vida de la persona”: N 610. Pero, el estoico “no confía parte alguna de su bien a ninguna otra persona”. Y, esa falta de “amor sincero” y apertura al otro “hace la vida pobre e incompleta”: N 611.

7^a. La *lucha por el poder y el dinero rompe las familias y los lazos sociales*, con crueldad, y “es una forma patológica de enseñanza social” que acaba con todo: N 611. Hoy, el afán de riqueza y de poder lo justifica todo y sus resultados están a la vista. Por eso: “La vigorosa y detallada crítica de estoicos y epicúreos merece todavía que se le preste atención”: N 612. Pero, los escépticos “no tienen interés alguno en modificar el mundo” y sólo buscan sufrir lo menos posible. No buscan “remedios sociales a la injusticia”, frente a la exigencia aristotélica de ciertos “bienes externos” en la *eudaimonía*: N 613. El epicureísmo aleja de la sociedad pero no de la comunidad. Ve la política y la justicia como medio de la propia libertad y felicidad. Su mundo es muy limitado, dada “su ausencia de interés por todo menos por un puñado de personas próximas”: N 614.

Según Lucrecio, la codicia causa “los principales males de la política de su época”: Todos buscan “amasar más y más propiedades, en feroz competición con sus vecinos”. Él, “ve algo que sólo recientemente ha sido redescubierto por el pensamiento político occidental: que lo personal –la vida de las emociones y las asociaciones íntimas de cada uno, incluidas las asociaciones eróticas– es político, formado por la sociedad y cuyos frutos vuelven a su vez a la sociedad”: N 614-5. Así, la política implica el “alma entera”. Y, una “sociedad injusta y acumuladora”, avasalla la persona y sólo la terapia hará de nuevo “buenos agentes sociales”.

8ª.-*Los estoicos tienen una teoría política muy desarrollada*, pues la autosuficiencia no es huida del mundo, y la vida personal, incluido el autoexamen, tiene una dimensión socio-política que libera a la persona de la corrupción social y la invita al “cultivo de la *humanitas*”: “los derechos humanos y la libertad” y la dignidad de “los esclavos y las mujeres”: N 615. Pero, los estoicos ven innecesaria “la compasión”, que “llevaría naturalmente al cambio material e institucional”, y creen que: “La sabiduría por sí misma, y sólo ella, nos hace verdaderamente libres”: N 616. Este pensamiento político es “un logro muy desigual”, pues no vale proclamar la dignidad humana, mantener el sistema, “repugnante”, de esclavitud y afirmar que ésta no afecta a la *eudaimonía* o plenitud de vida: N 616.

De hecho, no es posible una vida feliz sin buenas instituciones. Estas escuelas proponen en su vida otra sociedad pero no esperan ni exigen “cambios políticos y sociales” sino que, “con su enseñanza de la autosuficiencia y sus grandes pretensiones de ser *el arte de vivir*”, dejan todo como está. Y, aunque: “Su propio pensamiento lleva de forma natural a un llamamiento a la asociación entre filosofía y política”, para cambiar el mundo, “la vida del pensamiento y el deseo”, se quedan impávidos, aferrados a sus teorías. Ciertamente que no es fácil conseguirlo, pero: “Lo que no podemos ni debemos perdonarles es que no *exhortaran* más a menudo a hacer esos cambios” y se quedaron con que “podemos establecer el reino de la razón en la tierra simplemente perfeccionando a los individuos de uno en uno y permitiendo luego a esos individuos perfectos crear el mundo”: N 617.

9ª. *Los estoicos tienen un sentido universal, cosmopolita, de la ciudadanía*, son antisectarios y antinacionalistas, pues todos somos ciudadanos del mundo y nuestra suerte depende de la suya, y toda familia tiene una dimensión planetaria. El estoicismo ve la “plenitud de vida”, de cada uno, unida a la de todos en un orden mundial. Aquí, estamos ante problemas acuciantes: “el hambre, la ecología, la población, la situación social de la

mujer”, imposibles de abordar sin pensar “en el bien de todos los seres humanos y, en definitiva, del mundo entero”: N 618.

10^a.- *El tema de este libro de M. C. Nussbaum han sido las pasiones*⁵. El análisis de las emociones, en los estoicos y epicúreos, “son de una sutileza y una solidez no superadas hasta ahora por nadie en toda la historia de la filosofía occidental”: 619. Estos superaron a Aristóteles, su precursor, en el análisis de: emoción y creencia, pasión y concepción de la realidad, interrelación de las emociones, y en la relación de la vida emocional con el mundo. En el tema del amor, la ira y el miedo, olvidar a los antiguos tiene un alto precio. Es de subrayar también el papel de la narrativa en la comprensión de las emociones y la creación de una auténtica filosofía moral. En cuanto a la “extirpación de las pasiones”, la autora cree, con Lucrecio, que por lo que hace a la “la lástima o compasión”, hay que “mantenerla en la vida humana como una fuente básica de solidaridad comunitaria, en lugar de proscribirla en nombre de la autosuficiencia, como hacen los estoicos”⁶: N 620.

10.1^a.- *El tema de la cólera ha sido un gran tema para Nussbaum*, es el tema central de su libro y su “razón de ser”. Ella cree que, como mostró en su obra *La fragilidad del bien*, no se puede aceptar “la idea de que la mejor vida humana corriera el riesgo de una ira corrosiva”. A los pensadores helenísticos este tema les llevó a “rechazar todas las pasiones”. Nussbaum ha intentado aceptar sus argumentos sobre “la eliminación de la cólera rechazando, en cambio, su ataque más general contra las pasio-

⁵ Este tema de *las pasiones* siempre ha sido muy difícil, también para las religiones como el cristianismo. De modo que cuando un autor lo abordaba con acierto era obligado resaltarlo. Así, lo hicimos en: D. NATAL, *EL P. Marcelino Gutiérrez y la Filosofía Española. Memoria crepuscular de un pensador centenario(1858-1893)*, Ed. R. Agustiniana, Madrid 2005, 82: “En efecto, llama gratamente la atención la serenidad con que el P. Marcelino plantea este problema de la pasiones y la concupiscencia, cuando lo corriente, en los medios eclesiásticos, era plantearlo de una manera, por lo menos, alarmista. Para encontrar un planteamiento parecido y positivo de las pasiones humanas hay que esperar, por lo menos a Max Scheler, ya bien entrado el siglo XX, y para una teoría pacífica y actual de la concupiscencia hay que encontrarse ya con la teología contemporánea de K. Rahner”. Para ver su artículo, cf.: K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, *Escritos de Teología. I. Dios-Cristo-María, Gracia, Taurus, Madrid* 1967, 3^a, 381-419.

⁶ Sobre la compasión y el cristianismo, cf. J. Antolín Sánchez, *Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana*, *Estudio Agustiniano* 46(2011)469-76; 47(2012) 123-156; 47(2012) 211-245; 47(2012) 495-537.

nes como el amor, el miedo y la pena”: N 620. En parte, ese intento fracasó, pues aunque Aristóteles cree compatible el amor y cierta cólera, porque la persona virtuosa nunca hace el mal, sin embargo, a veces, “hay que elegir: o renunciar por igual al amor y a la cólera, como hacen los estoicos ortodoxos, o correr el riesgo de hacer daño”: N 621.

10.2^a.- *Lucrecio y Séneca mantienen posiciones muy matizadas.* Aquél, anima a la comunidad sin huir de la cólera en la defensa “de uno mismo y de lo propio”. “Séneca tiene grandes dificultades para describir una comunidad con autoestima a la vez que libre de cólera”: N 621. Lucha contra la cólera y toma “una actitud terapéutica hacia las injurias y ofensas”. Pero si cuando el tirano abusa, el “distanciamiento da paso a la indignación contra aquél”: N 621. En cuanto al amor, Lucrecio propone un matrimonio estable, libre de cólera y celos, como hace M. Rufo, pero “al precio de eliminar el éros e imaginando la relación como una amistad a la que se añade placer sexual”: N 621. Esta propuesta olvida una parte importante de la vida humana que queda muy bien “retratada, de una manera estremecedora y horripilante en la *Medea* de Séneca, donde se muestra el valor de éros a la vez que sus peligros”: N 621.

10.3^a.- Con todo, *se pide respeto mutuo a los diversos caracteres*, como entre los amigos que en “una forma de vida en común”, superan “la forma más destructiva de resentimiento y rabia”: N 621. Esto limita la cólera, sin abolir todo deseo de hacer daño, y responde mejor a la complejidad de la vida humana. No se idolatra “la perfección absoluta” ni el “celo” ni la “sed de castigo”, propio o ajeno, pero propicia una educación que vea “con clemencia la ambivalente excelencia y pasión de la vida humana”. Pues: “El audaz intento estoico de purificar la vida social de todos sus males, llevado con rigor hasta el final, acaba eliminando también su carácter humano finito, su lealtad dispuesta al riesgo, su amor apasionado”: N 622.

La epistemología de la precariedad y la estética de la difusión. La singularidad de la literatura filhispana desde la utopía de una patria hispánica¹

MACARIO OFILADA MINA

El español nunca será lenguaje general en el país, el pueblo nunca lo hablará porque las concepciones de su cerebro y los sentimientos de su corazón no tiene(n) frases (en) ese idioma: cada pueblo tiene lo suyo, como tiene su manera de sentir. ¿Qué vais a conseguir con el castellano, los pocos que lo habéis de hablar? ¡Matar vuestra originalidad, subordinar vuestros pensamientos a otros cerebros y en vez de haceros libres haceros verdaderamente esclavos! Nueve por diez de los que os presumís de ilustrados, sois renegados de vuestra patria. El que de entre vosotros habla ese idioma, descuida de tal manera el suyo que ni lo escribe ni lo entiende y, ¡cuántos he visto yo que afectan no saber de ello una sola palabra!

J. Rizal, El filibusterismo

De entrada, reconozco que tengo muy presentes estas palabras tajantes, citadas como epígrafe para encabezar este ensayo, que Rizal hizo pronunciar al inolvidable personaje Simoun, de su novela madura, *El Filibusterismo*. Por lo pronto, el titán de las letras filipinas en lengua española, afirma, que por un lado, el español es una lengua extranjera; y por otro, que la lengua española es incapaz de capturar el meollo de la identidad filipina. Muchos interpretarán este texto denso como reconoci-

¹ De entrada, cabe reconocer en la redacción de este ensayo la influencia metodológica de D. Attridge, *The Singularity of Literature*, Routledge, Londres 2004.

miento realista de que el español nunca se ha cristalizado como lengua común en Filipinas.

Mediante el personaje enigmático, que es Simoun, el autor, conocido por ser reformista que aboga por la representación filipina en las cortes españolas y la elevación de Filipinas a la dignidad de la que disfrutaban las demás regiones españolas, expresa, en un momento dialéctico, la alternativa más radical o el extremo más drástico en la cuestión de la identidad filipina de entonces. Algunos otros dirán que tanto a Rizal como a los ilustrados de habla hispana de su generación les interesa redescubrir las raíces de la identidad filipina, cuya base es la lengua indígena que ha asimilado de una forma la lengua española. No entraremos en esta cuestión. Baste por ahora afirmar que la cuestión de la lengua, en su discurso más elevado, es decir, la literatura, es el meollo de la cuestión de la identidad. Y el tema de la hispanidad forma parte de este meollo. De ahí proceden las letras filipinas escritas en español como patrimonio concreto o artefactos arqueológicos de esta búsqueda nacional de identidad.

A tenor de todo ello, es preciso afirmar que el hispanismo filipino sigue vivo. Prueba de ello, es una bibliografía cuidada pero no muy abultada. Podría inferirse, con algunas vacilaciones, que estamos presenciando un período de renacimiento tímido, es decir, un renovado interés en lo que a la temática se refiere, esto es, en términos de erudición de tipo histórico, literario y cultural², pero no de progresión lineal en clave de creatividad y originalidad, es decir, la producción de nuevas obras originales que marquen un hito.

El renacimiento del que hablamos es un renacimiento de estudios eruditos y no significa una nueva etapa de creatividad. Muchos dan a ésta por definitivamente terminada³. Sin embargo, gracias a las nuevas generaciones de estudiosos e investigadores, procedentes de distintas disciplinas y escuelas de pensamiento, por el momento, podemos prorrogar la

² Nos es grato comprobar que últimamente se ha explorado el corpus de la literatura filhispana en la enseñanza del español como lengua extranjera (E/LE), cfr. V. Afonso y R. Cámara, "El uso de la literatura hispanofilipina en el aula de ELE" en Varios, *El currículo de E/LE en Asia-Pacífico. I Congreso de Español como Lengua Extranjera en Asia-Pacífico*, Instituto Cervantes de Manila-Embajada de España, Manila 2010, pp.301-314; L. Rodríguez, "La literatura filhispana en el aula E/LE: Directrices prácticas" en Varios, *Actas del Sexto Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas*, Asociación Asiática de Hispanistas, Manila 2007, pp.427-441.

³ Un estudio autorizado afirma al respecto: "Hispanidad in the Philippines is a thing of the past, and it would be imposible for Filipino writers to attain the heights of Philippine literatura in Spanish reached by such giants as Rizal, Guerrero, Palma, Apostol, Recto, Balmori, Bernabé, and Abad", E. A. Tiamzon, P. E. Marino et al., "Literature in Spanish", en Varios, *CCP Encyclopedia of Philippine Art. Vol. IX: Philippine Literature*,

firma del acta de defunción del hispanismo filipino. Y tal vez cabe esperar una nueva etapa de creatividad conforme a la nueva situación de tipo cultural que Filipinas está viviendo. No entraremos en estos detalles. Sin embargo, por el momento, es indudable que haga falta, a esta luz, elaborar una bibliografía puesta al día elaborada por un equipo de especialistas con la finalidad de poner de manifiesto que el interés por el hispanismo filipino no ha muerto pese a los avatares de la historia⁴. Un análisis detenido de todo ello, que inevitablemente caería, dadas las tendencias actuales y las realidades históricas, en una apología pro hispanos, en medio de un ambiente que prácticamente ha anulado su patrimonio hispánico relegándolo al pasado, desborda los límites de nuestras reflexiones. Será suficiente, por ahora, tener esta realidad y la perspectiva que proyecta muy en cuenta.

Consideraciones iniciales del hispanismo filipino: Plataforma hacia la literatura filhispana como fenómeno singular

Pero sí cabe reconocer que al hablar del hispanismo filipino inevitablemente la mirada se dirige hacia atrás. El hispanismo, en estas islas, es una realidad del pasado. Pervive dicho fenómeno de cierta manera, mas no se encuentra en su época dorada (durante la primera fase de la ocupación americana o la denominada *belle époque* filipina antes de la segunda guerra mundial), es decir, no estamos presenciando, en medio de este renacimiento bibliográfico centrado en la reedición y la elaboración de estudios críticos, –pocas veces elaborados en castellano, dado el dominio del inglés a partir del siglo veinte en Filipinas–, una “actualización” con el rigor y fuerza expresiva que llega a su cenit en el uso del español como medio.

