

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 51 Fasc. 1

Enero – Abril 2016



ARTÍCULOS

MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>Pedro en la historia de Jesús según Marcos</i>	5
SAAVEDRA, Mauricio, <i>La “sucesión episcopal” en la Iglesia de Esmirna</i>	37
NORIEGA, Roberto, <i>La importancia (y necesidad) de la retractación en bioética teológica</i>	81
MIQUEL, Esther, <i>Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias</i>	125
PÉREZ CORNEJO, Manuel, <i>La explicación de los fenómenos paranormales en las filosofías de A. Schopenhauer y E. von Hartmann: Antecedentes, desarrollo y repercusiones</i>	161
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Amados hermanos</i>	201

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniiano
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, 2016
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 2016

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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 Agustiniiano*)

Colaboraciones

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

Índice general de autores de *Estudio Agustiniiano*, vols. 1 (1966) - 50:2 (2015)
<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniiano.html>

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

Pedro en la historia de Jesús según Marcos

LUIS ÁNGEL MONTES PERAL

RESUMEN: Dos cuestiones cruciales trata de responder el Evangelio de Marcos: ¿quién es Jesús? y ¿qué significa ser discípulo suyo? Estas dos preguntas convergen, de modo paradigmático, en la persona, vocación y misión, o dicho de otro modo, en la historia de Pedro, el personaje más importante del escrito marquino después de Jesús. En el intencionado relato cristológico del evangelista comprobamos, y así lo exponemos de modo pormenorizado, cómo Pedro responde vitalmente a este reto, con sus luces y sus sombras, convirtiéndose en el modelo de referencia del ser discípulo de Jesús. Seguir el comportamiento de Pedro y asimilar todo aquello que es positivo en él, en las páginas vivas de esta singular obra, ayuda como nada a ser cristiano aquí y ahora.

ABSTRACTO: The Gospel of St. Mark attempts to answer two crucial questions: Who is Jesus? What does it mean to be one of his disciples? These two questions converge, in a paradigmatic way, in the person, vocation and mission – or in other words – in the story of Peter, the most important person in Mark's writings after Jesus himself. This article aims to reveal in detail that the Gospel writer's intentionally Christological account shows Peter's life to be a response to the challenge of being a disciple, with all its highs and lows. That response made Peter the model for disciples of Jesus and thus the pages of this unique living work are of the greatest help to Christians here and now who wish to imitate his example and take on board all that is positive in him.

La figura de Pedro adquiere una especial relevancia en el Evangelio de Marcos (EvMc)¹. Simón (1,16.29.30.36; 3,16; 14,37), a quien Jesús le

¹ No sólo el Ev. de Mc, lo mismo podemos afirmar del resto de los evangelios. Su preeminencia en ellos no deja lugar a dudas. La mayor información sobre Pedro proviene de la obra lucana (Lc + Hch), aunque en sus respectivos evangelios Mc lo nombra una vez más

confirió el nombre de Pedro (3,16) y con cuya denominación se le identifica a lo largo y ancho de las páginas del escrito marquino (5,37; 8,29.32.33; 9,2.5; 10,28; 11,21; 13,3; 14,29.33.37.54.66.67.70.72; 16,7), es con mucho el discípulo mejor abordado por el evangelista, recibiendo su figura un tratamiento muy *especial*, que podemos calificar de *exclusivo*². Ningún otro personaje —exceptuamos por supuesto a Jesús— es tan nombrado como él, destacando por encima de todas las demás personas y convirtiéndose además en *el creyente más representativo* de la historia del cristianismo. No resulta exagerado afirmar que nos jugamos parte de nuestra propia identidad religiosa en la *detallada consideración de Pedro* como personalidad de carne y hueso, captada en sus trazos esenciales por nuestro evangelista³.

que Lc. Las primeras referencias a Pedro proceden de Gal 1,19; 2,6-14; 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5. En Gálatas la actuación petrina no deja de ser ambivalente. Fuera de estos textos es mencionado en las cartas pseudoepigráficas 1 Pe 1,1 y 2 Pe 1,1. Pero el EvMc, el más antiguo de los evangelios, constituye *la fuente más segura* para acercarnos a la biografía de Pedro. Los datos que nos suministra Pablo, anterior a Marcos, son muy escasos.

² En la exégesis marquina actual los especialistas destacan con fuerza el protagonismo de Pedro: «Pedro llena todo el evangelio de Marcos. Se le encuentra en todas las páginas y cada vez más en un primer plano» (G. MINETTE DE TILLESE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* [Paris 1968] 439). «Simón Pedro es una persona muy relevante dentro del grupo de los Doce y de los discípulos, la más relevante después de Jesús» (A. RODRÍGUEZ CARMONA, «La figura de Pedro en el Evangelio de Marcos» en R. AGUIRRE MONASTERIO, *Pedro en la Iglesia primitiva* [Estella, Navarra 1991; Verbo Divino] 33).

³ Con todo, «la importancia histórica y teológica del pescador de Betsaida ha sido minusvalorada en los círculos tanto evangélicos como católicos» M. HENGEL, *Saint Peter: The underestimated Apostle* (Gran Rapids 2010) IX. «Tras siglos de ser el hijo olvidado de la exégesis crítica de la Biblia (sobre todo la protestante), en las últimas décadas el interés por su figura ha conocido un notable reconocimiento. Cada vez más estudiosos —protestantes y católicos— trabajan para ofrecer una imagen menos polarizada y más constructiva de la función que desempeñaba Pedro en la primera generación del movimiento de Jesús» (M. BOCKMUEHL, *Simón Pedro, en la Escritura y en la memoria* [BEB 142; Salamanca 2014; Sígueme] 9). En el campo protestante destaca la obra pionera de O. CULMANN, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zürich/ Stuttgart 1952; Zwingli Verlag). En el católico el libro escrito en colaboración entre católicos y protestantes de los Estados Unidos, R. E. BROWN, K.P. DONFRIED y J. REUMANN, *Peter in the New Testament* (Minneapolis – New York 1973; Augsburg Publishing House). Existe traducción castellana, *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976; Sal Terrae). Corroborando los datos anteriores, podemos afirmar que en los últimos cien años se ha estudiado hasta la saciedad el Evangelio de Marcos y en él a Jesús, el Cristo Hijo de Dios, su protagonista absoluto. Pero en cambio se ha postergado bastante *la figura de Pedro*, su personaje secundario más importante. Mi aportación va a ser bien sencilla, pero quiere ser significativa: Abordando a fondo el puesto de Pedro en Marcos, pretendo estudiar *la importancia crucial de Pedro*, sobre todo en su Historia de la

Dos cuestiones básicas se plantean en la obra de Marcos: *¿Quién es Jesús?* y *¿qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?* Pedro constituye la *figura clave*, que da respuesta verbal y existencial a estas preguntas cruciales planteadas; respuestas que se irán desentrañando en este estudio. La Historia de la Pasión, la parte más importante del EvMc, nos informa cómo la fe de Pedro naufraga de modo estrepitoso; fe que será restablecida por obra y gracia del Resucitado. Pedro aparece como la figura más paradigmática entre los seguidores del Maestro.

Desde el primer momento conviene aclarar, que en el escrito marquino Pedro se alza como un *ser real con señas de identificación intransferibles*. El mayor acierto de su vida estuvo en haber *seguido* al Maestro de Nazaret y contribuido significativamente a que su causa se extendiera por el mundo. Su persona ofrece perfiles tan convincentes del ser cristiano, que reflejan al creyente de todas las épocas del cristianismo con su posición y comportamiento. Marcos presenta su figura en su verdad histórica, vinculada a Jesús y a su seguimiento. Y así debe ser entendido y valorado por el fiel lector del Evangelio, so pena de falsearlo.

Siguiendo estas pautas, atendemos en este estudio a tres perspectivas complementarias: A) La *histórica*, que se deduce de los *datos fehacientes* de la biografía de Pedro. B) La *cristológica*, que une a Pedro con Jesús mediante *vínculos indestructibles de sincero compromiso*. C) La *testimonial*, que surge sobre todo en los *acontecimientos centrales de su vida*, que pueden servir de modelo a los creyentes de hoy en su tarea de seguir a Cristo. Pedro no puede reducirse a la *arqueología histórica*, conserva vida palpitante, que conviene auscultar e imitar.

A) LA PERSPECTIVA HISTÓRICA⁴

Empezando con la primera característica, fundamento de las demás, no nos queda más remedio que atenernos a los datos fehacientes de su vida, ya que el evangelista nos proporciona «los contornos fundamentales

Pasión, un documento excepcional, que se remonta en el tiempo *treinta años antes* que la redacción de la obra marquina.

⁴ M. DE BURGOS, «Simón Pedro, ideología e historicidad en las tradiciones neotestamentarias», en R. AGUIRRE MONASTERIO, *Pedro en la Iglesia primitiva*, o. c. 235-258. Para una *síntesis breve y certera* de la *biografía de Pedro*, cf. C. P. MARZ, *Petrus. Sein Leben, sein Wirken und seine Zeit* (Leipzig 2011; Benno). En este librito encontramos los datos, acontecimientos, lugares y hechos, que nos ayudan a conocer en la forma debida a esta figura clave de la historia de Jesús y de la primitiva comunidad.

del retrato de Pedro que es normal entre la mayoría de los cristianos»⁵; contornos por cierto que en su contenido básico corresponden a la verdad histórica⁶. Queremos así referirnos primero a los nombres que porta, que nos proporcionan la medida de su actuación⁷; más tarde precisaremos los lugares propios de su actuación, en los que quedó consignada su impronta, para luego pasar a presentar lo específico de su misión y de su comportamiento en relación con el acontecimiento de la fe. Aquí voy a referirme, por lo tanto, a tres concreciones significativas, que tienen que ver con su persona y las circunstancias propias de su acontecer.

1. Los nombres de un personaje excepcional

Marcos confiere dos nombres al primero de los discípulos: el de Simón y el de Pedro⁸. Nunca aparecen ambos unidos en una sola denominación, *Simón Pedro*, como en el resto de los evangelios, especialmente en Jn⁹. En la constitución del grupo de los Doce informa, que Jesús cambió de nombre a Simón: «*Simón, a quien puso el nombre de Pedro*». Con todo Jesús se dirige a él con el nombre de Simón (14,37).

1.1. Simón

El nombre propio es el bíblico de *Simón*. Su padre se llamada Juan o Jonás, de modo que nuestro protagonista llevaba como sobrenombre *Barjona* (*Βαριωνα*) y así lo proclama Jesús en una ocasión solemne entre las solemnes (Mt 16,17ss)¹⁰. Desconocemos el nombre de su madre. Tampoco

⁵ R. E. BROWN, K.P. DONFRIED y J. REUMANN, *Pedro en el Nuevo Testamento*, 62. Marcos no se muestra propetrino ni antipetrino (cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, «La figura de Pedro en el Evangelio de Marcos» 34-39), sencillamente es *realista y fiel a su línea teológica*. Toma datos fehacientes sobre Pedro, provenientes de la tradición, los introduce en su escrito y les hace revivir para el anuncio del Evangelio.

⁶ Un buen resumen de esos contenidos pueden verse en R. E. BROWN, K.P. DONFRIED y J. REUMANN, *Pedro en el Nuevo Testamento*, 62-67.

⁷ El nombre para los semitas tiene una importancia fundamental; dice mucho más que para las personas de nuestra cultura actual (cf. L. Á. MONTES PERAL, *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos* [Estella, Navarra 2001; Verbo Divino] 86ss).

⁸ Marcos menciona 26 veces a nuestro protagonista: 19 como Pedro y 7 como Simón. No se trata de una casualidad que Pedro sea la primera persona, que aparece en la actividad pública de Jesús (1,16).

⁹ Mt 4,18; 16,16; Lc 5,8; Jn 13,6.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2.11.15.

¹⁰ La segunda parte del sustantivo compuesto muestra una abreviatura del nombre hebreo Johanan, Juan en griego. Hijo de Juan, por lo tanto. La denominación no aparece en Marcos.

sabemos si los padres vivían, cuando conoció a Jesús y si, además de Andrés, tenía otros hermanos y hermanas. Su familia biológica, como la del mismo Jesús, alcanza muy escasa relevancia en las páginas de nuestra obra (6,1-6), interesada más bien en la familia de los hijos y hermanos del reino (3,31-35).

El nombre de Simón o Simeón aparece muy poco en el Primer Testamento: Es el segundo hijo de Jacob, padre de una de las tribus (Ap 17,7), también un hijo de Judá, según Lc 3,30. Del mismo modo encontramos este nombre en alguna lista de israelitas, que regresaron de la cautividad de Babilonia (1 Cron 4,20). En la época helenista adquirió una importancia fundamental, en el juego político de la segunda mitad del siglo II a. C., otro Simón, el último y más presuntuoso de los hijos de Matatías, el que podemos considerar como el fundador de la dinastía de los asmoneos (142-134 a. C.). Cuando desaparecieron sus hermanos, los llamados macabeos, se convirtió en rey y sumo sacerdote de los judíos, adquiriendo un poder político y religioso desconocido hasta entonces (1 Mac 13-16)¹¹.

Los evangelios ofrecen sin excepción el nombre griego de Simón para referirse a Pedro¹². Lo hacen no porque ambos tuvieran ascendencia griega, sino porque vivían en una ciudad muy influida por la cultura helenista. De ahí que no tenga que sorprendernos que su hermano llevara un nombre totalmente griego, el de Andrés (Ἀνδρέας). Sin duda pertenecen a una familia judía por los cuatro costados, como deja muy claro Pablo, que llegó a conocerlo muy bien, en Gal 1,14 con ocasión de la disputa que tiene con él en el famoso incidente de Antioquía. Dada su actividad pescadora, quizá tuvo que vérselas con no pocos paganos. Éstos pudieron helenizar su nombre. El hebreo Simeón sólo lo encontramos en dos textos bien significativos: Hch 15,14 y 2 Pe 1,1¹³.

¹¹ En esta época aparecen varios Simones, un famoso sumo sacerdote (Eclo 50,1-23) y otro de la tribu de Benjamín (2 Mac 3,4.11; 4,1-6), cuyo hermano fue también sumo sacerdote de triste memoria: Menelao (2 Mac 4,23).

¹² El nombre de Simón es también griego. Lo encontramos ya en Aristófanes. Pudo muy bien ocurrir que el nombre hebreo de Simeón se sustituyera por el griego de Simón, que sonaba de forma muy semejante y que encajaba mejor en una ciudad de cultura helenista, como era en la población, en la que había nacido. Que Betsaida había nombres griegos lo prueba el hecho de que Andrés y Felipe, naturales también de esta población, sean nombres griegos. Tampoco podemos descartar que el nombre de Simón fuera puesto por los cristianos de habla griega, ya que les resultaba más fácil la pronunciación. Lo que sí es cierto es que la versión griega de su nombre, independientemente de su origen, fue la que más se extendió a partir de la segunda mitad del siglo I d. C.

¹³ En este último texto aparece el nombre completo: Συμμεων Πητρος.

En el Segundo Testamento contamos con un buen número de personajes, que llevan este nombre, sobre todo en el EvMc. En la historia primera de Jesús, en su estancia en Galilea, aparecen dos personas más con ese nombre: Simón el de Caná¹⁴, uno de los Doce (3,18), y Simón de Nazaret, uno de los primos - hermanos de Jesús, junto con Santiago, José y Judas (6,3). En la historia de la pasión encontramos otros dos con el mismo nombre: Simón, el leproso (14,3), en cuya casa de Betania tiene lugar la unción de Jesús por parte de una mujer, cuyo nombre no se menciona (14,3-9); y Simón, natural de Cirene, el padre de Rufo y Alejandro (15,21), que a la fuerza ayudó a Jesús a llevar la cruz y cuya familia era bien conocida por la comunidad primitiva¹⁵.

1.2. Pedro

Siguiendo una tradición judía en personas de especial significación, Jesús cambió su nombre y le puso el de Pedro, según asegura el evangelista en la elección y constitución del grupo de los Doce (3,13)¹⁶. Sobre todo es esta dominación, con la que más se le identifica a lo largo de las páginas no sólo del escrito de Marcos, también del resto de los evangelios¹⁷. Y así el nombre de Pedro aparece 23 veces en Mt, 19 veces en Mc, 18 veces en Lc, 56 en Hch y 34 en Jn. En el EvMc el nombre está la mitad de las veces, nueve en concreto, en la historia de la pasión, el texto que nos

¹⁴ Lc 6,15, le llama «zelote» (τον καλουμενον ζηλωτην), condición que muy posiblemente ocultó Marcos en el intento de despolitizar su obra. Transformó el griego, por el patronímico resultante de una población: *Caná* de Galilea (3,18).

¹⁵ Por el EvJn sabemos que el padre de Judas Iscariote llevaba este nombre (6,72; 13,2.26). En la obra lucana aparece el anciano Simeón (Lc 2,25.28.34) y un tal «*Simeón, llamado Níger*» (Hch 13,1), uno de los profetas cristianos de Antioquía de Siria; también Simón, «el mago» (Hch 8,9.13.18.24) y «*Simón curtidor*» (Hch 9,43; 10,6.17.32), en cuya casa se hospedó Pedro durante su estancia en Jafa.

¹⁶ En realidad no sabemos ni siquiera con mediana certeza, *cuándo* sucedió el cambio de nombre. Ciertamente es que Jesús cambió el nombre a Pedro. Pero el momento exacto ofrece tres tradiciones concurrentes: Según Mc 3,6 sucedió con ocasión de la constitución del grupo de los doce. Según Mt 16,17 inmediatamente después de la confesión de Cesarea de Filipos. Según Jn 1,42, cuando tiene lugar el primer encuentro de Jesús con Pedro. Los tres coinciden que sucedió durante la actividad en Galilea. Una polémica, que no se ha cerrado sobre todo en la exégesis protestante, consiste en establecer, si fue el Jesús terreno, quien cambió a Pedro de nombre o más bien fue obra de la primitiva comunidad (cf. E. DINKLER, «*Petrus, Apostel*»: *RGG*³ 5, 247). Pienso que no hay razones de peso para negar credibilidad en este punto a los evangelistas.

¹⁷ En el Segundo Testamento aparece 154 veces (cf. J. LUJÁN, *Concordancias del Nuevo Testamento* [Barcelona 1975; Herder] 430s).

proponemos analizar de un modo especial. A veces se unen ambos nombres y tenemos así el completo: Simón Pedro, que en lo referente a Mc aparece sólo en dos ocasiones: 3,16; 14,37.

Marcos no menciona el término de *Kefas*, que con seguridad fue el nombre arameo que Jesús impuso a Pedro, como sostiene el cuarto evangelio (Jn 1,42). El evangelista, que nos ha transmitido una palabra aramea excepcional de Jesús: *Abba* (14,36), así como dos de sus expresiones en esa misma lengua: *Talitha qumi* y *Eloí Eloí, lema sabactaní* (5,41; 15,34), en esta ocasión se limita a proporcionarnos la traducción griega del nombre: Pedro, que significa *pedra, roca*.

Con todo conviene resaltar, que la primera tradición cristiana, testimoniada por Pablo en uno de sus escritos, denomina a Pedro Κηφας (1 Cor 1,12; 9,5); lo que nos lleva a aventurar que las mismas comunidades helenistas primitivas conocían al príncipe de los apóstoles con el nombre arameo impuesto por Jesús y que sólo más adelante se tradujo al griego. Quizá para simplificar las cosas y no dar pie a posibles malentendidos, Marcos menciona ya a nuestro protagonista exclusivamente con denominación griega, no haciéndose problema alguno con el tema de los nombres¹⁸.

2. Los principales lugares de su actuación

Betsaida, Cafarnaún, Cesarea de Filipos y Jerusalén constituyen lugares significativos y hasta *etapas centrales* en la vida itinerante del Pedro en comunión —y en los últimos momentos en distanciamiento— con la historia de Jesús de Nazaret. Las otras poblaciones de la geografía de Palestina, por las que pasa Pedro, no tienen la importancia de las señaladas; de ahí que prescindamos de ellas.

2.1. Betsaida¹⁹

Desconocemos el año de nacimiento de Simón Pedro. Con los datos que tenemos sólo podemos hacer conjeturas. Según Jn 20,1-10 era mayor

¹⁸ Este sustantivo arameo es traducido en la Septuaginta por λιθος, es decir: piedra, nombre cargado de simbolismo, sobre todo en el *Evangelio de Mateo*.

¹⁹ Marcos menciona Betsaida en dos ocasiones: como lugar de retiro de Jesús con sus discípulos (6,45) y como población, en la que Jesús cura a un ciego (8,22-26). Nada nos dice acerca de la estrecha vinculación de Pedro con esta población, hasta el punto de haber nacido en ella. La tradición marquina da a entender, más bien, que Pedro «era originario de Cafarnaún» (cf. M. DE BURGOS, «Simón-Pedro, ideología e historicidad en las tradiciones neotestamentarias», en R. AGUIRRE MONASTERIO, *Pedro en la Iglesia primitiva*, 239). Hay que sostener además, que coloca su vocación y misión en esta población.

que el discípulo que Jesús quería, ya que corría menos que él, por lo que podía tener en aquel momento una edad propecta. Según Jn 21,18 murió cuando era viejo. Para el entendimiento de entonces se entraba en la vejez ya con cincuenta años. Ninguna información nos refiere Marcos que nos aproxime a su edad. Posiblemente pudo nacer unos años antes del comienzo de la era cristiana. Era algo mayor que Jesús, al menos así nos lo ha transmitido siempre la iconografía.

Su lugar de nacimiento es Betsaida, cuyo nombre hebreo significa *casa de la pesca*²⁰. Situada en la Galaunítide inferior en la orilla oriental del Jordán, estaba muy cercana a su desembocadura del río en el mar de Galilea (1,16), como llama Marcos al lago Kinneret (Num 34,11; Jos 13, 27). Aunque la población era judía, la influencia de las poblaciones limítrofes helenistas era grande. Sus habitantes estaban habituados al trato con los gentiles e incluso llevaban nombres griegos, como ya hemos constatado en el caso de la familia de Pedro. Desde su infancia tuvo contacto continuo con el Lago de Genesaret, un espacio natural considerable con una longitud de 21 y una anchura de 12 kilómetros. Las aguas pueden tener una profundidad de 42 y hasta de 48 metros. Podemos conjeturar que pronto aprendió a pescar en él.

Posiblemente su niñez y juventud la pasó en esta población. Sin duda la estrecha vinculación al lago de Galilea prende ya en sus primeros años. Allí pudo permanecer hasta el momento de su casamiento. Con bastante seguridad se trasladó entonces a Cafarnaún, siguiendo el oficio de pescador, aunque ahora por cuenta propia y con contactos profesionales con su hermano Andrés, probablemente su socio en el negocio de la pesca, y con la familia de Zebedeo.

2.2. Cafarnaún

Hemos comentado ya, que Pedro nació en Betsaida, aunque no es un dato transmitido por Marcos. Pero su oficio de pescador lo ejerció, no sabemos cuánto tiempo, sobre todo en Cafarnaún, una renombrada aldea, que distaba pocos kilómetros de Betsaida, a la que se podía acceder a pie bordeando el lago. Junto con su hermano Andrés, tenía su casa allí, según la valiosa información que nos proporciona el mismo Marcos

²⁰ Se trata de una noticia, que nos ha transmitido ocasionalmente el cuarto evangelio: «*Felipe era de Betsaida, ciudad de Andrés y de Pedro*» (Jn 1,45). Algunos ponen en duda este dato joánico (cf. M. DE BURGOS, «Simón-Pedro, ideología e historicidad en las tradiciones neotestamentarias», en R. AGUIRRE MONASTERIO, *Pedro en la Iglesia primitiva*, 239s).

(1,29)²¹. Posiblemente la suegra de Pedro vivía con ellos o en una casa contigua. Esto nos lleva a la conclusión de que estaba casado, quizá con una cafarnauita. Desde luego esa casa sirvió de lugar apropiado para el anuncio de la buena noticia del reino y la realización de milagros (1,32; 3,20). La curación de la suegra fue toda una deferencia por parte de Jesús, para quien le había permitido usar sus bienes.

No conocemos el nombre de la mujer de Pedro; tampoco si tenía hijos. Casi seguro que no los tuvo, ya que no se los menciona nunca²². Si los hubiera tenido, hubieran dejado algún rastro en la tradición neotestamentaria, como fue el caso de la familia de Simón de Cirene (15,21), un personaje bien poco relevante, de quien conocemos el nombre de dos de sus hijos, por ser conocidos y pertenecer a la comunidad cristiana. No tomamos en consideración las noticias de los apócrifos, sacadas de una tradición poco fiable²³. También se menciona, aunque de manera indirecta, a su mujer²⁴.

En Cafarnaún empieza una nueva vida para Pedro al amparo de Jesús. Le acompaña con asiduidad y de él aprende su *nuevo estilo de vida*. Tuvo que entusiasmarse mucho, porque desde entonces deja a su familia, su trabajo y, llegado el momento, también la población en que se ganaba su sustento, siguiendo al Maestro de Nazaret por los caminos de Palestina²⁵. Aquí, no obstante, pasan algunas cosas dignas de ser remarcadas.

²¹ Lc 4,38 afirma taxativamente que después de salir de la sinagoga de Cafarnaún, Jesús «entró en la casa de Simón», no mienta a Andrés como propietario.

²² Marcos y el resto de los evangelistas tampoco mencionan que tuvieran descendientes los otros componentes del grupo de los Doce. Pero en este caso no podemos afirmar ni negar nada, ya que la gran mayoría de los Doce no son objeto de particular reflexión por parte de nuestro evangelista. Desconocemos tanto datos personales como familiares sobre ellos.

²³ *Hechos de Pedro* menciona una «hija doncella» de Pedro, «una bella mujer», creyente y enferma, ya que «uno de sus costados se halla totalmente paralizado, y se encuentra tendida en un rincón» (cf. *Hechos apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* [BAC 646; Madrid 2004] 540). La credibilidad de este dato es nulo y no lo tomamos en cuenta.

²⁴ Pablo hace también referencia a la esposa de Pedro, que le acompañaba en sus viajes apostólicos (1 Cor 9,5). Puede ser que no todos los misioneros estuvieran casados. Sorprende que en este pasaje Kefas sea mencionado en último lugar, aunque sea de forma individual. No cabe duda que en la comunidad de Corinto Pedro ocupó un papel preeminente, como puede deducirse de 1 Cor 1,12.

²⁵ Sobre el llamamiento de Jesús a Pedro y los otros primeros discípulos, cf. L. Á. MONTES PERAL, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús y los Evangelios* (Madrid 2006; BAC) 17-20.

Empieza a conocer más de cerca a Jesús, lo mismo que sus enseñanzas y sus acciones portentosas.

Puede ser que en Cafarnaún empezaran los *diálogos polémicos* con los grandes del pueblo. No cabe duda que Pedro, conociendo su carácter, se metería de lleno en ellos, como se deduce del altercado referente a la recolección de espigas por parte de los discípulos en un sábado (2,23), tiempo en el que la ley prohibía realizar trabajos como recolectar espigas. Sin duda Pedro se pondría al lado de su Maestro, aunque el texto no recoja aquí ninguna actuación suya al respecto.

2.3. Cesarea de Filipos

En las cercanías de esta ciudad tiene lugar un acontecimiento, cuyos actores principales son Jesús y Pedro, que marcará más tarde como pocos la historia del cristianismo. Recordamos la escena, que ocupa el puesto central del Evangelio, tal como la describe Marcos: «*Jesús y sus discípulos se dirigieron a las aldeas de Cesarea de Filipo; por el camino preguntó a sus discípulos: “¿Quién dice la gente que soy yo?”. Ellos le contestaron: “Unos, Juan el Bautista; otros, Elías, y otros, uno de los profetas”. Él les preguntó: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”. Tomando la palabra Pedro le dijo: “Tú eres el Mesías”. Y les conminó que no hablaran a nadie acerca de esto*» (8,27-30). Más adelante nos referiremos a la especial trascendencia de esta confesión²⁶.

2.4. Jerusalén

No deja de sorprendernos el protagonismo de Pedro en la historia de la pasión. Después de Jesús sobresale sin duda su comportamiento, que deja por cierto más sombras que luces. De forma explícita surge su nombre y actuación en algunos de los episodios más sobresalientes del relato: en el diálogo mantenido durante la cena pascual (14,27-31); en la impresionante escena de la oración de Getsemaní (14,33-42); durante el juicio judío mantenido contra Jesús (14,54. 66-72); en el anuncio de la resurrección y de una aparición en Galilea, con que concluye el relato (16,1-8)²⁷. No aparece en el juicio de Jesús ante Pilato, en la muerte de Jesús en la

²⁶ La escena de Marcos tiene que ser completada con las palabras de Jesús a la confesión de Pedro en *Mt 16,17-19*, que no van a ser objeto de reflexión aquí, pero de excepcional importancia en el destino petrino.

²⁷ Los otros evangelios completan el protagonismo de Pedro, sobre todo Lucas y Juan. Mientras en Marcos son dos discípulos no identificados los encargados de los preparativos para la cena pascual (14,13), en *Lc 22,8s* son precisamente Pedro y Juan los envia-

cruz, ni tampoco en su sepultura. El capítulo 15 guarda silencio sobre él, dadas sus negaciones.

2.5. Galilea y Jerusalén en concurrencia

Para Simón Pedro Galilea, su región de procedencia, constituye la *tierra bendita* de la fidelidad y hasta del triunfo. Jerusalén, la *ciudad maldita* de la traición y del fracaso. Lo que ocurrió durante la actividad pública del Maestro Jesús, ocurre en buena medida también en la de su discípulo predilecto.

A pesar de su falta de entendimiento en no pocas de las enseñanzas del Maestro, en Galilea Pedro camina al lado de Jesús, siguiendo sus pasos, descubriendo los secretos íntimos de su corazón: va conociendo lo que encierra el secreto del reino. Sobre todo por los caminos del norte de Palestina, junto con los otros integrantes del grupo de los doce y hay que pensar que formando pareja con su hermano Andrés (6,7)²⁸, Pedro anuncia con entusiasmo la conversión, expulsa a los demonios, unge con aceite a los enfermos y practica curaciones (6,12). En no pocas ocasiones está incluido en la actividad de los acompañantes de Jesús; en las luces y sombras que se dan en el grupo en su continuo peregrinaje, haciendo el bien en pequeñas poblaciones (1,22.27; 2,12.18s; 4,10s.34.41; 5,20; 6,30.45.50-52; 7,17.37; 8,1.15-21). El está en el meollo mismo de la actuación de Jesús y seguro que sobresalió por la ilusión que ponía en cuanto decía y hacía.

Para Pedro, más tarde también para nuestro evangelista, Jerusalén representa una ciudad en claroscuro. Recibe entusiasta a Jesús (11,1-10) y días después le lleva a la cruz (15,21-39). Algo que Pedro sin duda sintió en lo más íntimo y socavó su misión. Fue en el atrio del palacio del sumo sacerdote donde Pedro tuvo *la mayor crisis de su vida creyente*, como más adelante veremos con detenimiento.

dos por Jesús para preparar y comer la cena pascual. Encontramos también unas palabras, de las más importantes referidas a Pedro, que no aparecen en los otros evangelistas: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti, para que tu fe no se apague. Y tú, cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22,31s). En el cuarto evangelio es Pedro, no «uno de los presentes», como sostiene Mc 14,47, quien corta la oreja a Malco, el criado del sumo sacerdote (Jn 18,10). Pero sobre todo en Jn 20 y 21 destaca con fuerza el protagonismo de Pedro en el descubrimiento de la tumba vacía y en las apariciones del Resucitado.

²⁸ Según 6,7 Jesús envió a los doce «*de dos en dos*». Hemos de suponer que Pedro formara pareja con su hermano Andrés, con el que aparece unido al comienzo de la misión (1,16.29).

B) LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA

Es la más importante de las tres. De alguna manera las otras dos confluyen en el conocimiento y en el seguimiento de Jesús, el Maestro y Mesías, el Hijo de Dios y el Salvador. El hombre se juega la vida en la praxis del discipulado: «*porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará*» (8,35).

1. ¿QUIÉN ES PEDRO EN LA HISTORIA DE JESÚS?

En la descripción marquina la personalidad de Simón Pedro ofrece una gran riqueza de rasgos y está cargada de sutiles matices. Entre el resto de los personajes sobresale como el primero de los discípulos, como el más impulso y activo; también como el más comprometido con la causa del Evangelio. Perteneciente al grupo de los Doce, aparece como el primer mencionado en su lista. Con relativa frecuencia actúa como su portavoz, representando repetidamente al conjunto del discipulado²⁹. Bajemos

²⁹ En la *historia del primer cristianismo* también aparece como *garante de las tradiciones evangélicas*. No encontramos esta función petrina de modo explícito en el EvMc, pero podemos deducirla de testimonios fehacientes de la tradición y del estudio interno de la obra marquina. En este caso concreto procede del Padre de la Iglesia Papías, obispo de Hierápolis, de la primera mitad del siglo II. Es bien conocido el testimonio que nos proporciona sobre el autor del segundo evangelio y que ha recogido Eusebio de Cesarea en su famosa *Historia Eclesiástica*: «Y el Presbítero decía esto: Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho [...] de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba» (HE III 39,15). Si esto es así, el garante del escrito de Marcos es Pedro. Sus relatos dependen de su predicación y de un modo muy especial la historia de la pasión. De ahí que narre las negaciones de un modo tan realista, sin evitar ofrecer la crudeza de la traición cometida. Pero no sólo las negaciones, también otros episodios de su vida, en los que aparecen sus sombras, como la falta de entendimiento de las enseñanzas del Maestro, la seria reprimenda que tuvo que darle por no entender el sentido doliente de su mesianismo, sus inoportunidades etc. No olvidemos que Marcos es el que más critica la actuación de los discípulos, de un modo muy especial la de Pedro. Vamos a prescindir de esta *función petrina*, por no estar recogida directa e inmediatamente en el EvMc y no todos admiten la veracidad del testimonio de Papías. «Hoy día son muchos los que, aun admitiendo la posibilidad de que Pedro subyazca a algún material de Marcos (por ejemplo en la curación de la suegra de Simón, 1,30-31), no se sienten demasiado inclinados a aceptar la tradición de Papías» (R. E. BROWN, K.P. DONFRIED y J. REUMANN, *Pedro en el Nuevo Testamento*, 21). Pero conviene no desecharlo de todo. Llegado el momento, se puede recurrir a él, sin forzar el sentido y el contenido de la Palabra de Dios, transmitida en el Evangelio. No podemos descartar que la historia de la pasión de Marcos tenga como fuen-

ahora al detalle, que es donde mejor brilla la valía de su atrayente persona. Con trazos breves describimos su fuerte personalidad así:

1.1. *Discípulo de la primera hora*

Según Marcos, al que siguen los otros sinópticos, le cabe a Pedro el honor el haber sido el primer discípulo de Jesús. Elegido por él como el primero de todos, sin duda con toda la intención, en modo alguno como fruto del azar. Efectivamente fue el primero en dos sentidos complementarios: a) *cronológicamente* es al primero que invita a su seguimiento, asegurándole a él y a su hermano Andrés que les haría «*pescadores de hombres*»; b) primero también en los *esfuerzos por su formación*: es al que más tiempo dedicó, con el que más habló y a quien encomendó misiones más relevantes³⁰.

Acompaña por los caminos de Galilea al Maestro en momentos bien significativos, que tienen que ver sobre todo con hechos prodigiosos realizados por su Señor (1,29; 3,13-16; 5,37; 9,2). Predice sus negaciones (14,30), se dirige a él en la hora decisiva en que va a comenzar su pasión (14,37) y le anuncia que le verá en su tierra, cuando resucite (14,28-31; 16,7). Por su parte Pedro despliega unas cualidades en el acompañamiento de Jesús, que no pueden ser silenciadas. Es el primero que le confiesa como Mesías (8,29); el primero que goza de su presencia transfigurada (9,5); el primero que le pregunta por la paga a recibir por haberle seguido (10,28-30). Además, siempre como primero en la lista, pertenece al trío más cercano a Jesús, juntamente con los hermanos Zebedeos (5,37; 9,2; 14,33) o a los cuatro primeros, junto a los anteriores y a su hermano Andrés (1,29; 13,3).

1.2. *Apóstol del reino*

Tanto el discipulado como el apostolado, que son inseparables en la intención de Jesús³¹, están siempre íntimamente unidos con la buena noti-

te principal, o como alguna de sus más valiosas fuentes, la más primitiva predicación de Pedro. Desde luego estará siempre unido a este Evangelio como uno de los *testigos fehacientes* de sus relatos; un testigo privilegiado que fue espectador y actor de lo relatado y que supone el *punte de unión* entre la historia de Jesús y las enseñanzas de las primitivas comunidades.

³⁰ Esto que ya aparece en el EvMc, queda corroborado hasta la saciedad en el resto de los evangelios. En Mc se insinúa más que se afirma explícitamente.

³¹ En la intencionalidad de Jesús sus seguidores son llamados en la medida que son enviados. Como llamados son discípulos, como enviados son apóstoles. Porque precisamente eso es lo que significa «*apóstol*»: «*enviado*» (6,30).

cia de la *llegada del reino*. Inmediatamente después de darnos el resumen de la predicación de Jesús, en el que entra de lleno el reino (1,15), Marcos habla del llamamiento de Pedro y de los otros discípulos (1,16.19). Cuando aborda la misión de los Doce, no menciona directamente el encargo de anunciar el reino, pero se supone por el contexto, ya que salieron «*a predicar la conversión*» y «*echaban demonios*» (6, 12s), que ambas realidades constituyen partes inherentes al anuncio y a la venida del reino (1,14s). El reino se va haciendo realidad operante, cuando la persona acepta el cambio de vida y las fuerzas antidivinas en sus diversas formas retroceden con la colaboración humana.

Los Doce, encabezados por Pedro (3,16), reciben una enseñanza especial sobre el mensaje central de la predicación de Jesús: «*A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios; en cambio a los de fuera todo se les presenta en parábolas*» (4,11). Aunque son duros de entender y débiles en la expresión de la fe, Jesús les proporciona catequesis complementarias «*a solas*» sobre temas centrales de su predicación (6,31; 9,28; 10,10.42). No les falta buena voluntad para seguir las directrices de Jesús y ponerse al servicio del reino.

1.3. *Portavoz en momentos especiales (1,36; 8,29; 9,5; 10,28s; 11,21)*

En casi todos los episodios, en que están presentes los íntimos del Maestro de Nazaret, Pedro se encuentra implicado con un protagonismo bien resaltado. Con relativa frecuencia representa ante su Maestro al grupo de los Doce o al más amplio de los discípulos, destacándose así que tiene un puesto especial a lo largo de todo el Evangelio. Conviene resaltar la expresión: «*Simón y sus compañeros*» (1,36). Con ella se quiere destacar de forma clara a Simón como representante de los discípulos, el que habla en su nombre³².

La primera vez que se muestra esta faceta tiene que ver con la curación de los enfermos, que se agolpan en torno a Jesús. Después de retirarse muy de madrugada, antes de amanecer a un descampado para orar, Simón y sus compañeros salen a su encuentro y le dicen: «*Todos te buscan*», invitándole a que prosiga la tarea de sanar interrumpida la tarde anterior. Pero Jesús desatiende el deseo de los capitaneados por Pedro y sigue los dictados marcados por su Padre y que ha escuchado durante la

³² Casi siempre aparece como portavoz del grupo, sobre todo en el Primer Evangelio (Mt 15,5; 16,16.22; 17,4.24; 18,21; 19,27), cuyo autor tiene una especial admiración por su figura, dada *su relevancia en la fundación de la Iglesia*.

oración: «*Vámonos a otra parte, a las aldeas cercanas, para predicar también allí; que para eso he salido*» (1,36-38)³³.

El caso más sonado tiene lugar, cuando Jesús pregunta a los discípulos, para que le digan quién es él y Pedro responde con decisión una trascendental confesión de fe: «*Tu eres el Mesías*» (8,29). En la transfiguración también toma la palabra ante los hermanos Santiago y Juan y entre encantado y asustado dice: «*Maestro, ¡qué bueno es que estemos aquí! Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías*» (9,5). En otra ocasión, ya en el camino hacia Jerusalén, le dice a su Señor, recordándole la recompensa que merecen sus seguidores: «*Ya ves que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido*» (10,29). Conocemos bien la respuesta dada por Jesús. Ya en Betania Pedro constata ante los demás la efectividad de un signo realizado por Jesús: «*Maestro, mira, la higuera que maldijiste se ha secado*» (11,21).

Ese protagonismo se alarga de una manera bien especial durante la última cena pascual, celebrada en Jerusalén. Ante las palabras de Jesús, poco antes de entrar en la pasión, «*todos vosotros os escandalizaréis, como está escrito: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas". Pero cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea*», Pedro replica: «*Aunque todos caigan, yo no*». Y a la respuesta de Jesús: «*En verdad te digo que hoy, esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres*», su insistencia no puede ser más decidida: «*Aunque tenga que morir contigo, no te negaré*» (14,24-31).

C) LA PERSPECTIVA TESTIMONIAL

Situado Pedro en el discipulado en su momento fundacional, nos interesa relacionarlo ahora, en perspectiva testimonial, con nuestra existencia creyente de hoy. Hemos elegido una óptica bien concreta de gran actualidad: comprobar como la figura de nuestro protagonista, se refleja en los hombres de hoy, dispuestos a seguir a Jesús. En realidad Pedro es el *prototipo de discípulo de la primera época* y también de todos los tiempos, por lo que nos puede servir de modelo en el presente en la búsqueda de nuestra identidad creyente³⁴. Se trata de cuatro momentos sucesivos, de

³³ Para una detallada interpretación de este texto, cf. Luis Ángel MONTES PERAL, *Jesús orante. La oración trinitaria de Jesús* (Salamanca 2006; Publicaciones de la UPSA) 96-98.

³⁴ Tiene toda la razón K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (Roma 1975), cuando presenta a Pedro de forma bien convincente como el tipo de los discípulos de la primera

signo bien distinto cada uno de ellos. Tres son positivos, el cuarto francamente negativo.

3.1. Vocación (1,16s)

En el marco de su singular elección y opción por Jesús destacan la vocación y misión, de las que fue objeto por parte de Jesús. Todo ocurrió hacia el año 27 de nuestra era, en algún lugar de Galilea no identificado y cercano al mar. Allí recibe Pedro su llamada, junto con su hermano Andrés y los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan (1,16-20)³⁵. La vocación de los cuatro primeros testigos del cristianismo ofrece estos rasgos esenciales, con los que los discípulos de todos los tiempos nos identificamos. Pedro pasa por estos estadios consecutivos: es vocacionado; es urgido a seguirlo; es elegido para una misión comunitaria. Y responde con un sí generoso.

* *Es vocacionado*: Jesús lleva la iniciativa; es él quien llama a Pedro, como a los otros tres y a cada uno de nosotros. Se acerca a su persona, le clava la mirada y le invita con apremio.

* *Es urgido a seguirlo*, a ir detrás del Maestro de forma personal en comunidad: «*Venid en pos de mí*». Ese seguimiento conlleva compartir su estilo de vida, asimilar sus actitudes personales, amar como él ama. Lo que implica una *existencia relacionada*, puesta en acción, mirando una y otra vez el comportamiento del que es digno de ser imitado.

* *Es elegido para una misión comunitaria*: Jesús le encarga una tarea con otros, expresada en un lenguaje simbólico muy apropiado a la situa-

hora y de todos los tiempos. Su tarea consiste preferentemente en el conocimiento de Cristo. Conocerlo, sí, pero también seguirlo, compartir su vida y representarlo. Precisamente esta es la misión de todos los creyentes en cualquier tiempo de la historia. Qué duda cabe que en la puesta en práctica de su misión, no todo es positivo en Pedro, como tampoco en la de los cristianos de hoy y de siempre. Pueden darse infidelidades de distinto tipo, pequeñas o grandes faltas de fe, insensibilidad para conocer en hondura las enseñanzas del evangelio y el mensaje de la cruz. Hasta pueden darse graves negaciones.

³⁵ Desde otros puntos de vista he abordado este tema de forma minuciosa en L. Á. MONTES PERAL, «El seguimiento en la historia de Jesús y en la vida de los discípulos», en *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el Evangelio de dichos Q*, 9-100. El conjunto de estos textos, nos proporcionan los elementos más fundantes para ser aquí y ahora cristianos de verdad. Decisivo es que sepamos concretarlos en el quehacer cotidiano, tanto en la vida personal como comunitaria. Concreción que nos urge ponernos bajo el amparo de la Palabra de Dios, interpretarla y seguirla. Como a Pedro puede ser que necesitemos tiempo y esfuerzos, para ir progresando en lo que Jesús dice y hace, a pesar de las pequeñas o grandes incomprendiones y cobardías.

ción: «*Os haré pescadores de hombres*». Volveremos de nuevo a la misión con sus concreciones.

* *Responde con un sí generoso*. Hasta aquí ha sido Jesús quien primero ha obrado. Ahora es Pedro quien actúa: deja la familia, el trabajo y los bienes, las tres cosas máspreciadas que tiene, y sigue sin dudar al que se ha hecho el encontradizo de forma tan soberana: «*Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron*».

Desde que Pedro, obediente a la llamada de Jesús, empezó el discipulado, el ser cristiano en todos los lugares y en las distintas épocas de la historia tiene las mismas características. En el bautismo el cristiano recibe la llamada de Jesús a través de sus padres y padrinos, cuando es un niño. Con el paso del tiempo se irá concretando esa llamada de forma personal y consciente, libre y responsable. Entonces se comprometerá a caminar junto a Jesús, a aceptar la misión encomendada y a estar dispuesto a preferir a Jesús por encima de la familia, los bienes y el trabajo. Lo que hicieron Pedro y Andrés, Santiago y Juan integra lo esencial del ser cristiano. De ahí que Marcos considera la vocación de Pedro como *ejemplar* para cualquier creyente de lea el Evangelio y, convertido, le preste atención y crea en él (1,15). Mirar a Pedro significa tanto como estar dispuesto a ponernos en disposición de aceptar el *reto cristiano en contraste con el mundo*, que Jesús plantea invariablemente a sus seguidores. La discipulogía de Marcos en la figura de Pedro se ha convertido por derecho propio como el elemento crucial del ser y quehacer de los creyentes de todos los tiempos.

3.2. *La misión (6,7-13)*

En Marcos no hay una misión especial para Pedro como en Mt 16,17-19. Está comprendida dentro de la dada por Jesús al grupo de los Doce y aquí no se le menciona individualmente. La misión comprende estos rasgos fundantes, que competen también a los cristianos.

* Salida hacia los otros, dignos de ser amados y servidos. Para ello hay que reconocer sus necesidades y tratar de solucionarlas en la medida que a cada uno le resulta posible.

* Estar fascinados de tal manera por el anuncio y la implantación del reinado de Dios, que las necesidades personales se reducen al mínimo. De ahí la escasez de los medios empleados.

* Entrar en las casas y anunciar la buena noticia de la paz, como componente esencial de la llegada del reino. «*Quedarse en la casa hasta ir a otro sitio*» (6,10) significa tanto como conocer a las personas en sus situa-

ciones concretas, donde viven con su familia, donde despliegan sus relaciones, iluminando todo ello con el mensaje evangélico.

Pedro y el resto de los Doce llevaron a cabo esta tarea mediante la predicación de la conversión al reino, el echar demonios, ungir con el aceite a los enfermos y curarlos (6,12s). El anuncio del mensaje y la lucha contra el mal en las situaciones concretas llevan consigo la visualización del reino con palabras, con hechos y con signos. Esa es precisamente la misión de la Iglesia en todas las épocas de la historia. Cada uno de los que pertenecen a la comunidad eclesial está llamado a salir al ancho mundo sin temer las dificultades, porque el Señor está con nosotros y quiere que nos convirtamos en sus colaboradores en la transformación de la sociedad en una familia de hijos y hermanos en alternativa a los valores reinantes.

3.3. Confesión en Cesarea de Filipos y reprensión de Jesús

Uno de los mayores teólogos del siglo XX, Paul Tillich ha formulado con acierto el significado excepcional de esta confesión de Pedro así: «*El cristianismo no nació con el nacimiento del hombre 'Jesús', sino en el momento en que uno de sus seguidores se sintió impulsado a decirle 'Tú eres el Cristo'. Y el cristianismo seguirá existiendo mientras haya hombres que repitan esta aserción. Porque el acontecimiento en que se basa el cristianismo posee dos vertientes: el hecho que llamamos 'Jesús de Nazaret' y la recepción de este hecho por parte de quienes recibieron a Jesús como el Cristo. Según la tradición primitiva, el primero que recibió a Jesús como el Cristo se llamaba Simón Pedro*»³⁶.

Esta confesión petrina se alza entonces como el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Existe comunidad cristiana allí donde se afirma a Jesús de Nazaret como el Mesías de la expectación judía. En cambio la Iglesia se derrumba donde se niega o relega esta confesión. Por algo los

³⁶ P. TILlich, *Teología sistemática*. Volumen II. *La existencia y Cristo* (Barcelona 1973) 133. El cristianismo no es una ideología intemporal, basada en mitos eternos. Tampoco un cúmulo de enseñanzas cerradas en sí mismas sin posibilidad de transformación y progreso. *El cristianismo es Jesús de Nazaret, proclamado como el Cristo*. Lo más crucial en el cristianismo depende de su vida y está marcado esencialmente por su destino. En realidad surge cuando sus seguidores confiesan su persona como el Enviado de Dios y aceptan su obra como portadora de sentido y salvación. Allí donde se alza Jesús con su obra y se confiesa que es el Mesías Salvador, portador de un Nuevo Ser y una Humanidad Renovada, está presente de lleno la cristología. En pocas palabras: el cristianismo es *encuentro con la persona de Cristo*.

seguidores de Jesús nos llamamos cristianos, es decir: los confesores de Jesús de Nazaret como el Cristo, el Mesías de Dios. Con este nombre nos han distinguido a lo largo de la historia. La roca que es Pedro encuentra su asiento incommovible en su confesión: *σὺ εἶ ὁ χριστός*. Pedro se convierte así en *la figura clave del cristianismo primitivo*, como la roca incommovible, el fundamento imprescindible de las comunidades de todos los tiempos. Su confesión vale como «das von Petrus dem Felsen Gesagte nur von ihm, dem historischen Apostel, der ein für allemal das irdische Fundament, den das ganze tragende Anfang der künftig zu bauende Ekklesia darstellt»³⁷.

Pero conviene entender en su justa medida, lo que significa este mesianismo, que no es político sino religioso, que no es triunfante sino doliente, como se deduce de las palabras que Jesús dice, inmediatamente después de la confesión (8,31). No lleva a la exaltación terrena sino a la humildad de la entrega hasta la *humillación final*. Algo que en el primer momento no entendieron los discípulos, ni tan siquiera Pedro, que trata de situar a Jesús en las concepciones tradicionales del mesianismo, como una figura política de relumbrón y triunfante (8,32). Sus intereses personales, y quizás familiares, así se lo reclamaban. Pero Jesús rechaza este modo de pensar con inusitada vehemencia. Una pretensión así no puede provenir de Dios, sino de Satán, el tentador (8,33).

La reprensión de Jesús sin duda hizo mella en Pedro, aunque no dejó de hacer de portavoz de los discípulos más cercanos (9,5) y de los discípulos en general (10,28). Tuvo que pasar el acontecimiento del calvario y la experiencia de la resurrección, para que los seguidores de Jesús comprendiéramos que su mesianismo nada tiene que ver con el triunfo fácil sino con el abajamiento difícil. Pasa por la cruz y se realiza en ella. Sólo el Mesías doliente que es Jesús encuentra el beneplácito del Padre, Señor y Padre del reino. Tergiversar su significado significa tanto como no entender el sentido de la vocación y misión tanto de Cristo como de los cristianos. Para el pasado, el presente y el futuro de la fe juega una importancia excepcional la debida intelección del mesianismo que verificó Jesús con su historia y destino y del que nosotros participamos. No cabe duda que exis-

³⁷ (O. CULLMANN, *Petrus. Jünger. Apostel. Märtyrer*, 236). «Lo dicho por Pedro, la roca, sólo por él, el Apóstol histórico, que representa el fundamento terreno de una vez para siempre, el comienzo, que soporta el todo, de la Iglesia a construir en el futuro». La confesión en la mesianidad de Jesús se ha convertido así para los cristianos en la roca incommovible, en la que se funda y sostiene para siempre la Iglesia. Con todo el significado ecle-siológico no aparece, ni siquiera se insinúa, en el EvMc.

te una *coparticipación mesiánica* por parte de los fieles seguidores de Cristo, empezando por Pedro³⁸.

3.4. *Las tres negaciones (14,66-72)*

La negación de Pedro está enlazada perfectamente con el juicio judío contra Jesús, tal como estaba consignada en la historia de la pasión premarquina. Hay que pensar que no se trata de una escena añadida posteriormente, como algunos piensan³⁹. Encaja perfectamente y tiene pleno sentido en el conjunto del relato. La narración se aparta por un momento del destino de Jesús y se centra ahora en el comportamiento de Pedro. El evangelista parte del convencimiento de que lo que los hechos, que va a ofrecer resultan bien relevantes para el discipulado, contemplando de cerca el *cobarde comportamiento* del primero de los seguidores del Maestro. Previene ante el desgraciado hecho, de que el discipulado puede sucumbir, como queda de manifiesto de manera paradigmática en el caso extremo de Pedro.

3.4.1. *Los antecedentes de las negaciones*

Cuando Jesús anuncia con solemnidad la huída de sus más allegados, llegado el momento de la prueba, Pedro, más seguro que nunca, no atiende a las palabras de su Maestro, desmarcándose de tal cobardía con presuntuosa seguridad (14,26-31). Tal arrogancia le jugará una mala pasada, como nunca lo hubiera pensado. No sólo abandonará a Jesús, acabará negándolo en tres ocasiones sucesivas. Antes, durante la agonía de Jesús en Getsemaní, se quedará dormido por el cansancio y permitirá que su Señor ore solo y siga su propia suerte en el camino de dolor, en el que ya ha entrado (14,66-72). Aparece con un carácter entusiasta, muy seguro de sí mismo, aunque siempre está dispuesto al pronto arrepentimiento, cuando la situación así lo exige.

3.4.2. *Pedro sigue a Jesús desde la distancia*

Las tentaciones tienen su preparación en 14,54, cuando apresado Jesús es enviado al palacio del sumo sacerdote, para ser juzgado. «*Pedro lo fue*

³⁸ Cf. «El mesianismo colectivo de los discípulos» en L. A. MONTES PERAL, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el Evangelio de dichos Q*, 58-60. Jesús, el Cristo, no sólo trae consigo el reino, sino que hace partícipe de su pleno poder a otros, que libremente lo han acogido.

³⁹ Así sostienen importantes autores como D. DORMEYER, G. KLEIN, G. W. H. LAMPE, E. LINNEMANN, G. SCHNEIDER. Con todo, la mayoría de los comentaristas mantienen la opinión, que yo hago mía aquí. Ambos relatos están perfectamente enlazados en el combinado global.

siguiendo de lejos, hasta el interior del patio del sumo sacerdote; y se sentó con los criados a la lumbre para calentarse». No cabe duda que este versículo tiene una clara intencionalidad, que conviene descubrir. El discípulo entusiasta, que ha estado implicado de lleno en el seguimiento del Maestro, ahora se está desligando de él, dada la peligrosidad que están tomando los acontecimientos. Y así contempla los hechos «*desde lejos*», no queriendo que nadie reconozca su identidad. Se contenta con mantenerse a salvo en la distancia y enterarse con saber lo que pasa. En realidad está cesando en el discipulado, ya que no sigue a Jesús desde la cercanía; no se implica *desde dentro* en cuanto sucede. Su fe se reblandece; no lo ha abandonado del todo, pero está cercano a la catástrofe que se aproxima. Ha perdido la seguridad y la fortaleza de la verdadera confianza en el Señor.

3.4.3. *La verdad y originalidad de las negaciones*

Las negaciones de Pedro corresponden sin duda a la verdad de los hechos históricos. El relato marquino⁴⁰ es el que más nos acerca a la verdad de los hechos, que puede ser que tengan como fuente, ya lo hemos insinuado anteriormente, un relato del mismo Pedro. Una de las cosas que más sorprende es que la traición de Pedro tenga como punto de partida el encuentro con una persona tan insignificante como una sencilla criada. Resulta muy difícil pensar que algún grupo de la comunidad primitiva hubiera podido inventar un hecho de estas características, de no haberse producido, por mucha inquina que se tuviera al protagonista⁴¹.

El relato escalonado está muy bien construido y los personajes perfectamente tratados en su psicología. Alguien ha calificado esta narración con pleno acierto como «una pieza maestra en el retardación y aceleración de la tensión» («ein Meisterstück im Retardieren und Sich-Steigern der Spannung»⁴². Constituye el momento más bajo de su fe, el peor suceso acontecido en su vida de relación con el Maestro, que para más desolación se encuentra detenido, está siendo juzgado por las mayores instancias judías y a punto de ser condenado a muerte.

⁴⁰ Las particularidades existentes en los distintos evangelistas son diferentes. Pero los cuatro concuerdan en tres hechos esenciales: a) que Pedro negó a Jesús en tres ocasiones; b) que cantó el gallo; c) que todo ocurrió conforme a lo predicho por Jesús (Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos 2/2* (Barcelona 1976; Herder) 295s.

⁴¹ Cf. A. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1; Gotinga 1967; Vandenhoeck&Ruprecht) 189.

⁴² J. GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*. (Friburgo. Basilea. Viena 2002) 66. Cf. también R. PESCH, *Das Markusevangelium II*, 448, que es de quien procede la cita.

3.4.4. La constatación de la traición

Teniendo en cuenta estas circunstancias y a pesar de lo que había dicho horas antes de la cena pascual de que él no caería, aunque todos lo hicieran, que no le negaría, aunque tuviera que morir con él, no confiesa a su Señor. Nada menos que le niega por *tres veces*. Y lo hace en dos ocasiones delante de una sencilla criada, que se mezcla en los hechos sin demasiada convicción; y la tercera vez ante presentes no identificados, que han descubierto su habla galilea y siguen la pista descubierta por la sirvienta. Estamos ante la hora más negra de su vida, que permanecerá siempre en su recuerdo. No para hundirse en él, sino para entregarse con más fidelidad a su Señor. Aquí radica parte de la grandeza de su fe gravemente probada.

Primera negación: Estando en el patio del sumo sacerdote una mujer del servicio del sumo sacerdote pone en aprieto a Pedro, acusándole de forma bien directa de ser discípulo del que está siendo juzgado por su peligroso comportamiento⁴³. El que la fámula describa a Pedro como *uno que andaba con el Nazareno*, puede hacer relación al hecho de que la comunidad de Jerusalén fue denominada como «la secta de los nazarenos» (Hch 24,5). Quien escribió la pasión, pocos años después del juicio contra Jesús, perteneció a ella y Marcos ha mantenido la narración de los hechos, tal como los había recibido.

Volviendo al relato, comprobamos cómo el aprieto, en el que se encuentra metido Pedro, no le permitirá salir indemne en su fe. Con cobardía niega cualquier relación con Jesús: «*No sé ni entiendo lo que dices*» (v. 68)⁴⁴. Pedro ha tomado conciencia de la seriedad de la situación, que puede acabar con la vida del Maestro, y se desliga de él sin contemplaciones, para no correr él el mismo destino. El miedo puede más que la permanencia en la fe. No se afirma que Pedro percibiera el canto del gallo, pero el evangelista tiene especial cuidado en informar del singular hecho, que pudo suceder en la media noche hasta las tres de la mañana⁴⁵. De esta manera certifica la verdad de lo que Jesús había predicho (14,30).

⁴³ Los cuatro evangelistas coinciden en expresar que en la primera tentación tentación sólo estaban presentes una sirvienta y Pedro (Mt 26,69; Lc 22,56; Jn 18,17: afirma que la mujer era la *portera* de la casa del sumo sacerdote).

⁴⁴ Para comprender el significado preciso de la respuesta de Pedro, recogida en un griego incorrecto, cf. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos II* (BEB 56; Salamanca 1986; Sígueme) 342. Una cosa queda bien clara: Pedro se distancia de su Maestro, no desea saber nada de su persona. Una forma bastante clara de negación, al no querer abiertamente implicarse en el asunto, del que se está tratando.

⁴⁵ Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium II*, 449.

Segunda negación: Pedro sale fuera del zaguán y no tiene la intención de volverse atrás en su negación, sino que persevera en su incredulidad, aunque sin duda el primer canto del gallo tuvo que revolverle el interior en extremo. Una de las cualidades de las mujeres, que pueden convertirse en vicio, es la *tenacidad* en los propios propósitos. Al volverse a encontrar fuera con Pedro (quizá lo ha perseguido), la mujer persiste en su acusación. Pedro, fuera de sí, vuelve a negar su relación con el Maestro con mayor decisión. La fe está a punto de quebrarse por completo.

*Tercera negación*⁴⁶: Proviene de los presentes, que se han reunido fuera, deseosos de saber en qué va a acabar el proceso contra el Nazareno. Implicándose en el incidente, afirman sin dar lugar a la duda que es uno de ellos, ya que es galileo⁴⁷. Ante comentario tan peligroso Pedro opone una resistencia mayor, que puede hacer más creíble sus palabras. Entre maldiciones lo niega con juramento: «*No conozco a ese hombre del que habláis*». Ante momento tan peligroso para su integridad física Pedro se siente invadido por el pánico y se desliga por completo de Jesús. Por unos instantes ha perdido por completo la fe.

El seguimiento de Jesús termina dramáticamente para Pedro con la tercera negación. Resulta difícil mantenerse firme en el discipulado, cuando las circunstancias se vuelven tan adversas. Pero la caída de Pedro no entorpece la firme decisión de Jesús de congregar de nuevo a los discípulos a raíz de la resurrección (14,27s). El lloro de Pedro supone la vuelta a la regeneración, la nueva entrada en la fraternidad del Maestro. Al cantar por segunda vez el gallo, Pedro que se ha quedado solo con su angustia y se percató de la gravedad de la traición cometida, llora⁴⁸. En realidad el lloro está indicando que Pedro, después de la caída, está decidido a seguir siendo discípulo de Jesús. Su sincero arrepentimiento prepara el hecho fehaciente de que el Resucitado se la apareció, como indica el penúltimo versículo del texto marquino.

⁴⁶ Según Lc 22,59 entre la segunda y tercera negación transcurrió una hora. Esta tercera tentación es narrada de forma diversa por los distintos evangelistas.

⁴⁷ Según Mt 26,73 los que estaban allí le espetan a Pedro que se le nota en su acento, que es uno de Jesús.

⁴⁸ Mateo y Lucas elevan el tono, afirmando que «*lloró amargamente*» (Mt 26,75; Lc 22,62). Incluso usan la misma frase griega: και εξελθων εξω εκλαυσεν πικρως. Juan silencia el lloro, ni siquiera lo sugiere.

3.4.5. ¿Qué sintió Pedro en su «amargo lloro»?

Los sentimientos íntimos de Pedro en esa hora baja de su vida sin duda pertenecen a su intimidad personal, en la que no debemos meternos. Pero dado que su puesto en la Iglesia tiene especial relevancia, podemos adentrarnos, en lo que los evangelistas quisieron expresar, cuando constataron el lloro de Pedro. En primer lugar una *vergüenza* muy grande⁴⁹. Pedro miró dentro de su interior desolado y se percató de su vaciedad. Estaba con las manos vacías, peor aún manchadas, ante su Señor, ya que había renegado de él de la manera más mezquina y vergonzante. ¿Se puede hacer algo más atroz que el desmantelamiento de la amistad mediante un acto de incalificable cobardía? El maestro del alma ha dejado de ser tal, ya que ha sido destruido el *mutuo consuelo de la fe* (Rom 1,12).

Junto con la vergüenza por su cobardía sintió sin duda también *arrepentimiento*. «El arrepentimiento de Pedro señala la salida. Sin embargo, durante la pasión no se verán los frutos de ese arrepentimiento. Pedro no estará al pie de la cruz. El arrepentimiento da a entender que la gracia ha salvado al discípulo. La comunidad tiene que sentirse reconfortada con esa experiencia»⁵⁰. Su fe caída vuelve a resurgir con el recuerdo emocionado de su Señor. Las lágrimas constituyen la certificación de la propia culpa y del dolor intenso por la triple negación⁵¹.

Pedro llora su propia *miseria e impotencia*. El que hace un par de horas había asegurado ante Jesús y los demás discípulos su fidelidad hasta la muerte (14,31), tiene que reconocer su debilidad y admitir su fracaso. Se ha comportado como un perfecto cobarde y, lo que aún es peor, como un *desleal*. Mientras Jesús ha reconocido públicamente ante el sumo sacerdote su identidad más profunda (14,61s), Pedro rechaza cualquier relación con el Maestro, al que en memorable ocasión le había confesado como Mesías (8,29). En lugar de negarse a sí mismo, para seguir a su Señor (9,34), niega a su Señor, para escapar de una situación difícil. Jesús debe soportar una afrenta más en el doloroso camino hacia la muerte. Es el destino trágico del Hijo del Hombre (8,31; 9,31; 10,33).

⁴⁹ El Papa Francisco ha afirmado al principio de un discurso esa vergüenza sentida por su antecesor en el primado de la Iglesia: «Pedro había pasado por muchos estados de ánimo, en aquel momento: la vergüenza, porque se acordaba de las tres veces que había negado a Jesús» (*Discurso del Papa Francisco a la LXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Italiana* del 19.05.2014: *Ecclesia* 3.737 [2014] 29).

⁵⁰ J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos* II, 344.

⁵¹ W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus* II (ÖTKNT 2/2; Gütersloh - Würzburg 1979) 655.

Pedro llora también por su *falta de coherencia* en los hechos y en la palabra dada. Ese precisamente, ese es el material humano, con el que Jesús opera y al que encomienda una misión fundamental en la constitución y buena marcha de la comunidad. Pero la negación no es la última palabra de Pedro, que sabe que las puertas de la salvación están abiertas siempre para los arrepentidos. Al romper a llorar, está mostrando su sincero dolor de corazón y, lo que resulta más importante, se atiene a la misericordia divina⁵². Sus lágrimas constituyen la prueba más fehaciente de su decisión de cambiar de vida, apoyado ahora no en sus propias fuerzas, sino que en el perdón que le brindará el Resucitado (16,7).

Contempladas ya así las cosas, la intención de la narración consiste en informar de *un hecho fehaciente*, ocurrido en un momento especialmente difícil. En modo alguno tiene una intención moralizante, tampoco pretende desprestigiar a Pedro y echarle en cara su grave pecado, menos aún encontramos en él motivaciones cristológicas de ningún tipo. Más bien recoge algo histórico que sucedió en la pasión de Jesús, del que los lectores pueden sacar las consideraciones que les parezcan oportunas y aprender en cabeza ajena.

La triple negación de Pedro descubre con meridiana claridad lo solo que se encuentra Jesús, llegada la hora de las tinieblas. ¡Ya no puede confiar ni tan siquiera en el discípulo que parecía más firme y fiel en su andadura terrena! No sólo le ha abandonado, también ha renegado de él de forma persistente y ruin. Mientras Pedro recupera su fe mediante el arrepentimiento y el sollozo, Jesús sigue su camino de soledad, prosigue su pasión en ascendente sufrimiento, sin olvidarse por un momento de su entrega a los hombres.

3.4.6. *Lo que podemos aprender de las negaciones de Pedro:*

Algo queda meridianamente claro en lo ocurrido con Pedro: En el camino de la fe, cuando confiamos en nuestras propias fuerzas y nos olvidamos de poner toda nuestra confianza en Dios, tarde o temprano seremos víctimas de nuestras debilidades y caeremos en el pecado, más o menos grande, por no habernos apoyado totalmente en el Señor. Poco antes de su pasión, Jesús mismo recordó a Simón y en él nos lo recuerda a nosotros: «*Velad y orad, para no caer en tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es débil*» (14,38). Eso fue precisamente lo que no hizo Pedro.

⁵² Cf. J. MARCUS, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8-16) II (BEB 131; Salamanca 2011; Herder) 1181.

Se apoyó exageradamente en sus propias fuerzas, que le llevaron al desastre⁵³. «Un pequeño tropiezo basta para dar al traste con el orgullo humano; es necesario seguir a Jesús humildemente por su camino y pedir fuerza para no sucumbir a la tentación»⁵⁴.

Pedro había sido advertido de manera muy seriamente por Jesús (14,30), pero no le hizo caso. Creyó más en sí mismo que en las palabras de su Maestro y Señor. No se dejó enseñar por él y como consecuencia vino la caída. En otra ocasión sonada, cuando quiso evitarle el camino de la cruz, Jesús ya le hizo una advertencia muy seria con un fuerte reproche: «*¡Colócate detrás de mí* (literalmente en griego: *υπαγε οπισω μου*), *Satanás! ¡Tú piensas como los hombres, no como los Dios*» (Mc 8,33). Llega a llamarle Satanás, porque en lugar de tener los pensamientos de su Padre, concuerda en el modo de pensar con Belzebú, el principio de los demonios (3,22s).

Pero Pedro continuó en sus treces y en lugar de prestar atención a sus advertencias, siguió su propio camino, que acabó de forma bien lamentable. Por eso la actitud del verdadero discípulo consiste en ponerse detrás del Maestro, escuchar la seriedad de sus palabras y ponerlas en práctica. El discípulo no puede caminar delante, marcándole el camino al Maestro y diciéndole lo que debe hacer. Bien al contrario su cometido está en ir detrás, seguirlo con humildad imitando sus virtudes, prestando atención a sus enseñanzas, aprendiendo de su persona y atreviéndose a llevar la cruz, como él hizo.

3.4.7. *¿Naufragó Pedro en su fe?*

Seguro que no. Aunque Mc no aborda el tema de manera directa, lo da a suponer claramente en el modo cómo concluye su relato. Después de las negaciones hace dos alusiones a la figura de Pedro. Una inmediatamente: «*y rompió a llorar*» (14,72c). Otra en el penúltimo versículo del escrito: «*Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro*» (16,7a). Al cantar el gallo la segunda vez, Pedro llora de vergüenza y de arrepentimiento. Se encuentra en el camino de la sincera conversión, después del pecado cometido. La buena noticia que reciben las mujeres hace una alusión

⁵³ Pero Simón Pedro, según nos relata más tarde el Cuarto Evangelio, supo aprender de sus flaquezas. Cuando Jesús por tres veces le pregunta, si le ama, le contesta con humildad: «*Tú sabes que te quiero*» (Jn 21,15.16.17). Ya no se apoya en su propio yo; no dice: Yo te quiero. Ahora se siente sostenido por el yo del Resucitado y responde precavido: *Tú sabes que te quiero*.

⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos 2/2*, 297.

expresa a Pedro. El Resucitado pasa por alto la flaqueza de Pedro y el abandono de los demás y mantiene su palabra de ir «*delante de vosotros a Galilea*» (14,28). Al irrumpir la luz, se impone un perdón sin reproches, que constituye la suma del verdadero perdón.

Pedro se sintió perdonado por Jesús, después de su amargo arrepentimiento. Lo que le instaló en una vida nueva en continuidad, pero también en complementación a la anterior. Ahora experimenta en sus propias carnes algo decisivo para su vida: No podía apoyarse en sus propias fuerzas, a la hora de seguir a su Señor. Necesitaba apoyarse en su fuerza y sentir la gracia de su incondicional perdón.

3.4.8. *La aparición del Resucitado a Pedro*

El joven, que anuncia a María de Magdala, a María la de Santiago y a Salomé la buena noticia de que el crucificado ha resucitado (16,6a), «señala a Pedro como destinatario del mensaje pascual de que Jesús ha resucitado y de que irá delante de los discípulos a Galilea» (16,6b)⁵⁵. Marcos hace aquí mención explícita a una *aparición* del Resucitado a Pedro, pero no la relata⁵⁶. Esa breve referencia tiene una gran significatividad. Conviene no pasar demasiado aprisa esta afirmación, ya que contiene apreciaciones implícitas de especial relevancia:

Pedro ha sido perdonado; incluso ha sido confirmado en su puesto de presidencia entre los primeros discípulos. Deja bien claro, que el Resucitado atendió a las lágrimas del arrepentido con toda sinceridad y le instaló de nuevo en el puesto que había ocupado durante su andadura terrena. Pedro experimenta un nuevo comienzo, del que no se habla al final del Evangelio, pero que Marcos sin duda conoció por la historia del cristianismo primitivo. Aquí empieza su *fe en Cristo Resucitado*, una fe que ya no es objeto de estudio por parte de Marcos. La constata, pero no la describe, ni desarrolla, porque excede lo pretendido en su obra⁵⁷.

Sin duda Pedro aprendió mucho de sus negaciones. Comprendió que la fidelidad corresponde a Dios y a su Señor Jesucristo. Propio de los hombres son las traiciones, como las de Judas Iscariote, los abandonos como lo de los discípulos y las humillantes negaciones, como las suyas. El Resu-

⁵⁵ M. BOCKMUEHL, *Simón Pedro*, 47s.

⁵⁶ Quien sí la relata, en una pasaje de gran importancia es Mateo (cf. L. Á. MONTES PERAL, «La misión universal (Mt 28,16-20)» en *Tras las huellas de Jesús* 441-465.

⁵⁷ Marcos supone, aunque no lo afirma de una manera explícita, que Pedro fue el primer testigo de la resurrección de Jesús (en contra de lo que sostiene 16,9, que no es obra del evangelista). En este sentido está de acuerdo con 1 Cor 15,5 y Lc 24,34.

citado, que guarda identidad con el Crucificado, posibilita salir de las mezquindades humanas y está dispuesto a un nuevo comienzo, en el que la acogida y el perdón constituyen elementos esenciales. Apoyada su fe en la grandeza del amor divino, puede superar el negro trance de su caída en una traición sin nombre⁵⁸.

4. EL RETRATO DE MARCOS SOBRE PEDRO

En el espejo de los cuatro evangelios, debemos al primero escrito la mayoría de las informaciones históricas referentes a Pedro, expresadas con realismo y hasta crudeza. Sin su valiosa contribución hubiéramos perdido *datos preciosos* para conocer cuál fue su privilegiada relación con Jesús y con los primeros discípulos. Marcos nos ha proporcionado el *retrato primero y el más fiable del Pedro histórico*, ofreciéndolo a la posteridad creyente. Pero hay que reconocer que con las noticias suministradas —lo mismo que con las proporcionadas por los otros evangelistas y autores del Segundo Testamento— *no resulta posible escribir una biografía de Pedro*. Nada sabemos de su niñez y juventud. Son bien escasas las noticias sobre su familia y de las condiciones en que vivió antes de encontrarse con Jesús. Lo que conocemos de la etapa del seguimiento del Maestro no podemos ordenarlo en una cronología precisa. En no pocas ocasiones tenemos que recurrir a suposiciones más o menos fundadas.

Pero sí nos proporciona datos que nos permiten *trazar un perfil de su persona* y conocer circunstancias concretas de determinaron su vida posterior. Efectivamente, «podemos aceptar aspectos centrales, que ponen ante nuestros ojos a Pedro en el horizonte del mensaje de Jesús como discípulo: como uno, al que el encuentro con su Maestro le abrió los ojos para Dios y para su viniente reinado, que desde entonces determinó su vida y le convirtió en testigo del Resucitado más allá de los altos y bajos sufridos»⁵⁹. Marcos nos muestra a un cristiano de la primera hora, del que podemos aprender tanto en lo positivo como en lo negativo de su comportamiento.

Por eso, debemos al primer evangelio escrito los datos fundamentales para trazar los *perfiles reales de la figura de Pedro*. Marcos no sólo es

⁵⁸ Ha afirmado el Papa Francisco en la fiesta de san Pedro y san Pablo de 2014: «Pedro ha experimentado que la fidelidad de Dios es más grande que nuestras infidelidades y más fuerte que nuestras negaciones».

⁵⁹ Claus-Peter MÄRZ, *Petrus. Sein Leben, sein Wirken, seine Zeit*, 10s.

el que nos ha proporcionado más datos de su historia, sino el primero que ha propuesto una significación teológica de su comportamiento. La comunidad marquina, con su pastor Marcos a la cabeza, concedió una importancia grande a la figura de Pedro⁶⁰. Siempre aparece de modo muy destacado: primero en las listas de discípulos, que se ofrecen a lo largo de la obra, de modo muy especial en la primera parte (1,16-20.29; 3,15-19; 5,37; 9,2; 13,3; 14,33) y después como portavoz indiscutible del grupo de los doce y de los más allegados, sobre todo en la segunda parte (1,36s; 8,29; 9,5; 10,28; 11,21; 14,29). A pesar de sus negaciones, el momento más bajo de su vida, Marcos da a entender, al final de su escrito (16,7), que fue el *primer testigo* de la resurrección. Contemplada la instancia histórica proporcionada por Marcos, Pedro adquiere una importancia básica para la comunidad de los creyentes de todas las épocas de la historia.

El retrato que el evangelista ofrece de Pedro tiene una especial significación, ya que destaca como nadie su figura entre los testigos centrales del Evangelio con sus luces y sombras. Lo presenta con rasgos muy positivos, como pescador, discípulo, apóstol y confesor de Jesús en horas decisivas. Pero no olvida resaltar también aspectos negativos de bulto, como su falta de intelección y de fe, como los demás discípulos, a la hora de comprender aspectos esenciales de la buena noticia del reino (4,13; 4,40), su tergiversación del verdadero mesianismo de Cristo (8,32s) y sobre todo sus negaciones en el momento comprometido de la pasión. Marcos *no oculta las debilidades* de Pedro del tipo que sean. Bien al contrario, las resalta con el propósito de que nos sirvan de ejemplo, ya que debilidades semejantes se encontraban también entre los creyentes de la comunidad marquina primero, y de los lectores del Evangelio después.

El Pedro marquino fluctúa *entre fe e incredulidad*⁶¹, entre la acogida incondicional de su Maestro y la falta de intelección de su mensaje y misión, algo que le hace muy cercano a los cristianos de todos los tiempos. No es un superdotado y mucho menos un superhombre; se trata más bien de una persona de carne y hueso, que sigue la llamada de Jesús, pero que necesita del apoyo firme de su Señor y de la buena voluntad del resto de los discípulos, para poder seguir adelante y cumplir la alta tarea encomendada. Apoyarse en sí mismo le jugó las peores pasadas.

⁶⁰ Después los otros evangelistas siguieron a Marcos, resaltando a Pedro por encima de los otros discípulos.

⁶¹ (cf. H. PATTARUMADATHIL, «Entre la debilidad y la fuerza de la fe»: *Selecciones de Teología* 210 (2014) 150-160).

Algo que queda de manifiesto en la consideración de su fe. Mediante ella Pedro está íntimamente unido al Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios (1,1) e implicado desde los inicios con sus valores universales (1,14-17). Acompaña a Jesús durante su actividad por Galilea (1,29), siendo testigo de sus hechos y dichos. Comparte su misión, junto con el grupo de los doce (3,13-16; 6,7-12). Su confesión de Jesús como el Mesías (8,27-29) representa el *punto álgido del Evangelio*, que tiene como cuestión central y crucial responder a la pregunta quién es Jesús y cuál es su puesto en la historia de la salvación. Pero su incredulidad también resulta proverbial, sobre todo cuando más se necesitaba su apoyo a la causa del Evangelio: Recibe la mayor reprimenda de Jesús que se conoce, por no entender el sentido de su mesianidad (8,33) y en los momentos más comprometidos de la vida de su Maestro lo niega en tres ocasiones (14,66-72), a pesar de que ya había sido advertido de su posible traición (14,26-31).

No cabe duda que en su presentación de la figura de Pedro este *retrato real y espiritual dio la pauta al resto de los evangelistas*. Éstos añadieron después nuevas noticias, sobre todo eclesiales, para *remarcar* la importancia capital del primero de los discípulos en la historia de Jesús. Mateo completa a Marcos mediante la presentación de nuevas tradiciones petrinas. La más relevante de todas, la relacionada con *la fundación de la Iglesia en 16,17-19*. Lucas nos ofrece preciosos pormenores de los primeros tiempos de la comunidad de Jerusalén de la mano de Pedro en la primera parte de los *Hechos de los Apóstoles*. En la historia de la Pasión, Juan pone a Pedro en paralelismo con el Discípulo Amado. El primado de Pedro, que continúa en los obispos de Roma, tiene su punto de partida en el obra marquina, aunque sólo se explicita en los otros evangelios: Mt 16,17-19; Lc 22,31s; Jn 21, 15-20. Podemos concluir que, los otros evangelistas hacen explícito *lo implícito de Marcos*.

5. PEDRO HOY

Encontrarse con Pedro, sobre todo en la historia de la pasión de Marcos, significa tanto como encontrarse con el conflicto de la fe y el correspondiente compromiso creyente aquí y ahora. Pedro en realidad representa el caso más extremo del comportamiento de los discípulos en la pasión de Jesús. No sólo abandona a Jesús, también le niega y, aunque arrepentido de su traición, no aparece ya ante el Crucificado en el momento de morir, en contraste con las mujeres discípulas. Su fe en esos momentos deja mucho que desear y previene a la comunidad cristiana de

no apoyarse en uno mismo en el seguimiento, sobre todo en los momentos más difíciles.

En el camino de la fe lo peor que nos puede pasar es confiar unilateralmente en nuestras propias fuerzas. No apoyarnos en la fortaleza divina y en las enseñanzas del Señor. Eso fue precisamente lo que hizo Pedro: se confió en sí mismo y así le fue como le fue: naufragó de la forma más estrepitosa. El hecho de que negara a su Maestro, con el que tan unido estaba, pone de manifiesto que, en el momento decisivo, cuando la propia vida peligra, un amigo puede faltar a la fidelidad, tantas veces profesada, e incluso convertirse en el prototipo del *traidor* (tanto o más que Judas). Pero supo arrepentirse a tiempo, acogerse a la misericordia divina y al perdón de su Señor. Mediante el propio arrepentimiento y sobre todo apoyado en la gracia divina, recuperó su condición de discípulos y apóstol y continuó con su posición privilegiada en la comunidad primitiva. Se convirtió en el primer representante de la causa de Jesús para los tiempos de su ausencia de la vida terrena.

Llegado el momento, nos revela la tradición, supo asumir el cáliz del martirio, que el Maestro había pronosticado a Santiago y Juan y previsto de manera misteriosa para el resto del grupo de los doce, durante un momento bien solemne, que coincide con su bajada hacia Jerusalén (10,39s). Superó con notable éxito sus propias debilidades y asumió la iniciativa, por encargo del Resucitado, de en la congregación postpascual de los discípulos. Se convirtió así en la roca firme, en que se asienta la Iglesia, sostenida por la presencia y actuación de la Trinidad y por la gracia sanante de nuestro Señor Jesucristo. Pero de todo esto nada nos dice explícitamente Marcos, aunque si lanza una sugerencia que lo supone (16,7).

La imagen que tiene Marcos de Pedro es corroborada y hasta fortalecida por los otros evangelistas. En ella *podemos reflejarnos los creyentes*. Dadas las circunstancias, pasa del mayor entusiasmo por Jesús (9,5) al abatimiento más profundo (14,72). Puede comportarse ante su Maestro de manera dulce (11,21), pero también airada (8,32). Se muestra generoso en sus decisiones (1,18; 6,12.30), pero también presto a sacar partido de su generosidad (10,28). Testarudo (14,27) e insensible (14,37), está dispuesto a ceder, cuando la situación así lo exige (8,33). No cabe duda que se comporta como *hombre de contrastes*, de forma parecida al hombre de hoy. La condición humana se refleja en Pedro de forma magnífica, lo mismo que de primer creyente.

Hay algo que permanece intacto en la historia del cristianismo desde sus inicios. En la existencia creyente resulta imprescindible *escuchar* y

acoger la llamada que Jesús, que pasa a nuestro lado y estar decididos a seguirlo a pesar de las posibles debilidades y hasta traiciones, que pueden jalonar nuestra existencia diaria. El éxito del seguimiento, centro de la auténtica espiritualidad, depende de conjugar la acción de Jesús y nuestra propia aportación; pero sabiendo siempre que el Señor nos lleva la iniciativa. Importa no ceder y menos desfallecer en el empresa emprendida, acompañados como estamos en la gracia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La “sucesión episcopal” en la Iglesia de Esmirna

MAURICIO SAAVEDRA, OSA

RESUMEN: Este artículo identifica a los más significativos líderes de la comunidad cristiana de Esmirna desde su fundación hasta el concilio de Nicea. La dificultad de este trabajo surge de la relativa escasez de documentación y de la necesaria y cuidadosa valoración de las fuentes. Esmirna fue fundada bajo la predicación paulina entre los años 53 y 56. Se vio enriquecida con la migración de cristianos provenientes de Jerusalén en el año 70, y hacia el año 95 emergió la institución del episcopado quizá presente en la figura del “ángel de la iglesia de Esmirna” de Ap. 2, 8. En el siglo segundo con la figura de Policarpo la institución del episcopado adquiere mayor consolidación, sobre todo después del paso de Ignacio por esa comunidad. Papinio, Alce, Marción, Evaristo y sobretodo Ireneo aparecen entre los más importantes discípulos de Policarpo. Al final del siglo segundo la institución del episcopado se diluye en nuestras fuentes y creemos que se ve seriamente afectada por la herejía y el cisma de Noeto. En el siglo tercero encontramos la triste figura del obispo apóstata Euctemón y con gran contraste, la muerte del mártir Pionio que infunde nuevas energías a las que se debe gran parte de la compilación de la historia de la comunidad. Finalmente, en la lista del concilio de Nicea aparece claramente el nombre de Eutiques como representante de esta Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Iglesia de Esmirna, episcopado, Policarpo, mártires, cisma.

ABSTRACT: This article seeks to identify the most significant leaders in the Christian community of Smyrna from its foundation up to the Council of Nicaea. The difficulty of such identification arises from the relative paucity of historical sources; and then again from the methodological question of how best to make accurate use of them. Smyrna was founded under the wing of Pauline preaching between the years 53 and 56. It soon became enriched by the emigration of Christians from Jerusalem following the year 70 – so much so that towards the year 95 it becomes possible to speak there of an emer-

ging institution of the episcopate, corresponding, perhaps, to the “angel of the church of Smyrna” of *Rv* 2, 8. During the second century and the figure of Polycarp, this institution of the episcopacy becomes more consolidated; most especially with the passing of Ignatius through the city. Papinius, Alce, Marcion, Evaristus and above all Irenaeus figure as among the most important disciples of Polycarp. By the end of the second century, however, our sources appear to indicate a much more diluted institution: a tendency that was probably encouraged by the heresy and schism of Noetus. In the mid third-century we find the sad figure of the apostate bishop Euctemon; but then also, and by contrast, the death of the martyr Pionius, which aroused new energies in the community and perhaps led to the compilation of a large part of its history. Finally, in the lists of the Council of Nicaea, there appears clearly and unambiguously the name of Eutiques as the representative of this Church.

KEYWORDS: The Church of Smyrna, Episcopacy, Polycarp, Martyrs, Schism.

El estudio profundo de una realidad histórica local se ha demostrado muy útil para la mejor comprensión de un panorama más amplio y complejo como lo es la difusión del cristianismo en los primeros siglos de su historia. Revelador particular de esta convicción ha sido el estudio de la comunidad cristiana de Éfeso realizado por Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (2004), el cual, ocupándose del análisis de las fuentes que dan noticia de la presencia cristiana en Éfeso desde los tiempos de Pablo hasta Ignacio de Antioquía, ha logrado, no sólo poner en evidencia las debilidades y fortalezas de muchas de las teorías precedentes sobre la difusión del cristianismo¹, sino sobretodo, ha ofrecido a los estudiosos la descripción detallada de la comunidad cristiana en la capital romana del Asia Menor.

Así pues, al constatar la importancia de un estudio de este género este artículo pretende evidenciar el desarrollo histórico de la comunidad cristiana de Esmirna con una clara atención a la configuración e identificación de sus líderes desde la fundación de la comunidad hasta el concilio de Nicea. Después de Éfeso, Esmirna fue la ciudad más importante de la provincia romana de Asia en los primeros siglos del cristianismo y en muchos casos una clara rival de la primera tanto a nivel civil como eclesiástico.

¹ De especial manera P. Trebilco ha revisado las tesis de W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.

1. La fundación de la comunidad

El mérito de haber introducido el cristianismo en el Asia pertenece a Pablo de Tarso. Su primer esfuerzo para entrar a la provincia desde el interior se vio de alguna manera frustrado en su segundo viaje² y fue cuando decidió, en cambio, dirigirse a Macedonia y a la Hélade hacia el año 50. Un par de años más tarde, en la primavera del año 52, retornando por mar desde Corinto a Siria, hizo una corta parada en Éfeso en donde entró en la sinagoga y comenzó a discutir con los judíos. Dejó allí a una pareja de judíos, Priscila y Aquila y prometió volver posteriormente. Durante la ausencia de Pablo, esta pareja instruyó aún más a un cristiano alejandrino llamado Apolo que posteriormente se dirigió a Acaya, especialmente a su capital Corinto³.

Pablo, entre tanto, después de haber llegado a Cesárea⁴ y probablemente ido a visitar la iglesia de Jerusalén⁵, pasó por Antioquía y posteriormente recorrió una tras otra las regiones de Galacia y Frigia, fortaleciendo a los discípulos⁶. En el relato de los *Hechos de los Apóstoles* se narra que Pablo llegó a Éfeso una vez que "atravesó las regiones altas"⁷. Si consideramos, como podemos inferir de *Col. 2, 1* que los hombres del valle de Laodicea y Colosas no vieron a Pablo personalmente, existe la posibilidad que el viaje de regreso de Pablo a Éfeso se halla dado después de pasar a través de Frigia bien sea por el valle del río Caistro o bien sea por la región de Filadelfia, Sardes y Esmirna, quizá con el objetivo de visitar estas importantes ciudades.

² Cf. *Act. 16, 6-10*.

³ Este predicador alejandrino antes de su encuentro con Aquila y Priscila, ya enseñaba con esmero lo referente a Jesús, pero solo conocía el bautismo de Juan. Aquila y Priscila entonces le explicaron con más exactitud "el Camino", cf. *Act. 18, 24 - 28*. La noticia sobre Apolo tiene rasgos comunes con las de los discípulos que Pablo encuentra en Éfeso, cf. *Act. 19, 1-7*. Ambos tenían por decirlo así, un cristianismo incompleto, y puede ser reflejo del cristianismo de la Iglesia de Alejandría en aquella época. De otra parte, el brevísimo epítome de la actividad de Pablo en Éfeso en *Act. 18, 19-21* salvaguarda su misión de fundación frente a la actividad de Apolo, la cuál reaparecerá mencionada en *1 Cor. 3, 4-11; 4, 6* como un cierto tipo de rivalidad respecto a la actividad misionera de Pablo.

⁴ Se entiende Cesarea marítima y no Cesarea de Filipo, pues se habla que "desembarcó", cf. *Act. 18, 22*.

⁵ Se puede inferir que se trate de la Iglesia de Jerusalén ya que el texto dice que "subió" a visitar la Iglesia, cf. *Act. 18, 22*.

⁶ Comunidades ya evangelizadas en *Act. 16, 6*.

⁷ *Act. 19, 1*.

La *Vida de Policarpo*, escrito legendario del siglo IV, comienza hablando de la venida del bienaventurado Pablo a Esmirna en los días de los panes ázimos, ajustando, en beneficio de esta ciudad, las varias posibilidades en la ruta del apóstol desde Galacia y Frigia hasta Éfeso que permiten considerar la vaga expresión “regiones altas” (ἀνωτερικὰ μέρη) de los *Hechos de los Apóstoles* 19, 1. Esta *Vida de Policarpo*, de la cual algunos de sus datos pueden tener una validez histórica, nos refiere que dicha visita se habría dado al descender Pablo de la región de Galacia, como lo atestiguan antiguos manuscritos (ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις) encontrados por el autor de esta obra⁸. La narración continúa afirmando que, durante su paso por Esmirna, Pablo se hospedó en la casa de Estrateas, hijo de Eunice y nieto de Loida, el cuál había sido oyente suyo en Panfilia⁹ y que allí tuvo un encuentro con los fieles de la comunidad¹⁰. Eunice y Loida también eran respectivamente la madre y abuela de Timoteo¹¹ y por tanto, como el autor de la *Vida* lo refiere, Estrateas fue el hermano de Timoteo¹². Es significativo que el “hermano de Timoteo” figure como el primer líder de la Iglesia de Esmirna cuando Timoteo, según una tradición recogida por Eusebio, fue el primer obispo de la Iglesia de Éfeso¹³.

Al llegar a Éfeso, después de su paso breve por las “regiones altas”, Pablo encontró una pequeña comunidad de unos doce hombres a quienes les bautizó en el nombre del Señor Jesús y les impuso las manos, estos que no habían oído hablar del Espíritu Santo y que sólo habían recibido el bautismo de Juan, al instante se pudieron a hablar en lenguas y a profetizar¹⁴. El apostolado de Pablo en Éfeso se desarrolló durante los primeros tres meses en la sinagoga, pero esta experiencia de predicación en ambiente propiamente judío terminó cuando muchos de los que estaban allí no se dejaron persuadir y hablaban mal del Camino, entonces Pablo decidió romper con ellos y formar un grupo aparte de discípulos con los

⁸ Cf. *V. Polyc.*, 1. La *Vida de Policarpo* tiene muchos elementos legendarios y al menos parte de ella se encuadra dentro de la polémica por la fecha de la Pascua, en especial, el inicio abrupto de la obra donde viene mencionado este episodio de la visita de Pablo a Esmirna.

⁹ Pablo estuvo en Panfilia en su primer viaje, cf. *Act.* 14, 24-25.

¹⁰ Cf. *V. Polyc.*, 2, 3.

¹¹ Cf. *1 Tim.* 1, 5.

¹² Cf. *V. Polyc.* 2, 2.

¹³ Cf. *Eus., h. e.* 3, 4, 5. Sin embargo, cabe notar que Polícrates de Éfeso cuando habla de la tradición cuartodecimana, apelando a la tradición de Juan, no hace ninguna mención de Timoteo en relación con su Iglesia, cf. *Polychr., ep. Vict.*, en *Eus., h. e.* 5, 24, 2-7.