Cultural Center of the Philippines, Manila 1994, p.97. El estudio, de carácter introductorio, se limita a presentar positivamente datos siguiendo una cronología histórica. Ocupa las pp.88-97 del mencionado volumen colectivo.

⁴ Para una visión sintética de las vicisitudes de tipo histórico respecto a la difusión de la lengua española en Filipinas, cfr. J. Galván, “El español en Filipinas”, en Varios, *Enciclopedia del español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes 2006-2007*. Instituto Cervantes, Madrid 2006, pp.163-165. Para una visión más actualizada, ver: F. J. Menéndez, “Spanish in Public Secondary Education in the Philippines”, en *Life Today* 32 (February 2011), pp.16-20; M. Ofilada, “La enseñanza y conservación del español en Filipinas: algunas perspectivas y reflexiones generales”, en Varios, *L'intercompréhension et les nouveaux défis pour les langues romanes*, Agence Universitarie dela Francophonie-Union Latine, París 2010, pp.135-153.

Sin embargo, no puede negarse que de una manera, sobre todo por el dominio del inglés y el interés actual, generado por el nacionalismo, en las lenguas indígenas de Filipinas, el hispanismo filipino pervive, si bien sus formas actuales, empezando con la lengua de exposición (sobre todo la lengua académica principal de Filipinas que es el inglés), lamentablemente tiende a diluir el contenido y la fuerza expresiva de las formas en que el mismo contenido está envuelto.

Dicho en otros términos, lo que tenemos es un hispanismo filipino descafeinado y en un estado muy precario, si bien relativamente menos comparado con la década de los setenta y ochenta, culminando en la nueva constitución filipina de 1987 en que el español dejó de ser una de las lenguas oficiales del país.

A tenor de todo ello, el hispanismo filipino, no cabe la menor duda, es una cosa del pasado, estudiada desde el prisma de hoy, con proyección hacia su conservación en el futuro. No es una cosa actualizada en términos creativos pero sí en términos eruditos ya que el prisma de hoy, en sí, brinda nuevas claves hermenéuticas.

Esta nueva generación de estudiosos y críticos no son creadores, sino más bien conservadores de piezas de museo, defensores de un patrimonio cuyo mayor periodo de creatividad ya pasó para muchos, pero que precariamente sigue en un grupo selecto de escritores.

Siendo así, puede afirmarse legítimamente que estamos asistiendo a una época no estrictamente de renacimiento, aunque sí puede hablarse de un renacimiento en términos de interés crítico con miradas hacia la conservación y cierta manera, actualización, en el sentido ya expuesto, o integración en la cultura actual. Tal vez la raíz de esta tendencia, por de pronto, inevitable, se encuentre en la misma epistemología subyacente del hispanismo filipino y en el código estético que proyecta.

Palabras clave y problemática fundamental: Literatura filhispana, epistemología y estética

Conviene aclarar a estas alturas, partiendo del término *hispanismo filipino*, con que hemos iniciado este trabajo y que en sí indica la peculiaridad de la aportación filipina al fenómeno mundial que se caracteriza por el interés primordialmente cultural en orientación y académico en su insitucionalización en el patrimonio español extendido por el mundo

partiendo de su colonización de territorios en América y en Asia (Filipinas).

A tenor de ello, es de rigor que se explique o se justifique, aunque sea brevemente, nuestra preferencia por la expresión *literatura filhispana* que señala la participación y pertenencia de Filipinas, como antigua colonia española, en el fenómeno del hispanismo, específicamente en las letras escritas en lengua española como patrimonio común de países colonizados por España pese al grado de conservación de la lengua en cada uno de estos territorios actualmente. Sin querer desatar una polémica inútil o provocar que se derramen ríos de tinta al respecto, preferimos esta expresión a la de *literatura hispanofilipina* que, al parecer, reduce el fenómeno universalizado del hispano a lo específicamente filipino o por lo menos, intenta estudiar lo hispánico bajo el prisma limitante de lo filipino. Mientras que la expresión preferida por nosotros, amén de indicar la participación filipina en el hispanismo y subrayar la pertenencia filipina en la comunidad hispana internacional, subraya la peculiaridad filipina en el uso y la asimilación de la lengua y cultura españolas, creando dentro de un contexto específico un tipo de hispanismo peculiarmente filipino, con legitimidad o carta de identidad reconocida por la comunidad internacional de hispanistas y de los estudiosos literarios en general⁵.

Queriendo ir más allá de la cuestión del canon literario⁶ y deseando legar al fondo de las cosas, a las cosas mismas, como dijera Edmundo Husserl, fundador de la escuela fenomenológica⁷, en primer lugar, cabe esperar que se multipliquen los estudios serios desde diversos puntos de vista, y no sólo propagandísticos, sobre la literatura filhispana. Dado el resurgimiento de interés heurístico en esta área, sin duda llegarán a ser incontables los estudios críticos en el futuro. Sin embargo, carecemos de

⁵ Inevitablemente, entra en esta temática la espinosa cuestión de la pertenencia y la ausencia de la literatura filhispana en el canon literario, veáanse al respecto los ensayos de: B. Álvarez, "La literatura hispano-filipina en la formación del canon literario en lengua española", en *Linguae et Litterae* 6 (2008), pp.62-79; W. De la Peña, "¿Dónde se encuentran las letras fil-hispánicas en el canon de los estudios literarios filipinos?" en *Perro Berde* 0 (2009), pp.78-84.

⁶ Cfr. H. Bloom, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*, Riverhead Books, Nueva York 1994; Varios, *El canon literario*, Arco Libros, Madrid 1998. Recientemente, se han publicado en Manila dos ensayos interesantes al respecto. Me refiero a: D. Hernández, "Clásicos y canon nacional: de Alejandría a Filipinas", en *Perro Berde* 0 (2009), pp.68-74; P. Aullón, "Globalización y canon literario", en *Idem.*, pp.75-77. El tema del canon merece unas consideraciones más detenidas. Renuncio a este empeño por falta de tiempo y espacio en la actual investigación.

⁷ Esto debe entenderse desde la crítica husserliana al subjetivismo, cfr. *Investigaciones lógicas*, 6ªed. Revista de Occidente, Madrid 1967.

modelos de interpretación globales de la literatura filhispana⁸. Contamos ya actualmente con estudios parciales o sectorales, esto es, abundan estudios histórico y expositivos con valores respecto a la interpretación pero no presentan modelos fundamentales hermenéuticos con valor global desde los que puedan verse en su conjunto no sólo la literatura filhispana en general, con sus diversos elementos y componentes, sino que presenta cada autor y las fases de su evolución o cada tendencia o obra con sus respectivas fases de desarrollo y dimensiones hermenéuticas⁹.

Con nuestra preferencia por la expresión literatura filhispana ya justificada, queremos en breves páginas exponer una perspectiva relativamente nueva que puede contribuir a una comprensión más unitaria y coherente de la literatura filhispana cuyo periodo de creatividad fue relativamente corta y que no goza de fuentes abundantes de estudio.

Por eso, se utiliza aquí el término *epistemología* en el sentido dado por la filosofía de la ciencia¹⁰. La ciencia es el saber cierto. Es el saber que quiere dar razón de las cosas estudiadas, caracterizado por la certi-

⁸ En este sentido, juzgo un tanto desparramado el estudio que al principio parecía prometedor de W. De la Peña. Me refiero a: "Fil-hispanic Literary Studies: Current Trends and Challenges in the 21st Century", en *Philippine Humanities Review* 4 (2000), pp.8-34. El hecho de que el autor haya redactado este estudio que intenta proponer un modelo de interpretación global es llamativo pero acaba siendo una nota crítica de la bibliografía principal y una recensión de tendencias heurísticas actuales.

⁹ Todo ello puede verse en las presentaciones globales de la literatura filhispana, como: J. De Veyra, *La hispanidad en Filipinas*, Círculo Filipino de Madrid, Madrid 1961; E. Alinea, *Historia analítica de la literatura filipino-hispana*, Estanislao Alinea, Quezon City 1964; L. Mariñas, *La literatura filipina en castellano*, Editora Nacional, Madrid 1961; L. Cortez, *Un bosquejo histórico de la academia filipina*, Tesis doctoral Universidad Central de Madrid, Madrid 1965; D. Colomé, *La caución más fuerte*, Instituto Cervantes de Manila, Manila 2000; L. Brillantes, *81 Years of the Premio Zóbel*, Vibal Publishing, Quezon City 2006. A mi juicio, el benemérito estudio de A. Antonio se acerca a un modelo unitario y comprensivo de la obra rizaliana *Noli Me Tangere* pero acaba siendo un trabajo desparramado y sin coherencia hermenéutica unitaria perdiéndose en detalles que no fundamentan una visión global acerca de dicha obra, *La estructura y el simbolismo del Noli Me Tangere de Rizal*, Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1980. En cierta medida, los trabajos meritorios de R. Coronel y E. Imson padece estos mismos defectos, es decir, acaban siendo estudios parciales o sectorales pero intentan bajo el rótulo de prologomena presentar una visión introductoria que es la cualidad fundamental de un modelo hermenéutico, ver: R. Coronel, *Prologomena al estudio semiótico de la metáfora*, Tesis doctoral Universidad de Filipinas, Quezon City 1994; E. Imson, *The Poetry of Manuel Bernabé: Prologomena to Reading a Cultural Text*, Tesis doctoral Universidad de Filipinas, Quezon City 1991.

¹⁰ Cfr. K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1989; M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1962; Varios, *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford 1992.

dumbre de poseer y asimilar dicho saber. Dicho de otra manera, la ciencia formula el criterio de que el saber es, en efecto, saber efectivo o conocimiento. Dicha certidumbre se posee y tiene su validez mediante su presentación de forma sistemática en que las ideas o la realidad abstracta, basada en la historia o en hechos históricos, se convierte en conocimiento, es decir, saber fundamentado, compartido y archivado (por ser saber evidente) en orden a ser transmitido a las generaciones venideras.

Asimismo se emplea aquí el vocablo *estética* al referirnos a la proyección en orden a ser percibido, apreciado, valorado críticamente como forma del contenido de este saber fundamentado, compartido y archivado (en orden a ser transmitido) de tal manera que el contenido adquiera formas por las que se percibe el contenido ya presentado, apreciado, asimilado con finalidad de ser estudiado, analizado, interpretado¹¹.

Precisemos. La estética se refiere a la forma en la que el contenido del saber fundamentado es percibido en orden a ser estudiado, analizado, interpretado.

No pretendemos con esta exploración epistemológica y estética agotar todas las posibilidades sino que deseamos abrir nuevas filones. Sin embargo, nuestro análisis no es una interpretación que puede colocarse al lado de otras ni tiene intención de suplantarlas. Nuestra breve exploración intenta más bien delimitar una perspectiva, que por su carácter fundamental, podría considerarse previa a los distintos planteamientos hermenéuticos existentes y posibles.

La epistemología como base de la estética: El contenido como saber fundamentado

Traigamos a colación ahora la definición valorada como clásica por los entendidos de E. Alinea de la literatura filhispana: “La literatura Filhispana es el conjunto de obras literarias escritas y publicadas en Filipinas en lenguaje español por los escritores y literatos filipinos (y aún por los españoles que se consideran filipinos a sí mismos). Consiste en los siguientes géneros literarios: poesía, drama, novella, cuento, historia, ensayos o artículos de prensa, oratoria y cartas. En gracia a la aceptación

¹¹ Cfr. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 2ª ed., Hackett, Indianápolis 1981; M. Kelly (ed.), *Oxford Encyclopedia of Aesthetics*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford 1998; J. Plazaola, *Introducción a la estética. Textos, teoría, historia*, Universidad de Deusto, Bilbao 1991.

genérica se pueden incluir los expedientes de los tribunales de justicia y los decretos, proclamas, manifiestos, leyes y ordenanzas¹²”.

Todo lo escrito es literario. La cuestión de si el escrito en cuestión posee la belleza de la forma o si es una obra con fines exclusivamente artísticos es secundaria. Lo fundamental es establecer el corpus. La epistemología construye su base sobre el corpus escrito por lo que todo lo escrito en lengua española en Filipinas, por filipinos (españoles nacidos en Filipinas o residentes en Filipinas y los nativos o indios, en su mayoría mestizos de español, ya considerados filipinos en tiempos coloniales pero tratados como gente de segunda fila, sin entrar en los pormenores históricos de esta distinción) forma parte de la llamada literatura filhispana.

Dicho corpus refleja la manera de pensar de una minoría de filipinos, en búsqueda de su identidad, hacia una forma original y originaria de expresarla. La lengua es el discurso de la mente, de la mentalidad de un pueblo. La literatura filhispana, como producto de la lengua vivida y asimilada, refleja dicha búsqueda de aquella minoría que nunca logró imponerse pero que cambió los destinos históricos del país, sobre todo en el siglo XIX, manipulando a las masas, a la inmensa mayoría en su proyecto de redefinición que es, en sí, búsqueda original.

En otras palabras, existe un discurso, contextualizado en Filipinas que tomó cuerpo en lengua española cuya temática es la vida cotidiana filipina en clave de identidad hispana, es decir, en clave de comunión con el mundo hispano, identificándose en términos de la hispanidad. Este discurso se construye en esta clave transformando lo cotidiano¹³ en una temática significativa. El resultado es un texto, un discurso codificado, transformado en artefacto¹⁴.

En el mencionado discurso conviven lo epistemológico con lo estético hasta el punto de confundirse. La confusión de lo epistemológico con lo estético tiene por consecuencia la distinción un tanto artificial entre las obras escritas con finalidades estrictamente artísticas (como expresiones

¹² E. Alinea, *Historia analítica de la literatura filipino-hispana*, Estanislao Alinea publ., Quezon City 1964, p.xiii. La definición propuesta por el profesor Tiamzon es menos inclusiva: “Philippine literatura in Spanish includes all the poems, stories, novelas, and essays written by Filipinos in the Spanish language. This literature began as a tool in the religious and political conquest of the Philippines in the 16th century, but eventually blossomed into a literature of protest against the Spanish colonizers from 1885 to 1896 and later the American rulers, from 1899 to the 1930s”, “Literature in Spanish”, p.88.

¹³ Tengo muy presentes los planteamientos sugerentes de A. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

¹⁴ M. Eaton, “Art and the Aesthetic”, en Varios, *Blackwell Guide to Aesthetics*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, p.74.

creativas) con las que tienen fines ideológicos (como los textos religiosos y propagandísticos surgidos estos últimos especialmente en tiempos de nacionalismo y de la lucha anti-colonial).

En mi opinión, tal distinción resulta artificial o por lo menos, muy poco natural. En otras palabras, es forzada, es decir, no podría definirse ni establecerse una delineación o demarcación muy límpida entre lo puramente estético y lo puramente ideológico. Baste como botón de muestra el costumbrismo impregnado de ideología de las novelas *Ninay* (1885) y *Noli Me Tangere* (1887). Asimismo merece mencionarse aquí la fusión de una ideología radical de tipo anárquico, dialéctico e incluso revolucionario y fuerza de estilo bello y logrado en *El Filibusterismo* (1891)¹⁵. Más que confusión tal vez sea mejor hablar de compenetración.