¹⁴ Cf. *Act.* 19, 1-7.

que organizó diariamente debates en la escuela de un tal Tirano durante al menos dos años más¹⁵, de modo tal que, según cuenta Lucas de un modo hiperbólico, "pudieron oír la palabra del Señor todos los habitantes del Asia, tanto judíos como griegos"¹⁶. De este esfuerzo misionero prolongado durante estos dos años no debemos excluir la posibilidad de que los habitantes de Esmirna se hayan visto beneficiados. Así pues, considerando estos datos en conjunto, es posible que los orígenes de una comunidad cristiana en Esmirna se puedan encontrar alrededor del año 53 al 56 a la sombra de la predicación paulina. Una frase de Policarpo *A los filipenses* nos permite hacer otra disquisición aún: "Yo no noté ni vi nada semejante en vosotros, entre quienes trabajó el bienaventurado Pablo y quienes aparecéis al comienzo de su carta¹⁷. Y, en efecto, de vosotros se gloría todas las iglesias, las únicas que entonces conocían a Dios. Nosotros, sin embargo, todavía no lo conocíamos"¹⁸. En esta frase, aparece claro que existió presencia cristiana en Filipos antes que en Esmirna. Sabemos que esta importante ciudad de Macedonia fue evangelizada por Pablo en su segundo viaje, entre el otoño del 48 y el verano del 49¹⁹.

Sin embargo, a esto debemos eventualmente considerar, que si tomásemos como cierta la noticia de la *Vida de Policarpo* antes mencionada, con la posibilidad de un cristianismo en Esmirna similar al de Apolo y al grupo de los doce de Éfeso, la comunidad de Esmirna podría incluso tener un origen un poco anterior a la predicación de Pablo. Sin embargo, las dudas sobre la veracidad histórica de los datos transmitidos en esta obra nos hace prudentes ante tal afirmación.

¹⁵ Cf. *Act.* 19, 10. Pero en *Act.* 20, 31 se dice que el tiempo en Éfeso fue de tres años. Las cuentas se pueden ajustar si consideramos que, ateniéndonos a *Act.* 19, Pablo pasó dos años y tres meses en Éfeso, después se dirigió a la Hélade por la vía de Macedonia, y allí estuvo otros tres meses, cf. *Act.* 20, 3. Posteriormente, retornó por tierra y llegó a Filipos para la Pascua, cf. *Act.* 20, 6. Estos viajes pudieron durar cuatro o cinco meses, lo que haría que finalmente regresara a Éfeso en la primavera o al inicio del verano del año 54 d. C. Por eso en su despedida a los presbíteros de Éfeso les recuerda a estos que les ha estado amonestando sobre la fe cristiana durante tres años.

¹⁶ *Act.* 19, 10; cf. *Act.* 10, 26.

¹⁷ Cf. *Phil.* 1, 1.

¹⁸ Polyc., *ep.* 11, 3.

¹⁹ Cf. *Act.* 16, 12-40. Volvió a pasar por allí en el curso de su tercer viaje, en el invierno del 44-45, cf. *Act.* 20, 1-2 y en la Pascua del 56, cf. *Act.* 20, 3-6. La carta de San Pablo a los filipenses después de largos debates, los estudiosos la han datado entre el año 52 a 54 en algún cautiverio del Apóstol en Éfeso, cf. B. Byrne, *Carta a los filipenses*, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Navarra 2004, 305.

Según la *Vida de Policarpo*, después de la marcha del apóstol Pablo de Esmirna, Estrateas heredó el cargo de enseñar (διδάσκαλος)²⁰. El hecho de que el autor de la *Vida de Policarpo* no se refiera a Estrateas y a sus sucesores como obispos (ἐπίσκοποι), podría hacer pensar que este haya sido un personaje histórico y un verdadero líder de la comunidad de Esmirna en su primerísimo período, ya que a la época en que se escribe la *Vida de Policarpo*, del siglo III en adelante, está el interés de enaltecer la figura del obispo en la comunidad, como también la importancia de la sucesión apostólica en la transmisión de la recta fe²¹. Aunque ciertamente Estrateas puede ser un personaje ficticio creado por el autor del inicio abrupto de la *Vida de Policarpo*.

El autor de la *Vida de Policarpo* promete posteriormente hacer un elenco de algunos otros nombres de maestros que le sucedieron a Estrateas, sin embargo no lo hizo o no llegó a nosotros dicha lista²². El nombre de Estrateas es también mencionado en las *Constituciones Apostólicas* en una lista de los tres primeros obispos de Esmirna: Aristón el primero, después Estrateas hijo de Loida, y el tercero Aristón²³.

El compilador de las *Constituciones Apostólicas*, en el caso en que haya querido acoplarse a la versión de la *Vida de Policarpo*, yerra la información sobre Estrateas pues Loida era la abuela de Timoteo y la madre era Eunice²⁴. De igual forma, debería suceder con Estrateas. Este error puede ser producto de un simple descuido, o de que el compilador del siglo IV haya tomado una fuente distinta al de la *Vida de Policarpo* la cual no relacionaba a Estrateas como hermano de Timoteo. Aunque parece improbable que el compilador de las *Constituciones Apostólicas* no tuviese el interés de vincular el nombre de este personaje con Timoteo, ya que el espíritu que caracteriza este tiempo parece ser el de crear este tipo de vinculaciones no siendo estas necesariamente históricas.

Como sea, permanece abierta la discusión sobre la existencia de Estrateas como líder primerísimo de la comunidad de Esmirna, ya que las dos únicas fuentes que nos dan noticias de este personaje son tardías (siglo III y IV), aunque el autor de la *Vida de Policarpo* haya afirmado que tal información la encontró en “antiguos archivos” de la comunidad.

²⁰ Cf. *V. Polyc.* 3, 1.

²¹ Cf. E. Prinzivalli, *Questioni di Storia del Cristianesimo Antico I-IV sec.*, Roma 2009, 167.

²² Cf. *V. Polyc.*, 3, 1.

²³ Cf. *Const. App.* 7, 46, 8.

²⁴ Cf. *1 Tim.* 1, 5.

2. Desarrollo de la comunidad y configuración de sus primeros líderes

Pablo después de los sucesos de la fundación de la comunidad en Éfeso y de la victoria de la misión paulina sobre los "exorcistas judíos", tomó la decisión de ir a Jerusalén²⁵. Del mismo modo, en la *Vida de Policarpo* 2, 1, el autor encuadra la visita de Pablo a Esmirna, una vez este andaba en proyectos de marchar a Jerusalén.

Cuando Pablo dejó Éfeso en el año 56 en dirección a Macedonia, asumiendo la ruta más corriente, probablemente pasó por Esmirna, como quizá también pasaron por allí sus discípulos Timoteo y Erasto poco antes que él²⁶. Si pasó por allí, sería eventualmente su última vez, puesto que en la primavera del año siguiente, a su regreso de Tróade, sólo estuvo poco tiempo en Mileto pues no deseó perder tiempo en Asia, ya que su intención era llegar a Jerusalén para el día de Pentecostés²⁷. Desde Mileto mandó llamar a los presbíteros de Éfeso y se despidió para siempre de ellos con un efusivo discurso en el que se anuncia que después de la partida de Pablo se introducirá entre ellos "lobos feroces que no escatimarán medios para atacar el rebaño", y también individuos que "aparecerán propalando falsedades, para arrastrar tras de sí a los discípulos"²⁸.

Efectivamente, las palabras de Pablo fueron proféticas. A partir del año 64 se sumó la persecución infringida por el gobierno de Roma contra los cristianos. Aunque al parecer, la persecución de Nerón fue sólo a los cristianos de Roma, como sea, creó un precedente legal a los gobernadores provinciales para proceder contra los cristianos, bien a causa de acusaciones formales o bien a causa de revueltas populares.

Si *1 Pedro* realmente se pudiese datar de manera muy temprana como afirman algunos estudiosos²⁹ (año 64 al 67), sería probable que los

²⁵ Cf. *Act.* 19, 21.

²⁶ Cf. *Act.* 19, 21-22. También cabe notar que en *Act.* 19, 21 Pablo, después de los sucesos de la fundación de la comunidad en Éfeso y de la victoria de la misión paulina sobre los "exorcistas judíos", tomó la decisión de ir a Jerusalén. Del mismo modo, la *V. Polyc.* 2, 1, el autor encuadra la visita de Pablo a Esmirna, una vez este andaba en proyectos de marchar a Jerusalén.

²⁷ Cf. *Act.* 20, 15-16.

²⁸ *Act.* 20, 29-30. Para un comentario amplio del paso de Pablo por Mileto en dirección a Jerusalén, y su discurso a los presbíteros de Éfeso, cf. J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, 673-683; cf. J. Zmijewski, *Atti degli Apostoli*, Brescia 2006, 940-1007.

²⁹ Cf. W. Dalton, *Primera Carta de Pedro* en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Navarra 2004, 467-468. Para un estudio reciente donde se recogen y estudian los diversos

efectos de esta primera ola de persecución hubiesen llegado al Asia Menor. En efecto, *1 Pedro*, que reivindica la paternidad de San Pedro, se dirige a los cristianos “de la Dispersión” precisando los nombres de cinco provincias: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia³⁰. Por lo que dice de su pasado, da a entender que sus destinatarios son cristianos convertidos de la gentilidad, si bien no se excluye la presencia de judeocristianos entre ellos. Uno de los propósitos de la epístola parece ser sostener la fe de sus destinatarios en medio de las tribulaciones que les asaltan³¹. Tribulaciones al parecer de violencias privadas, de injurias y calumnias que la pureza de vida de los convertidos les concita de parte de aquellos cuya conducta desarreglada abandonaron. Sin embargo, otros autores apuestan porque esta carta sea pseudo-epigráfica y haya sido compuesta por un miembro de la escuela paulina en Asia al final del siglo I o inicios del siglo II³². De ser así, la comunidad de Esmirna no habría sentido aires de persecución sino hasta esta época como lo hace notar también el testimonio del *Apo-calipsis*.

Como hemos dicho, no sabemos con exactitud a qué tipo de realidad de persecución o tribulación la *1 Pedro* se refiera, pero debemos afirmar que este escrito tuvo una acogida notable en las generaciones sucesivas. Probablemente fue utilizada por Clemente de Roma y ciertamente de ella hizo uso abundante Policarpo de Esmirna en su carta *A los filipenses*³³, como lo hizo notar ya Eusebio³⁴, lo que permite concluir que *1 Pedro* fue leída en Esmirna y que en su momento los cristianos de allí en cabeza de Policarpo consideraron su mensaje como doctrina de autoridad.

Acorde a una tradición recogida por Eusebio a partir de una carta del obispo Polícrates de Éfeso a Víctor obispo de Roma, un número significativo de cristianos de Palestina emigraron al occidente del Asia Menor³⁵.

argumentos a favor y en contra de una datación temprana o tardía de *1 Pedro* y otros aspectos de la carta, cf. F. Lapham, *Peter: the Myth, the Man and the Writings. A Study of Early Petrine Text and Tradition*, New York 2004, 117-148; cf. P. Achtemeier, *La prima lettera di Pietro, commento storico esegetico*, 2004 Città del Vaticano. Ambos estudios se inclinan por una datación tardía de la misma.

³⁰ *1 Ptr.* 1, 1.

³¹ Cf. *1 Ptr.* 2, 12; 3, 16; 4, 4.12-16.

³² Cf. M. Simonetti, *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, 128 nota 14.

³³ Cf. Polyc., *ep.*, 1, 3 (*1 Ptr.* 1, 8); *ep.* 2, 1 (*1 Ptr.* 1, 21); *ep.* 2, 2 (*1 Ptr.* 3, 9); 3, 3 (*1 Ptr.* 2, 11); *ep.* 8, 1 (*1 Ptr.* 2, 22. 24); *ep.* 10, 1 (*1 Ptr.* 3, 8); *ep.* 10, 2 (*1 Ptr.* 2, 12; 5, 5); *ep.* 12, 2 (*1 Ptr.* 1, 21). A partir de Ireneo la carta viene atribuida explícitamente a San Pedro.

³⁴ Cf. Eus., *h. e.* 4, 14, 9.

³⁵ Cf. Eus., *h. e.* 3, 31, 2; 5, 24, 2.

Esta migración a la que se refiere Polícrates pudo tener lugar al tiempo de la destrucción de Jerusalén en el año 70 bajo Vespasiano y Tito³⁶. Esto significaría que gran parte de la comunidad cristiana que emigró sería de procedencia judeocristiana. Sea cual sea la causa de que esta emigración se haya presentado hacia esta región, quizá por la estabilidad que ya presentaba a finales del siglo I la presencia de la comunidad cristiana en la zona o por otras razones, lo cierto es que esta oleada de cristianos palestinos robusteció el prestigio de la comunidad cristiana en esta área, dado que algunos de los inmigrantes era destacados líderes de la Iglesia. Pablo ya no fue el único destacado cristiano asociado a esta región. El apóstol Juan y la madre de Jesús fueron asociados con la ciudad de Éfeso, así como Felipe y sus hijas fueron asociados con la ciudad de Hierápolis³⁷.

En lo que respecta a Esmirna, las *Constituciones Apostólicas*, como hemos mencionado más arriba, en una temprana lista de obispos de esta ciudad, da los nombres de los tres primeros: "y de Esmirna: Aristón (Ἀρίστων) el primero, después Estrateas, hijo de Loida, y el tercero Aristón (Ἀρίστων)"³⁹.

Las *Constituciones Apostólicas*, es una compilación de tradiciones realizada a finales del siglo IV en Antioquía de Siria. Aparecen las listas de obispos instituidos por los apóstoles en varias iglesias: Jerusalén, Cesarea de Palestina, Antioquía, Alejandría, Roma, Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Creta, Atenas, Laodicea en Frigia, Macedonia, iglesias de Galacia y en distritos de Asia. En la mayoría de las listas se mencionan personajes nombrados en el Nuevo Testamento: Zaqueo, Cornelio, Filemón, Timoteo, Gayo, Lucio, Onésimo, etc. Esta fuente debido a su carácter tardío debe ser tomada con mucha cautela y exige de nuestra parte una valoración mesurada acerca del nombre de Aristón y de la ausencia de Policarpo³⁹.

Las *Constituciones Apostólicas* son la única fuente que reporta el nombre de Aristón (Ἀρίστων). Sin embargo, la ausencia de Policarpo y a la vez la inserción de un segundo Aristón (Ἀρίστων) en la lista después de Estrateas, hace pensar que el nombre de Policarpo haya sido sustituido

³⁶ Cf. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia 1971, 89-90.

³⁷ Cf. Eus., *h. e.* 3, 39, 5-9.

³⁸ *Const. App.*, 7, 46, 8.

³⁹ La ausencia de Policarpo no es la única ausencia notable de las listas. Tampoco se hace mención de Anacleto sucesor de Lino en Roma. La mayoría de las listas sólo tienen los tres primeros nombres de obispos, las otras menos de tres. Respecto a Éfeso, Timoteo aparece establecido por Pablo mientras que Juan establecido por Juan, cf. *Const. App.* 7, 46, 7.

intencionalmente, bien porque para el compilador el “episcopado” de Policarpo haya sido posterior al término histórico que se propone compilar, o más bien que su sustitución sea debida a su desafortunado cuarto-decimanismo. La posibilidad de que se trate de un simple error, o que en efecto, hayan existido dos Aristones es improbable. R. Joly afirma que, visto el carácter no totalmente consolidado de la institución del episcopado en aquella época, se pueda hablar en dos momentos del liderazgo de Aristón sobre la comunidad de Esmirna⁴⁰. Sin embargo, estas explicaciones resultan ciertamente forzadas y siempre permanece la duda acerca de la historicidad de la fuente.

A parte de la sustitución u omisión del nombre de Policarpo en esta primera lista, otra cosa que resulta interesante es el hecho de analizar si este Aristón (Ἀρίστων), podría ser o no identificado con uno de los dos discípulos del Señor (τοῦ κυρίου μαθηταί), de los cuales Papías de Hierápolis, compañero (ἑταῖρος) de Policarpo⁴¹, hace referencia cuando afirma que para su provecho estima más una voz viva y durable a lo que puede sacar de los libros.

Papías no dice dónde vivió Aristión (Ἀριστίων), pero lo asocia con el otro discípulo, el “presbítero Juan”⁴². Ya que Juan, como sabemos por

⁴⁰ Cf. R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979, 79.

⁴¹ Cf. Iren., *haer.* 5, 33, 4. El término ἑταῖρος hace referencia a que Papías y Policarpo pertenecen a la misma generación. Papías pertenece sin lugar a dudas, como Policarpo, al grupo de presbíteros del Asia discípulos de Juan, mencionados por Ireneo. Se puede notar, sin embargo, que Ireneo define sólo a Papías, y no a Policarpo, como ‘hombre antiguo’. Dado que Policarpo nació hacia el año 69, se podría situar el nacimiento de Papías hacia el año 60. Para Eusebio, Papías siempre fue mayor en edad que Policarpo. Eusebio habla de Papías inmediatamente después de Ignacio, Cuadrado y Clemente de Roma, es decir en relación con personajes cuyo cenit más o menos se sitúa al tiempo de Trajano, entre el 98 al 117, cf. Eus., *h. e.* 3, 39; mientras Eusebio habla de Policarpo en estrecha conexión con Justino Mártir, cf. Eus., *h. e.* 4, 14, 15; cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli Oracoli del Signore, I frammenti*, Milano 2005, 41.

⁴² “Y si acaso llegaba alguno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable”, cf. Eus., *h. e.* 3, 39, 4. Este texto ha constituido una verdadera *crux interpretum* que ha dado lugar a una ingente literatura, sin hacer posible un acuerdo. Un buen estudio es el de J. Munk, *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetics Comments on Eusebius, Ecclesiastical History III, 39*, en *Harvard Theological Review* 52 (1959), 223-243. Para E. Norelli, Papías se refiere en este texto a dos procesos diferentes, el segundo debe haber te-

otras fuentes, es asociado con Éfeso⁴³, resulta natural pensar que Aristión (Ἀριστίων) haya podido vivir en Esmirna. La ligera diferencia en la ortografía del nombre (Ἀρίστων - Ἀριστίων) es insignificante, y las razones para identificar ambos personajes parecen probables.

En Siria, a partir del siglo VI, hubo intentos de compilar la lista de los 72 discípulos mencionados por *Lc.* 10, 1. 17. En varias versiones de estas listas datadas entre los años 700 a 1200 el nombre de Apeles, quien es saludado por Pablo en *Rom.* 16, 10, es incluido como obispo de Esmirna⁴⁴. Él fue reconocido como uno de los 72 discípulos por Epifanio hacia el año 375, y también en el *Chronicon Paschale*⁴⁴ bizantino del año 629. Pero la asignación de sedes episcopales a los varios nombres fue posterior a la primera recopilación de la lista; y algunas copias, después del año 800, afirman que Apeles fue obispo de Heraclea o de Mediolano. Lo tardío de estos registros y la ausencia del nombre de Apeles en todos los documentos antiguos demuestra bastante bien el carácter puramente conjetural de la declaración de que Apeles haya sido obispo de Esmirna.

La joven Iglesia de Esmirna, como sus pares en toda el Asia, había tenido seguramente un mismo proceso de gestación, primero en torno a la sinagoga judía, donde judíos y paganos "temerosos de Dios" decidieron acoger el mensaje cristiano, y en un segundo momento, fruto de la cada vez mayor diferenciación entre el judaísmo y el cristianismo, pasaron a reunirse los nuevos creyentes en una *domus ecclesiae*. La estructura social del cristianismo en el Asia Menor era de carácter corporativo entre las diferentes comunidades. Las primitivas iglesias fueron generalmente pequeñas asambleas que se encontraban regularmente en uno de los hogares de algunos de sus miembros para celebrar su fe. Así pues, no es difícil pensar que en ciudades como Éfeso o Esmirna estas pequeñas comunidades fueran mucho más de una⁴⁶.

Respecto al tamaño de la población cristiana en Esmirna como en otras ciudades del Asia Menor es difícil una precisión numérica, suficien-

nido lugar en un tiempo en el que Papías no podía más escuchar directamente a los presbíteros, cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 37-48, 253.

⁴³ Cf. Eus., *h. e.* 7, 25, 16.

⁴⁴ Cf. H. Delahaye, *Les passions*, 59.

⁴⁵ Según el *Chronicon Paschale*, Papías murió mártir en Pérgamo el mismo año del martirio de Policarpo en Esmirna, cf. *Chron. Pasch.* 628. Esta noticia atribuida al año 163 d. C. está sobre la base de una lectura errónea de Eusebio, cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 48.

⁴⁶ Cf. R. Gehring, *House Church and Mission*, Peabody 2004; cf. H. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche in frühen Christentum*, Stuttgart 1981.

te decir que los cristianos eran numerosos, seguramente varios miles a comienzos del siglo II en toda el Asia Menor⁴⁷. Sin duda, la situación de los cristianos a ojos de la sociedad civil era de una comunidad fuerte y desde su propia percepción la situación era positiva, y a pesar de la reciente persecución de Domiciano, se sentían una comunidad en crecimiento y asociados a una importante tradición apostólica.

3. El autor del *Apocalipsis* y el “ángel” de la Iglesia de Esmirna

Pasamos ahora a considerar al presbítero Juan, contemporáneo de Aristión, quien trató con la comunidad cristiana de Esmirna no como presbítero u obispo, sino como posible autor de un libro en el cual se incluye la primera carta o mensaje profético, de que se tenga noticia, dirigida a la Iglesia de Esmirna.

El autor del *Apocalipsis* se presenta a sí mismo como Juan, desterrado en la isla de Patmos por su fe en Cristo⁴⁸. Patmos fue un lugar de destierro por razones políticas⁴⁹. El destierro (*relegatio*) era un castigo reservado a personas notables (*honestiores*) a las que no se les aplicaba la pena capital. *Apoc.* 20, 4 habla de las “almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús”. La decapitación era un suplicio reservado sólo a personas notables (*honestiores*) o soldados. Así pues, el autor del *Apocalipsis* pudo haber sido un *honestior*. El autor escribió este texto alrededor del año 95 en época de Domiciano. La mayoría de autores cristianos antiguos así lo confirman⁵⁰.

Eusebio, a partir de la información tomada de Papías, acerca de la existencia de dos Juanes⁵¹, el apóstol y el presbítero, da la hipótesis de que el *Apocalipsis* se debe atribuir al segundo: “Es necesario prestar atención a

⁴⁷ R. Grant afirma que el tamaño de la población cristiana en el imperio es una cuestión abierta, cf. R. Grant, *Early Christianity and Society*, San Francisco 1977, 5. B. Lightfoot, por su parte, considera que habían cientos de miles de cristianos en el imperio al tiempo de Adriano, cf. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II, 1, 458. Finalmente, B. Reicke piensa que al final del siglo primero los cristianos del Asia Menor eran unos ochenta mil, cf. B. Reicke, *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100*, Philadelphia 1968, 302-303.

⁴⁸ Cf. *Apoc.* 1, 9.

⁴⁹ Cf. *Tact.*, *An.* 3, 68; 4, 30; 15, 71; *Plin.*, *Nat. Hist.* 12, 4; 13, 23

⁵⁰ Cf. *Iren.*, *haer.* 5, 30, 3; *Clem.*, *q. d. s.* 42 (SCh 537, 208-223); *Or.*, *Comm. in Mt.* 16, 6 (SCh 162); *Vict. Petou.*, *Comm. In Apoc.* 10, 11; 17, 10 (SCh 423, 92); *Eus.*, *h. e.* 3, 18.20.23; *Hier.*, *vir. ill.* 9 (PL 23, 673-676); cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000, 49-54.

⁵¹ Cf. *Eus.*, *h. e.* 3, 39, 4.

estos hechos, porque es probable que fuese el segundo –si no se prefiere el primero– el que vio el *Apocalipsis* que corre bajo el nombre de Juan”⁵². El interés de Eusebio por atribuir el *Apocalipsis* al presbítero, tiene un doble objetivo.

En primera instancia, tiene que ver con el milenarismo presente en este libro, el cual al tiempo de Eusebio es una corriente muy contestada⁵³. En el *Apocalipsis* el milenarismo se encuadra en un contexto de fuerte aversión a Roma. Este matiz está ausente de otros autores milenaristas como el mismo Papías o Melitón de Sardes. En Oriente la decisión decisiva contra el milenarismo vino de los doctores alejandrinos que profesaban una concepción mucho más espiritual de la escatología cristiana. Orígenes combatió la interpretación literal del *Apoc.* 20-21, y propuso una interpretación alegórica que privaba al milenarismo de su fundamento bíblico⁵⁴. La difusión de la cultura alejandrina en el siglo III causó el progresivo ocaso de las ideas milenaristas en Oriente⁵⁵. Dionisio, por su parte, mantuvo una dura polémica con comunidades egipcias de fe milenarista⁵⁶ y a fines de siglo, Metodio repitió las mismas ideas reelaborándolas en sentido espiritual⁵⁷. Eusebio, por su parte, admirador de Orígenes, heredó esta tradición de la cultura alejandrina que no aceptó el milenarismo.

En segunda instancia, en cuanto la tradición y la autoridad de Ireneo lo permiten⁵⁸, Eusebio buscó alejar al milenarista Papías de la generación apostólica:

El mismo Papías cuenta además otras cosas como llegadas hasta él por tradición no escrita, algunas extrañas parábolas del Salvador y de su doctrina, y algunas otras cosas todavía más fabulosas. Entre ellas dice que, después de la resurrección de entre los muertos, habrá un milenio, y que el reino de Cristo se establecerá corporalmente sobre esta tierra. Yo creo que Papías supone todo esto por haber tergiversado las explicaciones de los apóstoles, no percatándose de que estos lo habían dicho figuradamente y de modo simbólico⁵⁹.

⁵² Eus., *h. e.* 3, 39, 6-9.

⁵³ Cf. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, en *Corona gratiarum*, vol. I, Brujas 1975, 37-58.

⁵⁴ Cf. Or., *princ.* 2, 11, 2-3 (SCh 252, 397-400).

⁵⁵ En el siglo IV aún persiste el milenarismo de Apolinar de Laodicea del que tenemos poca información.

⁵⁶ Cf. Eus., *h. e.* 7, 24-25

⁵⁷ Cf. Meth., *symp.* 9, 1-5 (SCh 95, 262-283).

⁵⁸ Cf. Iren., *haer.* 5, 33, 4.

⁵⁹ Eus., *h. e.* 3, 39, 11-12.

Así pues, para Eusebio, Papías ha tomado la enseñanza de los apóstoles a través de aquellos que han estado con ellos; por tanto, Papías pertenece a la tercera generación. Tal posición de Eusebio aparece además históricamente correcta⁶⁰.

Sin embargo, Eusebio, ha dejado abierta la posibilidad de que el *Apocalipsis* sea un escrito canónico⁶¹, y por tanto, escrito por el apóstol Juan, o por el contrario, que sea un escrito espurio⁶², lo que implica que no sea del apóstol y se le deba atribuir al presbítero. Eusebio menciona que en su tiempo algunos rechazan el *Apocalipsis*, otros en cambio lo cuentan entre los libros admitidos. Como sea, Eusebio, en el capítulo sobre Papías, ya mencionado, coloca las bases para no aceptar el milenarismo en los dos casos. Bien sea, porque el *Apocalipsis* es del presbítero Juan, y entonces aquellos que legitiman con este escrito el milenarismo no pueden apelar a la autoridad apostólica; o bien, si el *Apocalipsis* es del apóstol Juan, el milenarismo del cual Papías es el iniciador, ha nacido de una comprensión errónea de las enseñanzas apostólicas, debido al hecho de que Papías no fue discípulo directo del apóstol Juan⁶³.

Justino identifica al autor del *Apocalipsis* con Juan, uno de los “apóstoles de Cristo”⁶⁴. Ireneo, por su parte, no conoce otro Juan que no sea el apóstol y evangelista, y por tanto, sitúa a Papías en la misma generación “de los presbíteros que han visto a Juan, el discípulo del Señor”⁶⁵. Así pues, la convicción de Ireneo es que Papías y Policarpo fueron discípulos del apóstol Juan de Asia, y pertenecen a la misma generación⁶⁶, y también Ireneo es el primero en afirmar que tanto el *Apocalipsis* como el cuarto evangelio fueron escritos por el mismo Juan, el discípulo del Señor⁶⁷. Hipólito, Tertuliano y Orígenes opinaron lo mismo que Ireneo, tal vez dependiendo de él.

De otra parte, sin embargo, otra tradición importante señala al apóstol Juan, hijo de Zebedeo, uno de los Doce, como un mártir del año 70. Esta tradición se encuentra presente en Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo. Su martirio es asociado al de su hermano Santiago el Mayor. A

⁶⁰ Cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 43, 242-244.

⁶¹ Cf. Eus., *h. e.* 3, 25, 2.

⁶² Cf. Eus., *h. e.* 3, 25, 4.

⁶³ Cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 244.

⁶⁴ Cf. Just., *dial.*, 81 (PG 6, 667-669).

⁶⁵ Ireneo., *haer.* 5, 33, 3.

⁶⁶ cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 41.

⁶⁷ Cf. Ireneo., *haer.* 3, 11, 1-3; 4, 20, 11.

la base de esta asociación está la profecía martirial de Jesús a los dos hijos de Zebedeo de que "beberían la misma copa que él y que serían bautizados con el bautismo con que él sería bautizado"⁶⁸.

Sea quien haya sido el autor del *Apocalipsis*, es claro que este conoció de primera mano la realidad de cada una de las iglesias a las que les dirige su mensaje profético. Probablemente las visitó en persona pues el vidente afirma que aquel que habla camina entre los siete candeleros de oro⁶⁹, y en *Apoc.* 1, 20, las siete iglesias son identificadas con los siete candeleros de oro. El orden de las siete iglesias, comenzando por Éfeso y terminando por Laodicea señalan un preciso recorrido circular en el cual pudo el autor haber visitado las comunidades.

También tenemos la certeza de que el autor del *Apocalipsis* tuvo una ascendencia sobre estas iglesias en la medida que se presenta como una voz autorizada para exhortarles, animarles, corregirles o felicitarles. El vidente habla en nombre de "aquel que es, que era y que va a venir, de parte de los siete espíritus que están ante su trono, y de parte de Jesucristo"⁷⁰. Su autoridad también es debida a que es "copartícipe de la tribulación"⁷¹ que sufren las Iglesias.

En el caso de la iglesia de Esmirna, junto con la de Filadelfia, son las únicas que no reciben de parte del autor del *Apocalipsis* ninguna palabra de censura respecto a la calidad de vida cristiana que llevan⁷².

El mensaje profético de *Apoc.* 2, 8-11 está dirigido al "ángel de la Iglesia de Esmirna" (τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας). Es difícil determinar la identidad de estos "ángeles" a los que van dirigidas las cartas.

Tales ángeles puedan ser identificados como "obispos", en el sentido más arcaico del término. Los siete ángeles son identificados con las siete estrellas que el Hijo del Hombre tiene en su mano derecha⁷³. En el capí-

⁶⁸ *Mc.* 10, 35-40. Este episodio inspiró liturgias de los primeros siglos y las homilías de las festividades de estos dos apóstoles. Juan el Apóstol fue celebrado como un mártir, como se indica en martirologios antiguos como el Calendario Cartaginés, el *Martyrologium hieronymianum* y en libros litúrgicos galicanos. La fecha de su conmemoración primitiva, era unos días después de la Navidad, reafirmando que, en efecto, se le contaba entre los mártires, cf. M. Boismard, *Le martyre de Jean l'apôtre*, en (Cahiers de la Revue Biblique 35), 1996.

⁶⁹ Cf. *Apoc.* 2, 1

⁷⁰ *Apoc.* 1, 4-5.

⁷¹ *Apoc.* 1, 9.

⁷² Para un comentario extendido y bibliográficamente actualizado sobre esta carta, cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 55-58; 113-117; 125-129.

⁷³ Cf. *Apoc.*, 1, 16; 1, 20.

tulo uno del *Apocalipsis* el simbolismo de siete estrellas en la mano derecha del Hijo del Hombre tiene un significado cosmológico que hace alusión a su señorío universal en el v. 16, pero en el v. 20 el autor hace una nueva lectura, esta vez, de resonancia eclesiológica. Algunos estudiosos afirman que los ángeles son seres humanos concretos: mensajeros, delegados de los profetas o de los obispos⁷⁴.

También estos ángeles pueden significar, simplemente, “guardianes celestiales” de las iglesias. Este es el sentido más común en la tradición bíblica. Ángeles como seres que tienen la misión de cuidar y ayudar a las personas y a los pueblos⁷⁵. Cada Iglesia puede estar bajo la tutela de un ángel o arcángel guardián. En la literatura del AT, Apócrifa y pseudo-epigráfica aparecen los nombres de siete de ellos: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Zerachiel, Gabriel y Remiel⁷⁶. Sin embargo, a los ángeles, en cuanto creaturas sobrenaturales, no se les puede culpar por las faltas de sus iglesias. Esto no significa, que entender a los ángeles como seres espirituales en estos textos sea equivocado, sólo que el valor nominal no explica del todo su simbolismo.

Otra consideración puede ser que estos “ángeles” sean la personificación de las iglesias en sí mismas. Esta hipótesis tiene su fuerza en la medida en que todos los mensajes a pesar de ser dirigidos a comunidades, están en singular. Sin embargo, el *Apocalipsis* hace la distinción entre los ángeles y las iglesias, identificándolos con las estrellas y los candeleros, respectivamente: “Esta es la explicación del misterio de las siete estrellas que has visto en mi mano derecha y de los siete candeleros de oro: las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candeleros son las siete iglesias”⁷⁷.

Otra posibilidad es que se trate literalmente de “mensajeros humanos”. “Mensajero” es el primer significado de ἄγγελος, y el libro pudo, en efecto, ser distribuido a través de mensajeros delegados por las iglesias. Pero la objeción es que si estos “ángeles” son interpretados como simples “mensajeros” no son en verdad representativos de la comunidad y no serían, por tanto, representados como “estrellas”⁷⁸.

⁷⁴ Cf. D. Hill, *Prophecy and anti-episcopal Activity*, en *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 1-11.

⁷⁵ Cf. *Dan.* 10, 13. 20. 21; 11, 1; 12, 1; *Sir.* 17, 17; *Mt.* 18, 10; *Act.* 12, 15.

⁷⁶ Cf. J. Massyngberde Ford, *Revelation* en *The Anchor Bible*, New York 1975, 377.

⁷⁷ *Apoc.* 1, 20.

⁷⁸ Cf. *Apoc.* 1, 20.

Finalmente, cabe la posibilidad de que el término sea usado de forma compleja y elusiva o que haga referencia a diferentes niveles a los que no existe un equivalente léxico ya que cada una de estas iglesias tenía una organización diferente y el autor del *Apocalipsis* no se quiere comprometer con ninguna en particular. Esta es sobretodo la tesis de B. Müller que cree que los "ángeles" son una ficción literaria con la cual el autor, aparentemente no familiarizado con las estructuras eclesiológicas de las comunidades, debió crear para evitar dirigirse directamente a los líderes de las comunidades⁷⁹. Sin embargo, la tesis de B. Müller es difícil de sostener, pues parece evidente que el autor del *Apocalipsis* conoce bien la situación de cada una de las iglesias a las que se dirige. A partir de *Apoc.* 22, 16: "Yo Jesús, he enviado a mi ángel para explicaros todo lo referente a las iglesias", E. Schüssler Fiorenza afirma que los "ángeles" son equivalentes visionarios de los profetas en las comunidades⁸⁰.

Parece, improbable, que estos "ángeles" sean en realidad personajes líderes de las iglesias, puesto que en la mayoría de los mensajes, salvo Esmirna y Filadelfia, estos vienen cargados de reproches. Resulta difícil pensar, que el autor confronte en modo tan personal a los líderes de las comunidades. Esto, no quiere decir, sin embargo, que tales líderes no existan y que no sientan sobre ellos las palabras proféticas de los mensajes, los cuales seguramente fueron proclamados en asambleas litúrgicas: "Dichoso el que lea y dichosos los que escuchen las palabras de esta profecía y tengan en cuenta lo escrito en ella"⁸¹. El autor tiene la esperanza, o la certeza, de que las cartas, o el libro entero, serán objeto de una lectura en el culto⁸².

En conclusión, en lo que a la configuración de los líderes de la Iglesia de Esmirna respecta, podemos afirmar que el autor del *Apocalipsis* conoció de primera mano la realidad de la comunidad de Esmirna y tenía ascendencia sobre ella y sobre quienes la dirigían. Esta comunidad, a dife-

⁷⁹ Cf. B. Müller, *Judenchristendium und Paulinismus in Kleinasien*, en *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte*, Gütersloh 1976.

⁸⁰ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Apokalypsis and Propheteia; the Book of Revelation in the Context of early christian prophecy*, en *The Book of Revelation: Justice and Judgement*, Filadelfia 1985, 133-156. Para tres estudios particulares sobre el tema de la identidad de los "ángeles" en el *Apocalipsis*, cf. L. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology*, Tübingen 1995, 234-238; cf. C. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 32-34, cf. D. Aune, *The "Angels" of the Seven Churches*, en *Revelation 1-5*, (World Biblical Commentary, vol. 52), 1997, 108-112.

⁸¹ *Apoc.* 1, 3.

⁸² Cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 86.

rencia de las otras iglesias del Asia Menor, goza de un buen concepto a los ojos del autor del *Apocalipsis*, aunque le advierte del peligro inminente de una persecución contra ella. Por lo demás, no tenemos certeza si el “ángel” de la Iglesia de Esmirna pueda ser realmente identificado con un personaje histórico.

En cuanto al autor del *Apocalipsis* se refiere, es plausible la tesis de que el *Apocalipsis* fue compuesto por un escritor asiático a finales del siglo I o inicios del II que apeló al nombre y a la autoridad del apóstol Juan y a pesar que las comunidades a quienes se dirige pudieran desenmascarar el pseudónimo estas aceptaron su autoridad en cuanto lo consideraron depositario y continuador de la autoridad del apóstol Juan⁸³.

4. El obispo Policarpo

Policarpo, ciertamente la figura más sobresaliente de la comunidad cristiana de Esmirna en su historia, debió haber nacido hacia los años 70 del siglo primero, ya que murió mártir con 86 años hacia el año 155⁸⁴.

La *Vida de Policarpo*, que comparte las características propias de las biografías intelectuales y filosóficas de la antigüedad, como la de Apolonio de Tiana hecha por Filóstrato, ofrece elementos clásicos de este género literario tales como un origen misterioso del personaje, hechos milagrosos, habilidad para predecir el futuro, énfasis en la simplicidad de costumbres, en la opción por una vida célibe, la devoción particular por el estudio desde edad temprana, y la descripción de una figura física y de un carácter admirable. Todos estos elementos tienen un propósito ético y la pretensión de posicionar al personaje como un modelo a imitar en una comunidad concreta⁸⁵. En el caso de la *Vida de Policarpo* esta incluso tiene la pretensión de colocar al personaje cristiano por encima de los referentes paganos de la época. Por tanto, todos los elementos biográficos sobre Policarpo que reporta esta fuente deben ser analizados bajo esta pretensión y debemos dudar de la historicidad de gran parte de ellos.

La *Vida de Policarpo* narra cómo este siendo niño llegó de manera prodigiosa a la ciudad de Esmirna proveniente de Oriente⁸⁶. Esta supues-

⁸³ Cf. M. Simonetti, *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, 127 nota 12.

⁸⁴ Cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 41.

⁸⁵ Cf. C. Talbert, *Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 16.2, ed. W. Haase, Berlín 1978, 1619-1651, en especial 1620-1624.

⁸⁶ Cf. *V. Polyc.* 3, 2.

ta procedencia oriental parece tener su intencionalidad a partir de las palabras del autor más adelante: "los que habitan en Oriente son hombres amigos del saber, si los hay, y dados al estudio de las divinas Escrituras"⁸⁷.

Posteriormente, una mujer piadosa de nombre Calista, en una supesta visión nocturna, recibió el mandato del Señor por medio de un ángel de dirigirse a la puerta llamada Efesia y comprar al niño de nombre Policarpo que le venderían dos hombres. La mujer salió presurosa de su casa y ejecutó lo mandado por el ángel. Llevó el niño a su casa, lo empleó en su servicio doméstico y lo educó cristianamente. La inteligencia, la buena conducta y la piedad del niño hicieron que esta lo amara como a un hijo y lo pusiera como administrador de sus bienes⁸⁸.

En este relato se dice que cuando el niño fue comprado por Calista, un tal Búcolo era el obispo de Esmirna. A lo largo de todo el relato el obispo Búcolo aparece como el mentor de Policarpo y, a la muerte de este, Policarpo es presentado como su sucesor⁸⁹. La *Vida de Policarpo* da noticia del lugar en donde fue enterrado, el cementerio de Esmirna situado delante de la puerta regia de Éfeso⁹⁰, pero aparte de lo referido en este texto no poseemos otra mención del obispo Búcolo en ninguna otra fuente, luego no podemos asegurar la historicidad de este personaje.

A la muerte de Calista, según continúa relatando la *Vida*, Policarpo heredó todos sus bienes⁹¹. Después Policarpo incrementó su virtud, su devoción y el conocimiento de las Escrituras⁹², tomó cuidado de los necesitados y llevó una vida sobria, con simplicidad en el vestido y en los alimentos⁹³. Policarpo aparece dotado de prudencia de ánimo, buen porte de cuerpo y mirada varonil⁹⁴. Debido a su timidez se llenaba de vergüenza y rubor cuando alguien fijaba la atención en su rostro, y procuraba eludir y escaparse de los que llegaban a conversar con él, por tal motivo vivía retirado y no frecuentaba los lugares públicos o ilustres, la mayor parte del tiempo estaba en casa y alguna vez frecuentaba las afueras⁹⁵. En el *Marti-*

⁸⁷ *V. Polyc.* 6, 1.

⁸⁸ Cf. *V. Polyc.* 3, 2-5.

⁸⁹ Cf. *V. Polyc.* 10, 2-6; 12, 2; 17, 2-4; 20, 2-4.

⁹⁰ Cf. *V. Polyc.* 20, 4.

⁹¹ Cf. *V. Polyc.* 5, 7.

⁹² Cf. *V. Polyc.* 6, 3. Como en otras *vitae* el personaje muestra una particular devoción por el estudio desde joven, cf. Philostr., *Apoll.* 1, 7.

⁹³ Cf. *V. Polyc.* 6, 4; cf. Philostr., *Apoll.* 1, 8; 1, 31; 1, 35.

⁹⁴ Cf. *V. Polyc.* 7, 2; en otras *vitae* se hace descripción de la voz, de los gestos, de la apariencia, cf. Philostr., *Apoll.* 1, 17.

⁹⁵ Cf. *V. Polyc.* 7, 1-4.

rio de Policarpo también se dice que el mártir huyó a una pequeña finca alejada de la ciudad persuadido por los hermanos antes de que vinieran a apresarlos⁹⁶.

La *Vida de Policarpo* además refiere que Policarpo, abrazó la vida célibe, negándose a obstaculizar su búsqueda religiosa por medio de los enredos inseparables que traía consigo la vida familiar⁹⁷. Todas estas noticias, en especial las concernientes a las buenas obras de Policarpo, llegaron a oídos del obispo Búcolo, de manera tal que este decidió agregarlo al grado de los diáconos y lo persuadió a instruir en la catequesis⁹⁸. Sobre la agregación al grado de los diáconos el texto da una importante descripción litúrgica: el obispo Búcolo “fue digno también de cubrir con su mano tal cabeza y bendecir con su boca tal alma”⁹⁹. Este es un testimonio único acerca del rito de ordenación diaconal en los primeros siglos junto con las instrucciones que aparecen en la *Traditio apostolica*.

Con el paso de los años y al llegarle a Policarpo las primeras canas, el obispo Búcolo decidió ordenarlo presbítero. Como presbítero se distinguió por la lectura y exposición de la Escritura, confrontando en ocasiones los errores de los judíos, gentiles y herejes¹⁰⁰. Búcolo antes de morir, manifestó con gestos claros su deseo en que Policarpo le sucediera. A la muerte de Búcolo, Policarpo presidió la ofrenda del pan por este y por los demás difuntos¹⁰¹. Reunidos los obispos de toda la región deliberaron sobre el futuro rector de la Iglesia de Esmirna. Después de leer las epístolas de Timoteo y Tito en las que el Apóstol dice el perfil que debe tener el obispo, tras haber escuchado la voluntad unánime del pueblo, levantaron a la dignidad de obispo a Policarpo, no obstante sus muchas súplicas y su voluntad de renunciar¹⁰².

Estos relatos de ordenación en la *Vida de Policarpo* y el *cursus honorum* del personaje brindan sin duda una serie de elementos litúrgicos dignos de una consideración de carácter teológico sobre la Esmirna del siglo III en la cual probablemente fueron escritos, sin embargo tales consideraciones las haremos en la tercera parte¹⁰³. Por lo pronto, es claro que

⁹⁶ Cf. *M. Polyc.*, 5, 1.

⁹⁷ Cf. *V. Polyc.* 9, 1-6; cf. Philostr., *Apoll.* 1, 13.

⁹⁸ Cf. *V. Polyc.* 11-12.

⁹⁹ *V. Polyc.* 11, 2.

¹⁰⁰ Cf. *V. Polyc.* 17-20.

¹⁰¹ Cf. *V. Polyc.* 20.

¹⁰² Cf. *V. Polyc.*, 21-23.

¹⁰³ Cf. *Cypr.*, *ep.* 55, 8, 2 (ed. C. Moreschini, 2007, 34).

los elementos aportados por la *Vida de Policarpo*, para reconstruir el perfil del personaje histórico del siglo II son difíciles de valorar, ya que algunos elementos de la vida posiblemente sean históricos, otros ciertamente legendarios y otros anacrónicos. Así pues, estos elementos no deben desplazar la relación de Juan con Policarpo, ausente en la *Vida*, pero atestiguada por la tradición¹⁰⁴, y que a continuación nos disponemos a estudiar.

Existe la tardía noticia de que cuando Domiciano fue asesinado en el año 96, el apóstol Juan fue dejado en libertad de su confinamiento en Patmos durante el gobierno de Nerva¹⁰⁵, y Eusebio afirma que retornó sano y salvo a Éfeso¹⁰⁶, donde sobrevivió hasta después de la ascensión de Trajano en el año 98¹⁰⁷. Estas noticias, difíciles de valorar históricamente, parecen compaginarse con las eventuales visitas de Juan a las principales ciudades de la provincia del Asia como lo afirman los apócrifos *Hechos de Juan*. En ellos leemos la sugerencia que le hicieron a Juan en Éfeso los cristianos de Mileto acerca de que él debía ir a Esmirna: "Hemos permanecido mucho tiempo en Éfeso. Si te parece bien marchemos a Esmirna, pues hemos oído que las grandezas de Dios han llegado hasta allí"¹⁰⁸; su deseo de hacerlo: "A lo que Juan les respondió: Hombres, creed que a causa vuestra he permanecido en la ciudad de Éfeso, aunque tenía la intención de marchar a Esmirna y otras ciudades para que también allí los servidores de Cristo se conviertan a Él"¹⁰⁹; y la petición oficial enviada por los ciudadanos de Esmirna, para que les visitara y les predicara: "Mientras Juan realizaba todas estas acciones en la ciudad de Éfeso, los esmirnitas le enviaron unos delegados, que hablaron así: "Hemos oído que predicas un Dios generoso que te ordenó no sentir preferencia por ningún lugar. Siendo, por consiguiente, heraldo de tal divinidad, ven a Esmirna y a las otras ciudades para que podamos conocer a tu Dios, y conociéndole encontremos en él esperanza"¹¹⁰.