El filhispano conceptualiza su identidad filipina en clave de compenetración de lo indígena con lo español. El filhispano es el filipino, enriquecido por el patrimonio español, que se siente hermano de los demás pueblos colonizados por España teniendo a ésta por Madre Patria. Su raíz es filipina mas su cultura, de la que se alimenta su alma es de origen español por lo que en su integridad es hispano, un filipino hermano de los demás hispanos o hijos de España.

En su discurso, pronunciado el 25 de julio de 1924, con motivo de la fundación de la Academia Filipina de la Lengua Española en las dependencias del Casino Español de Manila, M. Rávago capta en palabras llenas de unción la esencia de esta identidad filipina en clave hispana que subyace a todas las obras literarias filhispanas. Prestemos atención a algunos párrafos significativos que desde la sensibilidad actual pueden juzgarse como apoloéticos:

Y al llegar aquí hállome, señores, como un distinguido orador limeño se encontraba en una ocasión parecida a la presente, en una fiesta española que se celebraba en su país. Porque yo también me hallo hoy solicitado por dos amores, el amor a mi patria de origen y el amor a mi patria de cultura y de civilización. Grandes las dos, amadísimas las dos, una y otra merecedoras de todo el afecto de mi alma y de toda la vehemencia de mi sentir. Reflejo la una de la Gloria de la otra, hechura Filipinas de la España que moldeó nuestro carácter, nuestras costumbres, nuestra legislación, nuestros ideales, en el troquel incomparable de sus ideales, de su civilización, de su lengua y de su religión.

¹⁵ Un estudio detenido de autores como Burgos, Del Pilar, Mabini, los hermanos Palma, F. Ma. Guerrero, C. Apóstol, C.M. Recto, M. Bernabé y J. Balmorí dejará patente esta simbiosis de creatividad artística y fuerza ideológica. Dicha simbiosis es inevitable dado el contexto histórico en que surgió y prosperó las letras filhispanas.

Todo, todo cuanto hay de más grande, de más ennoblecedor en nuestra historia, todo lo hemos aprendido de vosotros. Y si hoy Filipinas es como un oasis en medio del árido desierto de los pueblos que nos rodean, a la civilización española lo debemos; y si hoy, el único pueblo cristiano del Oriente es mi patria, el esfuerzo de vuestros abnegados misioneros lo ha logrado. Porque España, en buena hora lo digamos, al colonizar a Filipinas como al colonizar a los pueblos de América que ella descubrió, se propuso hacer hombres, no esclavos; se propuso elevar inteligencias, no deprimirlas; se propuso civilizar y no tiranizar¹⁶.

En el fragmento citado arriba del discurso del Sr. Rávago puede verse una gran nostalgia por lo utópico, la utopía de una Filipinas hispanizada en medio de la ocupación americana de estas islas. Recuérdese que la Academia Filipina de la Lengua Española se fundó en tiempos de la colonización americana de Filipinas en medio del florecimiento dorado de las letras hispanas en el archipiélago.

También los ilustrados del siglo XIX pecaban del mismo romanticismo utópico. Todos estos grandes hispanos y escritores son soñadores con una patria hispanizada en que los filipinos son hijos legítimos, con los mismos derechos y arraigados en la misma tradición cuyo manantial es la gran madre que es España.

Es preciso, a esta luz, reconocer que, desde un punto de vista crítico literario, las circunstancias históricas se caracterizan por conflictos políticos y luchas ideológicas¹⁷. En el caso de Filipinas, estos conflictos políticos y luchas ideológicas pueden entenderse en el empeño de definir el lugar de Filipinas en el mundo hispánico, siendo lo hispánico minoritario y elitista en Filipinas. Las palabras de Rávago ya citadas ponen de manifiesto este empeño en medio de un contexto histórico que en teoría no favorece el florecimiento de las letras hispanas, pues durante la época americana se impuso el inglés en estas islas. Todo esto, por lo pronto, engendra un conflicto y es la matriz de una lucha ideológica. Concretamente en la denominada época dorada de las letras filhispanas esta lucha ideológica se forjó como sentimiento antiyanqui o antigringo que añoraba lo hispánico del glorioso pasado cuya cima, para aquella generación, era la pléyade de filipinos ilustrados del siglo XIX que, desde sus raíces indígenas y cultura hispana asimilada y de la que se apropiaron creativa y

¹⁶ Me sirvo de la transcripción de L. Cortez Fernández Lumba, *Un bosquejo histórico de la academia filipina*, Tesis doctoral Universidad Central de Madrid, Madrid 1965, pp. 256-257.

¹⁷ K. Moxey, *The Practice of Theory: Poststructuralism, Cultural Politics, and Art History*, Cornell University Press, Itaca-Londres 1994, p.xii.

existencialmente, conceptualizaron la identidad filipina en clave hispana, luchando a la vez “con delirio”, como escribiera el gran vate llorado antes de su fusilamiento por su nación filipina y hispana, por reformas cuya finalidad es el reconocimiento de la igualdad y la dignidad de los filipinos como hermanos y compatriotas en el mismo mundo hispano, con su propia aportación en la edificación del reino hispano, del sueño hispánico.

Aquellos filipinos hispanos ilustrados del siglo XIX, los primeros grandes escritores filipinos individualizados en lengua española, fueron los pioneros en deletrear con solidez y atrevimiento por vez primera esta identidad filhispana, rompiendo moldes, intentando superar el paradigma medieval de la tutela eclesiástica¹⁸ con una nueva ola de secularización laica y cultural en que los ilustrados filhispanos figurarán con más protagonismo.

Los hispanos próceres del siglo XX o de la ocupación americana se identificaron como los herederos de aquellos ilustrados y tomaron las riendas. Ellos también lucharon “con delirio” como sus antecesores esta vez para consolidar la identidad filhispana ya forjada en tiempos de propaganda y revolución frente a los retos de la americanización y de la modernidad que señalaba el fin del imperio español¹⁹.

La problemática epistemológica se enfrenta, a la luz de lo ya expuesto, de difundir lo hispánico a la inmensa mayoría. Históricamente se sabe que lo hispánico no tuvo la difusión deseada. Y esto se mostró sobre todo a partir de la pérdida de España de las islas y la muerte de aquella generación de pensadores y escritores filipinos en lengua española.

La epistemología, ante todo, exige la identificación del discurso y con esta identificación define el contexto. En el caso de la literatura filhispana, ésta surgió como resultado de la colonización de las islas Filipinas por los españoles y que hasta cierto grado, esto es, no muy generalizado, la lengua española se difundió por las mismas islas y que dicha conquista y colonización produjo una cultura legítimamente distinta, peculiar y específica con derecho propio a colocarse entre las filas heurísticas de los distintos sistemas culturales. La cultura específicamente filhispana de Filipinas puede caracterizarse como minoritaria y elitista, entre

¹⁸ El gran M. H. Del Pilar llamó a este paradigma medieval reinante en Filipinas *la frailocracia*. Recuérdese que en pleno siglo XIX en Filipinas el poder eclesiástico, personificado sobre todo por los frailes religiosos, fue tolerado por ser instrumento imprescindible para conservar la presencia española en estas islas. La Ley Mendizábal no incluyó en la desamortización de los conventos y monasterios religiosos los que se dedicaban a la formación de los religiosos que serían enviados a Filipinas.

de los mismos filipinos, y por lo tanto precaria desde el prisma de la conservación histórica, dado que la asimilación por la mayoría no fue muy profunda y la conservación depende mucho de las generaciones venideras. Es tan precaria como el arroz, el pan de los filipinos pobres, en búsqueda de su libertad, de su identidad como patria íntegra con los elementos hispanos frente a los elementos traídos por los extranjeros gringos. Esto puede verse en los siguientes versos de F. Ma. Guerrero, que es una oración a Rizal, encarnación de los ideales filhispanos:

Bendice el arroz cándido de nuestras pobres mesas
y acompaña a tu gesto piadoso la enseñanza
de cuáles son más sabrosas la frutas de esta tierra
que las frutas exóticas de la heredad extraña
y di cómo es más bello que vivir en cadenas
morir por la inviolable libertad de la Patria...²⁰

Como ya queda dicho, dicho contexto se consolidó gracias a la colonización que en sí implica un proceso dialéctico caracterizado por una tensión nunca concluida o mejor dicho, resuelta. Esta no resolución ha hecho posible, pese a su precariedad, un cierto grado de conservación por lo menos como área heurística o área epistemológica lo cual permite que se estudie bajo sus diversas formas conforme a sus respectivos géneros literarios contextualizados en etapas históricas concretas.

Precisemos. No cabe duda que el español enriqueció las lenguas indígenas filipinas. De hecho, este enriquecimiento sigue vivo hasta hoy si bien no muy elaborado o explicitado pero, sin duda, muy presente en el subconsciente filipino sacado a la luz en los hispanismos presentes en las lenguas indígenas, ya tenidos como propios por los hablantes indígenas filipinos. Sólo les resulta diáfana esta infiltración o influencia lingüística a los estudiosos de la lengua.

Como bien se sabe, el español nunca llegó a ser la lingua franca de Filipinas. Es, en condiciones precarias, la lengua de una minoría selecta, de penínsulares, insulares y filipinos con considerable nivel cultural que pronto desaparecerán o que ya prácticamente han desaparecido consignados para ser piezas de museo en las sucesivas crónicas históricas de este país. Por ser lengua minoritaria, como ya queda dicho, las letras fil-

¹⁹ En la península, la llamada Generación del 98 se encargó de reflexionar sobre la identidad española tras la caída del imperio y frente a la modernidad.

²⁰ F. Ma. Guerrero, "Oración de la raza", en Idem., *Aves y Flores*, Ediciones Fil-Hispanas, Manila 1971, pp.170-172.

hispanas es una literatura minoritaria, encontrándose en un estado precario. Con la muerte de los últimos grandes autores en el siglo XX, es inevitable que lleguen a su fase terminal. De hecho, su estado actual puede entenderse analógicamente con el del latín. Preservado textualmente sí pero nunca difundido o aceptado o asimilado o usado por la inmensa mayoría.

Esta precariedad constituye la base epistemológica de la literatura filhispanica. En todos sus despliegues históricos desde los escritos devocionales o catequéticos a partir del siglo XVI y a lo largo de la ocupación española hasta el siglo XIX, con los escritos costumbristas, empezando en el siglo XIX, sobre todo con la novela *Ninay* (1885) de Paterno, pasando por los escritos de los ilustrados de la época propagandista y la revolucionaria y culminando con el siglo de oro en el siglo XX hasta la década de los cincuenta (coincidiendo con la publicación de las últimas grandes obras en lengua española) o setenta (al tomar el fallecimiento del benemérito escritor filhispano Antonio Abad como marco de delineación)²¹, la literatura filhispanica estaba anclada en la precariedad, consciente de ser una literatura minoritaria en tiempos de la modernidad.

Sin embargo, esta misma literatura sigue viva con una fuerza epistemológica idealista, es decir, romántica, anclada en un ideal lejano, ubicado en el pasado, no alcanzable y concretamente en una Filipinas hispánica, perteneciente a la gran familia de la hispanidad, con su propia carta de identidad, dignidad, derechos y con la esperanza de siempre difundir, y esto queda patente por ejemplo en el lema de la Academia Filipina de la Lengua Española, fundada en Manila en 1924, durante la época de la mancomunidad filipina bajo el régimen estadounidense: ***Custodiar, Difundir, Enaltecer***. La lengua se custodia y se enaltece en las obras literarias. En el caso de Filipinas, el custodio y el enaltecimiento tienen su discursividad estética en la difusión. De ahí la clave estética de la literatura filhispana: la difusión.

La estética de la difusión: La discursividad epistemológica y sus claves

De ahí que por una parte, las letras filhispanas siempre se hayan conceptualizado como elitistas y por otra, tenga siempre una proyección

²¹ También puede proponerse el año 1969 cuando se terminó la novela *La vida secreta de Daniel Espeña* de A. Abad, el último de los novelistas filipinos en lengua española.

misionera, de difusión, de enseñar a los no iniciados con una modalidad no muy explícitamente mistagógica pero sí propagandista, y no sólo en términos popularizados por los ilustrados filipinos en el atardecer de la colonización española de estas islas. Por lo tanto, la fuerza epistemológica desde la precariedad necesariamente ha de desembocarse en una estética de la difusión de las glorias hispánicas en los trópicos.

En 1880, en medio del cenit de la utopía hispánica en las islas durante las últimas décadas de la colonización española, el español P. Joaquín Fonseca, O.P., entonces rector magnífico de la Universidad de Santo Tomás, describe con palabras difíciles de igualar esta gloriosa difusión de las mejores tradiciones españolas académicas, consolidadas en el tomismo de la universidad dominicana en Manila. Como bien se sabe, los mejores centros del tomismo en la península eran las universidades salmantina y complutense. Y su templo en la ciudad oriental y tropical, fundada por Legazpi, será centro de difusión de esta gran tradición por estos pagos. Podría decirse que el mencionado educador dominico expresa los ideales de los españoles colonizadores de estas islas y difusores de su lengua y cultura:

De Alcalá y Salamanca las aulas
Ya despiertan cantando vítores
Aspirando las auras de Gloria
Que Tomás á la Iglesia dará.
De Legazpi la perla preciosa
Y su ilustre Academia repite
Ese canto triunfal que transmite
Armonioso a las brumas del mar²².

Comenzando con los tratados devocionales y catequéticos, éstos al difundir los contenidos de la fe católica, expuesta por las mejores tradiciones académicas, se hace eco de la lengua española para los misionados, es decir, la lengua y la cultura se hacen contenidos. Pero a la larga, la lengua como contenido se tiró por la ventana de las vicisitudes históricas, esto es, se minusvaloró como mera cáscara de un contenido más perdurable: la fe de Filipinas, que puede compararse, en las siguientes líneas sali-

²² J. Fonseca, "Ofrenda poética al Angélico Doctor Sto. Tomás de Aquino gloriosamente preconizado Maestro Supremo de las Escuelas Católicas por Nstro. Smo. Padre León XIII en su inmortal Encíclica Aeterni Patris", En *Boletín Eclesiástico* IV (12 marzo 1880), pp.85-86.

das de la pluma nostálgica y romántica de un vate del siglo XX, con un “sol ardiente, una roca firme, inmensa como el mar”²³.

La literatura costumbrista filhispana tiene por contenido la llamada integración de Filipinas en el mundo hispánico, produciendo su propia cultura y su propia peculiaridad oriental en términos lingüísticos. Hasta el punto que Filipinas, se convertirá en la España del Oriente, muy arraigada en la fe, como la España tradicional, la Madre Patria de la que emana la identidad de Filipinas como pueblo hispano. La fe católica, la herencia más perdurable de España, se convierte en metáfora para la España entera, tradicionalmente creyente y monárquica, trasladada a Oriente y que previve en el Oriente. Baste citar aquí los siguientes versos:

Coro:

No más amor que el Tuyo
O corazón divino,
El pueblo filipino,
Te da su corazón.
En templos y en hogares,
Te invoque nuestra lengua,
Tú reinarás sin mengua
De Aparri hasta Joló.