Clemente de Alejandría, en una obra escrita alrededor del 205, narra con grande detalle una historia sobre los días de Juan en los lugares en

¹⁰⁴ Esta es una noticia sostenida por Ireneo y aceptada por Tertuliano, Eusebio, Jerónimo, Gregorio de Tours, etc.

¹⁰⁵ Cf. *Chron. Pasch.* 251.

¹⁰⁶ Cf. *Eus., h. e.* 4, 1.

¹⁰⁷ Cf. *Eus., h. e.* 3, 23, 4; *Iren., haer.* 2, 22, 5; 3, 3, 4; *Clem., q. d. s.*, 42, 1 (Sch 537, 208).

¹⁰⁸ *Act. Io.* 37.

¹⁰⁹ *Act. Io.* 45.

¹¹⁰ *Act. Io.* 55.

torno a Éfeso después de su supuesto retorno de Patmos¹¹¹. La historia narra cómo Juan fijando su mirada en el rostro del obispo le encomendó a un joven de bastante estatura, aspecto elegante y alma encendida. El obispo tomó cuidado de él y lo bautizó, pero después se descuidó del joven y este tomó malos caminos y se fue a las montañas a vivir como salteador, llegando incluso a ser el jefe de una banda de ladrones. Cuando Juan en su siguiente visita, escuchó del obispo lo sucedido con el joven, tomó su caballo y fue a buscarlo hasta el lugar donde se encontraba, después de persuadirlo con gran esfuerzo de volver al buen camino, finalmente el joven se arrepintió, y Juan de nuevo lo condujo al seno de la Iglesia, dando allí gran ejemplo de arrepentimiento y regeneración. De acuerdo con Clemente la ciudad donde sucedió esto no era muy apartada de Éfeso y su nombre incluso algunos mencionaban¹¹², sin embargo, no nos informa del nombre.

En el *Chronicon Paschale* bizantino del año 628 aparece que tal ciudad era Esmirna y que la fecha de tal acontecimiento fue el año 101. Sin embargo, lo tardío de esta vinculación sólo demuestra la tradición recurrente de asociar a Juan con el Asia Menor y la importancia de Esmirna en la zona¹¹³.

De acuerdo con Ireneo, que de joven vio y escuchó a Policarpo, el obispo de Esmirna “no sólo fue instruido por apóstoles y convivió con muchos que habían visto al Señor, sino que también fue instituido por apóstoles obispo de Asia, en la iglesia de Esmirna... y hay quienes le oyeron decir que Juan, el discípulo del Señor, yendo a Éfeso a bañarse y habiendo visto a Cerinto dentro, saltó fuera de las termas sin haberse bañado y dijo: “Huyamos, no sea que también las termas se vengan abajo al hallarse dentro Cerinto, el enemigo de la verdad”¹¹⁴. Escribiendo un poco más tarde, hacia el año 190, Ireneo dice que puede recordar bien cómo Policarpo “describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testi-

¹¹¹ Cf. Clem., *q. d. s.* 42, 1-15 (SCh 537, 208-220); la historia la trae también Eus., *h. e.* 3, 5-19; cf. V. Grossi, *Nota sulla pastorale giovanile nella Chiesa antica. A proposito di un diverbio tra l'apostolo Giovanni e un vescovo locale asiatico (Clemente Alessandrino, Quis dives salvetur 42,1-15)*, en *Lateranum* 71 (2005), 313-318.

¹¹² Cf. Clem., *q. d. s.* 42, 7 (SCh 537, 212).

¹¹³ Cf. *Chron. Pasch.* 251.

¹¹⁴ Ireneo, *haer.* 3, 3, 4; la historia también la trae Eus., *h. e.* 4, 14, 3-6.

gos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras"¹¹⁵. Alrededor del año 200, Tertuliano, presumiblemente dependiendo de Ireneo, declara que "la iglesia de los esmirnitas afirma que Policarpo fue ordenado obispo por Juan"¹¹⁶. Gregorio de Tours en el siglo VI afirma que "En Asia, brotó la persecución y fue consagrado a Dios en el fuego, como purísimo holocausto, el beatísimo Policarpo, en su octogésimo año de edad, discípulo de Juan, apóstol y evangelista"¹¹⁷.

La mayor parte de estas declaraciones que vinculan a Juan tanto con Esmirna como con Policarpo pueden eventualmente ser discutidas. El autor de los *Hechos de Juan* demuestra una ignorancia supina del conocimiento de la zona del Asia Menor y su mención de Esmirna en este contexto puede ser meramente ocasional. El *Chronicon Paschale* es una fuente tardía. Tertuliano y Gregorio, presumiblemente dependen de Ireneo, y Eusebio no hace otra cosa que transcribir las cartas de Ireneo donde da testimonio de esta noticia. De otra parte, sorprende que ni la carta *A los filipenses* de Policarpo, ni el *Martirio de Policarpo*, ni la *Vida de Policarpo* hagan mención alguna sobre Juan como mentor del obispo de Esmirna.

Así pues, el testimonio de Ireneo sobre la vinculación de Policarpo con Juan parece ser la única fuente atendible. En su carta a Florino, Ireneo evocando su convivencia familiar con Policarpo, dice recordar "cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y de otros", y continúa afirmando que todo esto lo había recibido de "estos testigos oculares de la vida del Verbo"¹¹⁸. Ireneo, no parece conocer otro Juan que no sea el apóstol.

Como posibles dificultades para asumir como cierta la noticia de Ireneo, se han aducido diferentes argumentos:

En primer lugar, Ireneo podría tener el interés de inserir este dato de la relación de Policarpo con Juan en favor de su propia credibilidad como heredero de la enseñanza de un discípulo directo de uno de los apóstoles. A partir del año 180, cuando Ireneo da su testimonio y desarrolla su doctrina, por razones doctrinales, en contra sobre todo del gnosticismo, comienza un periodo de mutación determinante en el cristianismo, en el cual cada iglesia local es ya dirigida sólidamente por un obispo, y tiene una

¹¹⁵ Cf. Iren., *ep. Flor.*, en Eus., *h. e.* 5, 20, 6.

¹¹⁶ Cf. Tert., *praescr.* 32, 2 (SCh 46, 130-132); cf. Hier., *vir. ill.* 17 (PL 23, 667).

¹¹⁷ Cf. Gr. Tur., *h.* 1, 28.

¹¹⁸ Cf. Iren., *ep. Flor.*, en Eus., *h. e.* 5, 20, 6.

identidad de fe, de ética y de culto y una propia organización¹¹⁹. Sin embargo, a favor del testimonio de Ireneo está el hecho de que la declarada relación de maestro y discípulo entre Juan y Policarpo fue una declaración pública la cual pudo bien estar sujeta de contestación por sus adversarios gnósticos como Florino, y, sin embargo, no la tuvo¹²⁰.

En segundo lugar, se puede aducir que la terminología ministerial de Ireneo, a finales del siglo II, permanece aún incierta, ya que él usa los términos “presbítero” y “obispo” para indicar la misma función: “Es necesario obedecer a los presbíteros que están en la Iglesia porque ellos son los sucesores de los apóstoles, como hemos demostrado, y con la sucesión del episcopado han recibido el carisma seguro de la verdad según el beneplácito del Padre”¹²¹. Sin embargo, es necesario notar que esta incertidumbre de los términos “presbítero” y “obispo”, Ireneo la refiere cuando está hablando específicamente del caso de la Iglesia de Roma la cual es particularmente lenta en asumir una estructura de ordenamiento episcopal fuerte a finales del siglo II el cual por el contrario es ya muy difundido en Oriente¹²².

En tercer lugar, se ha aducido al silencio acerca de Juan por parte de Policarpo en la carta *A los filipenses*. Sin embargo, aparte de que es el único escrito que conservamos del obispo de Esmirna, y eventualmente en otros pudo hacer expresa alusión a esta relación, la omisión acerca de Juan se podría explicar porque esta carta estaba dirigida a una comunidad fundada por Pablo, autoridad a la que Policarpo, por obvias razones sí hace mención¹²³.

En cuarto lugar, también se hace mención al silencio sobre Juan en otras fuentes que respectan a Policarpo. Sin embargo, tales silencios también son justificables. En el *Martirio de Policarpo* la omisión a Juan, como a cualquier otro apóstol, se puede explicar porque este fuente tiene como objetivo el narrar sólo los últimos momentos de la vida del mártir. Finalmente, el silencio sobre Juan en la *Vida de Policarpo* se explica por el anti-cuartodecimanismo presente en el escrito que omite toda relación de Policarpo tanto con la defensa de la fecha de la Pascua el 14 del Nisán como con el símbolo por excelencia de tal tradición, Juan y su evangelio.

¹¹⁹ Cf. E. Prinzivalli, *Questioni di Storia del Cristianesimo Antico I-IV sec.*, Roma 2009, 166.

¹²⁰ Cf. Iren., *ep. Flor.*, en Eus., *h. e.* 5, 20, 4-8.

¹²¹ Iren., *haer.* 4, 26, 2.

¹²² Cf. M. Simonetti, *Il vangelo e la storia*, 107.

¹²³ Cf. Polyc., *ep.* 3, 2; 11, 2.3.

Por lo demás, hemos dicho en repetidas ocasiones que la noticias históricas que trae esta fuente deben ser tomadas con mucha cautela.

Así pues, el testimonio de Ireneo parece mantener su valor. Una relación de Policarpo con Juan en el Asia Menor es factible aunque no totalmente demostrable. Una eventual visita de Juan a Esmirna, o de Policarpo a Éfeso, y una "promoción" por parte de Juan a Policarpo para asumir mayores responsabilidades en la comunidad puede ser una hipótesis plausible, aunque ciertamente no constatable con toda seguridad a partir de las fuentes.

Es sin embargo cierto, que Policarpo llegó a ejercer un episcopado¹²⁴ en Esmirna tiempo antes de la visita de Ignacio a esa comunidad hacia el año 115. Durante la estancia en Esmirna del obispo de Antioquía de Siria hacia su martirio en Roma, no solamente recibió la cordial bienvenida del obispo Policarpo y de la comunidad sino que fue visitado por el obispo Onésimo, el diácono Burro y otros tres representantes de la comunidad de Éfeso¹²⁵, el obispo Damas, los presbíteros Basso y Apolonio y el diácono Zosión de la comunidad de Magnesia¹²⁶, y del obispo Polibio de

¹²⁴ Respecto a la institución del episcopado en sus primeros siglos estudiosos como P. Trebilco, Ch. Trevett, E. Prinzivalli, han hecho uso del término "monoepiscopado" distinguiéndolo del término "episcopado monárquico". Entendiendo por el primero, más o menos al correspondiente del siglo II, en el cual el obispo es un poco más de un *primus inter pares* y que corresponde a la situación descrita en el epistolario de Ignacio de Antioquía. Por episcopado monárquico, en cambio, estos estudiosos han entendido la institucionalización de la posición preeminente del obispo, como aparece en las obras de Cipriano de Cartago, cf. E. Prinzivalli, *Questioni di Storia del Cristianesimo Antico I-IV sec.*, 153-154; cf. Ch. Trevett, *A study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, Lewiston 1992, 202-203; cf. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus*, 642 y nota 63. Por su parte, M. Simonetti, afirma que en un primer momento la praxis de las sinagogas judías tuvo un fuerte influjo sobre las instituciones de la primitiva comunidad cristiana, imponiéndose también en este ámbito la estructura presbiteral, que asignaba el gobierno de una comunidad a un colegio de ancianos. Tal estructura jerárquica se impuso en un primer momento en las comunidades cristianas con un fuerte influjo judaizante, pero pronto, ya a finales del siglo primero, estuvo en vigor en comunidades de extracción paulina, aunque tal estructura no estaba destinada a durar. En comunidades de ascendencia paulina o donde la presencia de etnocristianos era fuerte fue impuesta una forma de régimen monárquico, en la persona del obispo, designado para tal oficio por todos los miembros de la comunidad. Esta figura del obispo fue contrapuesta a la del colegio de presbíteros, separado de ella y a ella sobrepuesta, convirtiéndose en efectivo líder de la comunidad, con autoridad monárquica de hecho. Obviamente tal sobreposición no debió ser pacífica y las fuentes nos permiten entrever la situación conflictiva de tal proceso, cf. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, 44-45.

¹²⁵ Cf. Ign., *Eph.* 1, 3 - 2, 1.

¹²⁶ Cf. Ign., *Magn.*, 2.

la comunidad de Trales¹²⁷. De estos elementos y de la posterior carta de Ignacio *A Policarpo* y la carta de este último *A los filipenses* se evidencia la existencia de un episcopado en el Asia Menor, y particularmente en Esmirna, que efectivamente actúa como una institución de liderazgo de primer orden en la comunidad. Aunque es natural que la sobreposición paulatina de la figura del obispo respecto del colegio de presbíteros no estuviese exenta de conflictos. De todas formas, ya en los primeros decenios del siglo II en el Asia Menor, aparece instituida, aunque también contestada, una organización eclesial estratificada en tres niveles: a la cabeza el obispo, con amplio poder aunque asistido de la cooperación del colegio de presbíteros, a él sometido, y posteriormente el orden de los diáconos¹²⁸.

La figura del obispo como es delineada en las *cartas Pastorales* puede dar una buena idea del ideal del obispo al inicio del siglo II en el Asia Menor¹²⁹. Estas cartas post-paulinas consideradas redactadas en este período y en la región del Asia Menor¹³⁰, probablemente en Éfeso, apuestan por un cierto ordenamiento eclesial. Se debían nombrar en todas las ciudades *presbíteros* o *ancianos* que tuvieran la función de *supervisor*. Desde luego esta función incluía vigilar la conducta religiosa y ética de los miembros de la comunidad, cuidar de los necesitados con los bienes comunes y, sobre todo, asegurar la sana doctrina. Tenían que conservar lo que habían recibido¹³¹, corrigiendo a los falsos maestros. Existía un colegio de presbíteros que a través de la imposición de manos transmitía un carisma permanente¹³². Una de las funciones más importantes de los presbíteros y de los diáconos era la de gobernar y enseñar¹³³.

El episcopado de Policarpo, sin embargo, se encontraba en pleno periodo de consolidación y maduración al tiempo de la visita de Ignacio. Esto se evidencia porque Ignacio instruyó a Policarpo a que celebrara una asamblea digna de Dios en la que se eligiera a un delegado para enviar a Siria¹³⁴. También en una carta dirigida a toda la iglesia de Esmirna les hizo la misma petición¹³⁵. El de que un delegado no sea simplemente seleccio-

¹²⁷ Cf. Ign., *Trall.*, 1, 1.

¹²⁸ Cf. M. Simonetti, *Il vangelo e la storia*, 45.

¹²⁹ Cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis*, 37, nota 20.

¹³⁰ Cf. M. Simonetti, *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, 127 nota 13.

¹³¹ Cf. *Tit.* 1, 5-9.

¹³² Cf. *1 Tim.* 4, 14.

¹³³ Cf. *1 Tim.* 5, 17-18.

¹³⁴ Cf. Ign., *Polyc.* 7, 2.

nado por el obispo al menos evidencia que las decisiones de este, en cierto modo, no pueden prescindir del todo del parecer comunitario¹³⁶, especialmente en este caso en donde seguramente era necesaria la contribución económica de la comunidad para el envío de tal delegado¹³⁷. Aún así, para Ignacio el obispo debía ser reverenciado como figura del Padre y los diáconos como figura de Jesucristo¹³⁸. Para Ignacio no era lícito bautizar ni celebrar la eucaristía sin el obispo¹³⁹. Los presbíteros debían ser reverenciados como el senado de Dios y como la asamblea de los apóstoles¹⁴⁰, y algunos de ellos pudieron ser autorizados en la iglesia de Esmirna para presidir la eucaristía¹⁴¹.

Así pues con estos datos podemos concluir que al tiempo de la visita de Ignacio, Policarpo era el líder indiscutido de la comunidad de Esmirna, no sin algunos inconvenientes y peligros a los ojos de Ignacio. Este liderazgo y el afianzamiento definitivo del episcopado en Esmirna se consolidó poco a poco en los años siguientes cuando la doctrina de Ignacio fue estudiada y copiada en Esmirna y cuando Policarpo escribió *A los filipenses* una carta en la que habló con autoridad y aconsejó en temas de carácter disciplinar. Aún así, Policarpo se dirigió a la Iglesia de los filipenses a nombre de su persona y de los presbíteros que estaban con él¹⁴². En la carta, Policarpo aconseja a la comunidad acerca del caso del presbítero Valente quien al parecer le había sido concedido un lugar importante en la comunidad¹⁴³ pero que marchó de esta con el dinero. También aprovecha la circunstancia y les hace la presentación de Crescente y de su hermana¹⁴⁴.

En edad madura Policarpo visitó Roma como representante no sólo de Esmirna sino del Asia para hablar del asunto de la Pascua con el obispo Aniceto¹⁴⁵. Como consta por el *Martirio de Policarpo*, al momento de su muerte este ya gozaba de una especial devoción¹⁴⁶ y era reconocido

¹³⁵ Cf. Ign., *Smyrn.* 11, 2. La misma petición hace a la iglesia de Filadelfia pidiéndoles que elijan un diácono, cf. Ign., *Philad.* 10, 1.

¹³⁶ Cf. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus*, 642, nota 63.

¹³⁷ Cf. E. Prinzivalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 627.

¹³⁸ Cf. Ign., *Trall.* 3, 1; *Smyrn.* 8, 1.

¹³⁹ Cf. Ign., *Smyrn.* 8, 2.

¹⁴⁰ Cf. Ign., *Trall.* 3, 1

¹⁴¹ Cf. Ign., *Smyrn.* 8, 1.

¹⁴² Cf. Polyc., *ep. praef.*

¹⁴³ Cf. Polyc., *ep.* 11, 1

¹⁴⁴ Cf. Polyc., *ep.* 14.

¹⁴⁵ Cf. Eus., *h. e.* 4, 14, 5.

¹⁴⁶ Cf. *M. Polyc.*, 13, 2.

como “maestro apostólico y profético, obispo de la Iglesia católica de Esmirna”¹⁴⁷. Es la primera vez que el adjetivo “apostólico” es atribuido a una persona, aunque este adjetivo se debe entender, no necesariamente en el sentido estricto de sucesor de los apóstoles, sino como aquel que ejercita la tarea propia de un apóstol¹⁴⁸.

En conclusión, podemos afirmar que con Policarpo la comunidad de Esmirna adquiere una estructura firme y que la institución del episcopado, ya existente antes de la visita de Ignacio a Esmirna, es afianzada cada vez más a lo largo de toda la vida de Policarpo, empezando por la misma autoconciencia que el obispo mártir desarrolla de su ministerio a lo largo de su vida y de su enseñanza.

5. Los sucesores de Policarpo

A su muerte, Policarpo, pasada la persecución¹⁴⁹, dejó una comunidad sólida y con personajes de relieve en el plano teológico. Policarpo fue el duodécimo junto con los hermanos de Filadelfia en sufrir el martirio en Esmirna. En el *Martirio de Policarpo* destacan también el valeroso mártir Germánico¹⁵⁰, uno de los doce mártires, y una mujer de nombre Alce¹⁵¹, con una fe cristiana que contrasta con la clara enemistad de su hermano Herodes y de su padre Nicetas hacia los cristianos¹⁵².

También al final del texto aparecen dos personajes con nombre propio: “Nos pedisteis que os expusiéramos con detalle los hechos, pero, por el momento, os hemos dado a conocer lo principal por medio de nuestro hermano Marción... Os saludan los que están con nosotros y Evaristo, el

¹⁴⁷ Cf. *M. Polyc.*, 16, 2.

¹⁴⁸ Cf. E. Prinzivalli, *Questioni di Storia del Cristianesimo Antico I-IV sec.*, 164.

¹⁴⁹ Cf. *M. Polyc.*, 1, 1.

¹⁵⁰ Cf. *M. Polyc.*, 3, 1; 19, 1.

¹⁵¹ Cf. *M. Polyc.*, 17, 2. Este personaje también parece ser la misma cristiana saludada por Ignacio dos veces con la misma formulación “Alce, nombre para mí querido” (Ἀλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα), cf. Ign., *Smyrn.* 13, 2; *Polyc.* 8, 3. Es evidente que Ignacio le interesa saludarla, porque en la carta *A Policarpo* la recuerda y la integra después de una amplia fórmula de saludo. El nombre Alce es poco común: solo dos veces aparece en CIG, una de las cuales (CIG 7064) en Esmirna. Siguiendo el testimonio del *M. Polyc.*, 17, 2, tenemos en Alce un caso interesante de familia dividida a la manera de *Mt.* 10, 35, cf. Prinzivalli, E. - M. Simonetti., *Seguendo Gesù*, 628. V. Saxer cree, sin embargo, que se trata de una interpolación, cf. V. Saxer, *L'authenticité du 'Martyre de Polycarpe': Bilan de 25 ans de critique*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 94 (1982) 993.

¹⁵² Cf. *M. Polyc.*, 17, 2.

amanuense (ὁ γράψας), con toda su familia"¹⁵³. Por la redacción de la carta siempre se ha entendido que Marción fue el autor de la carta mientras que Evaristo fue el amanuense. Sin embargo, B. Dehandschutter ha mantenido que el autor de la carta fue Evaristo y que Marción fue simplemente un testigo ocular que avalaba el escrito¹⁵⁴.

Es indiscutible la competencia teológica del autor del *Martirio de Policarpo*, Marción o Evaristo, y se puede suponer su posible liderazgo en la comunidad, ya que toma la vocería de toda la Iglesia de Esmirna para comunicar los acontecimientos a través de la carta circular que envía, en primera instancia, a la Iglesia de Filomelio en la Frigia, con la esperanza de que dicho documento pueda ser enviado por esta Iglesia aún más lejos¹⁵⁵. Sabemos a partir del apéndice del *Martirio de Policarpo* que una copia llegó a Ireneo en Lyon, la cual después la transcribió Gayo compañero de Ireneo y después Sócrates la transcribió en Corinto a partir de la copia hecha por Gayo¹⁵⁶.

En la *Vida de Policarpo* aparece Dafno como obispo de Teos¹⁵⁷. Según este relato, Policarpo visitó dos veces a Dafno en medio de una penuria por la que pasaba el obispo y su población y allí obró milagros multiplicando los alimentos. En la segunda visita Policarpo multiplicó también el vino, pero este se agotó ante la burla de una criada. Toda la escena pintoresca es interesante como una ilustración de la pobreza rural de aquel tiempo. Por lo demás, el nombre del obispo Δάψωος viene δαψύλεια que significa abundancia, liberalidad, prodigalidad. Este personaje podría ser relacionado con el "incomparable Dafno"¹⁵⁸ a quien Ignacio saludó años antes cuando escribió su carta a la iglesia de Esmirna y que en la *Vida de Policarpo* aparece en cierto modo como discípulo de Policarpo. Sin embargo, una vez más afirmamos que los datos de la *Vida*

¹⁵³ *M. Polyc.*, 20.

¹⁵⁴ Cf. B., Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie*, Leuven 1979, 280.

¹⁵⁵ Cf. *M. Polyc.*, 20, 1.

¹⁵⁶ Cf. *M. Polyc.*, 22, 2.

¹⁵⁷ Cf. *V. Polyc.*, 25, 2. Teos es una ciudad que se encontraba a tan sólo 36 kilómetros de Esmirna en la costa sur de la península de Clazomene, actual *Urla*. Sin embargo, una dificultad en la identificación del lugar es que el texto de la *Vita* afirma que allí existían unos baños que se llamaban Lébedos, B. Lightfoot hizo notar que Lébedos es un poblado a más de 80 kilómetros de Teos y piensa que la ortografía correcta deba ser Lébados. Así pues, concluye, que quizá Lébedos efectivamente sea el nombre de los baños en Teos y no otra población, cf. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 456.

¹⁵⁸ Cf. Ign., *Smyrn.*, 13, 2.

de Policarpo deben tomarse cautelosamente. B. Lightfoot, afirma que Dafno era probablemente uno de los líderes de Esmirna al tiempo de la visita de Ignacio, y es de la carta de este que el autor de la *Vida de Policarpo* pudo haber tomado el nombre¹⁵⁹.

Otro eventual discípulo de Policarpo parece haber sido Crescente, quien fue el encargado de llevar la carta de Policarpo a la iglesia de Filipos. J. Rius-Camps ha lanzado la hipótesis que Crescente fue enviado por Policarpo para cubrir el puesto abandonado por Valente, quién era probablemente el obispo de esa comunidad o al menos uno de sus presbíteros y que huyó con su mujer y el dinero de la comunidad¹⁶⁰.

En la *Vida de Policarpo* aparecen los nombres de otros dos posibles discípulos de Policarpo. Allí se afirma que el obispo de Esmirna “estableció también diáconos, entre ellos uno por nombre Camerio, que fue el tercer obispo después de él, sucediendo a Papinio. Con este por compañero, salió Policarpo al campo, pues se preocupaba también de las iglesias esparcidas por las aldeas”¹⁶¹.

Sobre Papinio la *Vida de Policarpo* dedica solo esta pequeña mención, casi como un puente para darle paso a la figura de Camerio, sobre el cual el autor se desborda en detalles por varios apartados, contando las aventuras que vivió Policarpo junto a este diácono, sobreviviendo ambos incluso al hundimiento de una posada gracias a que un ángel despertó a Policarpo y le advirtió del peligro inminente¹⁶².

Por su parte, este Papinio, al que la *Vida de Policarpo* dedica apenas esa pequeñísima frase, es mencionado como un cuartodecimano por Polícrates hacia finales del siglo II dentro de la lista que el obispo de Éfeso hace de las lumbreras del Asia. Seguramente Papinio no fue mártir ya que Polícrates no hace mención de ello como sí lo informa respecto a otros personajes. Polícrates menciona sólo los martirios de Juan, de

¹⁵⁹ Cf. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 457.

¹⁶⁰ Cf. Polyc., ep., 14. Cf. J. Rius-Camps, *La Carta de Policarpo a los Filipenses, ¿aval de la recopilación “Policarpiana” o credenciales del nuevo obispo Crescente?*, en E. Romero Posé, *Pléroma. Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe*. Santiago de Compostela 1990, 160-161. No hay suficientes datos para asegurar que la comunidad de Filipos haya experimentado una crisis jerárquica similar a la de Corinto. Es sin embargo, probable que la comunidad de Filipos se hubiese dado una estructura presbiteral que duró incluso hasta el tiempo de Valente, cf. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, 89.

¹⁶¹ *V. Polyc.*, 27, 1. B. Lightfoot reconoce la sucesión de Policarpo por Papinio y después por Camerio como una noticia perfectamente creíble, cf. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 564.

¹⁶² *V. Polyc.* 27, 2-9.

Policarpo, de Traseas y de Ságaris¹⁶³. Por lo demás, el hecho de que el autor claramente anticuartodecimano de la *Vida de Policarpo* apenas mencione a Papinio, sin dar más detalles sobre él, siendo este un conocido cuartodecimano como sabemos por Polícrates, puede ser una prueba de la historicidad de este personaje y de su vinculación con la Iglesia de Esmirna como verdadero sucesor de Policarpo. La *Vida de Policarpo*, aún con los hechos fantasiosos que la rodean, deja entrever la importancia de este personaje, pues aún siendo cuartodecimano no omitió su nombre, aunque tampoco se explayó en dar más noticias sobre él, mucho menos habló sobre su filiación con esta práctica litúrgica.

A su vez, el hecho de que la *Vida de Policarpo* le conceda tanta importancia a Camerio, mostrándolo como fiel compañero de Policarpo, y la omisión que a su vez Polícrates hace de este nombre entre los que defienden la práctica cuartodecimana, hace pensar en la posibilidad de que Camerio haya sido el primer obispo de Esmirna no cuartodecimano.

Para la época en que Polícrates escribe, hacia el año 190 algunas iglesias de tradición cuartodecimana podrían estar abandonado esa práctica. La tensión con la iglesia de Roma pudo eventualmente haber causado algún efecto en algunas comunidades. Ireneo, que de joven vivió en Esmirna, ya para la época en que vive al otro lado del imperio ha abandonado la práctica cuartodecimana que seguramente había celebrado en Esmirna junto a Policarpo. Ireneo en la Galia celebraba "únicamente en domingo el misterio de la resurrección del Señor"¹⁶⁴. Por su parte, Eusebio en la *Vida de Constantino* afirma que para el Concilio de Nicea estaba ya en desuso la praxis cuartodecimana en muchas partes del imperio, incluso menciona explícitamente entre estas a la diócesis del Asia¹⁶⁵. Así pues, existen indicios que hacen posible que la praxis cuartodecimana en Esmirna haya decaído en temprana edad, hacia finales del siglo II, aunque ciertamente no hay manera de probarlo. El hecho de que haya sido Polícrates obispo de Éfeso y no el obispo de Esmirna de la época, quien haya tomado la vocería por los obispos de Asia sugiere esta posibilidad, máxime cuando Esmirna fue en una época con Policarpo la abanderada de la práctica cuartodecimana¹⁶⁶. Es claro, sin embargo, que esta situación

¹⁶³ Cf. Polychr., *ep. Vict.* en Eus., *h. e.* 5, 24, 3-5. Ságaris fue un obispo cuyos restos descansaban en Laodicea, el cual sufrió el martirio bajo el cónsul de Asia Servilio Pablo hacia el año 166 o 168, cf. Eus., *h. e.* 4, 26, 3.

¹⁶⁴ Eus., *h. e.* 5, 24, 11.

¹⁶⁵ Cf. Eus., *v. C.* 3, 19, 1.

¹⁶⁶ Cf. Eus., *h. e.* 5, 24, 16-17.

no puede llevarnos inmediatamente a la conclusión de que Esmirna hubiese abandonado esta práctica litúrgica. También es verdad, que dentro del elenco de nombres que Polícrates hace mención, todos estos son personajes que ya han fallecido para entonces. Así pues, de ser cierta la existencia de Camerio, es probable que este fuese el obispo de Esmirna a la época en que Polícrates defiende la práctica cuartodecimana y por eso no lo nombra en su lista, por tanto, no necesariamente podemos concluir que Camerio se haya alejado de la práctica anticuartodecimana.

Ciertamente, como hemos visto, existen al menos indicios de la posibilidad de que Camerio haya sido el primer obispo no cuartodecimano de Esmirna si consideramos que una de las intenciones del autor de la *Vida de Policarpo* es alejar, o al menos omitir, la relación de la iglesia de Esmirna con la práctica cuartodecimana, y en este orden de ideas le ha dedicado tantas líneas a Camerio en contraste con la pequeñísima mención a Papinio. Sin embargo, nos encontramos nuevamente con la sola posibilidad pero no podemos llegar a asegurarlo totalmente, ya que todo los indicios aportados son en cierta manera contestables.

De los nombres de Papinio y Camerio más los datos concernientes a ellos, junto con el valioso testimonio de Ireneo a finales del siglo II, cuando refiriéndose a la enseñanza de Policarpo y su relación con los apóstoles afirma que “de esto dan testimonio todas las Iglesias de Asia y los que hasta hoy sucedieron a Policarpo”¹⁶⁷ podemos inferir que la Iglesia de Esmirna después del martirio de Policarpo continuó consolidando la institución del episcopado. Por lo menos así parece hasta el tiempo de Camerio, después, como diremos más adelante, la Iglesia de Esmirna parece haber entrado en una profunda crisis.

Un comentario especial merece el personaje de Traseas, martirizado hacia el año 160, cuya figura aparece en tres documentos antiguos, dos transmitidos por Eusebio y el tercero en la *Vida de Policarpo*. El primero de ellos es la controversia del apologeta Apolonio contra Montano que menciona a Traseas como uno de los mártires de entonces¹⁶⁸. El segundo es la carta de Polícrates al papa Víctor, de la cual ya hemos hecho mención, y que afirma que Traseas fue obispo y mártir, procedente de Eumenia¹⁶⁹ y cuyos restos reposan en Esmirna. Polícrates coloca a Traseas en el grupo de figuras sobresalientes que han defendido hasta su época la

¹⁶⁷ Iren., *haer.* 3, 3, 4; cf. Eus., *h. e.* 4, 14, 5.

¹⁶⁸ Cf. Eus., *h. e.* 5, 18, 14.

¹⁶⁹ Actual *Çivril* a 280 kilómetros al este de Esmirna.

celebración cuartodecimana de la Pascua¹⁷⁰. Finalmente, la *Vida de Policarpo* hace mención de Traseas cuando menciona el lugar en dónde fue sepultado Búcolo, supuesto predecesor de Policarpo: "El cadáver de Búcolo... lo depusieron en el lugar donde está ahora el mirto que brotó después de la sepultura del cuerpo del mártir Traseas"¹⁷¹. Es de notar que sólo el testimonio de Polícrates menciona que Traseas fue obispo. De nuevo, la ausencia de esta noticia en la *Vida de Policarpo*, se constituye en una prueba más de la aversión a la tradición cuartodecimana que hace el autor de la misma quien seguramente, como en el caso de la pequeña mención de Papinio, no tuvo otra posibilidad que nominar el personaje por su importancia histórica pero evitando dar detalles de su tradición cuartodecimana. Queda en el misterio la relación de Traseas con la iglesia de Esmirna, el porqué de que sus restos hayan descansado allí y no en Eumenia. Quizá pudo ser un líder significativo en Esmirna después de la muerte de Policarpo, o pudo ser trasladado y condenado en esa ciudad ya que Esmirna era sede de un *conventus iuridicus*. Parece anacrónica la posibilidad de que sus reliquias hayan sido trasladadas desde su ciudad natal hasta Esmirna, pues el traslado de reliquias parece ser de época posterior. Aún así el *Martirio de Policarpo* es testigo de honor de la veneración de reliquias en Esmirna, al menos en lo que respecta a las del mismo Policarpo¹⁷².

6. Esmirna misionera a mediados del siglo II

De otra parte, la comunidad cristiana de Esmirna parece haber sido una Iglesia misionera e incluso la Iglesia madre de la Iglesia de Lyon. Es clara la relación que tuvieron en el siglo II las iglesias de Asia y Frigia con las iglesias del valle del Ródano en la Galia. Hacia el año 180 d. C. las iglesias de Lyon y Viena transmitieron a estas la carta acerca de los mártires que padecieron la persecución de Marco Aurelio¹⁷³. Esta carta debió de llegar a Esmirna poco tiempo después del terremoto del año 177 o 178. Al parecer muchos de estos mártires eran de origen asiático y frigio. Uno de ellos, era el ciudadano romano Atalo, oriundo de Pérgamo, el cual era columna y fundamento de la comunidad entre otros¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Cf. Eus., *h. e.* 5, 24, 4 y 6.

¹⁷¹ *V. Polyc.* 20, 4.

¹⁷² Cf. *M. Polyc.*, 18, 1-3.

¹⁷³ Cf. Eus., *h. e.* 5, 1, 1-63; 5, 3, 1-4.

¹⁷⁴ Cf. Eus., *h. e.* 5, 1, 17. 43-44. 47. 50. 52.

El mismo Ireneo se consideró un discípulo directo de Policarpo, y sin duda ha pasado a la historia, como el más célebre fruto de la Iglesia de Esmirna y uno de los teólogos más importantes del siglo II. Ireneo nació con toda probabilidad en Esmirna alrededor del año 135 al 155, como el mismo lo refiere, de joven fue a la escuela de Policarpo hacia el año 145 al 150¹⁷⁵. No sabemos cuando se transfirió del Asia Menor a la Galia, pero sin duda este desplazamiento coincidió con los primeros desarrollos de la comunidad cristiana de Lyon. Hacia el año 177, en calidad de presbítero de la Iglesia de Lyon, Ireneo fue enviado por la comunidad portando una carta al papa Eleuterio¹⁷⁶. Tal misión lo salvó del martirio durante la persecución de Marco Aurelio en la cual murieron al menos 48 mártires, entre ellos el obispo Fotino, que murió en cautiverio¹⁷⁷. Al regresar a la ciudad recibió en sucesión el episcopado de la Iglesia de Lyon¹⁷⁸ y fue obispo de la misma hasta su muerte¹⁷⁹.

Durante su vida como obispo de Lyon Ireneo parece no haber perdido nunca de vista su relación con su natal Esmirna. En efecto, logra obtener una copia del *Martirio de Policarpo*¹⁸⁰, hace testigo a las iglesias de Asia y a los sucesores de Policarpo de la ortodoxia de la Iglesia frente a los errores de Marción y Valentín¹⁸¹, defiende la tradición cuartodecimana de las iglesias de Asia frente al papa Víctor¹⁸², y permite que les envíen a estas el relato de la persecución que sufrieron los cristianos en Galia¹⁸³.

7. Crisis en la Iglesia de Esmirna a finales del siglo II

Con la omisión acerca del obispo de Esmirna hecha por Polícrates de Éfeso entre el año 190 a 200 cuando escribe al papa Víctor sobre la cuestión de la pascua, no sólo se podría inferir, como hemos dicho arriba, que a partir de cierto momento la Iglesia de Esmirna dejó de ser cuartodecimana sino que no era en grado de asumir un liderazgo en las iglesias del

¹⁷⁵ Cf. Eus., *h. e.* 5, 20, 4-8

¹⁷⁶ Cf. Eus., *h. e.* 5, 4, 2.

¹⁷⁷ Cf. Eus., *h. e.* 5, 1, 29-31.

¹⁷⁸ Cf. Eus., *h. e.* 5, 5, 8.

¹⁷⁹ Gregorio de Tours, en un testimonio bastante tardío, hace mención de la relación entre Policarpo e Ireneo y del posible martirio de este último, cf. Gr. Tur., *h.* 1, 29.

¹⁸⁰ Cf. *M. Polyc.*, 22, 2.

¹⁸¹ Cf. Eus., *h. e.* 4, 14, 5.

¹⁸² Cf. Iren., *ep. Vict.* en Eus., *h. e.* 5, 24, 12-17.

¹⁸³ Cf. Eus., *h. e.* 5, 1, 1-63.

Asia Menor como al tiempo de Policarpo. Si a esta omisión se añade la noticia que hacia el año 200 falleció un tal Noeto oriundo de Esmirna, el cual había causado un grave cisma en la comunidad y había sido expulsado de ella, entonces sea quizá el momento de analizar quién fue este Noeto y qué papel de responsabilidad tuvo en la Iglesia de Esmirna.

La sucesión de los hechos narrada por Hipólito¹⁸⁴ que llevaron a esta expulsión parecen señalar que Noeto, en primera instancia, había actuado de manera poco edificante por medio de otras actuaciones (ἐκ τῶν ἐτέρων πράξεων) blasfemado así contra el Espíritu Santo y siendo expulsado de la santa heredad (κλήρος), ya que tuvo la pretensión de ser Moisés, mientras su hermano de ser Aarón.

No sabemos claramente a qué se refiere Hipólito con la expresión "ἐκ τῶν ἐτέρων πράξεων". Sin embargo, Hipólito concluye de esto que estas "otras actuaciones" al parecer poco edificantes eran inspiradas por un espíritu maligno. En un ambiente en el que el movimiento montanista había actualizado la polémica respecto a la autenticidad del carisma profético, retornó también el concepto de que es el modo de vida el que distingue al verdadero y falso profeta¹⁸⁵. M. Simonetti, relaciona directamente la pretensión de Noeto de ser Moisés con las "otras actuaciones" a las que se refiere Hipólito. Así pues, las acciones son definidas "otras" respecto de la sucesiva difusión de la doctrina¹⁸⁶.

En lo que respecta al significado del término "κλήρος" entendido como "clero" es ya atestiguado al tiempo de Hipólito¹⁸. Sin embargo, en esta época es aún admisible el significado de "heredad", por lo cual la expulsión de Noeto de la "santa heredad" (κλήρου ἁγίου) podría significar también su definitiva expulsión de la Iglesia.

Frente a esta situación de extraño comportamiento y atribución de la identidad de Moisés, vino una primera convocación de Noeto por parte de los presbíteros para comparecer delante de toda la comunidad y una primera acusación. Entonces, al parecer Noeto pidió disculpas evitando así una condena. Sin embargo, poco tiempo después, Noeto difundió su doctrina la cual afirmaba que "Cristo mismo es el Padre y que el propio Padre fue generado, padeció y murió"¹⁸⁸. Ante estos nuevos hechos y declara-

¹⁸⁴ Cf. Hipp., *CN* 1, 1- 2, 8.

¹⁸⁵ Cf. *Did.* 11, 7-12; *Herm., mand.* 11, 7-16 (SCh 53bis, 194-197).

¹⁸⁶ Cf. *Contro Noeto*, 195-196.

¹⁸⁷ Cf. *Clem., q. d. s.* 42 (SCh 537, 208-223) y *Tert., Monog.* 12, 1 (SCh 343, 188).

¹⁸⁸ Cf. Hipp., *CN* 1, 2.

ciones, nuevamente los presbíteros se convocaron para acusarlo y lo condenaron definitivamente siendo expulsado de la Iglesia.

Este relato de Hipólito no fue redactado mucho tiempo después de dicha condena de Noeto¹⁸⁹. Respecto al colegio de presbíteros, que fue el organismo que juzgó dos veces a Noeto, sorprende que Hipólito no haga mención del obispo de la comunidad. Como hemos demostrado más arriba, ya desde el tiempo de Policarpo la institución del episcopado era una realidad consolidada en esa comunidad. Por otra parte, es claro que Noeto era una figura de relieve en la Iglesia, se demuestra del hecho de que los juicios adelantados contra él se hicieron públicamente y que su doctrina fue inmediatamente acogida por varios miembros de la comunidad¹⁹⁰. Otras fuentes señalan que Noeto convocó alrededor de él un grupo de diez discípulos entre ellos uno de nombre Epígono, el cual fue después a Roma y propagó allí esta doctrina, la cual alcanzó éxito por medio de Cleomedes, un discípulo de Epígono, y encontró el favor del obispo Ceferino¹⁹¹. Hipólito define a los discípulos de Noeto y seguidores de esta doctrina como “Νοητιανοί”¹⁹². Por su parte, en el *Elenchos*, Epígono es definido “διάκονος” y discípulo de Noeto¹⁹³.

A partir de estos datos, varios estudiosos como H. Turner, E. Schwartz y J. Fischer han sugerido que Noeto haya sido obispo, y que incluso los demás presbíteros sean también obispos que hayan venido a Esmirna para condenarlo¹⁹⁴. M. Simonetti, por el contrario, ha desestimado esta hipótesis señalando que ni el *Contra Noeto* de Hipólito ni las otras fuentes como el *Elenchos*, el *Panarion* de Epifanio, el *Compendio de Herejías* de Teodoreto de Ciro, mencionan que Noeto haya sido obispo. Afirma también que respecto al hecho de que Epígono sea definido “διάκονος”

¹⁸⁹ Cf. Hipp., CN 1, 1.

¹⁹⁰ Cf. Hipp., CN 1, 1.

¹⁹¹ Cf. *El.* 9, 2-3, 7; 10, 27; cf. Thdt., *haer.* 3, 3 (PG 83, 403-405). En alguna parte del Asia hacia finales del siglo II también un cristiano de nombre Praxeas emigró hacia Roma y posteriormente hacia Cartago introduciendo la herejía monarquiana patripasiana. Esto sucedió aparentemente poco tiempo después que Noeto fuese condenado por los presbíteros de Esmirna, cf. Tert., *Adv. Prax. passim* (PL 2, 153-196C).

¹⁹² Cf. Hipp., CN 7, 13.

¹⁹³ Cf. *El.* 9, 7.

¹⁹⁴ Cf. C. Turner, *The ‘Blessed Presbyters’ who condemned Noetus*, en *Journal of Theological Studies* (1921-1922), 28; cf. E. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolytus*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 3 (1936), 28; cf. J. Fischer, *Die vermutlichen Synoden gegen Noët von Smyrna*, en *Münchener theologische Zeitschrift* 28 (1977), 55.

la crítica ha demostrado que el autor del *Elenchos* estaba poco informado acerca de Noeto. El autor del *Elenchos* más que interesarse por la figura de Noeto se interesó por sus discípulos en Roma. Por lo demás, en lo característico de esta obra que se empeña en conectar cada herejía con una corriente filosófica, se afirma que la doctrina de Noeto era además inspirada por la filosofía de Heraclio¹⁹⁵. Epifanio, por su parte, afirma que Noeto fue obispo de Éfeso y coloca la muerte de Noeto y su hermano poco tiempo después de su condena¹⁹⁶. Finalmente, M. Simonetti señala que la hipótesis de estos estudiosos está viciada a partir de su convicción de identificar el autor del *Elenchos* con el autor del *Contra Noeto*, lo cual hoy es totalmente inaceptable¹⁹⁷.

Estamos de acuerdo con las razones dadas por M. Simonetti y es claro que el debate sobre la identidad del autor del *Elenchos* y del *Contra Noeto* viciaron en un momento la interpretación de ambos textos. Sin embargo, me gustaría insistir sólo sobre una consideración que a mi juicio no se ha tenido suficientemente en cuenta respecto al papel de Noeto en la comunidad de Esmirna y es justamente la omisión de Polícrates de Éfeso en su carta al papa Víctor de Roma acerca del nombre del obispo de la Iglesia de Esmirna al momento en que escribe la carta. Resulta extraño que Polícrates no mencione el nombre del obispo cuya ciudad se caracterizó por ser cuartodecimana. Como hemos señalado más arriba, tal omisión la podemos entender como que con Camerio probablemente Esmirna pudo haber abandonado la práctica cuartodecimana, pero también, o además, que al momento en que Polícrates escribe, Esmirna se encontraba en una grave crisis de su episcopado. Ambas opciones son factibles, aunque este dato sobre el testimonio de Polícrates por sí solo no confirma ninguna de las dos tesis. Además, como hemos dicho más arriba, Polícrates nomina solamente personajes ya fallecidos, por tanto por fuerza no debe hacer mención del actual obispo de Esmirna.

Por otra parte, si bien es cierto que el autor del *Elenchos*, no parece estar muy informado de la situación de Noeto y da más importancia a sus discípulos en la Roma del papa Ceferino, sucesor de Víctor, no habría por eso que desestimar la noticia puntual de que Epígono venga señalado

¹⁹⁵ Cf. *El.*, 9, 7.

¹⁹⁶ Cf. *Epiph., haer.* 52, 1.

¹⁹⁷ Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 40, 43, 197. Para profundizar sobre la cuestión de los dos Hipólitos, cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 70-139; cf. M. Simonetti, *Ippolito*, en NDPAC, 2584-2600.

como “διάκονος”, además de simple discípulo de Noeto¹⁹⁸. De ser cierta esta noticia, es plausible que Noeto haya sido obispo, pues Epígono probablemente no hubiera sido diácono de un presbítero. Por otra parte, aunque es verdad y es significativo que ninguna fuente nombra a Noeto como obispo, también es verdad y significativo, que ninguna fuente nos trasmite quién era el obispo al momento de estos acontecimientos.

Sin embargo, una ulterior dificultad, para conceder a Noeto la posibilidad de que haya sido obispo de Esmirna, es el hecho de que según Hipólito, cuando por primera vez “los beatos presbíteros lo invitaron a presentarse ante la comunidad y lo interrogaron” Noeto “negó (ser Moisés) y dijo que no aspiraba a posiciones de mando (τάς ἀρχὰς μὴ προεῖν)”¹⁹⁹. Así pues, la pretensión de Noeto de ser un nuevo Moisés fue interpretada por los presbíteros de Esmirna como un tentativo de asumir un papel de dirección en la comunidad local. Esto hace pensar que, efectivamente, Noeto para aquel entonces no había podido ocupar la posición de obispo.