Solista:

Ha tiempo que esperamos
Tu imperio en el Oriente,
La fe de Filipinas
Es como el sol ardiente,
como la roca firme,
Inmensa como el mar.
La iniquidad no puede
Ser de estas islas dueña
Que izada en nuestros montes,
Tu celestial enseña,
Las puertas de infierno
No prevalecerán.

²³ Me refiero a M. Bernabé, *No más amor que el tuyo*. Sigo la transcripción difundida en muchos devocionales filipinos. Este poema se convirtió en la letra del Himno del Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Manila en 1937. En su letra, escrita en la década de los 30, puede verse reflejado el sueño utópico del autor, en nombre de los filhispanos, de un país arraigado en la fe católica traída por España.

En el siglo XIX, caracterizado por apertura en Filipinas a nuevas tendencias europeas sobre todo con la inauguración del Canal de Suez, se hizo más agresiva dicha integración en el mundo hispánico cuando los intelectuales principales filipinos, utilizaron las letras españolas, en orden a difundir su pensamiento, a dar expresión, a veces a rienda suelta, a este sentimiento que tiene la finalidad de redefinir el lugar del filipino en el mundo hispánico con tonos propagandísticos inequívocos.

Pese a esta diversidad de motivos, la estética de la difusión ha logrado tocar las fibras más sensibles del ser filipino, produciendo una experiencia estética²⁴ en que la belleza deja de ser abstracta sino algo vivida en clave de la definición o redefinición identidad filipina dentro del fenómeno más amplio del hispanismo.

Finalmente, durante la llamada época dorada, con la desaparición de la corona española en el archipiélago magallánico, la estética de la difusión se desarrolla de forma más intensa o más agresiva con los autores, conscientes de la mayor precariedad de su utopía filhispana, dibujan en sus obras su mundo filhispanico redefinido y recreado a partir de la caída del imperio frente a los nuevos retos de la modernidad, yendo más allá de la propaganda que era dirigida a otros hispanos. Esta vez el discurso se dirige desde dentro, hacia dentro a los supervivientes de la caída del imperio en orden a renovar su proyección dentro de un mundo filipino ya anglicado o, mejor dicho, yanquizado.

El filhispanismo no quería rendirse ante el naciente fenómeno que era el filamericansimo, que pervive con mucha fuerza hasta la actualidad. Esto puede verse en escritores del siglo XX, como por ejemplo, Claro M. Recto, notorio por sus sentimientos antiamericanos y por su romanticismo hacia la utopía filhispana, una España tropical con melodías hispanas, con tonos pacíficos y con ritmos suresteasiáticos, en medio de los cambios irreversibles de su tiempo. Como refiere este vate en 1911, con motivo del tricentenario de la universidad de origen española, don de la Madre Patria a Filipinas que es en efecto baluarte hispánico en tiempos de la ocupación americana; en medio de las ruinas de la modernidad rebelde por lo hispánico.

La patria de los Rizales,
Burgos, Gómez y Zamoras,
donde ríen las auroras

²⁴ Cfr. al respecto: N. Carroll, *Philosophy of Art*, Routledge Publishing, Londres-Nueva York 1999.

de los cielos tropicales;
 la tierra de os cañales,
 en cuyas floridas lomas
 se arrullan mansas palomas;
 donde las brisas ligeras
 fingen aladas quimeras
 de melodías y aromas.

Mi patria, donde las flores
 son gentiles y divinas,
 rebelde sobre sus ruinas
 y risueña en sus dolores;
 mi patria, nido de amores,
 el heroísmo en las lides;
 guarda un altar en su pecho,
 de gratos recuerdos hecho,
 a Miguel de Benavides²⁵.

Hoy en día, para sobrevivir, la puñada de escritores filhispanos tiene que ser, por lo menos, bilingüe. El plurilingüismo es la clave de la supervivencia de las literaturas minoritarias, no sólo de la filhispana sino también de las indígenas salvo la tagala o filipina, anclada en la capital filipina de Manila o sus alrededores.

Desde el principio, el discurso de la literatura filhispana ha tenido carácter difusivo. Desde las obras de los misioneros o frailes evangelizadores y los propagandistas, pasando por la élite filipina en el atardecer de la colonización española, hasta los últimos escritores de Filipinas, rabiosos en contra del yanquismo o filamericanismo o filyanquismo, incluso hasta el punto de pasar por una fase de filniponismo como es el caso de Jesús Balmori²⁶, la estética de la difusión ha tenido vigencia.

²⁵ C.M. Recto, "A Benavides", en Varios, *El tricentenario de la Universidad de Santo Tomás*, Imprenta de Santo Tomás, Manila 1911, pp. 369-374.

²⁶ Para esta cuestión, me remito a la edición crítica, merecedora de nuestro aplauso, realizada por I. Donoso de J. Balmori, *Los pájaros de fuego. Novela filipina de la guerra*, Instituto Cervantes de Manila, Manila 2010. Esta obra balmoriana refleja un sentimiento bastante extendido entre los filhispanos de entonces que soñaban con un florecimiento de lo hispano en Filipinas en aquella época dado que la España de Franco era muy amiga del Eje formado por Alemania, Italia y Japón. En los inicios de la ocupación americana de Filipinas, hubo intentos de eliminar todo el rastro de lo hispánico y el uso de la lengua española en las islas. Esto no prosperó. De hecho, las letras filhispanas tuvo su época dorada durante el período americano, sobre todo antes de la segunda guerra mundial.

Recapitulación y reflexiones finales: El manantial de la utopía filhispanica

Es oportuno hacernos la siguiente pregunta: ¿adónde nos quiere llevar esta estética de la difusión? No hacia adelante, pues el español, como lengua literaria, no tiene futuro en Filipinas sino hacia dentro, empezando con los que se sientan filhispanas. Partiendo de fragmentos léxicos en las lenguas indígenas y huellas culturales palpables de lo hispánico en Filipinas, la estética de la difusión de la literatura filhispana hace examinar que los hispanófilos se cuestionen acerca su identidad como filipinos en una comunidad más amplia de hispanos y su aportación a dicha comunidad, partiendo de su patrimonio culturales.

Puede afirmarse desde una perspectiva actual, después de la experiencia colonial experimentada en tres ejes: hispánico, japonés y estadounidense, y en medio de un mundo cada vez más globalizado, que los filipinos son conscientes, al definir y redefinir su identidad nacional frente a los retos actuales, de que no pueden olvidarse de su pasado hispánico que de una manera pervive aunque relegado textualmente a un sector marginal en la heurística literaria actual.

Acerca de la singularidad literaria de la tradición filhispana, no sería aventurado afirmar que lo primero que los filipinos, sobre todo los estudios filipinos de la literatura filhispana, tiene que redescubrir es el manantial de la experiencia literaria filhispana: la utopía de una Filipinas hispánica, entendida en clave religiosa y propagandística o reformista hasta su auge frente a la americanización del país entendida como el modernismo en auge entonces que se disponía a ser el verdugo de las letras y la cultura filhispana, a la luz de la caída del imperio español.

La literatura es un producto cultural pero la cultura no puede simplemente contener la literatura²⁷. Pero tanto la literatura como la cultura perviven en el pueblo, en el constante uso, en la incesante asimilación y difusión, en el perpetuo enaltecimiento de las mismas pese a que todo esto, en la actualidad, difícilmente podría arribar al puerto anhelado de la creatividad y la originalidad. Como refiere un estudioso: “El objetivo final es el renacimiento de las Letras Filipinas en español. Aunque el renacimiento no sea de producción literaria sino de pensamiento crítico y traducciones al inglés y las principales lenguas filipinas, la responsabilidad de preservar un patrimonio cultural nacional se habrá no obstante alcanzado²⁸.”

²⁷ D. Attridge, *The Singularity of Literature*, p. 6.

²⁸ W. De la Peña, “¿Dónde se encuentran?”, p. 84.

La literatura filhispana no sólo debe entenderse desde la precariedad, sino que ha de verse como algo sumamente precario a la luz del desarrollo histórico y cultural de Filipinas.

Por eso, como primer paso hacia su eventual conservación, juzgamos necesario elaborar un modelo de comprensión, es decir, es preciso saber deletrear la realidad histórica de las letras filipinas en español o literatura filhispana desde las coordenadas heurísticas de la epistemología y la estética.

Por medio de una elaboración de su epistemología y estética, como estamos llevando a cabo en este ensayo, se propone un punto de vista, que por su carácter fundamental, es previo a los distintos planteamientos posibles. También, como dejamos dicho al iniciar la actual exploración, dicho punto de vista fundamentará todas las perspectivas y planteamientos posteriores.

En la actual investigación, nos hemos limitado a subrayar la importancia de esta cuestión al centrar nuestras reflexiones en la epistemología de la literatura filhispana que hemos calificada de minoritaria y precaria, y también de su estética caracterizada por su difusión. Todo ello con la finalidad de construir una utopía filhispana.

De ahí que podamos seguir comprendiendo, a través del pensamiento crítico e histórico, la esencia de la literatura filhispana en sus diversas manifestaciones y posibilidades hermenéuticas. Siendo así, la singularidad de la literatura filhispana ya no será un blanco lejano, sino más bien uno cercano y actual para esta generación y la venidera. Dicha singularidad puede captarse con las claves de la precariedad y del elitismo con una proyección de difusión mediante la cual su belleza inherente y su valor perenne como texto, como artefacto, como obra de arte con base epistemológica pueden captarse.

Una articulación más detenida de dicha singularidad desborda los límites del presente ensayo. Pero cabe afirmar aquí que con estas claves acerca de su singularidad, los estudios críticos, y también los eventuales intentos hacia la creatividad y originalidad, en las letras filhispanas, pueden colocarse dentro del amplio marco de los estudios culturales y patrimoniales filipinos llevados a cabo en clave de diálogo con un pasado hispánico que clama incesantemente a ser actual hacia una proyección racionalizada al futuro.

Asimismo dicho marco posiblemente nos llevará a reexaminar nuestra relación con este patrimonio y con el de los demás países hispánicos, cuyas identidades hispánicas están muy consolidadas en la actualidad.

Nos corresponde a los hispánicos consolidar nuestra identidad filhispana. No cabe duda que el mejor artefacto con el que podemos trabajar es el conjunto de las letras filipinas en español que también espera nuevos autores, nuevas perspectivas, nuevas tendencias para configurar nuevas experiencias hispánicas.

Con dichas claves, elaboradas desde la epistemología y la estética, el tema complejo de la identidad filipina puede verse desde la óptica de la precariedad, el deseo de pertenecer a un grupo élite y la inevitabilidad de la marginación que ha dinamicidad de los avatares de la historia filipina y la propensidad del filipino, con todos los avatares de la historia, de ser un pensador y soñador utópico, soñando con su patria, con una patria ideal que desea construir en el presente, aprendiendo las lecciones del pasado, con proyección hacia un futuro todavía no del todo cierto o claro, pero prometedor por los pequeños rayos de interés heurístico que penetran a través de la espesura de las nieblas de la incertidumbre²⁹.

Rizal, por medio del personaje enigmático que es Simoun, expresa esta incertidumbre en la edificación de la utopía filipina en clave hispana. El pronóstico de Simoun respecto a la lengua española en Filipinas tal vez sea la clave para comprender y asimilar la precariedad ontológica y hermenéutica del proyecto de construir la utopía filhispana cuyo artefacto principal es la literatura textualizada.

Los resultados de nuestros planteamientos de carácter introductorio serán completados (eso esperamos) en su día por una exposición desarrollada con parsimonia en las distintas etapas, obras, tendencias y autores de la historia de las letras filipinas desarrollando a la vez perspectivas que podrían actualizar su comprensión en el futuro.

Paralelamente, cabe esperar una nueva etapa dorada en la que todos nos sintamos herederos de aquellos quijotes quienes en los campos áridos de la modernidad lucharon en contra de los monstruos reales o imaginarios que atentan en contra de nuestro patrimonio hispánico. Estos quijotes, olvidados, o al menos, marginados por las generaciones actuales, consolidaron nuestra identidad precaria y merecedora de difusión a pesar de los pesares, a muchos de nosotros, como filhispanos.

²⁹ Al respecto, ha de tenerse en cuenta lo que un estudioso denomina atinadamente “la purificación archipelágica..[que] sólo podrá ser alcanzada en la medida en que se asuma una totalidad histórico-literaria para un mismo referente filipino, donde sin duda el ingñes, el tagalo y la multitud de lenguas vernáculos tienen un papel fundamental...” I. Donoso, “La formación de la historiografía literaria filipina”, en *Perro Berde* 1 (2010), p. 111. El estudio ocupa las pp. 107-111.

Libros

Sagrada Escritura

KÖHLMOOS, Melanie, *Kohelet. Der Prediger Salomo* (= Das alte Testament Deutsch 16.5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 25 x 17, 253 pp.

Un comentario más de esta serie que es renovada continuamente. Se coloca a medio camino entre los comentarios extensos y muy completos, y los que se fijan casi exclusivamente en la exposición sencilla del contenido teológico y religioso. Escrita por competentes especialistas tiene un contenido científico indudable. Es breve en aspectos como la filología o historia de las interpretaciones antiguas y modernas y presta mayor importancia a la exposición ciertamente exigente del contenido teológico. El esquema de este comentario que presentamos es el habitual en este género literario. Fundamentalmente se compone de dos partes. Una introducción más a menos larga y el comentario propiamente dicho. En este volumen la introducción es amplia, yo diría que más amplia de lo habitual en los comentarios de esta serie. Además de los temas habituales (canonicidad, historia de la interpretación antigua judía y cristiana, etc.) el autor presta más atención a la composición, estructura, género literario, ficción salomónica del libro y naturalmente los temas teológicos. No se sorprenden novedades importantes, si no es presentar el libro como un discurso en forma narrativa. Para ello se fija en 1,2 y 12,9, en los cuales alguien escribe de Qohelet en tercera persona como si el autor recogiera los pensamientos de un tal Qohelet, que al principio se presenta a sí mismo con la máscara de rey de Jerusalén y al final alguien otro le presenta como sabio (12,9). Esto lleva consigo distinguir entre Qohelet y el autor del libro. Yo diría que Köhlmoos se acerca a la solución propuesta por M. V. Fox y otros. El libro sería un marco narrativo unitario. La cuestión es si este modelo basta para explicar las contradicciones y numerosas tensiones que se advierten por doquier. Evidentemente habrá que recurrir a la teoría de las citas u otras explicaciones para solventarlas. El libro de Qohelet es un enigma y no sólo por la composición del libro sino también por la interpretación de muchos pasajes que resultan ambiguos y con frecuencia oscuros. Yo diría que el autor interpreta “in bonam partem” determinados textos. No ver, por ejemplo, que en 9,11-12 acepta la suerte o el azar como elemento regulador de la vida es difícil, dada la idea que el autor tiene de Dios. La bibliografía es amplia. No obstante el comentario de J. Vilchez, *Sapienciales. III. Ecclesiastés o Qohelet*, Estella 1994 debiera figurar en ella.– C. MIELGO.

FREVEL, Christian – PYSCHNY, Katahrina – CORNELIUS, Izak (eds.), *A “Religious Revolution” in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (=Orbis Biblicus et Orientalis, 267), Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg- Göttingen 2014. IX, 440 pp.

El periodo posterior al destierro del A. T., ha sido largamente olvidado. Pero desde hace algunos años se ha convertido en un punto importante de la investigación. Hay muchas razones para ello. Las menores no han sido estas dos: la mayor parte de los libros del A. T. han sido escritos en esta época y en segundo lugar la religión judía o si se quiere el judaísmo con sus notas más características (el monoteísmo, por ejemplo) ha surgido entonces. Resulta,

sin embargo, que es una época oscura, dado que la historiografía judía sobre la época es escasa y la arqueología hasta los tiempos más recientes le ha prestado poca atención. De esta manera ha sido un campo abonado para que se susciten opiniones encontradas. Ha llamado la atención la hipótesis que Ephraim Stern ha propuesto en varias publicaciones: hubo una auténtica *Revolución Religiosa* en el paso de la época neobabilónica a la persa. Esta revolución habría consistido en una fuerte purificación de todos los elementos paganos con el fortalecimiento de un estricto monoteísmo.

El libro que presentamos es resultado de un taller de trabajo que se desarrolló en Enero de 2010 en la Universidad de Bochum. Una decena de arqueólogos se reunieron para examinar la hipótesis de Stern. Todas las contribuciones son recogidas en el libro. Cada autor se ha repartido el trabajo de tal manera que todos los restos arqueológicos son examinados. Ch. Frevel y K. Pyschny estudian el material arqueológico del periodo persa de una manera general y no creen aceptable la opinión de Stern. Los demás autores se ocupan de una parte del material: la iconografía, jarras estampilladas, figuras de terracota, los exvotos, incensarios, los símbolos en las monedas, la numismática, los sellos y la cerámica de importación. La bibliografía en todos los trabajos abunda así como las ilustraciones de los objetos citados que facilitan la exposición. Todos ellos se oponen a la opinión de Stern. Llama la atención el trabajo de M. J. Winn Leith, para quien el Biblia hebrea es en gran medida un producto de editores judíos, quienes naturalmente son herederos del Deuteronomista que en II Re 17, considera perdido para la tradición religiosa israelita el reino del Norte. En la Biblia hay consiguientemente un sesgo contrario a Samaría del que hay que desconfiar. Su trabajo se centra en las monedas. En base al estudio de las mismas y los símbolos que presentan concluye que no hay gran diferencia entre las dos regiones y observa que en el reino del Norte hay una continuidad religiosa fuerte entre el antiguo Israel y el de la época persa y helenista. En apoyo de esta conclusión cita los símbolos encontrados en los textos de Kuntillet Ajrud, que han tenido importancia también para el estudio de la religión de Israel de la época monárquica.– C. MIELGO.

KELLERMANN, Ulrich, *Eheschliessungen im frühen Judentum. Studien zur Rezeption der Leviratstora, zu den Eheschliessungsritualen im Tobitbuch und zu den Ehen der Samaritanerin in Johannes 4* (=Deuterocanonical and Cognates Literature Studies 21), De Gruyter, Berlin – München – Boston 2015, 23,5 x 16, 272 pp.

El libro se compone de tres estudios que previamente fueron conferencias. La 1ª parte, “la recepción del mandato del levirato (Dt 25,5-10) en el judaísmo antiguo” (pp. 3-113), analiza de forma cronológica las tradiciones predeuteronomistas, la recepción del precepto en el libro de Rut, LXX, los escritos judíos helenista, Josefo, entre los samaritanos, en Mc 12,18-27 (par), la misnah, sifre Deuteronomio y en el Targum del pentateuco. A excepción de la halaka del libro de Rut, la recepción del mandato del levirato evolucionó, en parte, a favor de la chalitza (rito para romper el mandato del levirato). Por una parte, se limita lo más posible la obligación del levirato para evitar el conflicto con la ley del incesto y, por otra, se intenta justificar la validez legal y la regularización minuciosa de la chalitza (Dt 25,7-10) y en los casos jurídicos dudosos aboga la limitación del levirato.

La intención originaria de la ley del levirato, proporcionar la supervivencia del difunto en la descendencia masculina, no aparece recogida en ningún texto. Más bien, se interpreta la expresión “devolver la vida al nombre del difunto”, por un lado como el traspaso del nombre al hijo ficticio proveniente del matrimonio del levirato (LXX, Josefo, *Ant* 4,254-6), y por otro se entiende como derecho sucesorio (Rut 4; Jos, *Ant* 254; 5,333; textos rabínicos). Ambas

interpretaciones no constituían la orientación originaria de la ley del levirato, la cual se vinculará cada vez más a partir del siglo III a. C. con la resurrección personal de los muertos. Esta idea hacía irrelevante la preocupación por conservar el nombre en la descendencia.

La mayor parte de los detalles de la recepción del levirato permanecieron constantes en la tradición. Solo los textos más antiguos amplían la obligación del Levirato a todos los hermanos del difunto o a los que no tuvieran hijos, convirtiendo la chalitzá en un negocio jurídico. Variaciones de esta tradición, tal vez procedentes de la diáspora de lengua griega, como es la ampliación de la liberación del levirato cuando existían hijas (LXX Dt 25,5-10; Mc 12,19par; Jos, *Ant* 4,254; sifre Dt § 288) y la ampliación de la obligación del levirato a los parientes más cercanos, no lograron imponerse. La historia de la recepción de la ley del levirato está caracterizada por los derechos, intereses y el libre albedrío del hombre hasta la época de la misnah. Las necesidades de la mujer no aparecen en primer plano, y cuando aparecen son sólo un fenómeno secundario.

II Parte expone la contribución del libro de Tobías al matrimonio dentro del judaísmo y en época rabínica. Los textos muestran que los detalles del libro de Tobías referentes al matrimonio corresponden por una parte a la tradición del judaísmo antiguo, y por otra, a rasgos particulares del matrimonio rabínico. El narrador combina diferentes formas jurídicas de los esponsales. Conoce el matrimonio bîn' h en casa del novio y la del padre de la novia, así como también la tradicional separación temporal de qiddushin y nissuin. La combinación de distintas tradiciones de bodas parece ser un rasgo propio de la narración de Tobías. Los textos del AT, del judaísmo antiguo, NT y rabínicos cubren, juntamente con Tobías, un espacio temporal de un ritual del matrimonio que en líneas generales tienen la misma estructura desde el s. V a.C. (papiros de Elefantina) hasta el s. II d.C. (José y Asenet). Los textos matrimoniales en Tobías combinan formas rituales del mundo judío helenista, de la Biblia hebrea y de la literatura rabínica.

III Parte estudia el matrimonio de la samaritana (Jn 4,16-18). La imagen de la vida de la samaritana se debe entender desde el trasfondo de un contexto social elevado con posibilidades jurídicas de una mujer autosuficiente y emancipada, que elegía a sus hombres y los despedía, y que accedía también a relaciones no matrimoniales según le parecía conveniente. Al margen de que los tres estudios no presentan una unidad temática plena, pero ofrecen una visión de los rituales matrimoniales en el judaísmo antiguo. La sección más interesante, por su análisis minucioso y su relevancia, es sin duda la primera, pues aporta gran cantidad de datos, que de otra forma son de difícil acceso, especialmente los materiales rabínicos.— D.A. CINEIRA.

BIEBERSTEIN, Sabine, *Jesus und die Evangelien* (=Studiengang Theologie II,1), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2015, 22,5 x 15, 385 pp.

La base del libro son materiales docentes destinados para cursos on-line realizados por theologiekurse.ch, reelaborados y presentados de forma muy legible y desde una perspectiva ecuménica. Está concebido para laicos y estudiantes de teología, de tal forma que no se pierdan en el laberinto de discusiones científicas, sino que se familiaricen y adquieran un conocimiento de las grandes líneas de investigación, de los métodos fundamentales y de las cuestiones básicas a nivel bíblico, sistemático y práctico. En aras de facilitar su lectura, se prescinde de bibliografía especializada y las notas al pie de página quedan reducidas a la mínima expresión. No obstante, al final de cada capítulo aparece una bibliografía para profundizar. Las citas del AT proceden de la LXX, dado que era la Biblia de los primeros cristianos.

Cada capítulo inicia con lecturas del inicio y de la conclusión de cada escrito, para pasar posteriormente a la construcción narrativa del relato de la obra; prosigue con un esquema de la estructura sinóptica. Después aborda los rasgos característicos de cada obra y que son relevantes para la comprensión del resto de los Evangelios. Así, para Marcos el género del libro, en Mateo su lectura en el horizonte del AT; en Lucas será Hechos o el proceso de la formación literaria del libro. En la tercera parte de cada capítulo analiza el contexto donde surgió cada libro (lugar de composición, fecha, autoría e indicaciones de posibles destinatarios). Un cuarto apartado plantea relevantes temas y motivos de los escritos, de tal forma que se ponga de manifiesto los acentos especiales. El capítulo conclusivo aborda cuestiones acerca del Jesús histórico y de su relevancia para la vida actual.

El libro constituye una buena presentación del estado actual de la investigación de los Evangelios y de la figura de Jesús. Introduce a los cuatro Evangelios con sus correspondientes perspectivas acerca de Jesús, presenta sus rasgos literarios e interpreta las obras en sus contextos históricos. Con ello se constata no solo la multiplicidad de las imágenes de Jesús, sino también el Evangelio como buena noticia, que esas obras en su conjunto proclaman. No existe una única y sola imagen correcta de Jesús, ni un solo mensaje al que pueda reducirse su predicación. El Evangelio es un diálogo, un concierto de diversas voces, que requiere ser interpretado para que su mensaje pueda tener fuerza y la relevancia en cada época.— D.A.CI-NEIRA.

BACKHAUS, Knut, *Der Hebräerbrief* übersetzt und erklärt (=Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg, 2009, 22,5x14, 532 pp.

El comentario hace comprensible la carta desde su horizonte histórico, convirtiéndose en compañero de diálogo para el lector, introduciéndole en el mundo histórico y literario de Heb. Aunque no dedica espacio a las controversias y discusiones de los especialistas, su autor es deudor del amplio debate del mundo académico y del que es gran conocedor. El comentario sigue el modelo de la serie en tres apartados. Tras la traducción más cercana posible al texto griego, el primer apartado ofrece un análisis general al pasaje con un énfasis constante en la dinámica de la argumentación. El segundo apartado está dedicado al estudio exegético de los versículos. La tercera sección se dirige al lector posibilitándole su propio encuentro con el texto y tendiendo un puente del significado del texto histórico para nuestro tiempo. Se complementa con una extensa bibliografía y un índice de materias útiles.

La carta pretende personalizar la idea religiosa de la salvación y también humanizarla en la persona de Cristo. La dificultad radica para el lector en comprender la perspectiva de su época: la fuerza de las imágenes, la interpretación escriturística como arte histórico, el fascinante sistema cultural bíblico, la separación platónica entre la realidad plena del más allá y la débil provisionalidad de todo lo terreno. Todo ese mundo de ideas es ajeno a nuestro tiempo, por lo que el comentario hace accesible ese atractivo intelectual y el cosmos simbólico en que se desarrolla su estética de la salvación. Otra cuestión de difícil acceso es la inaccesibilidad de Dios, en la que Heb se entiende como un eco del intento del Dios mismo que habla y se acerca a los hombres.

Esta carta anónima o discurso sobre la fe, cuyo autor pudiera provenir de Alejandría, contexto adecuado para la teología judío helenista y para las presentaciones neoplatónicas, brilla por su retórica y muestra un gran conocimiento del AT. Su autor es un teólogo metódico y con rigor científico, a nivel social y doctrinal independiente de Pablo, aunque relacionado con el círculo paulino. Los destinatarios podrían ser cristianos de origen judío; el estilo y contenido de la carta presuponen un público culto, perteneciente a clase social urbana

acomodada (11,10.15; 12,22; 13,14) e interesado en la socialización cristiana mediante la formación judía y en el arte del discurso teológico. Posiblemente tengamos que buscar los destinatarios en Roma y como discurso deliberativo dirigido a varias comunidades de esa ciudad de la segunda o tercera generación. Estos necesitaban fundamentar la fe, para lo cual el autor presenta una estrategia en cuatro puntos: interpretación, orientación, organización, y personalización de la fe. La carta sería compuesta en los años 80 ó 90.

Se trata de un comentario importante, claro y legible, que va derecho a lo esencial y muestra una gran capacidad de síntesis. Su lectura hará comprensible Heb, ya que descifra su universo simbólico. “Es un mundo, en el que el cielo es más real que las sombras terrestres, la palabra actúa de forma más fuerte que la opinión común y se juega entre el cielo y la tierra un drama que consiste en un encuentro por el cual el ámbito donde Dios se mueve, se convierte ya en accesible” (p. 13). Heb refleja la cuestión fundamental de los hombres que consideran su mundo cerrado en sí mismo, la comunión con Dios como inaccesible. La respuesta viene, si escuchamos a Heb, de Dios que habla y se deja conocer en Cristo. Se trata de un excelente comentario y esto a pesar de carecer, al igual que la colección, de notas al pie de página, con el objeto de hacerlo más claro y más legible.– D.A.CINEIRA.

CABRERO UGARTE, Ángel, *Cartas de Lucas*, Palabra, Madrid 2015, 21x14, 252 pp.

El descubrimiento de unos pergaminos muy antiguos, que se podrían atribuir a san Lucas, lleva a la narración de unos hechos ocurridos hacia la época de la destrucción del templo de Jerusalén. El cruce de cartas entre Lucas, desde Antioquía, y su amigo Teófilo, en Roma, abre un panorama que recuerda la vida del Evangelio en el primer siglo de la Iglesia. Se refleja bien el ambiente y se recogen las dificultades, para transmitir el mensaje de Jesucristo, así como las persecuciones del tiempo de Nerón que son especialmente preocupantes y dolorosas. Pues, Teófilo, colaborador del emperador, tiene una familia a la que desea transmitir profundamente el mensaje cristiano en medio y, a pesar, de las costumbres romanas. Los hechos se van complicando hasta que la tragedia ronda a este cristiano romano, amigo de Dios, siempre ayudado también por su amigo Lucas. Descubrimiento real o género literario, como en la “invención” del Quijote o del Gerundio de Campazas, pues el autor nos da muy pocas pistas, la realidad cierta es que el escritor de esta obra consigue transmitir plenamente y con detalle la atmósfera de la gran aventura del cristianismo de Jesús de Nazaret y su difusión tal como nos la cuentan las primeras comunidades cristianas que es aquí lo más importante.– NATAL.

Teología

CIPRIANI, Nello, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2015, 16,5x23, 304 pp.

“Conocer a Dios ha sido el objetivo al cual ha mirado San Agustín desde el principio de su conversión hasta el fin de su vida” (p. 97). N. Cipriani sintetiza toda la investigación teológica de San Agustín en esta frase. Siguiendo el hilo de este lema, el autor, escoge muy genialmente para el análisis, el libro *De Trinitate* a modo de culminar su introducción a la Teología de Agustín. Digamos genialmente, porque en este libro que ocupó casi 20 años o más de la vida del obispo de Hipona, encarna una verdadera búsqueda de Agustín a conocer el

Dios Trino de la fe Católica, tal como nos demuestra la segunda parte del presente estudio, en la reflexión trinitaria. Pues, una lectura detenida de esta parte del estudio nos muestra que las características generales de su teología y su método teológico o círculo hermenéutico (*scientia: Intellige ut credas; Sapientia: Crede ut intelligas*) recogidos en la primera parte, son realmente presentes y aplicados sin duda alguna, tal y como nos ayuda a ver el autor en este estudio analítico del *De Trinitate*. Creo que este es el marco en que Cipriani estructura su estudio: una estructura práctica y, por tanto, muy laudable.