M. Simonetti piensa que probablemente el obispo de Esmirna ante la importancia del personaje o del asunto a tratar no quiso tomar la responsabilidad personalmente, sino se quiso apoyar en el colegio de presbíteros. Aunque tal hipótesis parece plausible, como sea permanece la cuestión del bajo perfil que tuvo el obispo de Esmirna en toda esta situación.

Hipólito añade que “durante algún tiempo después, él (Noeto) estuvo al amparo de algunos y se unió a ellos para hacerles partícipe de su error”²⁰⁰. Después del segundo interrogatorio, los presbíteros, rechazando la defensa de Noeto y haciendo su profesión de fe, lo expulsaron de la Iglesia, “pero (Noeto) llegó a tal punto de soberbia que instituyó una escuela (διδασκαλεῖον)”²⁰¹. Desafortunadamente no ha llegado hasta nosotros la defensa de Noeto en el segundo interrogatorio. Sin embargo han existido tentativos de reconstruirla a partir de otras fuentes²⁰². Con todo, está claro que Noeto desde un primerísimo momento, antes del segundo interrogatorio, contó con algunos miembros de la comunidad, y por tanto, con su condena y la fundación de su propia escuela, se efectuó un cisma en la misma.

¹⁹⁸ Cf. *El.* 9, 7.

¹⁹⁹ Cf. *Hipp.*, *CN* 1, 4.

²⁰⁰ Cf. *Hipp.*, *CN* 1, 5. Para un comentario sobre la difícil expresión en griego, cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 197-198.

²⁰¹ Cf. *Hipp.*, *CN* 1, 8.

²⁰² Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 198-199.

En conclusión, debemos afirmar que Noeto realmente era un personaje de mucha importancia en la Iglesia de Esmirna, a pesar de su negativa ante los presbíteros, pretendía un liderazgo en la comunidad y logró esta posición en una parte de la misma haciendo con ello un cisma de considerable proporción. La omisión de Polícrates y los otros testimonios arriba expuestos, por lo menos son indicios que hacen pensar que con el caso de Noeto la institución del episcopado en Esmirna entró en una grave crisis que no tenía precedentes en la historia de la comunidad.

8. Líderes de la comunidad en el siglo III

La falta de información sobre la Iglesia de Esmirna por varias décadas, desde inicios del siglo III hasta el año 250, puede deberse a varios aspectos. Quizá el principal, sea la historia compartida de muchas comunidades que perdieron su memoria escrita durante las persecuciones. Sin embargo, tal falta de información podría hablar también en cierta manera de la dificultad que la comunidad pudo tener para reponerse y reorganizarse después del cisma de Noeto. En efecto, desconocemos los nombres de los obispos en aquellos años. Solamente con el *Martirio de Pionio* seremos informados del nombre del obispo de la comunidad durante la persecución de Decio. Ni Pionio en sus discursos y declaraciones en el *Martirio de Pionio*, ni el redactor final del *Martirio de Pionio* nos hacen mención de algún otro obispo aparte de Euctemón el apóstata y del mártir Policarpo.

El *Martirio de Pionio* nos ha transmitido el nombre del obispo Euctemón ligado a un recuerdo poco feliz de su figura. Este obispo no fue sólo uno más entre aquellos que sacrificaron durante la persecución, sino que se esforzó por cumplir con el ritual al pie de la letra hasta llegar al ridículo.

El neócoro Polemón y el comandante Teófilo buscaron que Pionio siguiera el ejemplo de Euctemón, el jefe de la comunidad (ὁ προεστὼς)²⁰³. Este término es propio de un pagano como Polemón que por obvias razones no usa el término técnico "ἐπίσκοπος". Es claro, que la orden de Decio de perseguir en primera instancia a los clérigos superiores para después ganar a los demás cristianos fue seguida en Esmirna²⁰⁴.

²⁰³ Cf. *M. Pion.*, 15, 2. Este mismo término también es usado en ámbito cristiano por Eusebio, el cual lo usa para referirse a Hipólito, quien fue probablemente obispo de una sede en el Asia, cf. *Eus.*, h. e. 6, 20, 2.

²⁰⁴ Cf. *Cypr.*, ep. 55, 9 (ed- C. Moreschini, 2007, 36).

Cuando llevaron a Pionio al templo de las Némesis y lo arrojaron al suelo delante del altar, Pionio vio la triste escena de su obispo erguido junto al altar y con la corona sacrificial sobre la cabeza²⁰⁵. De nuevo en la cárcel junto con sus compañeros, Pionio escuchó el relato de que su obispo había “pedido que forzaran a los cristianos a sacrificar y que él mismo había llevado el cordero al templo de las Némesis, y que después de haberlo comido lo había querido llevar asado a su casa. Y se decía que su perjurio llegó a ser tan ridículo que incluso juró sobre la Fortuna del emperador y de las Némesis, con la corona en la cabeza, de no ser cristiano y no puso, como otros, reserva alguna para renegar de su fe”²⁰⁶. Lo hecho por Euctemón era una práctica frecuente entre los apóstatas. Ciertos apóstatas, para marcar su adhesión absoluta a los dioses paganos aportaban sus propias víctimas para el sacrificio²⁰⁷ e incluso llevaban una parte de ellas a sus familias²⁰⁸.

La triste y ridícula escena del obispo de Esmirna, fue contrastada con la valentía de algunos miembros de la comunidad como Sabina, Asclepiades, Macedonio y Limno, este último presbítero de la comunidad²⁰⁹. Estos junto con Pionio compartieron la cárcel aunque parece que sólo Pionio sufrió el martirio. Junto a estos también se hace mención de Eutiques, de la secta de los frigios²¹⁰ y de Metródoro, presbítero de la Iglesia marcionita²¹¹.

La actividad e influencia de Pionio durante los años precedentes a la persecución de Decio debió ser muy alta. Siendo joven abrazó la vida célibe y viajó bastante, no sólo conoció la Lidia al este de Sardis sino también la región del Mar Muerto en Palestina²¹². En el *Martirio de Pionio* aparece como un hombre bien educado y versado en las Escrituras²¹³, con habilidades para la docencia, y exitoso en lograr las conversiones al cristianismo. Era un hábil orador que entendía sobre los procesos legales y buscó

²⁰⁵ Cf. *M. Pion.*, 16, 2. El término “εἰδωλολατρικῶς” es un *hapax* al que se le ha dado el plausible significado de “con la corona en la cabeza”, cf. L. Robert, *Le martyre de Pionios prêtre de Smyrne. Édité, traduit et commenté*, 95; cf. A. Bastiaensen – A. Hilhorst, *Atti e Passioni dei martiri*, Roma 2007⁶, 470.

²⁰⁶ Cf. *M. Pion.*, 18, 13-14.

²⁰⁷ Cf. *Cypr.*, *lapsis*, 8.

²⁰⁸ Cf. *Cypr.*, *ep.* 55, 13, 2 (ed. C. Moreschini, 2007, 38-40).

²⁰⁹ Cf. *M. Pion.*, 2, 1; 9, 5; 11, 2.

²¹⁰ Cf. *M. Pion.*, 11, 2.

²¹¹ Cf. *M. Pion.*, 21, 5-6.

²¹² Cf. *M. Pion.*, 4, 18, 21.

²¹³ Cf. *M. Pion.*, 4; 12-14.

sacarles toda la ventaja frente a su propio juicio y el de sus compañeros²¹⁴. Era bien conocido no sólo por la comunidad cristiana sino por los paganos, que incluso le demostraban cierto afecto²¹⁵. Pionio creía en las visiones premonitorias, en el exorcismo cristiano y en otros acontecimientos maravillosos²¹⁶. Y como un buen cristiano en Esmirna guardaba con devoción la memoria de Policarpo y se reunía con los otros para conmemorar el aniversario de su muerte²¹⁷. Un personaje de tal altura pudo eventualmente haber escrito alguna obra de carácter teológico o haber puesto por escrito parte de la historia de la comunidad. Aunque tal posibilidad existe a partir del perfil del personaje que encontramos en el *Martirio de Pionio* y que algunos han querido identificar como el recopilador del *corpus Polycarpianum* y como el autor de la *Vida de Policarpo*, no tenemos elementos suficientes para poder afirmarlo. También parece haber copiado de nuevo el manuscrito del *Martirio de Policarpo* que se encontraba en precaria situación como lo refiere el apéndice de esta obra²¹⁸.

9. Esmirna hacia el concilio de Nicea del 325

De la persecución de Decio toda la comunidad cristiana salió fortalecida, y Esmirna seguramente no fue la excepción. Es muy probable que pocos meses después de la muerte de Pionio, esta historia de sus sufrimientos fuera comprensivamente compendiada por uno de los testigos oculares de los acontecimientos, y este testigo probablemente fuera un cristiano de Esmirna. Aparte de todo este trabajo de compilación que podría incluir también la carta de Policarpo *A los filipenses*, el *corpus Ignatianum*, el *Martirio de Policarpo*, la *Vida de Policarpo* y el *Martirio de Pionio*, entre otros escritos, no tenemos prácticamente ningún conocimiento concerniente a la Iglesia de Esmirna hasta el concilio de Nicea en el año 325.

Las persecuciones sucesivas a la de Decio parece que no dejaron huella de la historia de la comunidad, salvo quizá por el nombre de un cristiano esmirneo llamado Dioscórides quien, habiendo sido llevado ante el gobernador de la ciudad, se declaró cristiano y fue confinado por un tiempo en prisión, y después de un segundo interrogatorio sobre su fe cristia-

²¹⁴ Cf. *M. Pion.*, 16, 6.

²¹⁵ Cf. *M. Pion.*, 5, 3.

²¹⁶ Cf. *M. Pion.*, 2, 2; *M. Polyc.* 22, 3.

²¹⁷ Cf. *M. Pion.*, 2, 1.

²¹⁸ Cf. *M. Polyc.*, 22, 3.

na, fue ejecutado por orden del gobernador. La fecha de la ejecución fue el 10 de mayo, pero no sabemos el año²¹⁹. Una versión alterna de esta historia contiene aún más detalles: Dioscórides convirtió y bautizó muchos paganos, y esta fue la causa de su arresto. Él fue azotado antes de ser llevado en cadenas al gobernador, quien lo torturó antes de confinarlo en la prisión, y posteriormente se le azotó cruelmente en un segundo momento, cuando se negó a obedecer la orden de renegar de su fe²²⁰. Los datos particulares ofrecidos por ambas versiones apenas son históricamente creíbles, pero quizá podamos al menos afirmar que el nombre de Dioscórides sea el de un genuino mártir de Esmirna. Dioscórides es celebrado por el *Martirologio Romano* el 10 de mayo y como lugar del martirio señala Esmirna²²¹, pero algunos estudios posteriores afirman que el lugar de ejecución debió ser Myra. En efecto, en esta ciudad existía una basílica dedicada a los mártires Crescente y Dioscórides. Crescente, Dioscórides, Pablo y Heladio aparecen celebrados el 28 de mayo, pero este grupo fue introducido por Baronio y es ficticio²²². Si provisionalmente atribuimos el martirio de Dioscórides a la persecución de Diocleciano podemos señalar la fecha del mismo hacia el año 303 o en los años inmediatamente sucesivos.

También aparecen en el *Martirologio Romano* los nombres de Vital, Revocato y Fortunato como mártires de Esmirna celebrados el 9 de enero. Pero las listas son confusas y los estudios han eliminado la historicidad de estos mártires ligados con Esmirna pues cada uno aparece vinculado a otras diversas listas de diferentes ciudades²²³.

Respecto a los obispos de la ciudad no sabemos nada más salvo el nombre de Eutiquio, quien seguramente era ya obispo tiempo antes de la convocación del concilio de Nicea, el cuál aparece en todas las versiones de las listas episcopales²²⁴ como el representante de la Iglesia de Esmirna ante el primer concilio ecuménico del año 325 y el inicio de una etapa de paz duradera para la Iglesia en general y seguramente para la Iglesia de Esmirna en particular.

²¹⁹ *Martirologio Romano*, ed. H. Delehaye, Bruxelles 1940, 182.

²²⁰ Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delahaye, Bruxelles 1902, 676.

²²¹ Cf. *Martirologio Romano*, ed. H. Delehaye, 182, 213.

²²² Cf. J. Sauget, *Crescente, Dioscoride, Paolo ed Elladio*, en *Biblioteca Sanctorum* vol. IV, Roma 1964, 284-285.

²²³ Cf. *Martirologio Romano*, ed. H. Delehaye, 13.

²²⁴ Cf. H. Gelzer, *Patrum nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace*, Leipzig 1995, 32.

10. Conclusión

La Iglesia de Esmirna con gran probabilidad fue fundada al amparo de la predicación paulina entre el año 53 al 56. Es difícil dar total crédito a las noticias presentadas por la *Vida de Policarpo* acerca de la figura de Estrateas como uno de los primeros maestros de la comunidad, así como a la existencia de un cristianismo en Esmirna anterior a la predicación paulina. Por su parte, el liderazgo de Aristión en la comunidad de Esmirna que en algunas fuentes aparece ligado a la figura de Papías y del presbítero Juan es probable mas no totalmente seguro.

A finales del siglo I la comunidad de Esmirna, como toda el Asia, se pudo ver enriquecida con la emigración de cristianos procedentes de Jerusalén después del año 70, y hacia el año 95 existe la posibilidad de un emergente institución del episcopado presente quizá en el "ángel de la Iglesia de Esmirna" del *Apoc.* 2, 8. Por su parte, la figura del "obispo" Búcolo que reporta la *Vida de Policarpo* como predecesor de Policarpo no es históricamente segura.

A inicios del siglo II con la figura de Policarpo la institución del episcopado adquiere mayor consolidación, sobretodo después del paso de Ignacio por Esmirna. Con el episcopado de Policarpo la Iglesia emprendió una interesante labor editorial con el *corpus Ignatianum* y otros escritos, y un probable empuje misionero hacia la región de la Galia. Los nombres de Alce, Marción, Evaristo y sobre todo Ireneo aparecen entre los más importantes discípulos de Policarpo.

Después de la muerte de Policarpo existe la seguridad de que este tuvo sucesores en el liderazgo episcopal de la comunidad. El nombre de Papinio como sucesor del mártir aparece claro. A Papinio, eventualmente pudo sucederle Camerio como un posible primer obispo no cuartodecimano de Esmirna. Sin embargo, los indicios que puede tener esta hipótesis no son concluyentes.

A finales del siglo II la institución del episcopado en la iglesia de Esmirna se diluye en nuestras fuentes y sobre todo creemos que se ve altamente golpeada por todos los acontecimientos que giraron en torno a la herejía y cisma de Noeto tanto que sólo hasta mediados del siglo III volvemos a conocer el nombre de un obispo de la comunidad.

En el *Martirio de Pionio*, redactado después del año 250, aparece la triste figura del obispo apóstata Euctemón quien seguramente desde años atrás ocupaba el liderazgo de la comunidad. Junto a él, y con gran contraste, otros personajes como los presbíteros Limno y Pionio ocuparon un papel de liderazgo y de enseñanza en la comunidad a mediados del siglo III.

La muerte del mártir Pionio suscitó nuevos ánimos en la comunidad y quizá la compilación de buena parte de la historia de la misma. Las persecuciones posteriores no dejaron mucha huella de la vida de la comunidad, tan sólo el nombre del mártir Dioscórides durante la persecución de Diocleciano. Finalmente, en las listas de Nicea aparece claro el nombre de Eutiquio como representante de la Iglesia de Esmirna y seguramente fue el obispo de esta ciudad desde años antes del primer concilio ecuménico.

Con este artículo hemos querido estudiar en modo exhaustivo una posible sucesión episcopal en Esmirna desde sus inicios hasta el concilio de Nicea. El propósito, debido a la escasez de las fuentes, no ha sido fácil, sin embargo, hemos encontrado mucha más información sobre el particular de lo que podamos decir de otras comunidades cristianas de la antigüedad.

La importancia (y necesidad) de la retractación en bioética teológica

ROBERTO NORIEGA

Estudio Teológico Agustiniiano

RESUMEN: La retractación es una categoría importante para las ciencias que, en la actualidad, reflexionan sobre la vida, entre ellas la bioética visitada desde la teología, sobre todo la de inspiración agustiniana. Tras presentar los elementos teóricos que identifican y fundamentan la necesidad de retractarse, se analizan algunos casos paradigmáticos en los ha podido haber retractación por parte de la teología y el magisterio a lo largo de la historia. Se concluye señalando la importancia y la exigencia de seguir profundizando la cuestión y desarrollando medios que favorezcan esta actitud que señala la honestidad ética y el compromiso con la verdad. Se trata de reflexionar “*a la luz del Evangelio y de la experiencia humana*” en campos científicos cuyos límites son inestables, provocado por la evolución y el progreso constante de los saberes y en circunstancias muy complejas y urgentes.

PALABRAS CLAVE: Retracción, progreso ético, revisión, corrección teológica.

ABSTRAC: Retraction is an important category for the sciences which, at present, are reflecting on life; among these Bioethics addressed from theology, especially the one with Augustinian inspiration. After presenting the theoretical elements that identify and found the need to retract, some paradigmatic cases are analyzed to notice the possibility of retracts by theology and Magisterium throughout history. The article concludes by pointing out the importance and requirement of further deepening in the question and developing instruments to promote this attitude which denotes the ethical honesty and commitment to truth. It concerns the reflection “*in the light of the Gospel and of human experience*” in scientific areas whose limits are unstable, due to both the evolution and constant progress of knowledge and complex and urgent circumstances.

KEYWORDS: Retraction, ethical progress, revision, theological correction.

Al hablar de bioética se entiende que estamos refiriéndonos a una ciencia reciente, con unas decenas de años de vida y con un futuro en el que primará la especialización ante la magnitud de las tareas que engloban dicho saber. Lo cual no significa que a lo largo de la historia haya habido reflexión y pronunciamientos sobre muchas de las cuestiones que esta 'ciencia de la vida' trata.

Inspirados en san Agustín, en su opción por revisar y retractar sus obras al final de sus días, es posible profundizar la necesidad que la bioética y más en concreto la bioética teológica, la teología que ha pensado las cuestiones de la ética de la vida y de la medicina, tiene de revisar y retractar sus opiniones debido a las novedades que el progreso científico trae constantemente a la palestra.

Con esa intención de fondo es posible hacerse algunas preguntas: ¿Por qué hay que retractarse? ¿De dónde nace la necesidad de expresar que se ha cometido un error y cambiar de dirección en cuestiones científicas? En el caso concreto de la bioética ¿se puede dar por válida la idea de que la investigación y la reflexión generan confianza, hasta el punto de creer que ellas mismas corrigen sus errores? ¿De qué modo afecta a la teología la inseguridad que arrastra la ciencia a la hora de pensar las cuestiones de la vida, de su inicio, de su fin o de la investigación sobre las múltiples cuestiones que encierran los temas bio-sanitarios?

Estas páginas quieren responder a estas cuestiones situándonos en una postura que reconoce los límites del conocimiento humano, del método científico, de la reflexión teológica coligiéndose de ahí la necesidad de la revisión y la retractación como valor de importancia ética. Nos aproximaremos a la cuestión desde varias perspectivas: antropológica, científica, ética y teológica, tras haber despejado el camino estableciendo en la medida de lo posible los términos que vamos a utilizar.

1. A modo de inspiración: las Retracciones de san Agustín

1.1. Breve reseña de la obra

Agustín de Hipona (354-430), comienza en el año 412¹ un gran trabajo de releer sus propios escritos, tomando anotaciones críticas, y finalmente redactar una obra titulada las *Retracciones*. Culmina el libro una vez que tiene a Heraclio como obispo sucesor, y goza más tiempo para es-

¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Ep.*, 143, 12.

cribir. En ese momento puede concentrarse más en el trabajo de redacción que termina a partir de octubre del año 426 y principios del 428².

En realidad ya había releído su correspondencia y quería revisar todos sus libros y obras; aunque no le había dado tiempo por las preocupaciones apremiantes. Ahora revisa el catálogo de todas sus obras, del modo más completo posible: libros, cartas, sermones, sermones-tratados-homilías, y comentarios bíblicos. Según dice en el prólogo, primero las clasifica en tres grandes grupos para examinarlas y retractar lo que le desagrada. Posteriormente repasa con rigor todo lo escrito, confrontando los códices, recogiendo datos y resumiendo. Realizó esta tarea en el monasterio de Hipona dónde tenía su biblioteca, respondiendo, tal vez, a la inspiración de Galeno al que cita en el prólogo.

1.2. Importancia de las Retracciones

Aparentemente las *Retracciones* es una obra sin gran valor en el conjunto de la riquísima herencia agustiniana. Sería una obra secundaria en el acervo del hiponense. Sin embargo, algún autor ha reconocido su gran valor literario: “*se trata de un libro singular, quizá único en la historia literaria*”³.

Tradicionalmente el libro ha servido de instrumento histórico para ordenar cronológicamente los libros escritos por Agustín⁴. Menos desarrollados están su uso apologético⁵ y hermenéutico para comprender mejor la evolución teológica del santo de Hipona, aunque ya se apunta este dato: “*Las Retracciones, que son un recurso fundamental para el estudio de la cronología de las obras de Agustín, son también una rica fuente para la comprensión de sus motivaciones doctrinales y personales*”⁶. O sea, que pueden servir para visitar la formación del pensamiento de Agustín que tuvo un transcurso muy complicado, sobre todo porque se

² Cfr. ID., *Ep.*, 224.

³ Cfr. T. C. MADRID, *Introducción*, en: *Obras completas de San Agustín*, vol XL, Madrid 1995, 606.

⁴ Cfr. S. ZARB, *Chronologia operum sancti Augustini secundum ordinem Retractorum digesta*, Roma 1934.

⁵ Cfr. J. BURNABY, *The Retractorum of Saint Augustine: Self-Criticism or Apologia?*: en: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954, I*, Paris 1954, 85-92; L. J. VAN DER LOF, *Augustin a-t-il changé d'intention pendant la composition des Retractorum?*: *Augustiniana* 16 (1966) 5-10.

⁶ A. D. FITZGERALD, *Retracciones*, en: ID. (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 1142-1143.

elaboró a partir de las múltiples controversias en las que se vio envuelto⁷. Importan para conocer a Agustín que demuestra su preocupación por hacer brillar la verdad.

Su finalidad era sencilla pero abarcaba aspectos profundos: trataba de corregir los deslices de sus escritos; quería juzgarse a sí mismo a los pies del único Maestro⁸; evitar que no imitasen sus errores, sino progresar hacia lo mejor; y tal vez para salir al paso de algunas personas que le criticaban en algunos puntos de sus escritos⁹. El resultado, pues, no deja de tener su importancia, ya que “ningún otro autor antiguo ofreció tal revisión indagadora de sus propias obras”¹⁰.

1.3. Retracciones versus Confesiones

La intuición de las *Retracciones* camina de la mano de la de las *Confesiones*. Lo que aquellas son para la vida intelectual, lo son estas para la vida práxica. Si las *Retracciones* reconocen sus errores intelectuales, las *Confesiones* reconocen otros errores, también intelectuales, pero ante todo morales. Ambas obras están unidas por la preocupación vital de buscar la verdad. En palabras de un especialista en Agustín “son un sucesor natural de las confesiones. En cada una de estas dos obras Agustín expone su búsqueda personal de la verdad, teniendo bien presente el beneficio que otros puedan sacar de tal exposición”¹¹.

Con esas dos obras en las manos podemos hacer una hermenéutica agustiniana en su reflexión teológica, y en su vida ética. “Son también una obra autobiográfica que complementa las *Confesiones*, y cierra toda su vida”¹². Lo que las *Confesiones* dicen sobre su vida, las *Retracciones* dicen sobre su obra.

Esta relación que se presenta aquí entre la vida y la obra de Agustín en clave de revisión, pone de manifiesto la importancia de la hermenéutica hecha por él mismo autor. Así lo ha señalado Gómez Mier al indicar el

⁷ “Este hacerse de su mente fue un proceso, ya que cambió su pensamiento en algunos puntos y desarrolló su posición en otros. Agustín se describía a sí mismo como ‘un hombre que escribe a medida que va progresando y que progresa a medida que va escribiendo’. Los cambios estaban estrechamente relacionados con la presión de sucesivas controversias en las que participó”. H. CHADWICK, *Agustín*, Madrid 2001, 11-12.

⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Retract.*, Pról. 1.

⁹ Cfr. ID., *Ep.*, 143, 4.

¹⁰ A. D. FITZGERALD, *Retracciones*, 1143.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. T. C. MADRID, *Introducción*, 596.

peso de la biografía a la hora de hacer hoy hermenéutica¹³. Esto tiene implicaciones para aproximarnos a cualquier autor, y más en concreto a Agustín puesto que permanecen algunas dificultades a la hora de trabajar con sus *revisiones*, dado que en ese momento todavía estaba en una polémica con Juliano de Eclano¹⁴. A lo que debemos sumar que es una obra incompleta pues no tuvo tiempo de acabar la revisión de sermones, homilías y tratados¹⁵.

1.4. Valores éticos que encierran ambos libros

En la elaboración de ambos libros queremos descubrir valores éticos que sostienen esa actitud de confesar los errores y retractarse. Nos llaman la atención por su necesidad en la actual evolución de la bioética tanto en sus aspectos científicos como en los teológico-morales.

Destaca, en primer lugar, la tarea de autocrítica del santo de Hipona, que confirma a sus lectores que él mismo ha cambiado y que tengan cuidado con sus escritos: “*para que vean que ni yo mismo me sigo siempre*”¹⁶. Creemos que una genuina autocrítica, en el fondo, es fruto de una elevada vida moral. Esa depurada sensibilidad moral de la que hace gala al Águila de Hipona nace de una integridad personal que responde a la escucha del maestro interior que en su discurso asocia con la conciencia moral¹⁷.

Esa honestidad ética, es acompañada por un espíritu enamorado por la búsqueda de la verdad desde que leyera el Hortensio de Cicerón. Esa inquietud no lo abandonaría nunca más. Las *Retractaciones* son una prueba de oro para afirmar que Agustín fue un apasionado de la verdad¹⁸.

¹³ Cfr. V. GÓMEZ MIER, *Sobre tradición y tradiciones de investigación*: Ciudad de Dios CCIX (enero-abril 1996) 231-240.

¹⁴ Aun cuando San Agustín no las escribió con una intención polémica, de hecho, por las circunstancias, la polémica está presente en todas sus páginas, y en este sentido las *Retractaciones* es una de sus obras teológicas importantes por su testimonio y por la precisión de su pensamiento, donde refleja su experiencia humana, su ortodoxia y su esfuerzo incansable, para que en todo y en todos brille y triunfe la verdad. Cfr. T. C. MADRID, *Introducción*, 624.

¹⁵ Cfr. S. POSIDIO, *Vida de san Agustín*, 28.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Persev.*, 21, 44.

¹⁷ “*Es la obra de San Agustín que refleja la grandeza de su alma, descubre el progreso y la madurez de sus ideas*”. BEDA VENERABILIS, *Retractationis in Actus Apostolorum*, Praefatio: PL. 092, 995.

¹⁸ “*El amor a la verdad y la honradez intelectual son las que inspiran a San Agustín la necesidad de repasar todas sus obras, para salir al paso de falsas interpretaciones y rectificar*

Destaca también la humildad como virtud moral que más valora¹⁹. Está presente en las *Confesiones* del joven Agustín, y continúa en la revisión de sus escritos al final de su vida. En esta línea de reflexión el peso moral de la retractación y el reconocimiento de los errores en clave de perdón es enorme, pues la confesión de las culpas se ha entendido incluso como categoría ético-política²⁰.

Usa de la metodología científica del momento. No trata a sus obras por igual, sino que las aborda *según su importancia*. Esto se observa en su primer libro en el que dedica mucho más espacio a un número menor de obras. Como estaban más sujetas a la influencia de los paganos, tienen más riesgo de tener errores doctrinales y por ello se detiene más en ellas. Las *Retracciones* muestran su método de trabajo al señalar las diversas fuentes de inspiración e identificar la evolución de su pensamiento. Él mismo reconoce y advierte a quien lea sus obras que: “encontrará cómo fui progresando al escribir”²¹. Indica por qué se adoptan determinadas posiciones ideológicas, renunciando a otras anteriores. De manera que las *Retracciones* resumen su pensamiento a la luz de su último estadio de evolución: “Ningún otro escritor antiguo proporcionó a los futuros especialistas una exposición tan detallada acerca de sus propias obras, realzando así la posibilidad de que sus obras fueran identificadas y se conservaran”²².

2. Bases teóricas de la retractación

2.1. Definición de términos

Una primera tarea que se impone es la de definir los términos que vamos a utilizar para saber exactamente a qué nos estamos refiriendo. Esto es debido a la pluralidad de sentidos con los que se emplean los vocablos. Tomamos como punto de partida la definición de la RAE. Cuando hablamos de ‘Retracción’ (del lat. *retractare*), entendemos: *revocar expresamente lo que se ha dicho, o desdecirse de ello*.

inexactitudes, según ha ido progresando en el conocimiento de la verdad”. T. C. MADRID, *Introducción*, 604.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Persev.*, 21, 44.

²⁰ “Esas dos categorías –la confesión de los errores, de los pecados, de las culpas y el arrepentimiento– son categorías éticas fundamentales en su doctrina política, como antídotos contra la política de falsedad y de gloria”. L. A. PINHEIRO, *O compromisso ético-político em Santo Agostinho*, en: *Oração e compromisso em Santo Agostinho*, São Paulo 1996, 150.

²¹ SAN AGUSTÍN, *Retract.*, Prólogo 3.

²² A. D. FITZGERALD, *Retracciones*, 1143.

a.- Dificultades de un concepto escurridizo

La problemática científico-ética para determinar más precisamente esta realidad de la retractación tiene que ver con el sujeto que se retracta, las formas de hacerlo, y el espacio y el tiempo en el que se producen, para considerar que realmente se ha producido una retractación o solamente una evolución resultado del progreso del saber²³.

La atención a esos parámetros permitirá comprender la retractación sin caer en anacronismos estériles e inveraces en relación con apreciaciones de instituciones o personas entregadas a procesos de investigación semejantes o paralelos. Se trata de garantizar un ámbito de comparación justo para abordar una cuestión de difícil definición que está a la base de la retractación; es la relación existente con los temas novedosos en la investigación bioética. Los temas de nueva aparición van aportando perspectivas nuevas en lugar de cambiar las antiguas y en ese caso habría que hablar de constante evolución, más que de retractación. Del mismo modo que –usando términos de la informática– la actualización de un sistema operativo normalmente no lleva una retractación sino una adecuación a lo nuevo, así la novedad científica no lleva necesariamente una retractación. Por ello se hace necesaria la comparación más adecuada posible.

b.- Términos semejantes y complementarios

En relación con la dinámica de la retractación que supone una revocación, y por lo tanto de algún modo una revisión de lo enunciado, no es difícil encontrar en textos en español expresiones basadas en la raíz lingüística *revisitar*. Quizás con el deseo de traducir de modo lo más literal posible el término inglés: *revisit*. Mientras que en el Diccionario de la RAE ‘revisitación’ no aparece como sustantivo del verbo *revisitar*; sin embargo, sí aparece el término: ‘revisita’ comprendido como *nuevo reconocimiento o registro que se hace de algo*.

No es una expresión que nos agrade, pero entendemos que para retractarse de un error de cariz científico o ético, puede ser debido un necesario estudio y *revisitar* una realidad que ha provocado dudas, que no

²³ Semejantes dificultades se pueden encontrar a la hora de calificar el trabajo eclesiológico de Congar. Cfr. M. J. FERNÁNDEZ CORDERO, *La naturaleza eclesiológica de la “retractación” de Congar: de “Jalones” (1953) a “Ministerios y Comunión” (1971)*: Estudios eclesiológicos 76 (2001) 329-382 y 539-591, esp. 550-551. Esta autora remarca el valor de la autocrítica.

estaba bien aclarada. Parte del método bioético que trata de contrastar la teoría con la práctica en un proceso hermenéutico triangular²⁴ tiene una misión de visitar, de replantear de nuevo las hipótesis para validarlas.

Más aceptable es la idea que envuelve el término ‘revisar’: *Someter algo a nuevo examen para corregirlo, enmendarlo o repararlo*. En cuestiones ético/científicas se puede referir a los planteamientos, las conclusiones, o los procesos seguidos que deben ser revisados para corregirlos –retractarse– en el caso de encontrar errores.

Lógicamente hay que distinguir ambos términos, pues la retractación supone una revisión de los planteamientos, pero no obligatoriamente. Mientras que toda retractación es una revisión, no toda revisión concluye en una retractación.

Algo semejante supone la rectificación. No siempre hay retractación. Es cierto que –según una de las acepciones de la RAE– supone “*modificar la propia opinión que se ha expuesto antes*” pero no obligatoriamente significa desdecirse. Puede suponer solamente una adecuación de los conocimientos a situaciones novedosas provocada por nuevas informaciones de las que no se disponía.

Desdecirse sí parece ser un término de raíz castellana semejante a la retractación, pues como hemos visto en la definición primera de la RAE, ese es uno de los significados del acto de retractarse.

c.- El sujeto que se retracta y los documentos en los que lo hace

A la hora de definir cuando se da una retractación uno de los problemas planteados tiene que ver con el sujeto de dicha acción. Puede ser una persona física (ejemplo de san Agustín), un investigador, el que se retracta. En la actualidad, por las exigencias de investigar en grupos de trabajo²⁵, en muchos casos estaremos hablando de personas jurídicas, organismos, comités editoriales, etc.

²⁴ Cfr. E. SGRECCIA, *Manual de bioética, I. Fundamentos y ética biomédica* (= Bac Maior 91), Madrid 2009, 73-75.

²⁵ Un reciente estudio del CSIC, que analizada 89.000 publicaciones, pone de manifiesto que un 6% de las mismas corresponden a un único autor. El mayor porcentaje lo registran los firmados por 3, 4 ó 5 autores. Los artículos firmados por 3 ó 4 autores representan el 18%; los artículos con 5 autores constituyen el 14%. Hay artículos publicados por incluso más de cien autores. Para ver algunos de los problemas éticos que esto plantea: cfr. COMITÉ DE ÉTICA DEL CSIC, *La responsabilidad de los autores en publicaciones multidisciplinarias (Anexo I al Código de Buenas Prácticas Científicas de Marzo del 2010)*.

<http://www.csic.es/web/guest/etica-en-la-investigacion> (junio del 2014).

Directamente relacionado con el sujeto de la retractación están los documentos en los que se expresa la retractación o de los que se retracta. Hay documentos a los que se llega por consenso, otros serán de tono científico –investigaciones en revistas, libros, etc.–; en el ámbito de la bioética teológica además pueden venir caracterizados por las diferentes categorías cuando son generados por el magisterio. De modo que para identificar una acción retractante deberemos tener en cuenta el tono de dichos documentos.

d.- El espacio y el tiempo para desdecirse

Una dificultad añadida en el espacio de la bioética teológica es la de identificar la revocación expresa de una afirmación en enseñanzas mantenidas a lo largo de los siglos. Esto es especialmente marcado en las cuestiones teológicas sostenidas durante años en los que han cambiado los paradigmas científicos y éticos. La presencia de valores religiosos sustentados por datos bíblicos pueden suponer una dificultad añadida para identificar retractaciones en el espacio y el tiempo.

Aquí se sitúa el riesgo del anacronismo del que hemos hablado, debiendo identificar los mismos marcos espacio-temporales para señalar un cambio como el que queremos determinar. No queremos confundir un mero cambio sucedido por el crecimiento histórico con una retractación.

e.- ¿Se pueden identificar diversas formas de retractación?

Con el enunciado de esta pregunta ya se está insinuando la existencia de diversas formas de retractación. La definición primera de retractación consideraba que debía ser una acción *expresa*. Sucede que por diversos motivos el sujeto de dicha acción no considere la urgencia de señalar expresamente que ha cambiado de opinión, aun siendo consciente de ese cambio. O sea, hay voluntad y conciencia de la retractación, hay intención de retractarse pero no siempre se expresa de modo abierto.

Así pues, existe una retractación que podemos denominar implícita, diferente de aquella otra más explícita. En ambos casos se da un proceso de cambio *consciente*, pero no se indica de la misma manera.

Por otro lado, la retractación puede darse sobre cuestiones de carácter teórico o práctico. Las cuestiones teóricas suponen cambios de planteamientos y de perspectivas sobre las que se basa la reflexión bioética, mientras que las cuestiones prácticas se refieren a cambios de procedimiento, lectura de datos, valores morales en las decisiones finales, etc. Se deberán identificar los cambios de datos, de enfoque, e incluso los cambios hermenéuticos que supongan un acto de desdecirse de criterios anterior-

res. Aquí es donde se hace necesario llamar la atención al respecto de considerar el silencio como retractación²⁶.

Se puede hacer una última precisión en la consideración del contenido de este concepto. Especialmente en el ámbito de la bioética y la teología ha sucedido la acción forzosa, de modo diferente de la voluntaria. Ejemplos de la primera podrían ser el cambio mostrado por Abelardo que fue obligado a guardar silencio en la polémica con san Bernardo²⁷, o la de Lamennais que no se retractó frente al Papa²⁸. Este tipo de retractación obligatoria no refleja el interés de nuestro estudio. Suelen ser retractaciones en el ámbito de la fe²⁹, y no tanto de las costumbres.

f.- A modo de balance

Hechas las anteriores anotaciones se puede concluir que usaremos el término retractación como un concepto en sentido amplio con las siguientes notas características:

- Una acción que supone un cambio de opinión; una acción consciente cuya finalidad es desdecirse y revocar una idea, cambiar una base justificativa, una forma de acción/procedimiento, una lectura de datos..., incluso una omisión, dentro del complicado proceso de planteamiento y toma de decisiones, en el amplio marco de la bioética.
- Realizada por un mismo sujeto o un sujeto de categoría semejante
- Dentro de un momento de características espacio-temporales semejantes.
- Que puede ser expresada conscientemente de diversas formas.

Identificado a qué nos vamos a referir, pasaremos ahora a valorar los diversos aspectos de la fundamentación de la retractación.

²⁶ ¿La desaparición repentina de una enseñanza cuya presencia haya sido constante en los documentos se podría considerar retractación? En el sentido estricto del término, no; no hay una acción de desdecirse claramente. Pero en un sentido más amplio probablemente sí, si hay intención de hacerlo, porque se da un cambio radical aunque no se exprese, -de aparecer constantemente a dejar de hacerlo-. Es un giro de 180 grados; una ruptura. Habrá que justificar si se la considera una retractación metodológica, más que una adecuación.

²⁷ Sucedió en el Concilio de Sens en 1140. Para ver las proposiciones condenadas y la carta de Inocencio II al obispo de Sens condenándolo al silencio. Cfr. *Dz.*, nn. 368-387.

²⁸ Cfr. *Voz: Lamennais Felicitè, Robert de*, en: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía, III* (= Ariel referencia), Barcelona 1994, 2066-2067.

²⁹ Cfr. G. VACCAROTTO, *Voz: Retracción*, en: *DGDC*, VI, 998-1001. Sucede en casos de apostasía, herejía y cisma.

2.2. Razones de la retractación

Frente a la pregunta ¿por qué hay que retractarse? surge una respuesta inmediata y simple. Porque nos equivocamos. Porque el ser humano se equivoca y en la base de su error están las circunstancias que nos señala la antropología, la ciencia y la experiencia de tener que tomar decisiones éticas en situaciones extremadamente complejas.

a.- Por la existencia de límites en la existencia humana

El ser humano es un ser limitado y sus límites abren la puerta al error. Si por un lado los estudiosos del ser humano han puesto de manifiesto una gran cantidad de cualidades que acompañan al individuo de nuestra especie, y que lo abren a una amplitud de horizontes insospechada³⁰, por otro se están profundizando aquellas cualidades que denotan los límites de lo humano, como paso anterior a su reconocimiento y aceptación³¹. No significa que las cualidades del ser humano en cuando participantes de la infinitud y de la inmortalidad hayan dejado de tener valor, sino que hay que articularlas con aquellas otras que remarcan sus limitaciones. Es precisamente al recalcar los límites de lo humano cuando se toma conciencia de la posibilidad de sobrepasarlos.

Esto nos aproxima a plantear dudas a respecto del progreso. Si lo humano tiene sus límites significa que hay posibilidad de que no todo progreso sea positivo por sí mismo, por el mero hecho de serlo, dejando espacio al cuestionamiento ético. Implica además que en el proceso histórico de progreso de la humanidad no todo es crecimiento positivo hacia metas idílicas en un dibujo rectilíneo y constante. Sino que dicho progreso en muchas ocasiones está lleno de vericuetos irregulares que hacen necesario revisarlo. Volvemos a encontrarnos con el espacio de la pregunta ética y la posibilidad de tener que revisar y cambiar los rumbos de la historia³². O sea, es posible encontrar en la historia humana elementos deshumanizantes a superar. Elementos que desde el cristianismo se denominan pecado, y desde plataformas seculares se reconoce simplemente como el mal,

³⁰ Laín Entralgo enumera las siguientes: inabarcabilidad, inacabamiento, inaccesibilidad, innumerabilidad, no-susceptibilidad de cuantificación, no-exterioridad, no-probabilidad, no-indiferencia. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro, II. Otredad y proji-midad*, Madrid 1968², 232-235.

³¹ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Ética de la vida*, Barcelona 2012, 665-669.

³² Toynbee ha señalado en sus estudios sobre la historia momentos –retractaciones lo llamará– en los que ha habido cambios significativos. Cfr. *Voz Toynbee, Arnold J.*, en: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía, IV* (= Ariel referencia), Barcelona 1994, 3548.

identificándolo como aquello que va contra el sujeto individual y con la crueldad presente en la convivencia humana³³.

Varios autores han reflexionado sobre los límites de lo humano en base a diferentes categorías. Destacamos a P. Ricoeur, especialmente en su obra *Finitud y culpabilidad*³⁴. Ofrece puntos para actualizar la reflexión sobre el mal partiendo desde la mítica y la simbología, que afectan a la voluntad humana introduciendo distorsiones en dicha voluntad. Resulta atractiva su reflexión acerca del *lugar* del mal en la vida del ser humano, su punto de inserción, porque permite situar igualmente la necesidad de la retractación como modo de superación de una de las consecuencias de ese mal, que se puede expresar en el error.

Para Ricoeur el origen del mal hay que encontrarlo en el concepto de ‘labilidad’, que estaría apoyada en la ‘limitación’ entendida como una ‘no adecuación’ del hombre consigo mismo. Es la “*debilidad constitutiva que hace que el mal sea posible*”³⁵, de manera que él mismo entiende que debe encontrarse con la psicología³⁶, con el derecho penal y con la filosofía política y del poder. En ese sentido habla de los totalitarismos y del peligro nuclear; y nos permite a nosotros ajustar su preocupación ética por el mundo al ámbito de la bioética y, más en concreto, a nuestro tema de la retractación.

Si la debilidad constitutiva del hombre lábil³⁷, posibilita la entrada del mal en el mundo, este se puede situar en las ciencias biomédicas³⁸. Si el mal –independientemente de su origen radical– tiene su lugar en el campo de la bioética, eso significa que también debe ser superado en ella, y un camino para hacerlo es el de la retractación. Si el mal afecta a la existencia humana y se manifiesta en el error, en la mentira, en la falsedad, entre otros; y la labilidad humana señala los límites del mundo intelectual y moral al afectar a la voluntad humana está indicando la

³³ Cfr. A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona 2005; J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado*, Madrid 2005.

³⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (= Estructura y procesos), Madrid 2004.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 11.

³⁶ En clave psicológica se ha señalado la incapacidad de retractarse como una de las “*formas ricas y variadas*” en las que se expresa la inmadurez. Cfr. E. ROJAS, *¿Cómo es una personalidad inmadura?*: Diario ABC (19 de febrero de 2005) la Tercera.

³⁷ Que el hombre sea lábil significa esencialmente que “*la posibilidad del mal moral está inscrita en la constitución del hombre*”. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 151.

³⁸ Francesc Torralba dando continuidad a este argumento distingue dos niveles en la vulnerabilidad –la ontológica y la ética– Cfr. FR. TORRALBA I ROSELLÓ, *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, Madrid 2006 (1ª reimp.), 246-252.

posibilidad de superar esos límites y la necesidad de retroceder cuando esto sea así. La retractación lo permite en cualquier ámbito de la vida científica y ética; por supuesto en la bioética. No se parte de una concepción abstracta del mal, de un posible prejuicio, sino de la concepción de la realidad humana que se encuentra con él y que libremente lo ha consentido, abdicando a las presiones económicas, el poder, la fama... El hombre, el científico, el bioeticista, el teólogo no sufre el mal, no es solamente un lugar donde el mal se manifiesta. Es sujeto, él lo provoca desde su libertad, y por tanto él lo tiene que superar retractándose y encaminándose hacia el futuro.

Juan Masiá, siguiendo de cerca la reflexión fenomenológica de Ricoeur, señala la *vulnerabilidad* del ser humano. En *El animal vulnerable*³⁹ muestra otras perspectivas de los límites de lo humano bajo el rostro de la ambigüedad de la acción humana. Las tensiones entre el individuo y la sociedad se muestran en diversos campos entre el que se encuentra la ciencia. Las capacidades del ser humano, sus potencialidades se actúan muchas veces de modo ambiguo; la libertad junto con la responsabilidad son capaces de poner al hombre en una doble dinámica de humanización y deshumanización. En concreto, Masiá la aplica al mundo de la ciencia, de la técnica, de la comunicación⁴⁰ para evitar derrochar optimismo estéril en relación con la inteligencia, y sostener la pretendida neutralidad del conocimiento científico. En el fondo, parece estar desarrollando la labilidad de Ricoeur pensada más desde el entorno del ser humano, con tintes más metafísico/fenomenológicos, hacia las capacidades concretas que se manifiestan en el actuar humano. Sin aquella labilidad esencial al hombre no es posible hablar de la ambigüedad de las capacidades humanas.

De lo redactado por Masiá se puede extraer la conclusión que uno de los síntomas de la vulnerabilidad es precisamente la vulnerabilidad académica, que supone la condición de inseguridad. De esa inseguridad nace lo que este autor denomina la “ética en la incertidumbre”⁴¹, que exige precisamente una revisión constante de sus conocimientos, del mismo modo que la terapia de un enfermo supone una atención y revisión de tratamientos. La lucha contra el mal, combatirlo, es el siguiente paso después

³⁹ Cfr. J. MASIÁ CLAVEL, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano* (= Serie III. Libros de Texto 21) Madrid 1997.

⁴⁰ Cfr. *ibíd.*, 297-302.

⁴¹ Cfr. J. MASIÁ CLAVEL, *Ética esperanzada y esperanzadora*, en: FCO. J. ALARCOS MARTÍNEZ (ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte s.j.*, Madrid 2004, 245-262.

de advertirlo. Se presenta como aporía, reto y crisis⁴² que afecta a la ética. Si la esencia de la ética es la inseguridad, la prudencia será la toma de decisiones racionales y razonables en condiciones de incerteza, cuestión agravada por la evolución de las ciencias que hacen que la toma de decisiones se transforme en algo problemático.

Hans Jonas ofrece un tercer argumento que fundamenta la necesidad de la retractación en las cuestiones de bioética en *El principio de responsabilidad*⁴³. Se trata de adquirir conciencia de la proyección hacia el futuro que tienen las decisiones éticas. Este autor es especialmente sensible a las posibilidades creadas por el actual desarrollo de la ciencia e introduce una inquietud legítima por las generaciones futuras a las que pueden afectar gravemente las actuaciones de hoy. Esta preocupación era inexistente e innecesaria en generaciones pasadas.