En la segunda parte, una de las intenciones del autor es reconstruir, al menos en grandes líneas, la formación (*nutridos por la influencia eclesial y otros autores*) del pensamiento trinitario de Agustín (p. 99). En este intento, una vez expuesto las pautas importantes de entender la teología agustiniana, Cipriani afirma que San Agustín había sido víctima de muchas acusaciones, la mayoría de las cuales del todo infundadas, surgidas por la falta de comprensión de algunas de estas pautas, por ejemplo, la característica progresiva y abierta de su teología así como su metodología. En este sentido este estudio se convierte en una apología de la teología de Agustín. Pero esta apología no es ciega. Porque en los aspectos que el autor ha visto que el Santo pudiera estar equivocado, no muestra problema alguno en exponerlos (p. ej., *la idea, en los primeros años de su conversión, que Espíritu Santo sea otro Hijo, p. 132*), ni reconocer las influencias positivas o negativas en su teología por la contribución de los teólogos anteriores (p. ej. *Ambrosio, Mario Victorio etc.*). Pero, cuando su propia investigación ha demostrado lo contrario, Cipriani, no tiene reparo en criticar estas malinterpretaciones con la fuerza de las pruebas concretas que le aporta el mismo Agustín, recopiladas en las citas y referencias desde los mismos escritos del Santo (*citamos algunos críticos de su teología: O. du Roy, pp. 125, 126, etc.; De Regnon 158, etc.; Bruno Forte, 180 y otros*). Cabe decir, también, que la defensa de esos varios aspectos de la teología de Agustín es fruto de años de investigación del mismo autor N. Cipriani, como demuestra el gran número de artículos suyos que tratan estos temas y que han sido utilizados en este libro. Por consiguiente, podemos decir que el presente estudio es un fruto lógico de mucho caminar, y demuestra también, la madurez del autor en esta investigación.

Así, este estudio se convierte un análisis casi exhaustivo de *De Trinitate*, un libro tan importante en la vida personal y literaria de Agustín. Así mismo, cumple con el título de dar una completa introducción a la lectura y estudio de la teología del Santo, dando los claves importantes para entender sus obras. Para terminar, aquí tenemos un estudio introductorio de la pluma de uno de los mejores agustinólogos de nuestro tiempo y un apasionado seguidor del Santo, de ahora en adelante indispensable a cualquier buscador que quiere emprender un estudio serio sobre S. Agustín.– A. PALLIPARAMBIL JOSEPH.

ROSEN, Klaus, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, Philipp von Zabern, Darmstadt 2015, 22 x 14, 256 pp.

San Agustín es permanente actualidad. Una prueba, entre otras, es la rapidez con que unas biografías ceden el paso a otras. Las nuevas cartas y los nuevos sermones, descubiertos respectivamente por J. Diujak y por F. Dolbeau, han aportado sin duda nuevos datos sobre el santo, pero no es solo esta circunstancia lo que da razón del multiplicarse de esas publicaciones. Siempre cabe una perspectiva distinta o una interpretación diferente de los abundantes datos que sobre sí mismo nos dejó el santo, que justifican un nuevo estudio biográfico que no sea simple repetición de los anteriores. La presente obra se presenta como biografía histórica. Como aspecto particular, destacamos la voluntad de explicar los datos, cuando es posible, desde la legislación imperial. Al autor le interesa más la actividad que el pensamiento

de su protagonista. No obstante, aunque presentados en sus líneas más generales, los planteamientos doctrinales del santo se hallan presentes. Sus múltiples obras son presentadas en su concreta circunstancia cronológico/geográfica o polémica. En efecto, de los 17 capítulos de que consta la obra, los doce primeros se ocupan de otras tantas estaciones geográficas de su peregrinar terreno –la de Hipona aparece doblada por razones obvias–; los tres siguientes versan sobre las tres grandes polémicas en que se empeñó a fondo: con los donatistas, con los paganos y con los pelagianos –la antimaniquea queda diluida en diversos marcos geográficos–; los dos últimos, versan sobre el misterio de Dios y sobre la regulación de su sucesión en el episcopado y la despedida.

Numerosas afirmaciones –planteadas a veces como simples hipótesis– nos han llamado la atención. Entre otras, destacamos las siguientes: Agustín calla el nombre de determinadas personas con las que entró en relación en su vida porque no quería eternizar nombres que nada significaron luego para él (p. 62); cuando Agustín comenzó su etapa de docencia en Roma, el célebre orador Hierio le cedió algunos de sus alumnos en agradecimiento por haberle dedicado el libro *De pulchro et apto* (p. 49); la concubina de Agustín había esperado siempre llegar a ser su esposa legal (p. 66); durante su estancia en África, Símaco habría oído hablar de Agustín, entonces joven profesor de Cartago (52); similar hipótesis en relación con Manlio Teodoro (62); Mónica habría deseado que su hijo hubiera sido ordenado presbítero en Milán y luego obispo para alguna diócesis italiana (p. 85); Agustín escribió la obra *De moribus ecclesiae catholicae* en la casa romana del maniqueo Constancio (p. 919); Agustín intentó ser ordenado presbítero en Tagaste, pero solo lo consiguió más tarde en Hipona –el que se mostrara reacio a aceptarlo hay que incluirlo dentro de las convenciones sociales– (p. 100); la obra *Expositio quorundam propositionum ex epistola ad Romanos* contiene las respuestas dadas por el presbítero Agustín a los obispos reunidos en el concilio de Cartago de junio el 394 en el que leyeron en común la carta de Pablo (p. 108). En otro orden de cosas, anotamos una errata significativa (Ventidius en vez de a Verecundus [p. 79]) y algunas posibles lagunas en el texto. En efecto, todo deja entender que falta el texto correspondiente a las notas 1 (p. 45); 25 (p. 104); 2 (p. 128) y 55 (p. 188). La obra concluye con un índice de materias y una tabla cronológica referente a la vida de Agustín.– P. DE LUIS.

GARRIDO ZARAGOZA, Juan José, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento. Nueva edición aumentada con tres ensayos* (Series Académica XVI), Facultad de Teología san Vicente de Ferrer, Valencia 2015, 23 x 15, 194 pp.

La primera edición de la obra incluía ya los siguientes temas: Cristianismo y cultura clásica (I), san Agustín (II), Las *Confesiones* (388-400) (III), Comentario al libro X de las *Confesiones* (IV), Libro X de las *Confesiones* [el texto agustiniano íntegro] (V). Los tres nuevos ensayos versan sobre La dimensión protréptica de las *Confesiones* de san Agustín (I), El *De beata vita* de san Agustín. Introducción general y comentario al capítulo I [Prólogo] (II), y Libertad y necesidad en Agustín de Hipona (III).

Salta a la vista que lo que da unidad al libro es, primero, la figura de san Agustín y, en segundo lugar, la temática filosófica, “contaminada” en algún caso con aspectos teológicos como es normal en el santo para quien no existía aún la neta división posterior entre la filosofía y la teología. El autor aclara de entrada que todos los estudios presentados son fruto de la actividad docente y que desde ella hay que entender el planteamiento, el método y, cuando es el caso, la parquedad de erudición y el pasar por alto determinados temas discutidos por los eruditos.

Nosotros nos limitamos a hacer algunas observaciones. En p. 34 el autor, apoyándose en s. 43,7, afirma que “al comienzo y al final del acto humano de entender se encuentra la fe”. Tal como él presenta el texto agustiniano: *crede ut intelligas... intellige ut credas*, su conclusión es lógica: se comienza por la fe y se acaba con la fe, pero en la práctica hemos caído en el fideísmo tan ajeno a Agustín. La realidad, en cambio, es que Agustín se expresa de otra manera: *Intelligam ut credam... crede ut intelligas*. Comienza con la razón y concluye con la razón, siendo este el auténtico pensamiento agustiniano. En p. 124, el autor considera aún la conversión de Agustín como una conversión al cristianismo, afirmación que solo se puede aceptar si es matizada adecuadamente. En p. 130 se sostiene, con referencia a los diálogos agustinianos que los temas específicamente cristianos son escasos y marginales al cuerpo del discurso, pero la afirmación no es fácil de mantener si se distinguen adecuadamente los temas en sí mismos del modo y terminología con que son presentados. Por último en p. 173 el autor defiende que, en la controversia maniquea, Agustín procura buscar una fundamentación racional a las verdades creídas y apela poco a la argumentación basada en la S. Escritura. Pero si, dejando aparte *Contra Adimantum* por su naturaleza específica, uno lee *Contra Fortunatum* y *Contra Felicem* advertirá que toda la argumentación es, ya de entrada y por acuerdo mutuo de las dos partes, escriturística. Y, aunque en menor escala, también en *Contra Secundinum*. La preferencia dada a un tipo de argumentación sobre otro era circunstancial.– P. DE LUIS.

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones. Selección de textos por Miguel Ángel Orcasitas, Agustino. Ilustraciones de la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial*, Ediciones Escorialenses 2015, 23x19, 102 pp.

Uno de los indicadores de la perenne actualidad de las *Confesiones* es el número, siempre en cuarto creciente, de sus ediciones. Los motivos para su lectura son múltiples y cada lector tiene los suyos. Pero no todos los que la inician consiguen llevarla a término, al encontrar difíciles de seguir, por fondo o forma, muchas de sus partes. No han faltado esfuerzos para solventar esa dificultad. Uno de ellos ha sido hacer una traducción libre en versión actualizada. El problema está en que el texto ha sido. Al perder su tono orante se ha convertido en puro relato; Las *Confesiones* dejan de ser Confesiones, reducidas a simple crónica. En ciertos momentos más que hablar de traductor habría que hablar de autor. Buscando el mismo objetivo, la presente obra ha seguido otro camino: ofrecer como una especie de catas que permiten saborear y comprobar que el producto es de la mejor calidad, esto es, seleccionar aquellos textos que más fácilmente pueden seducir al lector. En efecto, el editor está convencido de que “*Las Confesiones* ofrecen puertas muy atrayentes de penetración, si se accede a esta obra a través de los relatos que presentan un lenguaje más directo y sugestivo”. La publicación “quiere ser esa puerta que introduzca al lector en la mente y experiencia de san Agustín a través de pasajes de particular belleza y profundidad que nos hablan, incluso hoy, con un lenguaje vivo, comprensible y fascinante”. Los textos, en número de 40, están tomados del conjunto de la obra, aunque sin proporcionalidad en relación con cada una de sus partes. La traducción es la de A. Custodio Vega, remozada por J. Rodríguez Díez, OSA, que aparece en la última edición de la obra en la Biblioteca de Autores Cristianos. Como la estética también cuenta, a la edición dan particular brillo las 100 ilustraciones cuya fuente es la Biblioteca del real Monasterio del Escorial. No nos queda duda de que, por fondo y forma, la obra tendrá notable éxito.– P. DE LUIS.

WERNICKE, Michael Klaus, *Glücklich wollen wir mit Sicherheit sein. Augustinus' Suchen nach dem Glauben*, Echter Verlag, Würzburg 2015, 20x12, 152 pp.

Todos queremos ser felices, nos recuerdan constantemente los escritos de san Agustín, recogiendo la experiencia humana y religiosa más profunda de los autores más clásicos y cristianos. El autor de esta obra, un buen experto en san Agustín y muchos años Consejero General de su Orden, nos ofrece la experiencia del santo desde su infancia, juventud y primeros estudios hasta su conversión y bautismo. Se recogen también los diálogos de Casiciaco sobre el sentido de la vida y la felicidad humana, la búsqueda de Dios sumo bien y la vida monástica y sacerdotal. Luego nos refiere a la vida pastoral del santo obispo de Hipona, fundador de la vida Religiosa en fraternidad, gran predicador y defensor de la Iglesia frente a maniqueos llenos de pesimismo ante Dios y el mundo, contra pelagianos individualistas y creyentes excesivos en una libertad, puramente humana, separada de la gracia, y contra los orgullosos donatistas que se proclamaban la verdadera y única iglesia frente a la auténtica Iglesia católica extendida por todo el mundo. Esta obra recoge las esencias del espíritu de san Agustín que no solamente nos anima a una verdadera vida moral sino que, como ya dijo muy bien Kant y dado que “no hay mayor tristeza que la de no ser mejores”, con razón se nos invita ya, así, por este camino, a ser plenamente felices.– D.NATAL.

DANZ, Christian (Hrsg.), *Martin Luther*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart 2015, 22x15, 229 pp.

Esta obra nos presenta la figura de Lutero como un personaje fundamental para la comprensión del hombre moderno, de la vida europea moderna y contemporánea y de la historia de la teología actual. Así, se nos presenta una profunda investigación sobre la llamada la ruptura de Lutero y su camino desde el claustro agustiniano hasta llegar a profesor en Wittenberg. De este modo, se nos ofrecen los temas fundamentales de la Teología del Reformador desde la perspectiva de la investigación actual. Así, tenemos aquí una mirada compacta que nos ofrece su propia perspectiva y las diversas etapas de su orientación. Se estudian las divisiones entre letra y espíritu, ley y evangelio, Dios y el mundo. También el descubrimiento de la subjetividad de la fe y la construcción del sujeto moderno: Cristo nos da el verdadero yo. Igualmente, se estudia el tema clave de Lutero: Dios amor y Dios en cuanto don que se nos da incondicionalmente. También se nos presenta el trabajo de Lutero en el tema las metáforas cristológicas. Finalmente, se nos ofrece el tema de la libertad cristiana y su relación con el mundo, y la libertad como cumbre y suma de la ética y la moral en su dimensión personal, familiar y social. Estamos ante una obra que nos introduce de lleno en la vida, la obra y la espiritualidad del gran Reformador.– D. NATAL.

SESBOÛÉ, Bernard, *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología* (Presencia Teológica 214), Editorial Sal Terrae, Santander 2014, 14'5 x 21, 484 pp.

Parafraseando al clásico cabría decir: ‘infalibilidad, cuántos dislates se cometen en tu nombre’. Así es, la infalibilidad es un término eclesial muy conocido y usado, sea en ambientes cristianos o agnósticos, pero en todo caso no muy comprendido. Y precisamente esto es lo que intenta resolver el relativamente voluminoso libro que presentamos, escrito por el conocido profesor jesuita francés ya jubilado Sesboüé. Para ir despejando el camino comienza descontaminando el concepto del lenguaje coloquial, infalible como ‘exactísimo’, tér-

mino particularmente rechazable hoy día, juzgado como pretencioso e insultante comparado con la humildad y utilidad de las ciencias. El libro quiere dejarlo centrado en la esfera teológica y pastoral. Primeramente, la infalibilidad es una cuestión de fe, es una prerrogativa de la Iglesia concedida por Jesucristo: la promesa de la asistencia del Espíritu Santo, la seguridad de que Dios sigue actuando en los creyentes. Creemos así que la Iglesia no puede 'engañarse' (*fallire*) cuando interpreta y transmite a lo largo de la historia la revelación consignada en la Escritura. Secundariamente, es una cuestión jurídica: las decisiones solemnes de la Iglesia sobre doctrina y moral son 'irrevocables', no pueden cambiarse so pena de minar la confianza de los creyentes; en este sentido son vinculantes, obligatorias, dogmas de fe. El término infalibilidad no existe en todo el primer milenio de la Iglesia, comienza a aparecer en la escolástica tardía, cuando estallan las discusiones sobre los poderes del papado y el concilio, y llega a su apoteosis con el Vaticano I y su definición de la infalibilidad pontificia, justamente a lo que hoy solemos restringir la idea de infalibilidad. Sin embargo, el concepto se refiere originalmente a la entera Iglesia, y a partir de ella se expresa en sus instituciones mayores: el ministerio papal, el concilio ecuménico, la concordancia de los creyentes (*consensus fidelium*). Sesböüé repasa detalladamente el proceso histórico recorrido por el concepto infalibilidad, de los fundamentos de la Escritura al repensamiento del Vaticano II, para después demorarse en los casos concretos de la *Humanae vitae*, las experiencias negativas de la Inquisición y el caso Galileo, terminando con un capítulo sobre consideraciones ecuménicas (dado que es uno de sus grandes escollos). El libro concluye con una bibliografía clasificada temáticamente.– T. MARCOS.

HÖHN, Hans-Joachim, *Praxis des Evangeliums, Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Echter Verlag, Würzburg 2015, 14 x 22,5, 320 pp.

El autor es profesor de teología sistemática y filosofía de la religión en la universidad alemana de Colonia. Fruto de sus clases y estudios personales, este libro trata del conocimiento teológico o racionalidad de la fe, por tanto, de teología fundamental. Es el eterno tema de la comprensibilidad de la fe, dificultado en nuestros tiempos por el avance y prestigio de las ciencias empíricas y la suspicacia ante todo lo religioso. Pero la primera característica de la fe cristiana es la razonabilidad, puesto que es una fe que interpela la decisión humana, decisión que es consecuencia de una intuición y elección racionales, ergo no hay fe sin razón (que hubiera dicho Aristóteles). Esa es justamente la ocupación de la teología, comienza diciendo el prólogo del libro, ocupación que no libra de la duda ni de la crítica (como sucede en toda ciencia) sino que justamente en ellas se apoya para su progresión y maduración. Y no se trata solo de la razonabilidad de la fe, este es el primer paso, pues la fe cristiana es comunicativa por ser salvífica (*bonum diffusivum sui*), así que deberá ser también traducible a cada tiempo y cultura, moldeable por los signos de los tiempos sin renegar de sus principios: la inculturación de la fe. El autor habla de la teología como una ruta, personal y eclesial, hacia la fe cristiana. Hay autopistas (vías rápidas facilitadas por otros) pero también encrucijadas (opiniones contrapuestas) y caminos de cabras (abstrusiones típicas teológicas). Las primeras tienen que ver con la Escritura, la Tradición, el Magisterio, cuya tarea es encaminar y sostener la fe personal desde la fe común y doctrina de siempre, a lo que dedica las dos primeras secciones. Pero existen también las depuraciones de la fe, los contrastes con la filosofía, las ciencias, la libertad individual. Para acabar finalmente con la maduración de la fe, la teología discursiva (argumentativa) más que la teología apologética (defensiva), la teología existencial (que busca el sentido) más que la teología dogmática (que repite la doc-

trina). Libro, pues, atractivo, con notas precisas (aunque solo de bibliografía alemana) y su consueto índice final de autores.– T. MARCOS.

KÖRNER, Bernhard, *Orte des Glaubens - loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter Verlag, Würzburg 2014, 14 x 22'5, 265 pp.

Profesor de dogmática en la universidad austriaca de Graz, el autor nos presenta este libro, fruto de sus años de estudio y docencia, que aborda el conocimiento teológico, por tanto, fuentes, método y naturaleza de la teología. En nuestra cultura occidental, a medida que avanza la ciencia va retrocediendo la fe, como si fueran dos rivales inconciliables. Lleva sucediendo así desde hace varios siglos, así que invertir la tendencia se antoja bastante complicado. Y sin embargo, tal es la modernidad, estos son los signos de los tiempos, ciencia y fe no son incompatibles, juegan en distintas ligas, no de nivel superior o inferior (de primera o segunda división) sino complementario (como *champions* y liga nacional), una ocupada en descripciones empíricas (cómo funciona el mundo) y la otra en valoraciones existenciales (por qué y para qué de la vida). El autor se ocupa en los primeros capítulos de los lugares modernos de percepción de Dios: la justicia, la libertad, el amor... que bien pueden combinarse con otros lugares más clásicos: lo creado, la belleza, la razón... El tercer capítulo echa un vistazo a la historia de la teoría del conocimiento teológico, con su prehistoria en la filosofía aristotélica de los “tópicos” o modelos de argumentación, su intermedio clásico entre Cicerón, Boecio y Tomás de Aquino, y su culminación en Melchor Cano, con su obra paradigmática *De locis theologicis*. Las fuentes de la reflexión teológica establecidas por Cano siguen siendo válidas hoy (Escritura, Tradición, Magisterio, Concilios, Patrística, Escolástica...), necesitando solo un remozado simplificador (juntando Magisterio y Concilios) que pueda realzar otros campos (como Razón, Filosofía, Historia), que es de lo que tratan los siguientes capítulos de este libro. El autor añade la Pastoral como lugar teológico, entendida como inculturación o acomodación a los creyentes de cada lugar, a la mentalidad de la época, que haga aceptación de la relatividad para frenar el relativismo. Dios es siempre un equilibrio de presencia y ausencia, misterio y revelación, dolor incomprensible y felicidad desbordante.– T. MARCOS.

SUTTNER, Ernst Christoph, *Vielgestaltig, aber eins. Über die Einsicht der Kirche in ihre Sendung*, Echter Verlag, Würzburg 2014, 12 x 20, 75 pp.

Este pequeño libro se presenta como una reflexión teológica sobre los signos de los tiempos en cuanto oportunidad. Efectivamente, signos de los tiempos no son sólo convicciones modernas (secularidad, libertad religiosa, democratismo...), sino también ocasiones que ofrece la mentalidad actual. Por ejemplo el ecumenismo. La unidad de los cristianos es ya de aceptación general, un *consensus fidelium*, una oportunidad que nos presenta el Espíritu Santo. La responsabilidad cristiana es aprovecharla. El libro va desgranando ordenadas consideraciones en el fluir de los capítulos, en los que repasa brevemente la historia de los desencuentros cristianos. La fe fue pluriforme como lo es la creación, pero también única y unida conformando la Iglesia inicial. Luego llegaron las polémicas sobre las verdades centrales de la fe, que llevaron a distintas cristologías y liturgias. El enredo llegó al culmen con los movimientos de reforma, protesta y rebelión contra Roma. Y si parecía que se había tocado fondo, resultó que no, que las distintas confesiones cristianas se declaraban enemigas a muerte y de guerra. Los vientos del siglo XX han deparado la renovación eclesial y el soplo ecuménico. Parafraseando a Pablo: este es el día del Espíritu, este es el tiempo del ecume-

nismo. Con ser un libro de pocas páginas, no deja de ser científico, con notas selectas de bibliografía y citas a pie de página, donde por supuesto predominan referencias al último concilio universal, ecuménico en todos los sentidos que quiera dársele. Un atinado puñetazo teológico sobre la mesa de la abulia.– T. MARCOS.

STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik. Ekklesiologie, 1. Raum*, Ferdinand Schöning, Paderborn 2014, 16'5 x 24, 334 pp.

¿Es posible una dogmática poética, tal como quiere presentarnos el autor en esta obra? Pues sí, no es sólo posible físicamente, como se nos demuestra con este libro, sino también ontológicamente. El lenguaje religioso tiene que ser un lenguaje simbólico, no puede acercarse a Dios más que alegóricamente, justamente coincidiendo con el lenguaje de la poesía y los sentimientos. La Biblia es una colección de obras metafóricas, no sólo los *Salmos* (“Dios mío, roca mía”), sino desde el principio del *Génesis* que presenta a Yahvé paseando por el Edén, hasta el *Apocalipsis* y su acumulación de analogías cifradas. Por eso resulta altamente original el hermanamiento de teología y poesía que presenta este libro. Y no solo eso, pues el libro forma parte de un ambicioso plan de presentar la dogmática cristiana desde el prisma de lo lírico. Ha publicado ya nueve volúmenes de dogmática poética, en los temas de Cristología, Divinidad, Creación, añadiéndose ahora la Eclesiología con la primera entrega: “Espacio”. La Iglesia, nos dice, es un espacio que va llenando la fe, que va construyendo la comunidad, que va articulando las sociedades, las culturas, las épocas. Es entonces también un espacio edificable, no solo en edificios de oración, sino también en instituciones de canalización de la vida cristiana, como la liturgia, poesía representada, cantada, declamada. La primera parte del libro gira en torno a la idea de “definición” de la Iglesia, desgranándola convencionalmente como casa de Dios, comunidad de fe, sacramento de salvación. La segunda parte hace lo propio sobre la “instalación”, las estructuras eclesiales, desfilando la sede como lugar de autoridad, el altar como lugar de santidad, la imagería como espacio del Espíritu. Y en la última parte trata de las “visitas”, los aspectos de la Iglesia para el mundo y el hombre de hoy, cuales son misterio, anacronía, ejemplaridad, profecía... Las páginas aparecen muy densas, sin el aligeramiento de las notas al pie (son puestas al final), pero trufados de fotografías de cuadros y altares y vidrieras, así como de poemas y extractos literarios religiosos. En fin, una idea original que merecería éxito, una suma teológica filtrada por el tamiz de la poética.– T. MARCOS.

RÍO, Pilar, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Ediciones Palabra, Madrid 2015, 24x17, 428 pp.

El título nos da la pista para entender por dónde va la profunda investigación que tenemos entre manos. Se trata de ver, a partir de la Biblia y recorriendo después la historia, cómo ha entendido la Iglesia la función de los cristianos fieles laicos en la Iglesia y como Iglesia en el mundo. La autora es teóloga y periodista chilena. Hizo la licencia en Teología en la Universidad Lateranense de Roma y el doctorado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma en la que da clases de Eclesiología y Sacramentos. Divide el trabajo en cinco capítulos y, en un último, da pistas de la actuación del fiel cristiano en el mundo, como Iglesia, hoy. Comienza, en el primero, por el significado del vocablo “eklesía” con el que esa primera comunidad cristiana se comprendió y expresó a sí misma y, a la vez, estudia imágenes eclesiológicas neotestamentarias en las que aparece la autocon-

ciencia de esa comprensión eclesial de los cristianos comunes como integrantes y miembros igualitarios por el bautismo de esa comunidad eclesial. En el segundo, prosigue el estudio neotestamentario tomando en cuenta la conciencia de misión eclesial de los primeros cristianos que se puede percibir en su actividad evangelizadora. En el tercero, revisa la concepción patrística de la responsabilidad de todos los fieles como integrantes de la Iglesia y su responsabilidad en la medicación de la salvación. Aunque, aquí, comienza a dar un toque de atención sobre el inicio del adormecimiento de esta conciencia eclesial, pues se identifica a la Iglesia más como jerarquía que como comunidad de fieles. En el cuarto, profundiza en la descripción del letargo tocando los factores causantes principales, pero dedica la parte principal del capítulo al nuevo despertar en el siglo XX de la conciencia eclesial sobre la responsabilidad del laicado, a partir de los movimientos de actualización de la Iglesia en la zona centroeuropea y, especialmente, de la eclesiología –con nombres de los principales teólogos como R. Guardini, Y. Congar, H. de Lubac–, sobre todo, después de acabar la Primera Guerra Mundial. En el capítulo quinto recorre el despertar del reconocimiento de la condición eclesial de los fieles laicos por el Magisterio de la Iglesia que tiene su culmen en el Concilio Vaticano II, ha seguido en el período actual y ha recuperado el sentido eclesial de los fieles laicos, integrados en el Pueblo de Dios y con acercamiento al modelo comunitario y comunitario de los primeros cristianos, para sentirse y ser Iglesia empeñados en su misión. En el capítulo sexto pone líneas importantes, partiendo del llamado común a la santidad de todos en la iglesia por el bautismo, y distinguiendo funciones y carismas dentro de la iglesia, se centra en la función del laico como Iglesia en la entraña del mundo. Acaba proponiendo una pastoral que redescubra y ponga al centro la identidad cristiano-eclesial de los fieles laicos. Ello supone despertar y reforzar la conciencia de una nueva identidad eclesial fundamentada en Cristo y en la Iglesia (conciencia eclesial). Además, se debe tener en cuenta el significado y las implicaciones de la inserción bautismal en el Misterio de Cristo y de la Iglesia, o sea, la unidad entre ser-misión que supone el recuerdo y la iluminación de la unidad de ser y misión bautismales, es decir, vocación de los laicos a la santidad y llamada a “ser Iglesia y hacer la Iglesia”. El fiel laico es el cristiano llamado, por vocación divina, ser santo y a santificar el mundo en y desde las estructuras y actividades temporales. Son Iglesia en la entraña del mundo, porque son Iglesia y hacen Iglesia. Por último, plantea la necesidad de apostar por la caridad, pues ella toca el signo distintivo de la existencia “en Cristo y en la Iglesia” y es el principio de unidad de vida y de transformación del mundo. La caridad es el principio que edifica en unidad la vida de los fieles laicos y del que toma impulso la transformación del mundo.– E. ALONSO ROMÁN.

DE LASSUS, Alain-Marie, *Las virtudes teologales. Fe, Esperanza y Caridad*, Palabra, Madrid 2015, 19x12, 187 pp.

Las virtudes teologales tal como las expusieron santo Tomás y otros escritores eclesiásticos implican muchas preguntas sobre su racionalidad y su sentido así como sobre el gran papel de esas virtudes en toda la vida cristiana. Pero, sobre todo, son una forma definitiva de entender la *adhesión al Señor*, ya sea desarrollando la confianza en Él o viviendo la esperanza de las cosas eternas, que ya se nos adelantan, o cultivando el amor a Dios y al prójimo que resume plenamente la ley y los profetas y todo el nuevo mensaje del Dios del amor que se nos muestra de forma arrebatadora en su Hijo Jesucristo y por la fuerza amorosa de su santo Espíritu. Esta obra nos pone frente a los grandes valores humanos y religiosos de las virtudes teologales que nos conducen a una fe adulta, a una esperanza sin límites que nos hace presente ya en este mundo todas “las cosas que esperamos”, nos compromete con la his-

toria humana, y nos funde en el amor que Dios nos tiene y que nos incita a la caridad fraterna tanto en el matrimonio como en la vida religiosa haciendo que eros y ágape se unan y reconcilien, en plena armonía, sobre todo cuando los dones del Espíritu Santo se hacen verdaderamente presentes y reinan en nuestras vidas. Para terminar se nos recuerda la figura de María como gran modelo de la vida teologal de todos los cristianos. Una bibliografía final muy adecuado invita a profundizar aún más y meditar este gran tema de la vida cristiana. – D. NATAL.