Existe un riesgo de que las acciones de hoy afecten de modo importante al futuro, gracias a la magnitud alcanzada por el desarrollo de la ciencia y la tecnología actual. Es posible –existen medios suficientes– destruir la naturaleza y con ella la vida humana. A esta intuición la denomina “*heurística del temor*”⁴⁴, que le lleva a posicionarse delante de un peligro tan grande, señalando que el poder que el desarrollo ha traspasado a las manos del ser humano, solo puede ser orientado desde un poder mayor que lo contrarreste. Ese poder mayor es el de la responsabilidad, que se debe aplicar generando pautas de acción que usen de prudencia y moderación. Dentro del amplio espectro de actuaciones prudentes y moderadas, preocupadas con el devenir futuro, tienen cabida las que dicen respecto al cambio de orientación y a la retractación. Él habla de *abandono real* de posturas y concepciones antiguas.

b.- Porque la ciencia se equivoca

El propio método científico alimenta la exigencia de una permanente revisión de los resultados. Se trabaja en base a hipótesis planteadas que exigen la validación constante de los datos que las sostienen en cada experimento⁴⁵. Es cierto que en algunas ocasiones el conocimiento científico

⁴² Cfr. J. MASÍÁ CLAVEL, *El animal vulnerable*, 305-312.

⁴³ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995.

⁴⁴ *Ibid.*, 16.

⁴⁵ Cfr. Gómez Mier recuerda la necesidad de una búsqueda sin término, mentando a san Agustín en el *De trinitate* y a Popper cuya biografía remarca esa búsqueda sin fin. Cfr. V. GÓMEZ MIER, *Lo epistémico y lo místico en la teología moral renovada*, en: M. RU-

ha llegado a progresar por experimentos realizados al azar; o en otros momentos experimentos erróneos que al ser revisados han deparado sorpresas agradables. Pero también es cierto que, en otras muchas veces la ciencia se ha visto desbordada por la opacidad y complejidad de las investigaciones encontrando dificultades de ser validadas⁴⁶. Los experimentos son tan complejos que no siempre se pueden repetir en condiciones semejantes que permitan aceptarlos como válidos. Los mismos científicos han alzado la voz para indicarlo, puesto que esa dificultad es espacio para el error y, más aún, para el engaño⁴⁷.

A los límites del método se pueden unir la realidad del conocimiento científico que –por ser inductivo– no genera verdades absolutas sino probabilidades; obtiene conocimientos relativos constatados en experimentos sucesivos que alimentan el progreso de un saber acumulativo. Este hecho de la progresividad en el conocimiento, pone delante de nosotros la realidad de que en el caso de apoyarse en experimentos equivocados puede llevar años de errores consecutivos y muchos recursos invertidos y perdidos. De manera que, en la tarea de comprobar los experimentos y sus resultados, se abre un hueco para validar los datos y, por supuesto, para retractarse en el caso del equívoco. No aparece como una circunstancia superficial o secundaria, sino como parte esencial del mismo método científico si quiere ser denominado así⁴⁸.

En tercer lugar hay estructuras adyacentes a la ciencia que pueden llevar al error, es la relación de la ciencia con sus ‘patrocinadores’. Ya no se trata solamente de los límites del método científico, sino del cuidado que se debe prestar a las relaciones, a veces peligrosas, entre la ciencia y la empresa. Si la ciencia se debate en el ámbito de la academia, la empresa está inserida por su naturaleza en un mundo diferente, el del mercado.

BIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy: Horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid 2003, 266.

⁴⁶ Puede servirnos de ejemplo paradigmático en el mundo de la genética, que no siempre se ha afirmado que el ADN tuviera estructura helicoidal binaria (Watson y Crick 1953); antes (diciembre de 1952) se había afirmado que era ternaria. Cfr. L. PAULING – R. B. COREY, *A proposed structure for the nucleic acids*: PNAS 39 (1953) 84-96. Es probable que los datos de dichos autores hayan servido a Watson y Crick para confirmar su carácter binario, pero al no ser del mismo autor no se puede hablar de retractación.

⁴⁷ Cfr. J. SAMPEDRO, *¿Y si la ciencia no es lo que tú crees?:* Diario El País / vida&artes (12 de diciembre de 2013) 34-35.

⁴⁸ Razón por la que muchas revistas científicas ya dedican espacio a los textos de retractación. Cfr. New England Journal of Medicine.

<http://www.nejm.org> (septiembre del 2015)

Dicha relación ente ciencia y empresa, entre conocimiento e industria, normalmente es beneficiosa para ambas. Dada la existencia de vínculos económicos, y la estructura de subvenciones por medio de las patentes, se generan conflictos de intereses que es preciso atender desde el campo de la ética⁴⁹. La situación se puede hacer más compleja por la presencia de los medios de comunicación⁵⁰.

Esto es más grave en el campo de las publicaciones, en muchos casos controladas por las empresas. Todo un premio nobel, Randy Schekman, ha denunciado el sometimiento a la “tiranía” de las revistas especializadas⁵¹. Algunos autores hablan de que hasta el 40 % de los estudios tienen datos incompletos; se denuncia la debilidad de los sistemas de revisión, y hasta la impotencia de las revistas que confían en los autores.

Por otro lado, el estado actual de la investigación y la situación de los recursos limitados hacen necesario un nuevo modo de trabajar. El científico ha pasado a ser un servidor público, un gestor, que tiene que prestar cuentas, y aprovechar los recursos que el estado le da para hacer investigaciones útiles a la sociedad, no repetitivas, que innoven. La ciencia ha adquirido un carácter finalista. No se trata de investigar por investigar, sino que investigar con criterios reduciendo lo superfluo⁵². Surgen exigencias éticas nuevas frente a posiciones nuevas y frente a lo nuevo no siempre se toman las decisiones más adecuadas.

c.- Por la necesidad de tomar decisiones éticas en condiciones de incerteza

Siempre se ha señalado que la pregunta ética se realiza en condiciones de desvalimiento⁵³. En comparación con las decisiones jurídicas o las

⁴⁹ Se puede ver en la denuncia que hace: C. D. DEANGELIS, *The Influence of Money on Medical Science*: JAMA 296 (2006) 996-998. En la que señala la presión financiera sobre las publicaciones médicas generando inquietud respecto al trasfondo ético que acompaña ese serio tema.

⁵⁰ Aquí se puede recordar, por ejemplo, el caso de la vacunación. Cfr. A. SEGURA BENEDICTO, *La supuesta asociación entre la vacuna triple vírica y el autismo y el rechazo a la vacunación*: Gac Sanit. 26 (2012) 366-371. Los autores de las malas prácticas, entre las que estaban la divulgación en los medios de comunicación, fueron expulsados del colegio de médicos.

⁵¹ Cfr. R. SCHEKMAN, *Por qué revistas como ‘Nature’ hacen daño a la ciencia*: Diario El País / vida&artes (12 de diciembre de 2013) 34-35.

⁵² Cfr. CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Código de buenas prácticas científicas del CSIC*, Madrid 2011, 8-9.

⁵³ Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes I. Moral fundamental* (= EAS 17-I), Madrid 1990⁶, 33.

estructuras de las religiones, la ética se encuentra a la intemperie. No tiene soportes anteriores, salvo la conciencia. La esencia de la ética parece enraizar en la inseguridad y la incerteza. Hay que tomar decisiones con el riesgo de equivocarse. Este no es un descubrimiento reciente, sino que es un problema que siempre ha existido en la ética con diferentes acentos; y que por ejemplo en los siglos XVII-XVIII –época de los denominados sistemas morales– se dio en forma de preocupación por salir de la duda de conciencia frente a una ley promulgada.

La inseguridad ética es más intensa en los campos del saber en los que se debaten los últimos avances de la humanidad. Es provocada por la novedad que dichos avances suponen en temas inexplorados, y las preguntas que nunca antes fueron formuladas ni respondidas. Entre esos campos está el de la bioética que avanza en su saber de modo problemático, más que dilemático, como han señalado Ferrer y Álvarez⁵⁴.

Para comprender la evolución de la ética hay que tener en cuenta el contexto en el que se ha desarrollado, alimentada por las tradiciones. Precisamente por la novedad que suponen las acciones en este campo, las tradiciones⁵⁵ no siempre ofrecen elementos suficientes para eliminar la incerteza de la novedad. En la decisión no solamente se aplica lo contenido en la tradición, sino que al crecer en un ámbito problemático no siempre se pueden aplicar las orientaciones de la tradición. La tradición es condición necesaria pero no suficiente para la vida moral⁵⁶ que camina hacia el futuro. En un primer momento la tradición es asimilada, posibilitando así –en un segundo momento– la problematización. No hay innovación sin tradición, pero solamente si esta última es cuestionada por la realidad problemática y abierta a la revisión.

Por otro lado, las relaciones entre la ciencia y la ética no han sido siempre fluidas; más bien han sido tensas⁵⁷. El progreso de la ciencia y la

⁵⁴ Cfr. J. J. FERRER – J. C. ÁLVAREZ, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea* (= Cátedra de bioética), Madrid 2005², 86-93.

⁵⁵ Zubiri señala tres dimensiones en la estructura esencial de la tradición. A saber: la tradición constituyente, la continuante y la progrediente. Cfr. X. ZUBIRI, *La dimensión histórica del ser humano*, en: SEMINARIO XAVIER ZUBIRI, *Realitas, I. Trabajos 1972-1973*, Madrid 1974, 26.

⁵⁶ Cfr. FCO. J. ALARCOS MARTÍNEZ, *La moral cristiana como propuesta*, en ID. (ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte s.j.*, Madrid 2004, 204.

⁵⁷ A. MOSER, *Avanços biotecnológicos: um novo caso Galileu?*, en: A. P. PACHECO CLEMENTE (org.), *Bioética no início da vida. Dilemas pensados de forma transdisciplinar*,

novedad que alcanza provoca dificultades para apreciar aquello que es justo, abriendo las puertas al error y a la necesidad de corrección⁵⁸. Así lo indicó el papa Benedicto XVI en su visita al Parlamento Federal Alemán en 2011:

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta... En las decisiones de un político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil⁵⁹.

Puesto que los datos científicos sobre los que se basa la bioética vienen ofrecidos por las ciencias biomédicas –el *hecho biomédico* dirá Sgreccia⁶⁰–, la ética deberá ir siempre a remolque de lo que estas ciencias le ofrecen en sus descubrimientos, exigiéndose una actitud constante de revisión en su método. Hay entonces un campo de fricción constante, pero necesario, entre la ética y la ciencia sobre la que debe tomar decisiones.

d.- Porque la reflexión de la teología moral se edifica sobre dichos cimientos

Es cierto que las fuentes del conocimiento teológico son muy especiales, principalmente la Escritura, la Tradición y el Magisterio, pero también es cierto que gracias a ellas se ha llegado a la aceptación de la auto-

Petrópolis 2006, 11-17. A. SARMIENTO, *Introducción general*, en: ID. (ed.), *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética* (= BAC Minor 84), Madrid 1996, 12-14.

⁵⁸ “La ciencia, como cualquier otra actividad del ser humano, debe estar sometida a principios éticos, merced a los cuales alcanza su dignidad de acción específicamente humana”. CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Código de buenas prácticas científicas*, Preámbulo, 7.

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita al Parlamento Federal*, Reichstag Berlín, 22 de septiembre de 2011. La cursiva es nuestra.

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (octubre del 2015)

⁶⁰ Cfr. E. SGRECCIA, *Manual de bioética*, I, 73-75.

nomía de las realidades terrenas, respetando la dinámica de crecimiento del saber de la humanidad sobre el que se elabora la teología. Esa aceptación de lo humano, resitúa la aportación de la fe que se transforma en una oferta, en un horizonte de sentido⁶¹, generando una dinámica de lectura y comprensión del dato revelado no exento de dudas y vacilaciones aunque este se encuentre ya expresado en su plenitud desde la revelación de Jesucristo. Aunque la revelación esté ya cerrada, sin embargo la dinámica de su lectura, comprensión y hermenéutica, en una sociedad cambiante y compleja como la actual, está sujeta a errores que exigen posteriores revisiones.

Las dificultades de adaptar y actualizar la teología en cada momento histórico aparecen de manera más radical en el campo de las denominadas ‘costumbres’, en las exigencias de la fe vivida. Al ofrecer un espacio para el desarrollo de la ética asumiendo su papel de “hogar”⁶² ampliando el horizonte hacia la trascendencia y la plenitud de lo humano, la teología se ve obligada a compartir con la ética su base de incerteza. También la teología tiene que ofrecer soluciones a problemas asentados en la inseguridad. Aunque los valores que sostienen la consideración teológica sobre la vida puedan ser firmes, basados en los datos de la Escritura y sostenidos por la Tradición y el Magisterio, sin embargo a la hora de activarlos en la toma de decisiones pueden perder parte de esa seguridad en contacto con la incerteza científico-ética. La teología se apoya en la racionalidad y cuando los datos que aportan las ciencias deben ser interpretados por la razón, en las acciones secundarias –no tanto en los valores primarios–, aparecen distintas versiones hermenéuticas y desaparece el consenso existente en el momento anterior.

En este sentido es tradicional citar la expresión vaticana “*a la luz del evangelio y de la experiencia humana*”⁶³ para referirse a la peculiar epistemología de la teología moral. Esa doble división expresa el trabajo armónico que debe existir entre lo que significan dos conceptos de amplio espectro la ‘experiencia humana’ (datos de las ciencias, razón...) y el ‘evangelio’ (Escritura, Tradición y Magisterio). Dicha expresión apunta igualmente a la cuestión de la relación que hay entre el proyecto moral

⁶¹ Cfr. M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy: Horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid 2003.

⁶² Cfr. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética* (= Moral y ética teológica 28), Madrid 2014.

⁶³ GS, 46.

evangélico y la moral eclesial⁶⁴, entre el Evangelio y la teología. Las relaciones entre ambos pueden provocar tensiones entre la palabra moral de la Iglesia y la vida moral de los cristianos. En un doble sentido, bien porque la vida moral del creyente esté alejada de la sensibilidad evangélica; bien por lo contrario, por haber expresado de modo más evangélico lo que la teología no ha expresado adecuadamente.

En cualquier caso, hablar de dichas tensiones solamente tiene la finalidad de remarcar la necesidad de estar atentos a la posibilidad de error. Estas tensiones hacen más válida la afirmación de un gran epistemólogo español en la que se basa parte de la intuición inicial de este trabajo, y que él aplica al cambio habido en los manuales de teología moral postconciliar: “Desde Agustín, en la teología católica había sido importante la re-tracción”⁶⁵. Se quiere decir que, de hecho, se constata la existencia de momentos y actos de retractación en la historia de la teología. También en ética teológica –y lo podemos aplicar al campo de la bioética–, ha habido necesidad de retractarse.

3. La retractación en el ámbito ético-teológico

La relación entre la ciencia y la ética es muy estrecha. Se puede constatar claramente al analizar el nacimiento de la bioética⁶⁶. La bioética surgió frente a las acciones abusivas de la ciencia médica a la que no le resulta fácil establecer sus propios límites y para responder a las preguntas generadas por los grandes avances científico-tecnológicos.

3.1. Peculiaridades a tener en cuenta en esta esfera

Nos situamos directamente desde la plataforma de la ética teológica cristiana y más en concreto católica, entendiendo que la teología ofrece un horizonte de comprensión, una oferta de trascendencia⁶⁷. No nos detene-

⁶⁴ Cfr. G. MORA, *La vida cristiana. Teología moral fundamental* (= Presencia teológica 159), Santander 2007, 393-398.

⁶⁵ V. GÓMEZ MIER, *Lo epistémico y lo misterioso en la teología moral renovada*, en: M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy*, 265.

⁶⁶ Del diálogo que generen ambas ciencias estará dependiendo el futuro de la bioética. Cfr. FR. ABEL I FABRE, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Majadahonda 2007, 206-215. Ver la carta dirigida por el papa Juan Pablo II al reverendo George V. Coyne, SJ., director del Observatorio Vaticano, con fecha 1 de junio de 1988, presentada en anexo IV del libro anterior (pp. 256-266).

⁶⁷ Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid 1991, 26-29.

mos en determinar si ese horizonte de comprensión es meramente una fuente de la que mana la enseñanza teológica, o el contexto en el que se realiza⁶⁸. Tampoco nos detendremos en señalar la competencia de la voz del magisterio en cuestiones de costumbres ya señalada en VS⁶⁹.

En primer lugar, hay que destacar que aunque el campo teológico parece pertenecer al mundo de las creencias privadas tiene un espacio público, porque de la fe se sigue necesariamente un comportamiento. La ética es la mediación práxica de la fe⁷⁰. Lo cual significa que aunque en cuestiones de la vida, la bioética sea laica y pluralista, la teología tiene una silla en la mesa del debate secular⁷¹.

Como ya se ha destacado, su reflexión parte de los mismos datos científicos⁷² y comparte la misma dificultad de comprender los procesos humanos para los que no siempre hay respuestas, aunque recurra al aporte escriturístico y magisterial⁷³. Debe formular el núcleo ético cristiano reorientándolo constantemente, y actualizando el lenguaje a los nuevos tiempos⁷⁴, consciente de que pueden surgir conocimientos ignorados que ofrezcan perspectivas nuevas no adecuadamente valoradas respecto a los contenidos centrales. La prudencia en sus manifestaciones parece ser una buena aliada.

Es necesario que la Iglesia recuerde constantemente esta actitud del Vaticano II de *revisión* y búsqueda sincera por lo que respecta a las cues-

⁶⁸ Sobre el paradigma de integración entre ambas, cfr. V. COUTINHO, *Bioética e teologia: Que paradigma de interacção?* (= Ética e bioética), Coimbra 2005.

⁶⁹ Cfr. JUAN PABLO II, VS, 27; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Magisterio eclesialístico y moral*, en: M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 205-220.

⁷⁰ Cfr. FR. J. ALARCOS MARTÍNEZ, *Para vivir la ética en la vida pública*, Estella 2000, 77-81.

⁷¹ Aunque haya que tener cuidado con las teologías, cfr. J. MASÍÁ CLAVEL, *Bioética y antropología* (= Cátedra de bioética), Madrid 2004², 228.

⁷² Cfr. C. MASSÉ GARCÍA, *Las ciencias biomédicas en la bioética teológica*, en: J. M. DE VELASCO (ed.), *Bioética y Humanismo Cristiano* (= Teología 38), Bilbao 2011, 75-95. La autora señala que generalmente es preciso actualizar los datos que manejan los pensadores de la teología pues en este tiempo de cambios rápidos unos años pueden significar una desactualización que invalide la reflexión bioética.

⁷³ “Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal”. OA., 4.

⁷⁴ “Si nuestro mundo ha crecido a base de cambios ¿no va a suceder lo mismo con la moral, cuando la meta y la dirección las determina el Señor? ¿No vamos a aceptar que el cambio ha de jugar también un papel importante en la doctrina moral católica?”. J. T. NOONAN JR., *La evolución en moral: Selecciones de teología* 34 (1995) 60.

tiones morales concretas, lugar de aplicación de los principios fundamentales nacidos del Evangelio. Y es preciso que el lenguaje sea prudential y dialogante, dada la complejidad de las situaciones, y siempre atento al cambio constante de los problemas⁷⁵.

Otro aspecto a considerar es la articulación de sus fuentes fundamentales en especial, añadiendo un punto de inseguridad, especialmente en lo que dice respecto a la Tradición⁷⁶ y a las tradiciones.⁷⁷ Igualmente hay que recordar que las enseñanzas en cuestiones de bioética desde la reflexión teológica tienen un marco más amplio y están profundamente relacionadas con otras temáticas y procesos de crecimiento. En ese sentido se orienta la *jerarquía de verdades*, aceptada en el campo de la dogmática desde la perspectiva ecuménica y ampliada por el papa Francisco a la vida moral⁷⁸.

Para comprender correctamente esta integración entre “*res fidei et morum*” y con vistas a señalar aquellos momentos en los que haya podido darse algún tipo de retractación nos detendremos en aclarar algunas cuestiones que afectan al tema como son: la del sujeto de las enseñanzas ético-teológicas, el tipo de documentos en los que se expresa, etc.

Respecto al *sujeto* particular que ejerce la misión de interpretar auténtica y ordinariamente la Escritura, y emitir juicios de valor sobre temas de bioética teológica es posible encontrar que esa función sea ejercida por el Santo Padre, un Concilio, las Congregaciones, Consejos y Comisiones Pontificias, Academias Pontificias, (especialmente la de la Vida y de las Ciencias para cuestiones de bioética), Conferencias Episcopales y otros organismos eclesiales particulares de menor rango. Con los cual deberemos tener en cuenta esta realidad para identificar la implicación

⁷⁵ Cfr. G. MORA, *La vida cristiana*, 397. La cursiva es nuestra.

⁷⁶ Cfr. F. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Tradición moral y Bioética Teológica*, en: J. M. DE VELASCO (ed.), *Bioética y Humanismo Cristiano*, 33-52.

⁷⁷ La Tradición va haciendo explícita la Revelación recurriendo a tradiciones particulares. La Tradición como fuente de revelación moral no cambia. Sin embargo, al expresarse en tradiciones sujetas a los condicionamientos culturales e históricos, a lenguajes inmersos en sistemas filosóficos diferentes, se hace necesario distinguir ambas. Cfr. V. GÓMEZ MIER, *Sobre tradición y tradiciones de investigación: Ciudad de Dios CCIX 1* (enero-abril 1996) 231-240.

⁷⁸ “En este sentido, el Concilio Vaticano II explicó que ‘hay un orden o “jerarquía” en las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana’ (UR 11). Esto vale tanto para los dogmas de fe como para el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, e incluso para la enseñanza moral”. FRANCISCO, *EG.*, 36.

eclesial, el nivel de las intervenciones, los posibles conflictos entre los diversos sujetos y el tono de sus escritos.

Efectivamente, la *índole de los documentos* magisteriales también tiene importancia para determinar más o menos claramente cuándo se produce una retractación. Pues por ejemplo, las opiniones personales del santo Padre expresadas en una entrevista o en un libro de su autoría personal, no pueden ser consideradas magisterio ordinario al mismo nivel que un documento eclesial. Si el nivel de diversos escritos puede dificultar la identificación de la posible retractación habrá que analizar los documentos en paralelo sabiendo si son enseñanza ordinaria, extraordinaria, puntual, declaraciones, homilías, etc.

Dicho esto, es necesario hacer la pregunta acerca de las intervenciones magisteriales en cuestiones de costumbres para observar si no están también sujetas al progreso desde la incertidumbre generada por los nuevos problemas planteados, la falibilidad del ser humano en sus apreciaciones, y el crecimiento dilemático y problemático en la temática moral, etc. O sea, si la perspectiva teológica elimina la incerteza en el progreso de la vida ética en base a sus fuentes particulares.

La Pontificia Academia de la Vida reconoce que sigue existiendo dicha inseguridad cuando habla de seguir las *vías más razonables*:

La posibilidad, ya constatada, de utilizar células estaminales adultas para lograr los mismos fines que se pretendieran alcanzar con las células estaminales embrionarias –aun cuando hacen falta muchos pasos ulteriores antes de obtener resultados claros y definitivos–, indica esta posibilidad como la *vía más razonable y humana* que se ha de seguir para un correcto y válido progreso en este nuevo campo que se abre a la investigación y a prometedoras aplicaciones terapéuticas...⁷⁹.

De modo que si la base de la teología moral tiene unos cimientos diletantes, entendiendo por diletante la condición de fragilidad desde la labilidad y la incerteza de lo humano –que se observa especialmente en momentos de cambios de sensibilidad y estimativa moral– la tonalidad ética desde la perspectiva teológica también tendrá esas mismas características. La teología no puede eliminar las dudas que vienen desde los datos científicos porque ella se sitúa en otro nivel del saber científico; tiene que trabajar con ellas y asumirlas desde su perspectiva propia.

⁷⁹ PONTIFICIA ACADEMIA DE LA VIDA, *Declaración sobre la producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas*, (25 de agosto del 2000). La cursiva es nuestra.

Esto es así por las condiciones especiales de trabajo del magisterio y de las diversas tradiciones teológicas, temporales y mutables, que expresan la Tradición inmutable y fiel explicación de las enseñanzas evangélicas. Murray denominaba el espacio de crecimiento (y por tanto de inseguridad) de esta Tradición como “*the growing edge of the Tradition*”⁸⁰. En cuestiones del comportamiento ético, de manera particular sobre aquellas cuestiones que no hay claros pronunciamientos escriturísticos que den soporte a los razonamientos magisteriales, es donde esa frontera es más flexible. Igualmente la reflexión que se realiza en GS. 43 recuerda que en cuestiones de toma de decisiones, el magisterio no tiene solución a todos los problemas y deberá buscar dicha solución en diálogo con la teología y con los fieles cristianos.

Dos apuntes finales a resaltar en la reflexión teológica. Se constata la presencia de actitudes semejantes a la retractación, como pueden ser las peticiones de perdón, el reconocimiento de errores cometidos por la Iglesia a lo largo de su historia especialmente llamativos en torno del Jubileo del año 2000, por parte del Santo Padre y de Conferencias Episcopales. Y no se puede obviar la cuestión del método de la teología. El tradicional método de la acción Católica consistente en un triple momento ‘ver-juzgar-actuar’, ha sido complementado en la teología latinoamericana en otros dos momentos uno de ellos de profundo interés para nuestro tema: *revisar-celebrar*⁸¹.

3.2. Formas de retractación en cuestiones bioéticas desde el horizonte teológico

Se tratará ahora de identificar las formas que ha tomado la retractación en cuestiones de ética teológica y especialmente en los pronunciamientos magisteriales que afectan al campo de la bioética.

a.- Retractación en el ámbito de la epistemología

Nos referimos cuando hablamos de esta retractación teórica a aquella que sucede en el campo del método epistemológico que posibilita otros cambios significativos en cuestiones de ética particular.

Con motivo del decreto sobre la libertad religiosa, los padres conciliares se vieron en la tesitura de reorganizar los lugares teológicos clásicos

⁸⁰ Cfr. J. L. MARTÍNEZ, S.J., *El teólogo John Courtney Murray, S. J., en el contexto de la sociedad y la Iglesia norteamericanas del siglo xx*: Estudios Eclesiásticos 294 (2000) 377.

⁸¹ Cfr. L. ALVES DE LIMA, *Justicia y derechos humanos*, en: *NDC.*, II, 1341.

cos, poniendo algunos entre paréntesis para alcanzar la definición de la libertad religiosa. Se abrieron así las puertas a una nueva reorganización metodológica de cara a los problemas éticos presentes en el mundo actual. La dialéctica fue grande. Mientras que cardenal Leger afirma: “*los argumentos de autoridad aducidos están requiriendo una completa revisión...*”⁸², el cardenal Ottaviani que era consciente de la magnitud de los cambios argumentaba que su opinión era “*doctrina existente siempre en el magisterio eclesiástico*”⁸³. Después de tres años de debates conciliares los peritos llegaron a la conclusión de que en la Escritura no existían versículos de prueba que apoyasen expresamente un texto sobre libertad religiosa. Según Gómez Mier los padres conciliares para llegar a esa afirmación se vieron en la necesidad de realizar tres procesos de *inversión* del orden, *reducción* y *renombración* de los lugares clásicos de la teología⁸⁴.

El conjunto global del Concilio supuso un cambio de matriz disciplinar en la teología moral⁸⁵, que provocó que los autores de manuales postconciliares en permanente búsqueda de nuevas hermenéuticas, reeditaron sus libros con amplias correcciones y en general, retractaciones.

Este cambio de orden de los lugares teológicos referidos a la libertad religiosa tiene unas características que le asemejan a lo que hemos denominado retractación, no expresa. Se ha revisado la tradición preconiliar, se ha dado un giro radical en el orden de los lugares teológicos, había consciencia de ello y por causa de eso la ‘lucha’ teológica fue tan grande, las personas que han propiciado los cambios los han plasmado en documentos de primer orden y ha dado como resultado una retractación temática: la libertad religiosa. Negada en décadas anteriores su reconocimiento ahora exige un *arrepentimiento intelectual* de los padres conciliares⁸⁶. Otra cuestión es mostrar que la afirmación de la libertad religiosa sea una retractación *doctrinal*. Lo ha estudiado Sesboüé y a él nos remitimos⁸⁷.

⁸² “*Argumenta auctoritatis complete recognoscenda sunt*”. ACTA CV2., vol. II, pars IV, 729.

⁸³ “*Hoc semper in Magisterio ecclesiastico fuit*”. Cfr. ACTA CV2., vol. II, pars IV, 720.

⁸⁴ Cfr. V. GÓMEZ MIER, *De la tolerancia a la libertad religiosa. Exigencias metodológicas de la Ética Cristiana a la luz del decreto conciliar “Dignitatis Humanae”* (= Moral y antropología 41), Madrid 1997, 13-29.

⁸⁵ ID., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.

⁸⁶ ID., *Libertades y catolicismo*, Madrid 2003, 123.

⁸⁷ Estudia la cuestión relacionándola con la postura de mons. Lefevre. Sesboué admite el cambio-conversión de la posición del concilio, “*pero ese cambio-conversión no ha*

La retractación epistemológica es el prólogo de las retractaciones en el orden de las prácticas. Si cambiamos las bases de la reflexión teológica porque están equivocadas y no nos llevan a verdades ya descubiertas por la razón, estamos posibilitando la revisión y retractación en temas concretos. Esto parece más claro cuando el error y el fracaso aparecen en la toma de decisiones que generan dolor y víctimas. En este ámbito de la retractación teológica, en cuestiones prácticas de bioética, no se puede considerar como tal la mera *revisitación* de los temas. Es un deber de la teología revisar los datos científicos constantemente para que no se produzcan desajustes que puedan afectar a su credibilidad científica⁸⁸.

Aquí se puede poner como modelo el caso de Galileo Galilei⁸⁹, por la importancia de la relación entre la ciencia y la razón teológica, entre la bioética teológica y el universo científico. Los últimos documentos descubiertos muestran mejor el modo de actuar del científico y del Santo Oficio⁹⁰. Ambos actuaron conforme los instrumentos racionales de aquellos tiempos, y aunque la Iglesia ha reconocido que se equivocó y le ha rehabilitado por medio de una serie de actos significativos, sin embargo no se puede considerar una retractación. Se han revisitado mejor los documentos, se han analizado las posiciones, pero desde los cambios del método científico con distinto paradigma, no se puede reconocer una retractación como tal.

Más problemático es determinar si existe retractación cuando se produce el *abandono de temas*, o el cambio de perspectivas y de enfoques. Más que una acción retractativa se puede considerar un progreso o evolución de la teología. Igualmente problemático es el *cambio de nomenclatura*. En principio, actualizar la terminología supone una adaptación y un progreso para definir mejor las realidades, pero no una acción que desdi-

constituido en modo alguno una retractación doctrinal". B. SESBOÜÉ, S.I., *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia* (= La barca de Pedro 19), Bilbao 2004, 149.

⁸⁸ Cfr. C. MASSÉ GARCÍA, *Las Ciencias Biomédicas*, 75-94. La autora analiza diversos manuales y documentos magisteriales de la Iglesia en relación con los datos científicos que ofrecen sobre el tema de la píldora del día después, y observa que en algunos casos, el fondo científico sobre el que se apoyan está desfasado. Critica esa falta de matización en algunos documentos eclesiales, así como sucede en muchos debates e informaciones que se dan en la sociedad por otros intereses económicos, políticos... Propone la claridad como una de las bases del camino eclesial para hacerse espacio en el debate actual.

⁸⁹ Cfr. J. M. DE VELASCO, *La Bioética Teológica y el universo científico*, en: ID. (ed.), *Bioética y Humanismo Cristiano*, 55-74.

⁹⁰ Cfr. S. PAGANO (ed.), *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei (1611-1741)* (= Archivi Vaticani 69), Città del Vaticano 2009.

ga las opciones anteriores. Los cambios terminológicos, aun siendo sospechosos de manipulación en determinadas ocasiones suelen introducir nuevos aportes y perspectivas enriquecedoras pero no dan giros que puedan ser considerados como retractaciones magisteriales.

b.- Cuestiones de ética fundamental

Hay temas de ética fundamental que están relacionados estrechamente con la bioética. En este nivel podemos preguntarnos: ¿Cuál es la situación de las enseñanzas acerca de la *ley natural*?⁹¹. Es verdad que en la actualidad está presente en el magisterio de la Iglesia que sigue recurriendo a ella⁹²; pero el estado de la reflexión sobre la ley natural se puede considerar de revisión⁹³ solicitada por los últimos papas, tanto Juan Pablo II⁹⁴, como Benedicto XVI⁹⁵. Ha sido alimentada por diversas tradiciones⁹⁶ y es un problema cuya fundamentación bíblica no está cerrada⁹⁷.

Con este estado de la reflexión no se puede considerar que sea un caso de retractación. Está en proceso de revisión tratando de integrar las

⁹¹ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*, Madrid 2009. Para ver la postura crítica de Vidal en relación a este tema de la ética universal y los paradigmas, cfr. M. VIDAL, *El problema de una ética universal. A propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional (2009)*: *Moralía* 33 (2010) 365-383.

⁹² Cfr. *CIC.*, 1954-1960.

⁹³ Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Reflexiones actuales sobre el derecho natural*, en: M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy*, 341-356.

⁹⁴ “Os invito a promover oportunas iniciativas con la finalidad de contribuir a una renovación constructiva de la doctrina sobre la ley moral natural, buscando también convergencias con representantes de las diversas confesiones, religiones y culturas”. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe* (6 de febrero de 2004), 5.

⁹⁵ Anima a los estudiosos a “reflexionar sobre el tema de la ley natural y de redescubrir su verdad común a todos los hombres”. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso sobre la Ley Moral Natural organizado por la Pontificia Universidad Lateranense* (12 de febrero de 2007), 3.

⁹⁶ Lo que se entiende por natural es un término confuso que se puede referir a lo que las ciencias naturales designan como propio de la naturaleza, lo que es en la naturaleza (nivel descriptivo) y que en sentido moral se usa referido a lo que debería ser (nivel normativo). Ver las anotaciones críticas de: FCO. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Ética y deontología jurídica*, Madrid 2000, 75-81.

⁹⁷ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, Madrid 2009, 159. A pesar del trabajo de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, que ese mismo año (17 de julio) presentó su documento *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*.

dificultades de comprensión existentes, con la necesidad de abordar cuestiones morales globales –por ejemplo, la crisis ecológica– con unos valores éticos aplicables de modo universal. Es un trabajo de futuro que podrá ser hecho desde el campo ecuménico o interreligioso.

c.- Cuestiones particulares sobre temas de bioética

Se han dado en teología cambios de perspectiva teológica en otros temas como la usura⁹⁸ o la esclavitud/igualdad humana⁹⁹ precisamente desde la ley natural. Creemos que así ha sido en lo referente al *inicio de la vida*, cambiando la perspectiva del problema y pasado de la animación a la hominización. El trasfondo de la cuestión es el aborto, tema que siempre ha estado presente en la práctica pastoral de la Iglesia desde antiguo.

Durante siglos se distinguió entre el feto animado/formado según una antigua precisión que se remonta a Empédocles de Agrigento (s. IV a. C.). Se entendía que la *animación*, la infusión del alma racional en el cuerpo humano, no ocurría en el momento de la concepción. La *causa material* (feto) tendría que estar suficientemente preparada para recibir la *causa formal* (alma), y esto sucedía a los 40 días en el caso del varón y a los 80 días en el caso de la hembra. Ello le lleva a santo Tomás a afirmar que matar a un embrión *animado* es un homicidio, aunque también señaló que el aborto es un pecado grave, contrario a la ley natural. La teoría de la *animación retardada* permaneció hasta el siglo XVII en las consideraciones de los teólogos. Con Pío IX desapareció de las enseñanzas de la Iglesia contemporánea. No aparece en el Código de 1917.

¿Será suficiente ese cambio de criterios para hablar de retractación?

Es importante para la valoración de ese cambio en el magisterio recordar que en la encíclica sobre la vida humana, el papa ha definido el aborto como “*la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento*”¹⁰⁰. En la motivación de esta definición, el cardenal Herranz da datos precisos para comprender la cuestión¹⁰¹:

⁹⁸ Cfr. B. SESBOUÉ, SJ., *El magisterio a examen*, 132-139.

⁹⁹ Cfr. M. G. RÍOS, *Razón teológica y trata de esclavos*, en: M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La Ética cristiana hoy*, 175-191.

¹⁰⁰ JUAN PABLO II, *EV.*, 58;

¹⁰¹ J. HERRANZ, *Aborto y excomunión: L'Osservatore Romano* (esp) (28 de julio de 1995) 11.

Como sabemos el reciente y *progresivo descubrimiento* de medios abortivos refinados, de índole quirúrgica y también farmacológica, había puesto en entredicho la noción misma de aborto provocado.

En efecto, en el ámbito de las leyes canónicas, esa noción se remontaba, ya como fuente del can. 2.350, 1, del anterior Código de derecho canónico... a la constitución apostólica *Effraenatum* del papa Sixto V, del 29 de octubre de 1588, la cual definía el aborto simplemente como el acto de provocar, con el efecto consiguiente, la ‘*foetus immaturi electionem*’. Por eso, teniendo en cuenta el principio canónico según el cual las leyes penales están sometidas a interpretación estricta, la mayor parte de los comentaristas consideraba delito de aborto exclusivamente la expulsión provocada de un feto humano inmaduro (es decir, dentro de los primeros 180 días, según muchos) del seno materno.

Ahora bien, la necesidad de una aclaración de dicho concepto frente a las nuevas técnicas abortivas y a las relativas precisiones de doctrina moral en esta materia, llevó a la Comisión pontificia para la *interpretación auténtica* del Código de derecho canónico a afirmar, en 1988, que por aborto debía entenderse no sólo *la expulsión del feto inmaduro*, sino también *la muerte provocada del feto, de cualquier modo que se hiciera y en cualquier tiempo, desde el momento de la concepción*¹⁰².

Se trata, según la indicación del cardenal, una adecuación de la doctrina a la realidad del aborto procurado por medios novedosos y desconocidos, apoyados en los nuevos conocimientos médicos del desarrollo del embrión y del feto. La realidad de la condena del aborto siempre existió –en ello no hay cambio– y lo que se hace es adaptar dicha enseñanza de modo auténtico. O sea, no se puede considerar una retractación.

Pasando al tema de la *anticoncepción*, hay que comenzar afirmando los enormes cambios habidos en el último medio siglo en los conocimientos científicos que han afectado a las costumbres de la población¹⁰³. Los cambios se han dado hasta tal punto que probablemente se pudiera hablar también de un cambio de paradigma. Por un lado Pío XI declaraba en la *Casti connubii* –que hay que situarla como respuesta frente a posiciones anglicanas expresadas en la Conferencia de Lambeth (1930)– que el tema de la concepción era de derecho natural¹⁰⁴. Pío XII ratificó la enseñanza

¹⁰² “*Eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuretur*”. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Responsiones ad proposita dubia*: AAS 80 (1988) 1818.

¹⁰³ Cfr. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Anticonceptivos y ética. Una historia, una realidad, una decisión moral* (= Bioética básica Comillas 3), Madrid 2009, 283-299.

¹⁰⁴ Cfr. Pío XI, *CC.*, 18.

de su predecesor, pero ya admitió excepciones en su discurso a las comadronas¹⁰⁵. En la misma línea se encuentra el cardenal Rufini cuando afirmaba:

Creo que debemos imitar a san Agustín, que no temía decir que los esposos que no usan cristianamente el matrimonio caen en el estupro y la prostitución. No tengamos miedo a decir la verdad. Y la verdad es que en este punto no hay nada nuevo que decir: la verdad católica fue ya bien clarificada en la Casti connubii de Pío XI y por el discurso de Pío XII en 1951 a las comadronas. Repitamos aquello y dejemos este asunto¹⁰⁶.

Sin embargo, Juan XXIII unos años después no lo tenía tan claro y apela a la “*un profundo sentido de responsabilidad*” en un documento del calado de la *Mater et magistra*¹⁰⁷. Igualmente Pablo VI dejó espacio para la revisión de las orientaciones de Pío XI al afirmar el 24 de julio de 1964 que tenían que ser consideradas válidas “*al menos en tanto no nos sintamos obligados en conciencia a cambiarlas*”¹⁰⁸.

De nuevo se retorna a la idea de la ilicitud de los métodos anticonceptivos. Es conocida la publicación de la HV (1968), que los rechaza y la reacción de muchas Conferencias Episcopales que deseaban recoger el sufrimiento en conciencia de muchas parejas católicas. La enseñanza de Juan Pablo II en sus documentos *Familiaris consortio* (1981), la carta a las familias *Gratissimum sane* (1994), la *Evangelium vitae* (1995), el *Catecismo* realizado durante su pontificado, y otros documentos de menor peso, parece querer remachar esta enseñanza con una fuerza magisterial que supera el rango teológico de las opiniones de las Conferencias Episcopales, las voces acreditadas de algunos cardenales, etc.

No hay pues retractación en las orientaciones eclesiales –aunque en algún momento se sintió que así iba a ser– aunque parece que se van abriendo otras vías en clave de benignidad pastoral y gradualidad para superar este escollo cuando realmente sea una cuestión de conflicto de valores objetivos en conciencia.

¹⁰⁵ “*Si hay condiciones y circunstancias en que los padres, sin violar la ley de Dios, pueden evitar la “bendición de los hijos”, sin embargo, estos casos de fuerza mayor no autorizan a pervertir las ideas, a depreciar los valores y a vilipendiar a la madre que ha tenido el valor y el honor de dar la vida*”. Pío XII, *Discurso al congreso de la unión católica italiana de obstétricas con la colaboración de la federación nacional de colegios de comadronas católicas* (29 de octubre de 1951) II.

¹⁰⁶ Cit. en: J. DE LA TORRE DÍAZ, *Anticonceptivos y ética*, 261.

¹⁰⁷ JUAN XXIII, *MM.*, 195.

¹⁰⁸ Cit. en: J. DE LA TORRE DÍAZ, *Anticonceptivos y ética*, 286.

Ahora bien, en esta cuestión de la concepción sí que ha habido una retractación clara en el siglo XVI. Sixto V en la bula *Effraenatam* (29 de octubre de 1588) se pronuncia contra el aborto y contra la anticoncepción poniendo las sanciones más fuertes llegando a la excomunió¹⁰⁹. Sin embargo, su sucesor Gregorio XIV¹¹⁰ cambia expresamente de intención cuando en relación con la bula anteriormente citada (en lo que tiene que ver con la concepción) afirma en su bula *Sedes apostolica* que es “*como si nunca hubiera existido*”¹¹¹ derogando las penas citadas. Es un mismo sujeto –el santo Padre–, con un mismo tipo de documento –una bula– sobre un mismo tema, en un mismo momento histórico.

Pasando al momento del *fin de la vida*, hay que valorar las afirmaciones en torno de la difícil cuestión de la muerte cerebral¹¹². Respecto a estas realidades la enseñanza de la Iglesia ha ido evolucionando a medida que aparecían datos médicos relevantes. Ya Pío XII enseñaba que es posible retirar la respiración artificial a aquellos pacientes que están “*sumergidos en una profunda inconsciencia*” –y por tanto están todavía vivos–, antes que se produzca la detención de la circulación sanguínea. Ocurre que no siempre se puede excluir el error, y por lo tanto se genera un esta-

¹⁰⁹ El texto es el siguiente: “*Todos y cualesquiera hombres y mujeres, de cualquier estado, grado, orden o condición, también Clérigos, seculares y de cualquier Orden religiosos, de cualquier dignidad y preeminencia Eclesiástica o mundana refulgentes y esclarecidos, por cuanto por sí o por terceras personas interpuestas hayan cometido o procurado el aborto del feto..., incurrn en las penas por el derecho divino y humano propuestas e infligidas por Sanciones Canónicas y Constituciones Apostólicas como también por el derecho civil contra verdaderos homicidas quienes realmente han perpetrado homicidio voluntario y por esta Nuestra Constitución válida a perpetuidad decretamos y ordenamos que sean extendidas antedichas penas, leyes y Constituciones a los casos susodichos...*

... Además decretamos las mismas penas para aquéllos que propinan pócimas y venenos de esterilidad para que sean impedimento de concebir fetos y para los que cuidan hacerlos y promoverlos o de cualquier modo aconsejarlos y para las mismas mujeres que hayan tomado a sabiendas y espontáneamente tales pócimas”.

<http://es.catholic.net/conocetufe/364/812/articulo.php?id=28577> (junio del 2014)

¹¹⁰ Cfr. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Anticonceptivos y ética*, 87-88.

¹¹¹ “...*ac si eadem Constitutio in hujusmodi parte numquam emanasset*”. GREGORIUS XIV, Bula *Sedes apostolica*, 31 de mayo de 1591, 3.

http://documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1591-06-01__SS_Gregorius_XIV__Bulla_%27Sedes_Apostolica%27__LT.doc.html (junio del 2014)

¹¹² Cfr. P. BECCHI, *Muerte cerebral y trasplantes de órganos. Un problema de ética jurídica* (= *Minima Trotta*), Madrid 2011, 95-113; J. L. TRUEBA GUTIÉRREZ, *La muerte cerebral como evidencia clínica (ocho preguntas fundamentales)*, en: *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafó Fernández, sj.* (= *Homenajes 6*), Madrid 2002, 201-220.

do de duda. En caso de vacilación, los principios reflejos ayudan a resolver las dudas de hecho y de derecho que se ponen del lado del possuinte: *In dubio pro vita*. O sea, se resolverá por la permanencia de la vida y, por tanto, habrá que probar no la permanencia de la vida, sino la no permanencia. El principio: *in dubio pro vita* también valdría para aquellos individuos que, conectados al respirador aunque estén en coma irreversible, no se les pueda considerar que estén muertos.

Con la evolución posterior de la medicina, y las nuevas posibilidades de realizar trasplantes, urge determinar un momento *post mortem* tras el cual podrían ser extirpados los órganos de una persona fallecida con certeza. Con ese trasfondo Juan Pablo II se pronunció diciendo lo obvio, que no existe otra alternativa a no ser determinar en el modo más exacto posible el momento preciso y el signo irrecusable de la muerte. Una vez adquirida esta certeza, el conflicto aparente entre el deber de respetar la vida de una persona y el deber de curar o salvar la vida de otro desaparece¹¹³.

El problema es saber si es posible determinar ese punto del modo más exacto posible. Según el Papa sucede “*cuando el principio espiritual que rige la unidad del individuo no puede ejercer sus funciones en el organismo y sobre el organismo, cuyos elementos, dejados a su suerte, se disocian*”¹¹⁴. La Academia Pontificia precisa más y señala que dicho principio espiritual –responsable de las diversas partes corporales– podía ser localizado en un órgano: el encéfalo. Como consecuencia, podría ser aceptada la nueva definición de muerte en términos neurológicos y posteriormente legitimar los trasplantes¹¹⁵.

La línea estaba marcada y el problema parecía cerrado. De hecho, en la EV no se trata la cuestión. Un discurso posterior de Juan Pablo II, pronunciado el 29 de agosto del 2000, lo confirma al afirmar que la Iglesia no

¹¹³ Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un congreso organizado por la Pontificia Academia de las ciencias* (14 de diciembre de 1989) 6

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/december/documents/hf_jp-ii_spe_19891214_accademia-scienze_sp.html (junio del 2014)

¹¹⁴ Cfr. *ibíd.*, 4.

¹¹⁵ La Academia Pontificia de las Ciencias en el grupo de trabajo instituido había llegado en 1985 a la conclusión: “*que la muerte cerebral es el verdadero criterio de muerte, ya que el paro definitivo de las funciones cardiorrespiratorias conduce muy rápidamente a la muerte cerebral*”. Cit. en: P. BECCHI, *Muerte cerebral y trasplantes de órganos*, 101, nota 15. Cfr. C. CHAGAS (ed.), *Working Group on the Artificial Prolongation of Life and the Determination of the Exact Moment of Death. October 19-21, 1985* (= Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia 60), Ciudad del Vaticano 1986.

determina la noción de muerte, sino que es la ciencia la que debe hacerlo¹¹⁶. Se entiende que es compatible con la nueva definición de muerte:

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el reciente criterio de certificación de la muerte antes mencionado, es decir, la cesación *total e irreversible* de toda actividad cerebral, si se aplica escrupulosamente, no parece en conflicto con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica. En consecuencia, el agente sanitario que tenga la responsabilidad profesional de esa certificación puede basarse en ese criterio para llegar, en cada caso, a aquel grado de seguridad en el juicio ético que la doctrina moral califica con el término de “certeza moral”. Esta certeza moral es necesaria y suficiente para poder actuar de manera éticamente correcta.

En otro discurso, de 20 de marzo de 2004, el mismo Papa ratificó su opción. Pero el problema no era tan fácil de resolver, y se duda de las afirmaciones de ese discurso en el que se habla del EVP que es diferente de la muerte cerebral. Hubo además algunas voces discordantes, entre ellas la de Jozef Ratzinger¹¹⁷. Tampoco el cardenal J. Meisner se conforma con esa opinión acerca de la muerte cerebral:

En el estado actual de la cuestión, la identificación de la muerte cerebral con la muerte del hombre ya no es sostenible desde el punto de vista cristiano. El hombre no puede ser reducido a sus funciones cerebrales. No se puede decir que la muerte cerebral signifique la muerte ni que sea un signo de muerte. La muerte cerebral no es ni siquiera el momento de la muerte. Todas las reflexiones sobre la donación de órganos deben, por tanto, partir de la idea de que un hombre en el que ha sido constatada –según las reglas de la medicina– solo la muerte cerebral está todavía vivo. Sin embargo, y esto es de una importancia esencial para una ulterior evaluación, el hombre cerebralmente muerto es un moribundo en estado irreversible que seguramente no recuperará la conciencia y nunca más respirará autónomamente. Por esta razón, no es obligatorio prolon-

¹¹⁶ “*La Iglesia no hace elecciones científicas. Se limita a cumplir su deber evangélico de confrontar los datos que brinda la ciencia médica con la concepción cristiana de la unidad de la persona, poniendo de relieve las semejanzas y los posibles conflictos que podrían poner en peligro el respeto a la dignidad humana*”. JUAN PABLO II, *Discurso con ocasión del XVIII congreso internacional de la sociedad de trasplantes* (29 de agosto de 2000) 5.

¹¹⁷ Escribiendo sobre las amenazas contra la vida humana, después de hablar del aborto, el uso de embriones sobrantes... dice: “*Más tarde, a aquellos a quienes a enfermedad o un accidente les lleva a un coma ‘irreversible’, se los considera muertos para responder a las demandas de trasplantes de órganos, o se hará uso de ellos también para la experimentación médica (cadáveres calientes)*”. Cit. en: P. BECCHI, *Muerte cerebral y trasplantes de órganos*, 104.

gar artificialmente su muerte con todos los medios técnicos, a menos que el interesado haya expresado la voluntad de que le fueran extraídos los órganos antes de desconectar los aparatos. La muerte, como consecuencia de la muerte cerebral, llega entonces más tarde. En ningún momento, por tanto, se mata. La donación de órganos sigue siendo posible y puede ser un acto de supremo amor cristiano hacia el prójimo.

Si se pregunta bajo qué condiciones pueden ser extraídos los órganos, entonces se debe tener en cuenta que un muerto cerebral no es un cadáver. Definir mediante ley la muerte cerebral como la muerte del hombre impediría unir los esfuerzos por incrementar la disposición a la donación. Tal ley sería contraproducente¹¹⁸.

Estas dudas hacen que se esté revisando dicha opinión¹¹⁹. La indicación de que se está volviendo sobre el tema es que la Academia de las ciencias decidió volver sobre ello en un encuentro del 3-4 de febrero del 2005. El papa Juan Pablo II les escribió un discurso en el que ya no da por supuesto los criterios neurológicos como criterios de muerte cerebral, sino que se habla de una “*identificación adecuada de los signos de la muerte*”¹²⁰. Posteriormente Benedicto XVI en el *Compendio del Catecismo* habla de la plena certeza de la muerte real para la donación de órganos:

El trasplante de órganos es moralmente aceptable con el consentimiento del donante y sin riesgos excesivos para él. Para el noble acto de la donación de órganos después de la muerte, hay que contar con la *plena certeza de la muerte real* del donante¹²¹.

Con todos estos cambios, apreciaciones realizadas por el santo Padre en diversos pronunciamientos, por las diferentes Academias Pontificias,

¹¹⁸ Cit. en: *ibíd.*, 108.

¹¹⁹ Puede ser válido el dato de la normativa existente dentro del Estado Vaticano; en concreto el decreto sobre la constatación de la muerte en el territorio vaticano del 22 de junio de 1993. En dicho documento se habla de que la constatación de la muerte se realice “*comprobando el cese duradero de las actividades cardiocirculatoria, respiratoria y nerviosa*” (art. 2, 2b). Por tanto, en sus ordenamientos todavía no ha asumido el nuevo modo de definir la muerte, y sigue considerando indispensable el criterio cardio-respiratorio-nervioso para la constatación de la muerte. Eso significa que, si por un lado se están promoviendo los trasplantes de órganos en personas consideradas cadáveres como algo moralmente bueno, en base a unos criterios de definición neurológica de la muerte; por otro, en los ordenamientos legales internos del Estado Vaticano, implícitamente se continua considerándolos vivos.

¹²⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Mensaje a un congreso sobre “Los signos de la muerte” organizado en el Vaticano por la Academia Pontificia de Ciencias* (1 de febrero de 2005), 4.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2005/february/documents/hf_jp-ii_spe_20050201_p-acad-sciences_sp.html (noviembre del 2012)

¹²¹ *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, Città del Vaticano 2005, 2296.

por los cardenales, etc., no es fácil determinar si realmente hay una retractación en cuestiones del fin de la vida y el uso de los órganos para trasplantes. Ajustándonos a las últimas orientaciones del papa Benedicto XVI que afirma que “*Conviene, por tanto, que los resultados alcanzados recibieran el consenso de toda la comunidad científica para favorecer la búsqueda de soluciones que den certeza a todos*”¹²², creemos con E. Schockenhoff que no se ha llegado a una auténtica retractación¹²³. Se trataría más bien de una puesta en cuestión, de una sola revisión.

Mucho se ha escrito sobre la cuestión de la *pena de muerte* y su presencia en la enseñanza de la Iglesia. La historia del abolicionismo nos señala la convivencia de posturas que justificaban la pena capital con actitudes de rechazo¹²⁴, presencia de cierta tolerancia con las claras denuncias magisteriales. Analizar exhaustivamente los momentos históricos a la búsqueda de retractaciones superaría el espacio de este trabajo, de modo que para enfrentar la cuestión solo nos vamos a fijar en dos datos fundamentales del pasado siglo XX.

El primero es la abolición por parte de Pablo VI de la pena capital, que estuvo vigente en el Estado Vaticano desde los pactos de Letrán 1929 hasta su derogación en 1969. La situación contemplada por los pactos de Letrán estaba copiada de las legislaciones civiles que condenaban a muerte a toda aquella persona que atentase contra el rey. Un atentado contra el papa se consideraba similar a un regicidio y la pena subyacente era la misma: la pena capital¹²⁵. Nunca se aplicó.

Pablo VI revisó los derechos fundamentales de la ciudad del Vaticano¹²⁶ y *derogó* ese artículo 8. Pero la expresión usada en el art. 4 –que se refiere a la autoridad sujeto de la acción–, es tan sutil, que unos años

¹²² BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre la Donación de Órganos organizado por la Academia Pontificia para la Vida* (7 de noviembre del 2008).

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081107_acdlife_sp.html (junio del 2014)

¹²³ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Ética de la vida*, 436, nota 636.

¹²⁴ Cfr. J.-R. FLECHA, *La fuente de la vida. Manual de bioética* (= Lux mundi 78), Salamanca 2002³, 343-375.

¹²⁵ *Tratado entre la Santa Sede e Italia*, Roma, 11 de febrero de 1929, art. 8

[http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/Tratado entre la Santa Sede e Italia.pdf](http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/Tratado%20entre%20la%20Santa%20Sede%20e%20Italia.pdf) (junio del 2014)

¹²⁶ *Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano*, 24 giugno 1969: AAS (Supplemento per le leggi e disposizioni dello Stato) XL (24 giugno 1969) 29-32. Fue derogada por una nueva ley de Juan Pablo II del 16 de julio del 2002.

después, cuando el Santo Padre criticó las ejecuciones realizadas en España y la Unión Soviética, algunos periodistas respondieron que en el Vaticano todavía existía la pena de muerte. Para cerrar la cuestión en el *NYT* salió publicado un artículo diciendo que ya estaba revocada¹²⁷.

Un segundo dato es el referido a la formulación presentada en los sucesivos catecismos 1992 y 1997, ambos del periodo de Juan Pablo II. Tras la polémica suscitada por el reconocimiento a la autoridad civil de la posibilidad de aplicar la pena de muerte, se esperaba que en la edición típica latina de 1997 se eliminase esa reseña e incluso se enunciase más claramente el rechazo a dicha opción. Quizás porque las expectativas existentes eran de revisión según había declarado mons. Iginio Cardinale, nuncio apostólico en la Comunidad Europea. Con motivo de la XIIª Conferencia de los ministros de justicia de la comunidad, celebrada en Luxemburgo los días 20 y 21 de mayo de 1980, dicho representante de la Santa Sede había dicho:

Muchos participantes a esta Conferencia han preguntado en privado a la delegación de la Santa Sede cuál es la actitud de la Iglesia sobre el tema de la pena de muerte... No voy a hablar aquí de la posición del Estado de la Ciudad del Vaticano, donde la pena de muerte ha sido abolida desde hace muchos años, sin haber sido jamás aplicada. Hablo más bien de la posición de la Iglesia universal como tal, cuyo Código de derecho canónico no trata de la pena de muerte, considerándola como un tema perteneciente más bien al orden político...

Si hasta el presente la doctrina común de la Iglesia no ha condenado el principio de la pena de muerte –puesto que no se trata de una materia dogmática–, sin embargo en el momento actual se están llevando a cabo investigaciones teológicas orientadas a una *revisión de esta posición*. Y así se ha hecho ya a nivel de muchas Conferencias episcopales.

El hecho de que una condenación de principio no haya sido pronunciada –hasta ahora– por la Iglesia, nada quita a la urgencia de trabajar para hacer retroceder de hecho la pena de muerte y para desarrollar las razones morales y sociales que pueden colaborar a ello. La Iglesia asume su parte. Pero está persuadida de que corresponde a las autoridades públicas, tras haber emprendido los estudios necesarios, apreciar si se reúnen concretamente las condiciones que permitan finalmente suprimir la pena de muerte¹²⁸.

¹²⁷ El artículo se titulaba: *Vatican Says It Revoked Its Death Penalty in '69*: *NYT* (16 de enero de 1971) 33.

<http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1971/01/16/81871039.html> (junio del 2014)

¹²⁸ Cit. en J.R. FLECHA, *La fuente de la vida*, 388-389. La cursiva es nuestra.

Realmente, si comparamos los textos de ambos catecismos (nn. 2266-2267) no hay grandes diferencias, permaneciendo, al menos teóricamente, la posibilidad de la pena de muerte. Incluso se entendió como un endurecimiento de la enseñanza eclesial¹²⁹. Así pues, no se puede considerar retractación.

Tampoco lo es el paso adelante dado por el papa en vísperas del Jubileo del 2000. Es cierto que ha radicalizado la postura de la Iglesia en contra de la pena de muerte pidiendo “*que la Navidad refuerce en el mundo el consenso sobre medidas urgentes y adecuadas para detener la producción y el comercio de armas, para defender la vida humana, para desterrar la pena de muerte...*”¹³⁰. Lo confirmó en su visita a los Estados Unidos de América, a principios del año 1999¹³¹ pero no dio el paso definitivo de condenarla. Recientemente el papa Francisco ha solicitado su abolición mundial¹³².

Algunos indicios de retractación se pueden descubrir en los posicionamientos de la Iglesia acerca de la *condición sexual*, en concreto de la condición homosexual. En los años 70 se la trata de *constitución patológica* en la declaración *Persona humana*¹³³ de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En dicho documento hay un avance al distinguir entre una homosexualidad transitoria y otra *constitutiva*, distinción que no se había hecho anteriormente y que no tiene soporte escriturístico. Esa distinción se mantiene en el Catecismo, pero ya no se tacha a las tendencias

¹²⁹ Cfr. M. A. AGEA, *El Catecismo endurece su postura frente a la pena de muerte: Ecclesia* 2859 (1997) 1375.

¹³⁰ JUAN PABLO II, *Mensaje Urbi et Orbi en la solemnidad de la Navidad* (25 de diciembre de 1998).

¹³¹ “*La nueva evangelización demanda seguidores de Cristo que estén incondicionalmente a favor de la vida; que proclamen, celebren y sirvan al evangelio de la vida en todas las situaciones. Constituye un signo de esperanza el reconocimiento creciente de que por su dignidad la vida humana nunca debe quitarse, por grande que sea el mal cometido. La sociedad moderna dispone de medios de protección suficientes para no negar definitivamente a los criminales la oportunidad de reformarse* (EV 27). *Renuevo el llamamiento que hice en estas navidades, con vistas a un consenso que permita abrogar la pena de muerte, tan cruel como innecesaria*”. JUAN PABLO II, *Homilía en el Trans World Dome de Saint Louis* (27 de enero de 1999).

¹³² Cfr. *Discurso del Santo Padre en la visita al congreso de los Estados Unidos de América*, Washington D.C. Jueves 24 de septiembre de 2015.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html (septiembre del 2015)

¹³³ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Persona humana*, Roma 1975, 8.

homosexuales instintivas como una patología. Se habla de condición, no de patología. Puesto que en el número 2357, se cita el anterior documento *persona humana* expresamente –incluso el mismo número 8– omitiendo esa apreciación negativa, nos inclinaríamos a creer que nos encontramos frente a un caso concreto de retractación no expresa.

Es un documento de menor rango, un catecismo frente a una declaración de la Congregación de la Doctrina de la fe, pero ambos están refrendados por el santo Padre. Dado que el Catecismo hace referencia expresa a dicha declaración, se concluye que evita expresamente usar la misma terminología, y opta por abandonarla. Hay un cambio radical: se pasa de considerar dicha condición como una patología a no hacerlo aunque no lo diga expresamente.

Un tema que podría ser bisagra y ofrecer espacios de revisión y retractación por la novedad que ha supuesto en bioética clínica es el de los *trasplantes*. Pero no plantea mayores dificultades pues la reflexión magisterial acompañó desde el inicio esta realidad. Las oscilaciones iniciales del juicio ético fueron debidas al hecho de enfocar la cuestión en base al principio de totalidad y planear la idea de la inaceptable mutilación. Solventadas las dificultades de la posibilidad técnica, se pasó a una aceptación global confiando en la legitimidad de todo el proceso¹³⁴. En un primer momento, el debate ético centró sobre el argumento de la *integridad del cuerpo humano*; en una segunda etapa, se preocupó de cuestión de la *muerte encefálica*, como premisa necesaria y la problemática del *consentimiento del donante*; hoy en día parece estar más preocupado por los problemas que presenta el reparto justo de los órganos¹³⁵. No hay retractación. Hay adecuación del conocimiento ético al campo biomédico.

d.- Cuestiones de bioética global

Abandonamos ahora el campo de la bioética clínica y particular de la vida humana, para dirigir la atención a la bioética ampliada al campo de la ecología y el mundo animal. Es posible preguntarse por las manifestaciones magisteriales y los cambios sucedidos en ella al menos en la cuestión del trato a los animales y en concreto a las *corridas de toros*. Aunque

¹³⁴ Cfr. J. ELIZARI, *Bioética*, Madrid 1991, 277-285.

¹³⁵ Cfr. A. BONDOLFI, *La medicina de los trasplantes: consideraciones éticas*, en: M. RUBIO – V. GARCÍA – V. GÓMEZ MIER (dirs.), *La ética cristiana hoy*, 615-632; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Voz: trasplante de órganos*, en: J. C. BERMEJO – FR. ÁLVAREZ (dirs.), *Diccionario de pastoral de la salud y bioética* (= Diccionarios San Pablo), Madrid 2009, 1775-1788.

el cambio que se produce no tiene que ver tanto con el cuidado de los animales, sino con la actuación humana de los religiosos.

Pío V (1566-1572) en *De Salute gregis Dominici*¹³⁶: prohibía bajo pena de excomunión la celebración de esos espectáculos. Ordenaba que los que morían en el transcurso de la lidia no fueran cristianamente sepultados (& 3). Condenaba a pena de excomunión a los eclesiásticos que asistían a los festejos (& 4) y anulaba las autorizaciones dadas para celebrar fiestas “*agitationis taurorum*” en honor de los santos (& 5). Su sucesor el papa Gregorio XIII (1572-1585), en la bula *Exponi nobis* (25 de agosto de 1585) mantuvo las restricciones a los clérigos y prohibió la celebración en días de fiesta¹³⁷. Pero Clemente VIII (1592-1605) levanta la condena a los clérigos en 1596 mediante el breve *Suscepti muneris*¹³⁸. Dice que los casos de escándalo deben ser juzgados por la autoridad competente, y ya no parte directamente de la excomunión.

Los documentos emanados por los papas son diferentes pero de tono secundario (bulas y breves), y están dentro de un mismo proceso de renovación de la vida sacerdotal y religiosa promovida por el Concilio de Trento (*De executione Concilii Tridentini contra Regularis non subditos episcopo...*). De manera que nos parece encontrar un rasgo de retractación en este cambio de actitud por parte del magisterio eclesial en este punto, que hay que introducirlo en el marco de la compleja historia de la comprensión de la vida animal. Aunque sea un aspecto muy secundario sin embargo habla de la retractación en cuestiones de costumbres.

Conclusión

Inspirados en san Agustín, hemos querido desarrollar la idea que también en la actualidad la actitud de retractación –y revisión de vida y doctrina– que provocó el nacimiento de las *Confesiones* y de las *Retracciones* del santo de Hipona, es una actitud necesaria para el progreso de la bioética en sus aspectos científicos y especialmente teológico-morales.

¹³⁶ Cfr. L. CHERUBINI, *Magnum bullarium romanum, II. A Pio IV usque ad Innocentium IX*, Ludguni 1692, 243 v.

¹³⁷ Cfr. PABLO DE LORA, *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad* (= Alianza ensayo 221), Madrid 2003, 293, nota 84.

¹³⁸ Cfr. L. CHERUBINI, *Magnum bullarium romanum, III. A Clemente VIII usque ad Gregorium XV*, Ludguni 1692, 53 f.

La ética teológica debe responder a particularidades muy precisas propias del trabajo de pensar racionalmente la revelación divina e integrarla en la vida de aquellos que gozan de la fe en Dios. En ese proceso arrastra las condiciones de inseguridad de la ética 'laica', de la experiencia humana, y las ilumina desde la fe, desde el Evangelio.

Aunque los resultados concretos del análisis realizado no han sido especialmente novedosos¹³⁹, sin embargo ha quedado claro que a lo largo de la historia de la Iglesia en numerosas ocasiones se ha cambiado la opinión, por medio de retractaciones, o acompañando la evolución de las ciencias que han hecho replantear los datos alcanzados por la ética teológica. Ha sido posible por una actitud constante de revisión, de atención a la experiencia humana y de adecuación a la realidad que es dinámica y evoluciona dejando atrás criterios y principios obsoletos.

Esto ha sido así en planteamientos generales, epistemológicos o concernientes a conceptos transversales que han afectado a la ética particular en mayor o menor medida¹⁴⁰. La retractación aparece no solamente en momentos puntuales, como ejemplo de –permítasenos llamarlos así– ‘traspies’ doctrinales; se podría decir que es una actitud ética siempre presente que genera dinamismos para superar los errores existentes en las actividades humanas por su constitución limitada. Esa necesaria actitud de revisión y conversión que hemos aplicado al mundo de la bioética tiene sus fundamentos racionales. No responde a impulsos generados por una actitud de culpabilidad morbosa, ni de una desconfianza enfermiza hacia la realidad humana, sino que forma parte de los procesos de la búsqueda de la verdad que es uno de los presupuestos de la ciencia.

En el *mundo de la ciencia* la retractación tiene un soporte básico que gira en torno a la realidad del progreso. Y unos instrumentos y estrategias

¹³⁹ López Azpitarte entiende que desde una visión realista y por el proceso de articulación de las verdades magisteriales “*es lógico y comprensible que en su enseñanza no aparezca ninguna novedad especial o sorprendente*”. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Magisterio eclesial y moral*, en: M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 211.

¹⁴⁰ “*Todos conocemos ejemplos antiguos de revisión y progreso, de crecimiento y mayor comprensión en el Magisterio moral: la legitimidad de los préstamos con interés, la organización liberal y democrática de la sociedad, la exégesis bíblica, la teoría de la evolución y el evolucionismo, la libertad religiosa y de conciencia, la primacía del fin procreativo en el matrimonio, la bondad de los actos sexuales conyugales, el juicio moral sobre la guerra justa, la aceptación de la categoría de los Derechos Humanos, etc*”. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Anticonceptivos y ética. Una historia, una realidad, una decisión moral* (= Bioética básica Comillas 3), Madrid 2009, 284-285.

para retractarse que han ido evolucionando desde la fidelidad a un método propio, el inductivo, que lee datos y extrae probabilidades, y tiene que generar y difundir saberes para la comunidad científica. Aunque haya cambiado el trabajo de los científicos, no han cambiado sus deseos de ser fieles al conocimiento y ser creíbles retractando los errores de sus experimentos y conclusiones. La ética en ciencia es sinónimo de veracidad.

Por otro lado, la *reflexión ética* no se ha olvidado de la falibilidad de lo humano, del límite, del mal, que forma parte de la realidad humana y que introduce puntos de deshumanización en el mundo. Con él tiene que enfrentarse para ofrecer pautas de superación. Uno de los modos de hacerlo es reconstruir las relaciones humanas desbordadas por el mal desde una actitud de conversión y reparación. En algunos casos se necesitará rehacer lo deshecho y componer lo descompuesto. En otras múltiples ocasiones la retractación se transforma en una oportunidad de iniciar de nuevo la vida moral que ha sucumbido al mal en forma de error. Así lo han indicado, los filósofos, lo han constatado los científicos, lo experimentan los bioeticistas y cualquier persona que tenga que tomar decisiones en condiciones de incerteza. No es solamente un recurso teológico sino una realidad sobre la que han reflexionado y seguirán haciéndolo muchos filósofos, creyentes y no creyentes, conscientes de ser un camino de retorno a la humanización por la verdad.

Cuando las cuestiones bioéticas son *iluminadas por la teología* mantienen su condición de ser acompañadas por la inseguridad, y cuando se equivocan es una exigencia reconocer el error y corregir la trayectoria. La fragilidad y la incertidumbre son connaturales a la moral. La presencia del mal y del fracaso en la toma de decisiones afectan al campo de la biomedicina y frente a ellas parecen emerger la formación y la educación de las conciencias como trabajos preventivos que la eviten. La teología, que goza de unas fuentes de conocimiento peculiares, reflexiona sobre unas temblorosas condiciones de base por lo que para ella la retractación debería ser algo casi que connatural.

La retractación teológica se piensa desde una dinámica de superación del error, expresada bajo diversas formas. Se podría decir que la Tradición cristiana tiene entre otros un dinamismo de revisión –acompañado de otras estrategias de cambio, ampliación de verdades, reorganización metodológica, omisiones, cambio de nomenclatura, abandono y ‘olvido’ de documentos...–, que le puede llevar en la mayoría de los casos a la actualización de las enseñanzas morales; y en algunos, los menos, a la retractación más o menos expresa de sus posturas. La Iglesia, y en especial su

Magisterio, ha desarrollado variedad de formas específicas para alimentar ese espíritu de constante adaptación dentro de las tradiciones variables para expresar la Tradición evangélica.

Por último, cabe señalar que la presencia de este dinamismo de revisión tiene tres implicaciones importantes que le acompañan.

Por un lado, hablar de la retractación en el ámbito de las costumbres ético-teológicas *no supone la extensión de la duda constante* hacia los pronunciamientos del magisterio eclesial. Se trata de asumir la responsabilidad con el futuro; ante los peligros que se presentan se exige ser veraces con el tratamiento de los datos. Quien no conoce la realidad, quien se engaña con ella, está condenado a equivocarse en sus decisiones. El criterio de acercarse a la realidad es criterio de madurez primero científica, y posteriormente teológico/moral. Esa veracidad exige la revisión y la retractación en el caso de descubrir equívocos. Hay que ser veraces para ser responsables. La veracidad como parte fundamental del principio de la responsabilidad. Retractarse, comprendido como un desdecirse expresamente –con intención implícita o expresión explícita– de afirmaciones ya escritas o variando el rumbo tomado en las encrucijadas morales es un compromiso y una responsabilidad ética. No se trata solamente de una cuestión relativa al progreso científico, o histórico; o al ahorro económico en virtud de la eficacia de los experimentos. Es un compromiso con la verdad y con la propia responsabilidad del bioeticista. Es un imperativo ético.

El tema de la retractación en el campo de la ética teológica no se ha abordado mucho. Quizás por ese vínculo con el magisterio eclesial, quizás porque plantear el tema de la retractación y del cambio de opinión pueda introducir una impresión de relativismo explícito y de desconfianza en las indicaciones para la toma de decisiones. Sin embargo, el riesgo de relativismo no parece ser tan grave puesto que la vida humana es histórica, van surgiendo nuevos problemas, constatando nuevas verdades científicas sobre las que se apoya la enseñanza ética. Con esos presupuestos, lo desahortado es no evolucionar y continuar sosteniendo verdades que no son verdades reveladas. O sea, hablar de retractaciones en el caso del magisterio en cuestiones éticas no supone un menoscabo de la infalibilidad pontificia expresada en base a condiciones muy exigentes. El Concilio Vaticano II trató el tema con prudencia¹⁴¹, e incluso, el mismo magisterio ha

¹⁴¹ En los últimos años ha sobresalido precisamente por esa actitud de revisión/retractación. En el Concilio Vaticano II se levantó la excomunión a Miguel Cerulario: “*los hechos y las palabras dichas y realizadas en aquel tiempo no pueden aprobarse*”. PABLO VI.

señalado la posibilidad de errores en sus enseñanzas sin poner en duda ni su valor ni su función¹⁴².

En segundo lugar, se han escrito muchas páginas acerca de la *aportación de la bioética teológica* al universo científico, caracterizado por el desarrollo constante, su autonomía, la necesidad de asumir riesgos... Para J.M. de Velasco, la teología, una vez que ha adaptado su metodología a la ética de la vida, puede asumir que su aportación en la educación de las conciencias aporta el valor de la solidaridad¹⁴³ como planteamiento de base y sensibilidad. Por su parte, González Moran entiende que la Bioética teológica debe ser profética. La Bioética tiene que colaborar con el hombre para abrir las puertas al misterio y a la trascendencia¹⁴⁴, aunque reconoce que entre la ciencia, el bioderecho y la bioética ha habido fases de encuentros, desencuentros y reencuentros.

Aquí se quiere recalcar que en la dinámica relacional entre las ciencias biomédicas y la ética, articulada a partir del respeto y del diálogo, la revisión y la retractación de posiciones equivocadas debe ser una constante en beneficio de ambas. Con la particularidad que la perspectiva teológica, por su sensibilidad, enriquece el acceso a la retractación para evitar todo tipo de absolutismos. Esta puede ser una de las actitudes en las que se manifieste concretamente esa dimensión profética. Es cierto que retractarse es una actitud ya existente en la ciencia, pero la facilidad que ofrece el contexto religioso para desarrollar actitudes como la humildad o el reconocimiento del error potencia la presencia menos problemática de la retractación. Algo de ello intuía Agustín de Hipona cuando decía “*la ciencia sin caridad hincha*”¹⁴⁵.

Breve apostólico Ambulate in dilectione, en: *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones* (= BAC Minor 1), Madrid 1985³⁹, 632. Las peticiones de perdón en el proceso de celebración de la llegada del nuevo milenio, entre otros, son síntomas de ese mismo espíritu de revisión/retractación.

¹⁴² “*En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema*”. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*, Roma 1990, 24.

¹⁴³ Cfr. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica* (= Teología 33), Bilbao 2003.

¹⁴⁴ Cfr. L. GONZÁLEZ MORAN, *Ciudadanos y creyentes: desde el bioderecho a la Bioética Teológica*, en: J. M. DE VELASCO, *Bioética y Humanismo Cristiano*, 95-112.

¹⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Ev. Jo.*, 27, 5.

Como tercer apunte, aunque nos hayamos centrado en el campo de la bioética, el espíritu de retractación es importante en el resto de la teología, precisamente para revisar y mantener el constante progreso y actualización de las enseñanzas evangélicas frente a los enormes y rápidos cambios que se están dando en las sociedades modernas. Esto es primordial en los campos de teología práctica que hay que relacionar con el mundo científico y tomar decisiones en condiciones de urgencia y a veces precariedad.

Presentar la retractación como categoría necesaria para la teología, en base a su espíritu agustiniano, desplegándola de modo más claro parece ser un buen camino para hacerla más cercana a la realidad. Los estudiosos deberían seguir investigando y definir mejor los criterios para determinar las formas que puede adquirir la retractación como muestra de la honestidad y de los deseos de verdad existente en el seno de la teología. Si la retractación es necesaria, y ha estado presente, con las condiciones en las que se mueve la teología hoy, parece conveniente *crear instrumentos* de retractación que sustenten esta *categoría* teórica que recupera la verdad como horizonte teológico.

Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias

ESTHER MIQUEL

RESUMEN: La antropología, la psicología y la neurología han llegado conjuntamente a la conclusión de que la capacidad de acceder a ciertos tipos de experiencias no ordinarias reflejadas en testimonios procedentes de culturas y religiones tradicionales es una potencialidad natural de nuestra especie. Este estudio propone un marco conceptual que permite hablar coherentemente de estas experiencias, así como de algunos de los fenómenos cognitivos y sociales que son capaces de generar.

ABSTRACT: Anthropological, psychological and neurological studies concur on the conclusion that the capacity to have certain types of non-ordinary experiences, suggested by many traditional and religious testimonies, is a natural aptitude of our species. In this paper I propose a conceptual framework that allows us to discuss in a coherent way about such experiences and some cognitive and social phenomena they are likely to generate.

Introducción

El presente estudio quiere proponer un marco conceptual coherente que posibilite hablar con rigor de lo que en el lenguaje corriente entendemos por “experiencias religiosas extraordinarias”. Aunque parte de nociones familiares en la tradición cultural del occidente cristiano, mi propuesta quiere ser aconfesional y, por tanto, útil tanto para quienes identifican la causa última de dichas experiencias en términos de una fe religiosa, como para quienes mantienen su reflexión en el ámbito de las perspectivas filosóficas o científicas.

Definiciones y conceptos

En este escrito, el concepto de “experiencia” abarcará todo aquello que acaece al sujeto humano y tiene consecuencias en su vida consciente. Esta definición incluye experiencias inconscientes y subconscientes siempre y cuando produzcan efectos en la conciencia, aunque sea de forma indirecta, con la ayuda de alguna técnica psicológica o tratamiento psicoanalítico. Permite, por ejemplo, hablar de la experiencia de un sueño, en tanto en cuanto es posteriormente recordado, así como de la experiencia de sucesos vividos por el organismo de forma inconsciente o automática pero que en un momento determinado afloran total o parcialmente a la conciencia¹.

Teniendo en cuenta la devastadora crítica que la filosofía occidental ha hecho a la idea de “realidad en sí”, y con el fin, también, de establecer un marco teórico capaz de reconocer la variedad de interpretaciones que las distintas culturas dan a muchos contenidos de la experiencia, adoptaré en todo lo que sigue una concepción constructivista de la realidad². De acuerdo con esta concepción, lo “real” es lo que, en cada momento, el sujeto considera origen, fundamento o causa de su experiencia. La realidad es, pues, aquello en lo que el sujeto supone está anclada su experiencia.

La antropología, la psicología y la neurología apoyan, desde distintas perspectivas, esta definición de lo real y señalan los distintos niveles en los que la construcción de la realidad se hace patente en sus respectivas investigaciones³. Así, muchos neurólogos conciben el mundo sensible en el que el sujeto humano se considera inmerso, como una simulación. Dicha simulación, que de forma espontánea identificamos ingenuamente con la realidad en sí, se originaría en la interacción entre el organismo (especial-

¹ Metzinger distingue entre la conciencia fenoménica, que es siempre presente, y lo mental, que es toda aquella información poseída de algún modo por el organismo y que puede convertirse en conciencia fenoménica: METZINGER, T., *Being no one. The self-model theory of subjectivity*, The MIT Press, Cambridge MA – London 2003, pp. 15-31.

² “Constructivism is a philosophical alternative to logical positivism, in which reality is considered to be created rather than apprehended and understood”: KOKOSZKA, A., *States of consciousness. Models for psychology and psychotherapy*, Springer, New York 2007 pp. 32-33.

³ Para una aproximación constructivista a la conciencia desde el punto de vista de una filosofía de la mente que tiene en cuenta la neurología, ver: METZINGER, *The ego tunnel. The science of the mind and the myth of the self*, Basic Books, New York 2009.

mente el sistema nervioso) y un entorno físico del que, por lo demás, sólo tenemos un conocimiento científico parcial e indirecto⁴.

La psicología cognitiva estudia desde hace tiempo los procesos constructivos, casi siempre preconscientes, que operan en la percepción, en la memoria y en la formación de imágenes y conceptos⁵.

La antropología, por su parte, descubre todos los días nuevas evidencias de la influencia que la socialización y el aprendizaje cultural ejercen en la concepción que los individuos tienen del mundo y de la naturaleza de las cosas⁶.

Nótese que esta definición no exige que lo real sea perceptible. Un científico, por ejemplo, puede afirmar la realidad de una partícula elemental en base a un modelo matemático o a experimentos indirectos. Por otra parte, esta definición nos ayuda a caer en la cuenta de que ni siquiera los llamados objetos sensibles, como las piedras o los árboles, se dan como objetos unitarios a nuestra sensibilidad, sino que son construidos por nuestro sistema cognitivo a partir de numerosas y variadas experiencias parciales a las que atribuimos una misma causa (imágenes visuales, táctiles, quínticas ... recuerdos, conocimientos aprendidos de nuestros mayores etc.).

La noción constructivista de lo real que aquí propongo acomoda sin dificultad la idea de que hay distintos tipos de realidades correspondientes a distintos tipos de experiencias. Esta idea, que choca con el reduccionismo materialista de la cultura popular científica de nuestros días, está sin embargo en la base de las ontologías religiosas tradicionales y es aceptada sin problemas por la visión del mundo de muchos grupos culturales. En la mayoría de estas ontologías y visiones del mundo tradicionales, las imágenes oníricas de ciertos personajes pueden ser coherentemente entendidos como el efecto de entidades reales (antepasados, dioses, espíritus) que quieren comunicarse con las personas a través del sueño. El sujeto que ha soñado distingue perfectamente entre su experiencia onírica y su experiencia despierta, pero en vez de reducir la primera al efecto de procesos neuronales o psicológicos, le atribuye una causa original, perteneciente a una realidad distinta de la de la vida cotidiana. Esta manera

⁴ El conocimiento científico es también un conocimiento mediado por modelos, por teorías: METZINGER, *The ego tunnel*, p. 18.

⁵ FAUCONNIER, G. – TURNER, M., *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*, Basic Books, New York 2002.

⁶ BERGER, P. – LUCKMANN, T., *The social construction of reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York – London 1966.

de interpretar los sueños difiere de la propia del reduccionismo científico, pero no es intrínsecamente contradictoria⁷.

La posibilidad de tener en cuenta discursos filosóficos y religiosos que reconocen distintos tipos de realidad nos permite, a su vez, entender y valorar las interpretaciones que muchas religiones y culturas tradicionales han dado a determinados tipos de experiencias extraordinarias.

Aunque el objetivo de este escrito es crear un marco teórico en el que poder hablar de forma consistente sobre las experiencias religiosas extraordinarias, las definiciones introducidas en este apartado y las reflexiones subsiguiente tendrán en consideración un solo rasgo de lo que usualmente calificamos con el adjetivo “religioso/a”, a saber, el valor especial máximamente positivo que las entidades o fenómenos así calificados tienen a los ojos del sujeto o del grupo que los valora⁸.

El concepto “religión” es hoy muy discutido. Muchos autores incluso niegan la posibilidad de dar una definición comprensiva y coherente de la enorme cantidad de fenómenos culturales a los que el lenguaje corriente o erudito ha aplicado este término. La estrategia conceptual de referirme sólo al aspecto valorativo de lo religioso me permite referirme en este escrito a todos los fenómenos que las definiciones tradicionales de religión incluyen, pero también a muchos otros cuya caracterización es discutida. Particularmente, a todos aquellos fenómenos de tipo espiritual, ético, estético o intelectual, que los sujetos en ellos implicados consideran sumamente valiosos, al margen de que sean reconocidos como tales por un grupo o una institución.

De acuerdo con esta aclaración, consideraré que las experiencias religiosas extraordinarias son simplemente una clase o tipo de experiencias extraordinarias máximamente valiosas.

La valoración de la experiencia depende, en primer lugar, del sujeto, pero la cultura del grupo humano en el que vive dicho sujeto juega también un papel crucial, ya que todas las personas interiorizamos durante la

⁷ CRAFFERT, P.F. *The life of a Galilean shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical perspective*, Cascade Books, Eugene OR 2008, pp. 174-181.

⁸ TAVES, A., *Religious experience reconsidered. A building-block approach*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2009, considera la religión como la plena institucionalización de un itinerario de prácticas, formas de vida etc., que busca alcanzar algo singularizado como especial, generalmente un bien, una meta valiosa, pp.46-49. Esta caracterización permite incluir entidades negativas (demonios, espíritus impuros, dioses agresivos etc.) en el escenario religioso, pues en este caso la meta valiosa a alcanzar sería precisamente salvarse o protegerse de los efectos negativos producidos por tales entidades.

infancia muchos de los valores de la sociedad en torno. Normalmente, las religiones, sea cual sea la manera como las definamos, tienen una gran influencia sobre la jerarquía de valores que determina el comportamiento y orientación vital de sus fieles. No es, por tanto, extraño que la valoración de una proporción importante de las experiencias extraordinarias documentadas por la historia y la antropología esté fundamentada en criterios de carácter religioso.

El carácter extraordinario (extra-ordinario) de una experiencia se define, simplemente, por oposición al carácter ordinario de las experiencias que constituyen la vida cotidiana (entendiendo vida despierta). Lo ordinario es lo que se nos presenta como conocido o previsible tanto en su forma de aparecer como en su desarrollo, funcionamiento o comportamiento. Es aquello con lo que habitualmente contamos a la hora de organizar y programar nuestra actividad cotidiana. Las experiencias explicables son un caso particularmente claro de experiencias ordinarias, pues no sólo las concebimos como posibles, sino que además creemos saber la razón por la que son posibles. El caso extremo de lo ordinario es lo controlable, aquello que podemos hacer presente a voluntad mediante alguna técnica o método.

Evidentemente, las nociones opuestas de “experiencia ordinaria” y de “experiencia extraordinaria” son relativas y graduales. Son relativas porque la experiencia ordinaria de la vida cotidiana varía considerablemente de una cultura a otra e incluso de un individuo a otro. Son graduales porque para una misma cultura o un mismo individuo una experiencia puede tener más o menos elementos o rasgos no ordinarios.

Las experiencias más ordinarias son aquellas que configuran la vida cotidiana del sujeto, aquellas cuya ocurrencia no le sorprende porque las sabe controlar, porque ha aprendido a preverlas o porque las considera probables. Este tipo de experiencias son las más frecuentes en la vida despierta de cualquier persona, suelen tener una orientación predominantemente práctica, corroboran el conocimiento adquirido y contribuyen a desarrollarlo de forma coherente. Además son fácilmente compartidas entre los miembros del mismo grupo cultural, pues casi todos ellos las interpretan de forma parecida. Dado que todos los seres humanos tenemos organismos, sentidos y capacidades motoras similares, podemos suponer que existe un conjunto amplio de tipos básicos de experiencias ordinarias que son comunes a todos los individuos de nuestra especie.

Normalmente, el sujeto y su grupo de pertenencia asumen que las experiencias ordinarias están causadas u originadas por una realidad, a la que también llamaremos “ordinaria”, y que constituye el mundo o escenario donde se desenvuelve su vida cotidiana.

Las experiencias más extraordinarias son, por el contrario, aquellas que desconciertan totalmente al sujeto, quien, en un primer momento, ni siquiera es capaz de interpretarlas. Este tipo de experiencias cuestionan el conocimiento socialmente compartido y, dado que el lenguaje suele estar adaptado a ese conocimiento, son difíciles de expresar y comunicar. El carácter absolutamente extraño e imprevisible de estas experiencias impide que el sujeto pueda atribuirles a causas u orígenes conocidos. Es por esto por lo que su mera ocurrencia le obliga a considerar la posibilidad de que la realidad ordinaria no explique la totalidad de lo que puede experimentar. Semejante consideración motiva con frecuencia la sospecha de que la causa u origen de la experiencia extraordinaria se halle en una realidad distinta de la realidad ordinaria o, al menos, en una dimensión de ésta que hasta entonces había permanecido oculta. A esta realidad o dimensión supuestamente irreducible a la realidad ordinaria la calificaremos con el adjetivo “trascendente”⁹.

Aunque algunas filosofías y religiones defienden la existencia de lo trascendente apoyándose únicamente en la reflexión¹⁰, la mayoría de las religiones fundamentan este tipo de creencias en experiencias extraordinarias a las que atribuyen un carácter revelatorio. De acuerdo con ellas, en sus orígenes, la realidad trascendente se habría dado a conocer a sus fundadores través de este tipo de experiencias.

Así, por ejemplo, en el Cristianismo, el carácter divino o trascendente de Jesucristo Resucitado se fundamenta en las experiencias extraordinarias que sus seguidores afirmaron tener tras su muerte. La trascendencia del Dios de Israel se revela en sus numerosas intervenciones extraordinarias en la historia de los israelitas. Tanto en el pasado como en el presente, muchas personas consideran que la trascendencia del alma humana se revela en las experiencias extraordinarias a las que han podido acceder mediante la práctica de distintas disciplinas espirituales como la oración, la meditación, la contemplación etc.

⁹ ‘Trascendente’ no significa necesariamente ‘ultramundano’. Lo trascendente es un orden alternativo que se opone al de la vida cotidiana, pero que puede hacerlo desde el interior del mundo, manifestándose como el ser auténtico: RIIIS, O. – WOODHEAD, L., *A sociology of religious emotion*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010, p.70.

¹⁰ Por ejemplo, Platón y sus seguidores justifican la existencia del mundo de las ideas mediante argumentos meramente racionales. Esto no supone ningún obstáculo para que muchos platónicos, como por ejemplo, Plotino, creyeran haber tenido experiencias contemplativas de dicho mundo.

Dado que la definición aquí propuesta de experiencia extraordinaria admite todos los grados imaginables –entre lo totalmente extraordinario y lo que sólo se diferencia de lo ordinario por algún elemento o aspecto mínimo– es obvio que no constituyen una categoría vacía. Los sueños, por ejemplo, son experiencias extraordinarias familiares para prácticamente todas las personas. La psiquiatría, por su parte, reconoce la ocurrencia de alucinaciones visuales y auditivas al menos en pacientes clasificados como esquizofrénicos. En otro ámbito, la experimentación con ciertas drogas por parte de personas con formación médica ha probado que, independientemente de cómo se las interprete, las experiencias extraordinarias son vivencias posibles para la especie humana¹¹. Es posible discutir la posibilidad de algunos tipos de experiencia extraordinaria descritos en ciertas fuentes, es también posible aducir que muchos de los tipos descritos por la antropología, la historia de las religiones o los propios sujetos no están adecuadamente caracterizados, pero hoy día ya no es posible negar que la especie humana como tal tiene la capacidad de tener experiencias que contradicen la experiencia común básica de la vida despierta cotidiana¹².

Variedades de experiencias extraordinarias

Entre las experiencias extraordinarias no sólo descubrimos gradaciones sino también numerosas variedades. Desafortunadamente, los datos empíricos que tenemos acerca de este tipo de experiencias no se prestan fácilmente a la sistematización, pues la interpretación que el sujeto da de lo vivido es casi siempre parte inherente de la propia experiencia. Dado que la verbalización de lo vivido implica necesariamente un cierto grado de interpretación, la búsqueda de testimonios neutros (no sesgados) de experiencias extraordinarias es una empresa condenada al fracaso.

Como ya he señalado con anterioridad, las experiencias extraordinarias más frecuentes y espontáneas son los sueños. Son tan frecuentes

¹¹ TART, C.T., *On being stoned. A psychological study of Marijuana intoxication*, Science and Behavior Books, Palo Alto CA 1971.

¹² El filósofo Thomas Metzinger no sólo ha ofrecido testimonios en primera persona de experiencias fuera del cuerpo, sino que considera la capacidad humana para tener sueños y otros tipos de experiencias extraordinarias datos científicos útiles para construir modelos teóricos de la conciencia. Ver: METZINGER, *The ego tunnel*, pp.; “Why are dreams interesting for philosophers? The example of minimal phenomenal selfhood, plus an agenda for future research”, *Frontiers in Psychology* 4, art 746, 2013.

que, hoy día, muchas personas los consideran experiencias ordinarias. No obstante, este juicio se apoya siempre en alguna teoría neurológica o psicológica que interpreta el sueño como resultado de ciertas operaciones complejas sobre componentes de la vida mental ordinaria. Es importante constatar aquí que, quienes consideran los sueños experiencias ordinarias deben darles una interpretación que los reduzca a componentes de una teoría sobre la mente o la conciencia. Es decir, también la ciencia impone sobre la experiencia onírica su propia interpretación. Por su parte, aquellos grupos humanos o culturas que interpretan los sueños como formas de contacto con realidades trascendentes no incurren en ninguna incoherencia, pues esta interpretación distingue perfectamente la realidad ordinaria de la vida despierta de la información sobre la realidad trascendente recibida a través del sueño.

Experiencias relativamente frecuentes, aunque no tanto como los sueños, son aquellas que la literatura científica denomina “experiencias fuera del cuerpo”. Se caracterizan por que el sujeto siente dejar atrás su propio cuerpo, incorporándose a otro o quedando reducido a una entidad puramente mental. Estas experiencias, que están ampliamente documentadas, podrían ser el fundamento de lo que muchas culturas interpretan como viajes celestes o espirituales. Un caso paradigmático muy bien estudiado por la antropología son los viajes chamánicos. Un testimonio en primera persona de este tipo de experiencia en la historia de los orígenes cristianos es el recogido en la *Segunda Carta a los Corintios* (2 Cor 12,2-4)¹³.