Filosofía

MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Obras completas*. VII. Léxico filosófico (1984). Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea, Rialp Eds., Madrid 2015, 25x17, 634 pp.

Antonio Millán-Puelles, a sólo 10 años de su muerte, es ya un clásico de la Filosofía española. Un pensador hondo y riguroso que con un permanente horizonte metafísico ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendente del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que vuelve continuamente. Pero la amplitud de su planteamiento le permite abrirse a diversos campos como el económico, el social o el cultural, por lo que sus hallazgos filosóficos quedan contrastados en campos aparentemente ajenos a su ontología del ser humano. Su amplia bibliografía muestra la universalidad de sus intereses que cubren prácticamente la totalidad del saber filosófico. Este Tomo VII de sus *Obras Completas o Léxico Filosófico* (1984) recoge algunos temas fundamentales de su tarea filosófica intelectual como: el ser necesario, la ciencia divina, la idea de causa y efecto, la causa eficiente, la causa incausada, creación y conservación, la evolución, acto y potencia, sustancia y accidente, los atributos divinos entitativos, la aseidad, el ente y sus propiedades, la analogía del ente, la ciencia divina, idealismo y realismo, el continuo y la multi-locación, el concurso divino, la demostración y el entendimiento humano, la evidencia, la certeza del conocimiento, la fe, la filosofía, el fin último del hombre, el hile-morfismo, la inmortalidad del alma, la justicia, el trabajo, la ley y la libertad, el movimiento, la naturaleza y la persona, la familia, las categorías, la providencia, la prudencia y la relación, la teología natural, el argumento ontológico, los universales, la verdad del conocimiento, la voluntad humana y la divina, y otros muchos que curioso lector abordará con fruición.– D. NATAL.

GILSON, Étienne, *El amor a la sabiduría*, Rialp Eds., Madrid 2015, 18x12, 69 pp.

Este librito recoge un discurso de Gilson en la Universidad de Harvard sobre el saber humano y el oficio intelectual. Y otro estudio sobre el uso de la “Historia de la Filosofía” en la enseñanza de la Filosofía. Así, Gilson, profesor de filosofía medieval en la Sorbona y uno de los mejores especialistas en santo Tomás de Aquino, logra despertar el afán de búsqueda, rigor intelectual y amor a la verdad a quien desea construirse y construir una sociedad mejor, de modo que cuando esto ocurre: “Una nueva vida filosófica ha sido encendida por otra vida filosófica”. Y, entonces, vemos que un esfuerzo lento y paciente conduce “poco a poco a saber mucho” (17). Con todo, nadie sabe todo de todo pero se puede llegar a saber mucho de algo cuando uno se empeña con valor moral en la búsqueda de la verdad y su transmisión fide-

digna. Como decía W. James: una vez puesto el empeño con honradez podemos esperar que el buen resultado aparezca por sí mismo sin angustia alguna. Y, así, quiere Gilson invitar a la humildad o la “sumisión a la verdad” y la “objetividad” sin dejarse llevar ni por la antigua dogmática donde: “todo lo viejo es verdad” ni por el actual progresismo en el que: “todo lo nuevo es verdad” (p. 27). Así que no todo lo que dijo Aristóteles es verdadero ni todo falso. Recordemos aquí aquella sentencia suya hoy tan necesaria, según la cual: la justicia es el principio supremo y directivo de la vida social, y dejemos nuestras mentes abiertas al empeño por la verdad para llegar a ser sabios. Así, el verdadero filósofo tiende a una vida dedicada a buscar la sabiduría. Pero, en cierto modo: nadie enseña nada a nadie, ni todas las Historias de la filosofía del mundo, como sugiere san Agustín en el libro del *Maestro*. Pero los maestros de Filosofía como apunta santo Tomás pueden ayudarnos a pensar por nosotros mismos (p. 38). Así, las historias del pensamiento nos incitan a este camino que cada uno debe hacer por sí mismo (p.62), pues todos somos estudiantes peregrinos de la gran Sabiduría.– D.NATAL.

Espiritualidad

VALLEJO-NÁGERA, *María, De María a María (puerta del cielo)*, Palabra, Madrid 2015, 24x16, 334 pp.

Seguramente muchos se preguntarán si hoy la Virgen María Madre de Dios está presente aún en nuestras vidas como a veces se cuenta. Si actúa de forma real en nuestro mundo o si esa devoción tan tierna y humana, a veces, es algo más que mera imaginación fabuladora de personas bien pensantes. En esa obra, su autora, nos introduce de lleno en la fascinante presencia viva de la Madre de Dios en cada uno de nosotros. Inagotable investigadora católica, María Vallejo-Nágera, narra su sorprendente y extraordinaria conversión así como las sobrecogedoras vivencias personales sucedidas a personas de su entorno, en nuestro siglo XXI, con respecto la Virgen María mostrando de forma clara y sencilla unos testimonios que no decepcionarán en nada al lector, pues nos muestran un despertar a nueva vida, el cambio del corazón de piedra en corazón de carne, el perdón y la misericordia divina por la Madre del Consuelo que a todos escucha y diversos casos como el de Anne o el soldado de la Virgen, Lola o la verdadera fe, el icono de Mary-Anne, las prostitutas hijas amadas de la Madre de Dios, Lucy un bebé rescatada de la nieve, Sylvia mamá bonita, un vientre de cristal y para terminar: María puerta del cielo. La obra está cruzada de preciosas oraciones que responden a las diversas experiencias religiosas y humanas que se nos van presentando en los maravillosos relatos de esta obra.– D. NATAL.

GONZÁLEZ MARCOS, I. (Edit.), *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo*, Madrid 2015, 21x14, 431 pp.

El libro recoge las XVII Jornadas Agustonianas, que tuvieron lugar el 7 y el 8 de marzo de 2015 en el colegio San Agustín de Madrid y ha sido distribuido por tres editoriales agustinas. Dichas jornadas las organiza el Centro Teológico San Agustín y en ellas fueron presentadas 9 ponencias que son las que se transcriben en este volumen. Entre los participantes estuvo el obispo de Tarazona Fr. Eusebio Hernández, agustino recoleto. Rafael Lazcano abrió las jornadas con un extenso trabajo sobre el origen y fundación de la Orden de S. Agustín,

una cuestión que creó diversidad de opiniones. En la última parte analiza los autores más significativos de la historiografía agustiniana y la polémica que ha habido sobre el fundador de la Orden, que ha producido numerosas publicaciones. Tomás Marcos reflexionó sobre el texto de la *Perfectae Caritatis*, el documento del Vaticano II que se centró en la vida religiosa. Su lectura actual, después de más de 50 años es un instrumento para la reflexión en estos momentos.

Una reflexión sobre el liderazgo en los institutos religiosos fue el tema elegido por J. Cristo Rey García Paredes, titulado “El Liderazgo en el Espíritu. Perspectiva antropológica. Teología y Metodología. La religiosa agustina Gemma Anglés hizo una comunicación desde el convento de Mateu de Castellón sobre una experiencia iniciada en ese cenobio, bajo el título “Experiencias de Nueva Evangelización en la comunidad contemplativa de agustinas de S. Mateu (Castellón)”. Isaac González Marcos presentó un estudio de las 18 homilias de los tres últimos papas, con motivo de las Jornadas Mundiales sobre la Vida Consagrada (1997-2014). En ellas los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco aportan una su meditación sobre los valores y el sentido de la vida religiosa hoy. Otros ponentes fueron Agustín Sánchez Manzanares con una comunicación sobre el sentido de la vida religiosa, hoy bajo el título “Psicología y Discernimiento Espiritual”; Olga Arranz y Marceliano Arranz presentaron “¿Enseñanza o domesticación? Educar en la era de las TIC”; Carlos Martínez Oliveras habló sobre el tema “La dimensión sacramental de la vida religiosa. La Consagración como *memoria iesu* y sitio escatológico”.

Las Jornadas contaron con la participación especial del P. Eusebio Hernández, agustino recoleto y actual obispo de Tarazona. Su conferencia llevaba por título: “La Vida Consagrada en la Iglesia que sueña el Papa Francisco”. Recordó que el 30 de noviembre de 2014 comenzó el Año de la Vida Consagrada, promovido por el Papa Francisco. También hizo una reflexión sobre la resonancia de la exhortación *Evangelii Gaudium*, que ha sido el primer documento redactado por el Papa Francisco. El presente libro de estas Jornadas Agustonianas ofrece un abanico de estudios y de consideraciones que tienen como punto de referencia la Vida Consagrada.– R. PANIAGUA MIGUEL.

ALLEN, John L., *Un pueblo de esperanza. Conversaciones con Timothy Dolan*, Ediciones Palabra, Madrid 2014, 21.5x13.5, 318 pp.

La intención del autor, tal como nos dice él mismo, es no simplemente hacer un retrato del cardenal Dolan sino de hacernos partícipes de su pensamiento para que los que ya le conocen, puedan conocerlo mejor y valga para los que no lo conocen. Merece la pena presentarlo, porque el autor considera que, al menos en las dos décadas venideras, será un destacado referente en la Iglesia Católica de Estados Unidos. A través del libro se van notando los rasgos más destacados de su personalidad marcada por el afecto a todas las personas, pero, también, sabiendo cultivar con gran entusiasmo la relación de amistad con sus amigos y, siempre, derrochando simpatía y naturalidad desbordante, sin dejar de actuar con firmeza en la defensa de la fe católica. Es una figura que resalta en la Iglesia y tiene cargos muy importantes como ser Arzobispo de Nueva York, ha sido Presidente de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, es miembro del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización, desarrolla gran actividad en Norteamérica y se mueve por el mundo viajando frecuentemente para supervisar la labor de las organizaciones benéficas que preside. A través de los diálogos, va apareciendo quién es, qué piensa, cómo desarrolla el liderazgo el cardenal Dolan y cómo lo ejerce con personalidad singular, pero marcada por la esperanza en una iglesia dinámica que sabrá superar las dificultades que le ha tocado vivir en este

tiempo. A través de las conversaciones con el afamado periodista John Allen va comunicando su visión sobre el presente y el futuro de la Iglesia y, también, nos hace partícipes de cuestiones personales sobre la forma de su oración y de confesarse o la concepción de su ortodoxia con la expresión muy suya de la “ortodoxia afirmativa” entendida como la manera en la que los cristianos han de empeñarse en reflejar todo lo bueno y positivo, más que simplemente dedicarse a condenar lo negativo. Puede ayudar a completar la visión sobre Dolan cuando habla del Papa Francisco, pues le ha hecho plantearse preguntas como: ¿Estamos siendo acogedores con aquellos que pueden sentirse abandonados por la Iglesia? ¿Estamos poniendo el suficiente énfasis en lo esencial de compartir la belleza y el gozo del Evangelio? ¿Nos estamos preocupando demasiado de edificios, programas e instituciones –del aparato organizativo de la diócesis– y poco de servir al pueblo de Dios? ¿Se ve a la diócesis como un reflejo de la misericordia de Jesús? Resulta éste, un libro muy interesante, no solamente para conocer el pensamiento del Cardenal Dolan sino, también, para conocer por dónde va la Iglesia Católica de Estados Unidos después de haber vivido dificultades grandes en muchos frentes.– D.NATAL.

CISZEK, Walter J. – FLAHERTY, Daniel L., *Caminando por valles oscuros. Memorias de un jesuita en el Gulag*, Ediciones Palabra, Madrid 2015, 21.5x13.5, pp.

Ciszek (1904-1984) agradece a su amigo, también jesuita, Flaherty el haber tenido la paciencia de ayudarlo a escribir estas espeluznantes memorias. Habrían quedado inéditas si no hubiera sido por el apoyo de su compañero en la redacción de ellas. Cuando fue liberado, tanto los superiores como un buen número de editores, le propusieron que narrara las peripecias terribles vividas y que, además, parecía casi increíble que pudiera haberlas sobrevivido. Lo hizo, también con la colaboración de Flaherty, en el libro “Espía del Vaticano”. Sin embargo, le quedó por dentro gran insatisfacción. Pues durante esos largos años de soledad y sufrimientos inauditos, Dios le llevó “a una comprensión de la vida y de su amor que solo quienes la han experimentado son capaces de entender”. Comunicar esta experiencia de Dios, en medio de aquellos horrores, que lo salvó de la desesperación y de la muerte en la que cayeron tantos otros que perecieron a su lado, para que valga a aquellos que se le pueden plantear graves dificultades en la vida, es lo que le ha impulsado a escribir este impresionante libro. Ciszek es de origen polaco, pero nace en Norteamérica e ingresa en el noviciado de los jesuitas en 1928. El Papa Pío IX dirigió, en 1929, una carta a los seminaristas y, especialmente a los jesuitas, pidiendo voluntarios para trasladarse a Roma con la finalidad de prepararse para una futura labor en Rusia. Con permiso de los superiores viajó a Roma, estudió liturgia y teología rusa. Fue ordenado sacerdote por el rito bizantino en 1937 con el nombre de Vladimir. No pudo ser enviado a Rusia y los superiores lo trasladaron a una misión de rito oriental en la ciudad polaca de Al’Bertin. De allí se desplazó clandestinamente con otros muchos refugiados polacos a Rusia, haciéndose pasar como un trabajador más con la esperanza de asistirles espiritualmente. Pero la policía secreta rusa lo descubrió en 1941 cuando Alemania invadía Rusia. Lo trasladaron a la temida prisión de Lubianka y allí comienza su odisea. Nadie se explica cómo pudo aguantarla y sobrevivir. Al cabo de cinco años de desgaste sobre todo psicológico, es condenado a quince años de trabajos forzados en los lugares peores de Siberia y con las condiciones más difíciles por ser considerado sospechoso de influencia negativa en el resto de los prisioneros, pues se trataba de un sacerdote y, además, estaba tachado de ser espía del Vaticano. Nos cuenta que, a través de todos los padecimientos, tuvo una experiencia de conversión. Las palabras de Cristo: “Que no sea tal como yo quiero, sino como quieres tú” le abrieron el camino definitivo. A los momentos de terrible os-

curidad, sucedieron los de luz extraordinaria. A esa inconsciente pelea del yo con la voluntad de Dios sobrevino el abandono pleno en la voluntad del Padre para vivir “en adelante ese espíritu de abandono en Dios”. A través de las páginas, en medio del desarrollo de esos años de prisionero en condiciones extremas en la estancia de Rusia, se va viendo la historia de la relación del yo de Cizek con la voluntad de Dios. Fue liberado en 1963, con la intervención de familiares, amigos y de Estados Unidos. Se dedicó a dar clases en el Centro de Estudios Orientales Juan XXIII de Fordham University de Norteamérica y a la dirección espiritual. En 1990 se abrió su proceso de beatificación, siendo actualmente Siervo de Dios.– E. ALONSO ROMÁN.