Otra clase de experiencias extraordinarias que comparten algunos rasgos con las anteriores son las llamadas “experiencias de cercanía a la muerte”. Son típicas en víctimas de accidentes graves o en pacientes agónicos que en el último momento logran recuperarse y sobrevivir. En ellas, el sujeto siente que se aleja de su propio cuerpo y entra en un ámbito de realidad distinto al de la vida cotidiana. Tenemos documentos antiguos y medievales que podrían reflejar experiencias de este tipo, aunque la componente interpretativa en clave religiosa suele ser tan preponderante que es difícil saber si responden a experiencias reales o no¹⁴.

¹³ Ver la interpretación de este texto en clave neurobiológica propuesto por SHANTZ, C. *Paul in ecstasy. The neurobiology of the apostle's life and thought*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2009.

¹⁴ Para una muestra de estudios sobre distintos tipos de experiencias extraordinarias testimoniadas por la antropología y tradiciones antiguas, ver: COLLINS, J.J. – FISHBANE, M. (eds), *Death, ecstasy and other wordly journeys*, State University of New York Press, Albany NY 1995.

Desde que se introdujo en la sociedad occidental el uso masivo de drogas psicodélicas y se pusieron de moda algunas prácticas meditativas inspiradas en las filosofías y religiones orientales, el número de testimonios aconfesionales sobre experiencias extraordinarias hechos por sujetos sanos se ha incrementado enormemente. Esto ha forzado a los neurólogos, psicólogos, antropólogos y filósofos a reconocer que la capacidad de tener experiencias extraordinarias similares, en algunos aspectos, a las testimoniadas por muchos textos religiosos antiguos o por individuos pertenecientes a culturas tradicionales no es siempre el resultado de patologías mentales, sino que es patrimonio de la especie humana como tal¹⁵.

De los tipos de experiencias que la literatura tradicional califica como éxtasis, encuentros con seres suprahumanos, posesiones espirituales, visiones, inspiraciones proféticas, viajes celestes, uniones o iluminaciones místicas etc., la investigación psicológica y neurológica actual centra su atención en aquellas características que más claramente contradicen la experiencia ordinaria básica compartida por todos los seres humanos: Alteraciones en la percepción del propio cuerpo, en el sentido del espacio o del tiempo, en la percepción visual o auditiva, en la capacidad de actuar sobre el entorno o de dirigir la atención, estados emocionales anormalmente intensos o difíciles de clasificar, selección y organización anómalas de datos perceptivos y de recuerdos ... Sin embargo, no podemos pretender que las nomenclaturas y clasificaciones tradicionales se correspondan exactamente con las científicas. Como he apuntado anteriormente, los contenidos y el marco interpretativo con el que el individuo accede a la experiencia es parte inseparable de ésta¹⁶. Por ejemplo, la experiencia tradicional de sentirse poseído por un espíritu nunca será equivalente a una experiencia con sensaciones semejantes pero vivida por un sujeto que no cree en la existencia de espíritus poseedores.

Hoy sabemos que algunas de las mencionadas alteraciones pueden inducirse o facilitarse mediante el uso de drogas, ciertas prácticas físicas y ascéticas como la danza rítmica, el control de la respiración, el ayuno, el aislamiento sensorial, la fijación prolongada de la atención, u otras técnicas

¹⁵ “It seems plausible that many reports about paranormal events and experiences are absolutely sincere reports about specific and highly realistic phenomenology – e.g., of moving outside one’s body – which can now be explained in a more parsimonious manner”: METZINGER, T. “Why are out-of-body experiences interesting for philosophers? The theoretical relevance of OBE research”, *Cortex* 45 (2009) 256-258, p. 257.

¹⁶ La cultura configura e incluso constriñe el tipo de experiencias que un sujeto puede vivir: METZINGER, *The ego túnel*, p. 28.

más sofisticadas como la estimulación artificial de distintas partes del cerebro. Todo parece indicar que, desde muy antiguo, los seres humanos han buscado activamente algunos tipos de experiencias extraordinarias y han encontrado medios con los que favorecerlas o provocarlas. Este dato sugiere que algunas de estas experiencias o, al menos, la capacidad de acceder a ellas podrían tener ventajas biológica o culturalmente adaptativas.

Las reflexiones anteriores no deben hacernos creer que toda experiencia extraordinaria conlleva el tipo de alteraciones en la conciencia que la ciencia ha contrapuesto más claramente a la conciencia ordinaria básica común a toda la humanidad. Hay experiencias que son extraordinarias para un determinado sujeto o una determinada cultura pero podrían no serlo para otros sujetos y otras culturas. Es decir, experiencias que se oponen no a lo ordinario compartido por todos los seres humanos, sino sólo a lo que es ordinario para una persona o un grupo concreto. Es fácil entender que la erupción de un volcán en el territorio habitado por una población pre-científica que nunca antes hubiera visto un fenómeno semejante, no sólo produciría entre sus miembros una intensidad de terror inusitada, sino que haría tambalearse muchos de sus presupuestos culturales acerca de cómo es y cómo funciona el mundo. Este tipo de vivencia, que para la civilización científica occidental, pertenece al ámbito de la experiencia ordinaria, podría provocar en esa población cambios importantes en su forma de concebir el mundo o los dioses.

Aunque la ignorancia puede motivar que una experiencia sea vivida como extraordinaria, no es correcto identificar lo extraordinario con lo ignorado. Hay multitud de fenómenos cuyas causas profundas ignoramos pero cuya ocurrencia consideramos probable y, por tanto, no nos causan habitualmente extrañeza. Así, por ejemplo, podemos ignorar por completo los procesos por los que somos capaces de ver, pero el hecho de que contemos con la vista en nuestra vida diaria hace que la experiencia de ver nuestra habitación al despertar por la mañana no nos parezca en absoluto extraordinaria.

Lo extraordinario no sólo no debe ser comprensible; debe ser también inesperado, sorprendente, incongruente con los presupuestos que tenemos sobre lo que es posible en la vida ordinaria.

Experiencia extraordinaria, control y comportamiento ritual

En el apartado anterior he llamado la atención sobre el hecho de que en la mayoría de las culturas presentes e históricas hay personas que bus-

can activamente métodos eficaces para tener ciertos tipos de experiencias extraordinarias.

Es necesario, sin embargo, constatar que un control completo de la forma y el contenido de una experiencia inicialmente considerada extraordinaria la convertiría en ordinaria. En el caso en que el sujeto pudiera elegir a voluntad el tipo de experiencia que desea tener, su contenido y el momento en que quiere tenerla, ésta entraría a formar parte de su conocimiento técnico, y por tanto, de su experiencia ordinaria. Así, si con un simulador pudiéramos acceder a voluntad a todas las sensaciones que tiene un chamán en sus viajes celestes o un yogui en estado de nirvana, es probable que, tras un periodo de habituación en el manejo del simulador, dejáramos de vivir semejantes experiencias como algo verdaderamente extraordinario. Ejemplos más familiares como las experiencias psicodélicas confirman esta idea. Sabemos, en efecto, que las experiencias descontroladas producidas por ciertas drogas como la marihuana en los neófitos pueden llegar a ser domeñadas gracias al conocimiento empírico obtenido mediante su uso reiterado.

Resumiendo, en la medida en que una experiencia inicialmente extraordinaria se vuelva más o menos controlable o previsible, dejará de ser plenamente extraordinaria. Este cambio sobreviene cuando el sujeto o el grupo en su conjunto descubren técnicas adecuadas para controlarlas o adquieren conocimientos capaces de predecir o explicar su ocurrencia.

El sujeto o grupo humano que llega a controlar totalmente algo que en un comienzo vivió como experiencia extraordinaria amplía el marco de su experiencia previsible y esto se traduce, en la mayoría de los casos, en una ampliación equivalente de su noción de realidad ordinaria. La razón de esta última ampliación es que la orientación práctica de nuestra vida cotidiana nos motiva a integrar en la realidad ordinaria todo cuanto identificamos como origen o causa de nuestra experiencia habitual.

La ampliación de la noción de realidad ordinaria es un fenómeno cultural bien conocido en la historia de la ciencia occidental. Entre las incorporaciones más sonadas a esta realidad están la de los “campos de fuerza” o la de las “ondas electromagnéticas”. Ambos tipos de entidades tienen propiedades cuasi-mágicas, como la invisibilidad y la capacidad de actuar a distancia. Sin embargo, el hecho de que su comportamiento pueda ser descrito matemáticamente y controlado técnicamente exige su inclusión en la realidad física ordinaria de nuestra cultura científica occidental.

En culturas tradicionales, uno de los contextos donde la transformación de experiencias extraordinarias en ordinarias ocurre con más fre-

cuencia es el de los procesos vocacionales o iniciáticos por los que pasan quienes luego ejercen como expertos en el trato con realidades y poderes suprahumanos: exorcistas, chamanes, magos, sanadores, brujos etc.

De acuerdo con numerosos estudios antropológicos, estos procesos suelen comprender una etapa inicial, caracterizada por la vivencia de experiencias extraordinarias, y un periodo más o menos largo de aprendizaje, donde el sujeto va poco a poco adquiriendo las técnicas necesarias para controlar al menos algunos aspectos de este tipo de vivencias¹⁷.

El carácter extraordinario de las experiencias iniciales se manifiesta externamente en el impacto que tienen sobre la conducta del sujeto, al que sumergen en una crisis de desorientación existencial más o menos aguda. Suelen comenzar de forma espontánea y en muchos casos producen síntomas físicos y conductuales parecidos a los de algunas enfermedades mentales: terrores, ataques de angustia, lapsus prolongados, fugas. Lo más frecuente es que, en los primeros momentos, tanto el sujeto como su entorno social inmediato interpreten estas vivencias como el efecto de algún trastorno físico y procuren poner los medios terapéuticos adecuados. Pero cuando los remedios fallan y los síntomas se perpetúan o agudizan, suele considerarse la posibilidad de que tengan un origen suprahumano.

Evidentemente, para que esta segunda interpretación sea posible, el sujeto en cuestión o el grupo humano al que pertenece deben creer en la existencia de este tipo de fuente causal, o estar dispuesto a considerar su posibilidad. En aquellas sociedades equipadas con una tradición religiosa o cosmológica que avale la creencia en fuentes suprahumanas de poder suelen existir tipos sociales especializados en interpretar los signos que delatan su acción. Estas personas, a las que calificaré como “mistagogos”, son también capaces de discernir las razones por las que tales poderes afectan al sujeto en cuestión y de instruirle para que sepa cómo responder a ellas de forma adecuada.

La etapa posterior de aprendizaje se realiza casi siempre bajo la guía de algún mistagogo experimentado que, además de conocer técnicas para

¹⁷ ELIADE, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Éditions Payot, Paris 1983, pp. 44-69; Ioan M. Lewis, *Ecstatic religions. An Anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth 1978, pp. 66-99; WALSH, R.N., *The spirit of shamanism*, HarperCollins Publishers, London 1990, pp. 34-41; RANDAL, P. – GEEKIE, J.- LAMBRECHT, I. – TAITIMU, M., “Dissociation, psychosis and spirituality: Whose voices are we hearing?; MOSKOWITZ, A.- SHÄFER, I. – DORAHY, M.J., (eds), *Psychosis, trauma and dissociation: Emerging perspectives on severe psychopathology*, John Wiley & Sons 2008, pp. 333-345.

controlar lo extraordinario es capaz de ofrecer una interpretación culturalmente aceptada de sus manifestaciones. A medida que el aprendiz va siendo capaz de dar sentido a sus experiencias y de controlar ciertos aspectos de las mismas, va adquiriendo seguridad en la interacción con lo extraordinario y, en esa misma medida, las experiencias inicialmente vividas como extraordinarias se van integrando en su vida ordinaria. Si el proceso iniciático no se frustra, el que fuera aprendiz terminará por incorporar en su rango de experiencias cotidianas todo lo que deriva de su práctica experimentada como chamán, exorcista o sanador.

Es importante tener en cuenta que, en los grupos tradicionales, la capacidad de domeñar las experiencias extraordinarias no suele extenderse más allá de los círculos de expertos, por lo que la sociedad en torno no sólo seguirá creyendo en el carácter extraordinario de las experiencias, sino que atribuirá este mismo carácter a la persona que exhibe el poder de controlarlas. Significativamente, la capacidad que adquieren unos de domesticar lo extraordinario les convierte a los ojos de los demás en seres con naturaleza o dones extraordinarios.

El grado en que los distintos tipos de expertos llegan a controlar lo extraordinario es muy variable. Así, mientras que la mayoría de los místicos cristianos declaran sentirse totalmente a merced de la voluntad divina, única responsable de sus inusuales vivencias, los chamanes siberianos o los líderes de los cultos de candomblé o de santería se sienten muchas veces capaces de imponer su voluntad a las entidades espirituales con las que interactúan. En este contexto, el tipo social que los estudios de antropología comparada suelen calificar con el término de “mago” representa al experto con mayor poder de controlar, es decir, al de la persona capaz de manipular técnicamente experiencias que el resto de la sociedad considera altamente extraordinarias.

La tensión que surge entre aquello que de incontrolable tienen las experiencias extraordinarias y el afán de ciertas personas o grupos por propiciar o controlar al menos parcialmente su manifestación constituye, seguramente, una de las fuentes del comportamiento ritual humano¹⁸.

¹⁸ En este sentido entiendo la consideración que Ann Taves otorga al comportamiento ritual como una de las estrategias adoptadas por los seres humanos para conseguir ciertos objetos o metas a los que ascriben un valor incomparable. Dado que lo incomparablemente valioso no suele ser fácilmente accesible ni controlable, es lícito considerar que las experiencias extraordinarias pueden constituir metas de este tipo: TAVES, *Religious experience reconsidered*, pp. 46ss, 175.

Algunas formas de comportamiento ritual humano podrían, en efecto, tener su origen en el afán de los grupos por repetir ciertos tipos de experiencias extraordinarias vividas de forma espontánea por alguno de sus miembros o por algún antepasado ilustre. Aquí no se trataría tanto de controlar los contenidos de la experiencia como de revivirla. Dado que el carácter extraordinario de la experiencia la hace, por definición, incontrolable e incomprensible, lo único que el grupo puede probar de hacer para provocarla es reproducir lo más fielmente posible las circunstancias que se dieron en su primer acontecer. La idea que en estos casos subyace al afán por la reproducción fiel de escenarios y acciones es recrear las condiciones que pudieron favorecer la experiencia originaria, aun ignorando todo o casi todo sobre los procesos causales implicados. Esta actitud práctica, que prescinde de razonamientos causales pero cree en la eficacia de la repetición de pautas estereotipadas, es precisamente una de las propiedades que caracterizan el comportamiento ritual.

En la medida en que un comportamiento ritual orientado a provocar algún tipo de experiencia extraordinaria es considerado efectivo y es institucionalizado como rito, la experiencia que supuestamente produce adquirirá un cierto carácter ordinario. Ejemplos claros de esta situación son los ritos de candomblé, vudú o santería que intentan provocar la posesión de los participantes por parte de algunas de las entidades espirituales a las que dichos cultos están dedicados¹⁹. Aunque cada persona poseída pueda experimentar algunas novedades inesperadas, las manifestaciones de los diferentes espíritus en ellas se adaptan normalmente a unas pautas que permiten reconocer la entidad poseedora y convierten la experiencia de posesión en algo relativamente predecible y ordinario.

Uno de los casos más extremos de transformación de una experiencia extraordinaria en ordinaria es el sacramento católico de la confirmación, en el que el carácter extraordinario de la recepción del Espíritu por parte de los primeros cristianos ya sólo está presente como contenido de fe. Los candidatos a recibir la confirmación creen que reciben el Espíritu y que semejante acontecimiento es por sí mismo extraordinario, pero sus experiencias en el transcurso del rito suelen ser totalmente ordinarias.

Antes de finalizar este apartado quiero llamar la atención sobre el hecho de que la interpretación de una experiencia extraordinaria por

¹⁹ MÉTRAUX, A., *Le vaudou haïtien*, Gallimard 1958, pp. 106-125; BASTIDE, R., *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du Candomblé (Brésil)*, Brodard & Taupin, Plon 2000, pp. 217-250.

parte del sujeto hace que su carácter extraordinario decaiga irremediablemente en algún grado. Si el sujeto sabe interpretar lo que experimenta, ya no le resultará absolutamente extraño, ya sabrá situarlo en algún contexto conocido, ya será capaz de reconocer algunos aspectos de lo que está viviendo. Evidentemente, la interpretación es una noción que admite muchos grados. La mera identificación de modalidades sensoriales en una experiencia puede considerarse un principio, aunque ínfimo de interpretación. La interpretación más completa de una experiencia sería, en el otro extremo, su inclusión coherente en una teoría que diera cuenta de cada uno sus detalles y matices.

En este punto, considero pertinente hacer notar que el interés de este estudio se centra sobre todo en experiencias extraordinarias parcialmente interpretadas o en proceso de interpretación. Es decir, en experiencias que conservan aspectos extraordinarios pero que el sujeto o grupo que las reconoce intenta dotar de sentido. Una experiencia extraordinaria que no suscitara en nadie interés alguno por ser interpretada, se convertiría antes o después en una anécdota irrelevante tanto para el sujeto que la ha experimentado como para la sociedad en torno, quienes probablemente acabarían olvidándola. Esto es lo que suele suceder con los sueños cuando el sujeto no los valora ni como medio de comunicación con el más allá ni como información psicoterapéuticamente relevante.

Interpretación, alteridad y novedad

Los seres humanos tenemos una tendencia espontánea a interpretar nuestras experiencias conscientes. De hecho, todo parece indicar que una experiencia totalmente despojada de interpretación sería inútil desde el punto de vista cognitivo.

La interpretación de las experiencias por parte del sujeto es un proceso todavía poco conocido, que parece desenvolverse en múltiples niveles –el neurológico, el sensorio-motor y el sociocultural– entre los más generales y discernibles. No obstante, todos los expertos están de acuerdo en que la interpretación más básica y cotidiana, la que constituye la percepción sensible en la experiencia ordinaria, se inicia de forma espontánea a nivel inconsciente y que, antes de emerger a la conciencia, ya ha adquirido un importante grado de complejidad²⁰.

²⁰ FAUCCONNIER – TURNER, *The way we think*, pp. 3-15.

En el sujeto adulto, la interpretación de sus interacciones ordinarias con otros seres humanos y con los ámbitos naturales y culturales donde se desenvuelve su vida cotidiana también tiene mucho de automático, aunque en este caso los automatismos han sido adquiridos a través de la socialización primaria, la costumbre y la educación.

Esta actividad interpretativa espontánea que configura de forma casi inmediata la experiencia ordinaria tiene, para la especie humana, un carácter adaptativo. Sirve para que el sujeto sea capaz de reaccionar con poco esfuerzo y de forma eficaz en las situaciones típicas o recurrentes de su vida cotidiana. Esta indudable ventaja nos impide, sin embargo, decidir voluntariamente los criterios con los que constituimos, identificamos y tipificamos la mayor parte de las entidades que forman nuestro mundo. Semejante impotencia afecta también a la manera como el sistema cognitivo humano opera en las experiencias extraordinarias.

Uno de los momentos más importantes del proceso de interpretación de una experiencia es la clasificación genérica de su origen como propio o ajeno. Esta clasificación, que también tendemos a hacer de forma espontánea, pretende distinguir entre lo creado por el propio sujeto, como es por ejemplo el caso de un pensamiento, y lo que nos parece se origina en una realidad distinta, es decir, en el ámbito de alteridad. Aunque semejante distinción parece muy clara en las interacciones habituales con el marco físico donde se mueve nuestro cuerpo, hay muchas situaciones en las que resulta confusa o es incluso imposible de aplicar. Esto último sucede con cierta frecuencia en el ámbito de las emociones y sensaciones corporales y, de forma muy conspicua, en algunos tipos de experiencias extraordinarias.

De hecho, desde hace más de dos décadas, las investigaciones neurológicas y psicológicas señalan con creciente insistencia que no es posible trazar una línea divisoria neta entre los aspectos activos y pasivos de nuestra interacción sensible y cognitiva con el mundo. La visión, por ejemplo, no es el resultado de la recepción pasiva de estímulos producidos por fotones en nuestra retina, sino la generación de un campo visual simulado que integra, además de esos estímulos, una cantidad enorme de información procesada en distintas partes del cerebro y procedente tanto de otras modalidades sensibles como de la memoria²¹.

Ahora bien, debido probablemente a las ventajas adaptativas que ello conlleva, las dinámicas espontáneas de nuestros procesos cognitivos

²¹ STONE, James V. *Vision and Brain. How We Perceive the World*, London 2012.

están modeladas sobre la vida práctica y tienden, por tanto, a atribuir el origen, la causa o el fundamento de cuanto creemos experimentar pasivamente a una alteridad real. Esta segunda tendencia juega un papel fundamental en la interpretación de todas nuestras experiencias, tanto las ordinarias como las extraordinarias. La diferencia está en que a las causas reificadas de las experiencias ordinarias las integramos sin problema en la realidad ordinaria, mientras que las causas reificadas de lo extraordinario son, por definición, realidades trascendentes.

Como parte del proceso por el que el sujeto determina las realidades que supuestamente provocan su experiencia está su intento de situarse en el espacio y en el tiempo que comparte con ellas. Está, también, su afán por responder a cuestiones como: ¿cuál es la naturaleza de esta realidad? ¿cómo me afecta?, ¿puedo yo actuar sobre ella?, ¿podemos comunicarnos?, ¿está ahora presente o es, por el contrario, algo imaginado, recordado, soñado ...?

Un factor decisivo a la hora de responder el sujeto a este tipo de cuestiones es la percepción que durante la experiencia tenga de su propio cuerpo, especialmente de sus límites y de su capacidad para relacionarse con lo que concibe como alteridad. No es, pues, casualidad que lo extraordinario de muchas experiencias extraordinarias esté vinculado a formas inusuales de sentir el propio cuerpo y su relación con el entorno –viajes celestes o chamánicos, fusión con el todo o experiencia oceánica, experiencias extra-corporales, cambios de identidad–, etc.

Por supuesto, la interpretación de la experiencia no termina necesariamente en la elaboración de la percepción y la sensación del presente. Es propio de la mente humana expandir y enriquecer el proceso interpretativo con la ayuda de otros recursos cognitivos, como la memoria en sus distintas modalidades y la búsqueda de coherencia con lo ya aprendido.

El nivel más elaborado de interpretación se lograría cuando la experiencia en cuestión quedara total y coherentemente integrada en una teoría o visión global de las cosas que diera razón, no sólo de ella, sino también de todas las experiencias semejantes vividas en el pasado, conocidas de forma indirecta, o imaginadas como posibles en el futuro. Ésta ha sido una aspiración frecuente entre los sistemas tradicionales de pensamiento religioso o metafísico, aunque hoy, tras la crítica de la filosofía postmoderna al conocimiento sistemático, muy pocos la considera factible. Ahora bien, puesto que la especie humana ha demostrado en todas las épocas y culturas que tiene la capacidad de vivir experiencias extraordinarias, no debe sorprendernos que los sistemas tradicionales de pensamiento recep-

tivos a este dato optaran mayoritariamente por afirmar la existencia de realidades trascendentes. Esto explica que, no sólo las mitologías populares, sino también muchos sistemas racionalmente elaborados de pensamiento religioso y metafísico hablen de ámbitos celestes, seres de naturaleza divina y acontecimientos extraordinarios producidos por entidades trascendentes.

Lo extraordinario de la experiencia extraordinaria se caracteriza precisamente por ser incontrolable, inexplicable e impredecible para el sujeto. La impotencia que éste siente frente a lo que desborda de este modo sus capacidades cognitivas le fuerza a reconocerse sujeto pasivo de una alteridad que se le impone. Pero, como su misma incapacidad para controlar y entender esa alteridad le impide integrarla en la realidad ordinaria, las únicas opciones cognitivas que se le ofrecen son atribuirle una realidad trascendente o suspender momentáneamente el juicio sobre lo vivido en espera de nuevas experiencias que arrojen luz sobre el asunto.

Evidentemente, para que la primera opción sea posible, la cultura en la que ha sido socializado el sujeto tiene que afirmar o al menos admitir como verosímil la existencia de realidades distintas a la de la vida cotidiana. Esta actitud ha sido la más frecuente entre las culturas históricas y lo sigue siendo entre las culturas no científicas actuales.

La segunda opción es frecuentemente el comienzo de una larga búsqueda intelectual y/o espiritual que puede desembocar en la reafirmación de creencias tradicionales sobre la realidad trascendente, en el descubrimiento de entidades hasta el momento desconocidas de la realidad ordinaria, o en el reconocimiento de nuevas dimensiones o realidades trascendentes ignoradas por la tradición.

En cualquier caso constatamos que las experiencias extraordinarias constituyen un serio reto para las capacidades cognitivas del ser humano. Cuantos más elementos o aspectos extraordinarios tenga una experiencia más difícil será para el sujeto interpretarla con los criterios con los que interpreta su vida cotidiana. La resistencia de estos elementos a dejarse integrar en la realidad ordinaria provoca perplejidad e incertidumbre cognitiva, lo cual favorece la disposición del sujeto a buscar, imaginar, crear o construir teorías o realidades con las que intentar aprehender la novedad²².

²² Un caso ilustrativo del tipo de tensión que viven los sujetos de experiencias extraordinarias en su esfuerzo por integrarlas puede encontrarse en: RANDAL – GEEKIE – LAMBRECHT – TAITIMU, “Dissociation, psychosis and spirituality: Whose voices are we hearing?”.

Formulando las cosas de otra manera diremos que la capacidad humana para tener experiencias extraordinarias proporciona ocasiones y acicates al sistema cognitivo del sujeto para hacerse con lo que se le presenta como novedad irreducible. Esta forma de considerar las cosas es coherente con el dato, confirmado tanto por la psicología como por la antropología, de que la mayor parte de las experiencias extraordinarias espontáneas ocurren, precisamente, en sujetos que atraviesan crisis cognitivas, emocionales, éticas o existenciales. Tales crisis surgen cuando el bagaje de presupuestos y conocimientos con los que hasta el momento operaba el sujeto se revela insuficiente o ineficaz para seguir guiando su pensamiento y su acción en un presente novedoso. En estas situaciones, el carácter extraordinario de la experiencia puede propiciar que la conciencia del yo se rinda en su empeño por entender lo nuevo a partir de lo viejo, por controlar la coherencia de su sistema previo de conocimientos, y expanda el horizonte de su percepción y de su comprensión. La crisis induce una pérdida de control consciente sobre la atención selectiva y deja que la mente sea afectada por aspectos del organismo, del entorno y del universo a los que previamente no era receptiva.

Frente a la tendencia predominante en nuestra vida despierta cotidiana a focalizar la atención sobre actividades rutinarias y pautas de pensamiento estándar, y a desechar de la conciencia todo lo que no es coherente con lo ya sabido y relevante para una praxis eficaz, las experiencias extraordinarias violentan la mente acomodada incitándola a considerar la novedad radical. La apropiación de esa novedad por el sistema cognitivo del sujeto cambia al propio sujeto y a su relación con el entorno²³. En un universo tan cambiante como es el de la especie humana, no es absurdo pensar que la sensibilidad a lo extraordinario pueda haber llegado a ser una ventaja adaptativa y un acicate para el cambio cultural.

Lejos, pues, de pensar que la sensibilidad para lo extraordinario es indicio de incultura, patología o superstición, parece más acertado considerarla una potencialidad del sistema cognitivo humano que permite o facilita cambios bruscos en los paradigmas mentales inducidos por la praxis cotidiana o heredados de la cultura.

Evidentemente, para que el cambio personal provocado por experiencias extraordinarias genere cambio cultural es preciso que el sujeto

²³ MCNAMARA, P., *The neuroscience of religious experience*, Cambridge University Press, New York 2009, estudia las transformaciones de la identidad operadas por la incorporación de información a través de los sueños y ritos inductores de experiencias religiosas.

sea capaz de comunicar y compartir sus nuevas convicciones a un grupo suficientemente grande de personas. Un ejemplo histórico muy claro de este fenómeno lo encontramos en los orígenes del cristianismo. En efecto, tras la muerte de Jesús, sus seguidores fueron afectados por visiones y otras experiencias extraordinarias que interpretaron en términos de exaltación y resurrección de su líder crucificado. Espoleados por la novedad que dicha interpretación forzó en su sistema de creencias y de prácticas, formaron un grupo de adeptos que extendió su nueva forma de vivir y de pensar por todo el Mediterráneo, cambiando para siempre el panorama cultural de esta zona del mundo.

Evidentemente, no todos los cambios subjetivos motivados por experiencias extraordinarias pueden considerarse positivos. Basta pensar en las experiencias perturbadoras de los pacientes esquizofrénicos o de las víctimas de supuestas posesiones demoníacas. Incluso entre sujetos inicialmente sanos, la irrupción de lo extraordinario en la conciencia no se resuelve siempre de forma ventajosa. En algunas ocasiones el sujeto es incapaz de integrar coherentemente lo radicalmente extraño y acaba siendo engullido por procesos de desintegración de la personalidad, con graves consecuencias psíquicas y sociales²⁴. Esto no invalida, sin embargo, la hipótesis de que poseer una mente susceptible de tener experiencias extraordinarias capaces de motivar cambios bruscos en su forma de entender su relación con la alteridad sea una ventaja adaptativa para la especie humana en su conjunto.

Experiencias extraordinarias y alteraciones mentales y neurológicas

Como he señalado anteriormente, una experiencia puede ser extraordinaria en una cultura y no serlo en otra. Es decir, puede contradecir aspectos de la experiencia ordinaria construida por un determinado grupo humano, pero no la experiencia ordinaria básica que compartimos todos los seres humanos en virtud de nuestro tipo común de organismo.

También hay experiencias que pueden ser extraordinarias para un individuo particular pero no incluyen nada que contradiga la experiencia ordinaria de su propia cultura. Son experiencias que sólo son extrañas e imprevisibles para el individuo en virtud de su anterior personalidad y trayectoria vital. Este tipo de experiencias, a las que solemos calificar como particularmente intensas, iluminadoras o profundas, son frecuentes en

²⁴ MCNAMARA, *The neuroscience of religious experience*, pp. 57, 167-170.

el conjunto de cualquier población suficientemente numerosa. Incluyen experiencias estéticas intensas, experiencias de oración profunda, de contemplación intelectual, de inmersión en la naturaleza etc. Una clase muy frecuente son las experiencias individuales de conversión a una creencia religiosa o a una filosofía, que pueden ser vividas por sus protagonistas como vivencias extraordinarias debido al cambio brusco de perspectiva vital que implican, a las emociones intensas que han propiciado o seguido a ese cambio, a la convicción de que se ha dejado atrás una visión equivocada del mundo, un camino de perdición, un estilo de vida errado ... pero que no contienen nada que otro individuo de la misma cultura tuviera necesariamente que considerar extraordinario.

Ahora bien, hoy día tenemos amplia evidencia antropológica, psicológica y neurológica de que los seres humanos también podemos tener experiencias extraordinarias de un tipo mucho más radical, experiencias que entran en conflicto con la experiencia ordinaria básica de la vida despierta común a toda nuestra especie. Estas experiencias son menos frecuentes y contienen aspectos o elementos que desconcertarían a cualquier persona que no estuviera habituada a inducirlas artificialmente. Suelen ser reconocibles para observadores externos por las actitudes, gestos o comportamientos del sujeto que las experimenta. Los casos más claros conllevan alteraciones importantes en la manera como el sujeto percibe, siente y relaciona distintos contenidos de conciencia²⁵.

Aunque los procesos psicológicos y neurológicos subyacentes a estos tres grandes tipos de experiencias extraordinarias son, probablemente, muy distintos, las hemos catalogamos a todas como “extraordinarias” porque el sujeto las vive como acontecimientos críticos e inesperados, que contradicen los presupuestos de su vida cotidiana y le fuerzan o motivan a hacer ajustes cognitivos.

Las variedades de experiencias extraordinarias reconocidas por la antropología, que, por lo demás, se asemejan bastante a las de testimonios históricos procedentes de religiones y culturas tradicionales, incluyen aspectos identificados por la psicología y la neurología, pero hoy por hoy es imposible establecer una correspondencia clara entre los resultados de una y otras ciencias. La principal dificultad que presentan las fuentes antropológicas es que suelen interesarse más por la interpretación de la

²⁵ Ver la recopilación de casos acreditados y clasificados de acuerdo con criterios psicológicos: TART, C. T. (ed.), *Altered states of consciousness. A book of readings*, John Wiley & Sons, New York – London – Sydney – Toronto 1969.

experiencia en términos de realidades trascendentes que por la descripción del fenómeno experiencial. Así, por ejemplo, un visionario cristiano del siglo I hablará directamente de Cristo resucitado viniendo entre las nubes, sin detenerse a describir las sensaciones y percepciones que llenaban y componían su campo visual en el momento de la experiencia.

A pesar de esta falta de equivalencia entre los testimonios de quienes tienen experiencias extraordinarias y los conceptos técnicos de la psicología y la neurología, disponemos hoy de una serie de resultados científicos consensuados que justifican este esfuerzo por crear un modelo conceptual coherente para hablar de ellas.

El uso controlado de ingestión de drogas, ejercicios corporales y prácticas ascéticas así como diversos experimentos neurológicos han permitido constatar que la conciencia humana puede experimentar alteraciones importantes respecto a sus estados habituales en la vida despierta orientada a la praxis cotidiana. Las alteraciones más frecuentes estudiadas por la psicología y la neurología afectan a (1) la sensibilidad externa, (2) la sensibilidad interna, (3) el proceso de información en distintos niveles (4) la memoria en sus distintos tipos y manifestaciones, (5) el subconsciente freudiano (6) las emociones, (7) los procesos de evaluación y toma de decisiones, (8) el sentido del espacio y del tiempo, (9) el sentido o noción de la propia identidad, y (10) la capacidad de movimiento e interacción con otras entidades (agencia)²⁶. Significativamente, una proporción importante de estudios y testimonios antropológicos e históricos sobre experiencias extraordinarias mencionan o parecen presuponer algunas de estas alteraciones²⁷.

A los episodios de la vida consciente en los que se producen alteraciones notables de la conciencia respecto a los estados habituales de la experiencia ordinaria los denominaremos “estados alterados de conciencia” (EAC)²⁸.

²⁶ TART, *States of consciousness*, iUniverse.com, Inc., Lincoln 1983, pp. 6-7, 90-139.

²⁷ Ver, por ejemplo, los casos estudiados por John Pilch en la cultura mediterránea antigua: PILCH, J. J., “Altered States of Consciousness: A “Kitbashed” Model”, *BTB* 26.3, 1996, 133-138; “Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternated Reality”, *BTB* 28.2, 1998, 52-60; “Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model”, *BTB* 35. 3, 2005, 106-111.

²⁸ Aunque esta denominación es discutida y matizada por muchos estudiosos, es la que de forma más general se ha impuesto en el estudio de estados anormales pero no patológicos de la conciencia. CARDEÑA, E. – WINKELMAN, M. (eds), *Altering consciousness. Multidisciplinary perspectives. Volume 1: History, culture, and the humanities. Volume 2: Bio-*

Es importante sin embargo subrayar que la cultura, la trayectoria vital y las características individuales pueden influir tanto en el repertorio de estados de conciencia habituales en la experiencia ordinaria como en el repertorio de estados alterados de conciencia accesibles para el sujeto.

La investigación neurológica reciente avala la idea de que algunos tipos de EAC están asociados a modalidades o dinámicas de funcionamiento del sistema nervioso que difieren en algunos aspectos importantes de las que caracterizan el funcionamiento neurológico en el repertorio básico de estados de conciencia compartidos por todos los seres humanos. Muchas de estas modalidades y dinámicas no ordinarias parecen implicar cambios significativos en la configuración y conductividad de las interconexiones de distintos circuitos neuronales²⁹. Estos cambios implican, a su vez, que el sistema nervioso integrará y procesará la información que recibe, tanto del propio cuerpo como de su entorno, de formas distintas a las habituales.

Las observaciones anteriores sugieren con fuerza que muchas de las experiencias extraordinarias reseñadas por los testimonios antropológicos e históricos se han producido en estados alterados de conciencia, y que éstos, a su vez, habrían estado acompañados de dinamismos atípicos en el sistema nervioso de los correspondientes sujetos.

En este punto es importante insistir en que ni los funcionamientos neurológicos atípicos ni los estados alterados de conciencia implican necesariamente una percepción falsa de la “realidad”. Como ya he explicado en apartados anteriores, la realidad es siempre una construcción, tanto la realidad ordinaria de un determinado grupo cultural, como las realidades trascendentes sugeridas por las experiencias extraordinarias o postuladas por los sistemas de pensamiento filosófico-religiosos.

Ciertamente, la realidad ordinaria goza de la ventaja del consenso del grupo, el cual organiza su vida sobre el presupuesto de que la experiencia ordinaria refleja la configuración de un mundo real estable. Sin embargo esto no autoriza a considerarla como la única auténtica en contraposición a otras construcciones supuestamente falsas de la realidad. De hecho, también la realidad ordinaria, presupuesta y consensuada por el grupo, cam-

logical and psychological perspectives, Praeger, Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England 2011.

²⁹ NEWBERG, A. – D'AQUILI, E. – RAUSE, V., *Why God won't go away. Brain science and the biology of belief*, Ballantine Books, New York 2001. Ver especialmente el capítulo 3: Brain architecture.

bia a medida que las nuevas experiencias grupales y los avances científicos y técnicos modifican el conocimiento social compartido. Basta, para darse cuenta de esto, comparar la concepción de la realidad ordinaria propia de nuestra cultura posmoderna occidental, en la que integramos numerosas teorías científicas altamente sofisticadas, con la vigente en la Antigüedad, la Edad Media o, incluso, el Renacimiento.

Los funcionamientos neurológicos involucrados en los distintos EAC seleccionan, procesan y configuran la información de forma atípica, por lo que, a la hora de interpretar su experiencia, el sujeto encuentra dificultades o impedimentos para atribuirla a la realidad de la vida cotidiana. Por tanto, en la medida en que logre dar una interpretación satisfactoria a su experiencia, la realidad que construya para explicarla será distinta de la realidad de su vida cotidiana. Sin embargo, no tiene sentido preguntar si una será más falsa o más verdadera que la otra. Lo único que es legítimo plantear respecto a ellas es en qué medida son biológica y/o culturalmente adaptativas.

La historia, la psicología social y la antropología cultural han mostrado que los entornos humanos excesivamente tradicionalistas y conservadores favorecen formas de rigidez mental que, en contextos de cambio, pueden convertirse en obstáculos para la adaptación individual y colectiva. En semejantes circunstancias, las experiencias extraordinarias producidas por EAC pueden ser ventajosas para los individuos, pues les motivan a realizar ajustes cognitivos novedosos, aumentando así sus posibilidades de adaptarse al cambio³⁰. No es probablemente casualidad que muchos líderes políticos y sociales, así como muchas personalidades innovadoras en los ámbitos del conocimiento, de la religión, de la ética y del arte hayan encontrado motivación, inspiración y convicción en experiencias extraordinarias.

El conocimiento científico de los procesos y mecanismos neurológicos que subyacen los aspectos extraordinarios de las experiencias extraordinarias es todavía parcial e imperfecto, pero ya existen algunas hipótesis generales ampliamente consensuadas que pueden ayudarnos a entender mejor la funcionalidad de estas experiencias.

La primera de ellas es que el sistema nervioso y en particular el cerebro es mucho más flexible y versátil de lo que hasta hace relativamente

³⁰ WHITEHEAD, C. T., "Altered consciousness in society" en: CARDEÑA – WINKELMAN, *Altering consciousness*. Vol 1, 181-202, pp. 188-189; FACHNER, J., "Time is the key: music and altered states of consciousness", *Idem*, 355-376, p. 362.

poco se pensaba. Las conexiones neuronales pueden cambiar de forma drástica y con relativa rapidez bajo los efectos de las hormonas, de sustancias ingeridas, prácticas de concentración, aprendizajes motores, la memorización y la imitación.

Las rutinas de la vida despierta cotidiana refuerzan unos circuitos y unas interconexiones neuronales a costa de otras, creando numerosos automatismos tanto a nivel de reacciones motoras como de la atención. Esto facilita la ejecución fluida de nuestras actividades habituales, pero también impone sesgos en la atención y la conciencia. En nuestra vida cotidiana ignoramos gran cantidad de información interna y externa que es accesible a nuestro cerebro pero que la orientación práctica de nuestra conciencia despierta descarta como irrelevante³¹. No es, pues, absurdo pensar que en estados de conciencia no ordinarios podamos sentir, percibir, recordar y aprehender objetos distintos o con matices distintos a los que capta nuestra conciencia ordinaria³².

Sabemos también que el sistema nervioso incluye diversos subsistemas algunos de los cuales pueden funcionar integrados en redes de interconexiones o de forma autónoma. Además, las posibles interconexiones entre ellos pueden ser más o menos intensas. Esta compleja organización permite que la información que llega a la conciencia pueda provenir de distintos conjuntos de subsistemas y adquirir distintos grados de relevancia. Así, por ejemplo, es posible que la conciencia de ciertas emociones o sensaciones internas adquiera mucho más peso del ordinario y coloree o incluso modifique otros contenidos de la experiencia de forma inusitada. Algunos autores relacionan la desconexión de ciertos subsistemas de sensaciones internas con la percepción alterada de los límites corporales o, incluso, la ausencia de los mismos. Esto último podría explicar aspectos involucrados en algunas experiencias místicas de unión: la disolución del individuo en el todo o en una alteridad oceánica³³.

La alteración de la conductividad de las conexiones neuronales dentro de ciertos circuitos o subsistemas también puede tener consecuencias muy destacadas en la experiencia consciente. Pensemos, por ejemplo, en el subsistema sensorio-motor, que relaciona sensaciones externas con las

³¹ NEWBERG - D'AQUILI - RAUSE, *Why God won't go away*, sección: The seat of the will. Explica los mecanismos por los que el área cerebral asociada a la atención rechaza información inútil para la actividad en la que está implicado el sujeto.

³² KOKOSZKA, *States of consciousness*, p. 125.

³³ D'AQUILI, E. - NEWBERG, A., *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*, Fortress Press, Minneapolis 1999, pp.41-42.

reacciones motoras, o en los sistemas de neuronas espejo que además de permitir el aprendizaje motor por imitación nos hacen capaces de sentir el estado emocional de otra persona a partir de la percepción de su expresión corporal³⁴. Las modificaciones en los flujos de información que recorren estos subsistemas pueden modificar de forma drástica la manera de percibir nuestra relación con el escenario en el que situamos nuestro cuerpo y con las manifestaciones emotivas de las figuras humanas.

Especialmente interesante es la teoría de Wildman sobre las experiencias profundas, uno de los tipos de experiencias extraordinarias más frecuentes en contextos religiosos, y cuyo carácter extraordinario se deriva más de los sentimientos que las acompañan que de sus propios contenidos³⁵. Según este autor, dichas experiencias estarían propiciadas por una convergencia inusitada de información en el sistema cognitivo del sujeto. Dicha convergencia, cuya causa inmediata habría que buscarla en la intensificación y/o incremento atípico de ciertas conexiones neuronales, desbordaría los cauces que habitualmente constriñen nuestra atención, abriendo las compuertas de la conciencia a una cantidad y variedad anormal de datos. La inundación informativa de la conciencia no sólo facilitaría la síntesis creativa de nuevas ideas, conceptos o imágenes, sino que sería también responsable de la génesis de ciertos sentimientos muy intensos que son, por sí mismos, capaces de conferir a la experiencia un carácter extraordinario.

Así, cuando la conciencia anegada por la información se percibe a sí misma sin control sobre lo que le acontece, surge frecuentemente en ella un sentimiento muy fuerte de abandono confiado en la Alteridad de la que se siente depender. Sin embargo, cuando lo que sobresale en la experiencia es la conciencia de separación respecto a la fuente de la información que la desborda, surge, por el contrario, el típico sentimiento de temor religioso reverencial que provoca en el sujeto actitudes de sometimiento.

En aquellos casos en que lo que llama prioritariamente la atención de la conciencia es la inmensidad de lo dado, la experiencia favorecerá bien un sentimiento de vaciamiento o anonadamiento en el Otro, bien el sentimiento de inmersión en un Todo de quietud (calma oceánica). En ambos casos, el sujeto suele reaccionar relativizando su propia identidad, y adoptando actitudes de desasimiento y generosidad.

³⁴ METZINGER, *The ego tunnel*, pp.166-174.

³⁵ WILDMAN, Wesley J., *Religious and spiritual experiences*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2011, pp. 104-143.

Finalmente, si la conciencia queda prendada de la enorme complejidad de la información que la inunda, los sentimientos y reacciones que típicamente se siguen son de dos tipos. En unos casos priman la curiosidad, la confusión y la ansiedad por entender, ante los que el sujeto reacciona con una admiración activa que se afana por investigar y encontrar coherencias. En otros casos la conciencia se siente abrumada por la propia ignorancia y por su incapacidad para asir lo que se le presenta. La actitud concomitante del sujeto en estas circunstancias es la de profunda reverencia hacia lo que reconoce como una Alteridad inalcanzable, separada por el aura y la barrera de la sacralidad.

Las reflexiones y ejemplos anteriores ponen de manifiesto que el sistema nervioso media en los procesos en los que la conciencia humana construye su propia identidad y la realidad con la que interacciona, y que las posibles alteraciones de dicho sistema pueden modificar nuestra manera de procesar la información accesible a la conciencia e incluso la magnitud y riqueza de la misma. Es posible que la información accesible en estados alterados de conciencia no sea útil para la vida despierta habitual en condiciones ecológicas estables, pero esto no la convierte en falsa, ni excluye la posibilidad de que sí resulte valiosa en contextos vitales altamente variables.

Ideas mínimamente anti-intuitivas.

La aproximación cognitiva a la religión

En las últimas décadas, las ciencias cognitivas han irrumpido con fuerza en los ámbitos de la psicología y la antropología de la religión. Aunque su relación con la neurología es todavía muy tenue y su interés por la experiencia extraordinaria muy parcial, la teoría que actualmente defienden muchos antropólogos cognitivos sobre el origen de las ideas religiosas puede, a mi entender, complementar de forma satisfactoria las reflexiones y explicaciones propuestas hasta aquí en este escrito.

Estos antropólogos afirman que lo que unifica a todos los fenómenos culturales vulgarmente denominados “religiones” es la creencia en la existencia de entidades suprahumanas³⁶. Con esta expresión se refieren a la

³⁶ BOYER, P., *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, University of California Press, Berkeley 1994, p.9; PYYSIÄINEN, I., *Supernatural agents. Why we believe in souls, gods and Buddhas*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009; TREMLIN, T., *Minds and gods: The cognitive foundations of religion*, Oxford University Press, Oxford – New York 2006, p.144.

idea de un ser que posee una psicología semejante a la humana, pero que viola, de forma para él ventajosa, alguna característica propia de los seres humanos. Los ejemplos más claros de este tipo de entidades son los dioses personificados de las diversas mitologías religiosas. Todos ellos pueden ser concebidos como personas que poseen cualidades o capacidades extraordinarias, como hacerse visibles o invisibles a voluntad, dominar sobre los fenómenos naturales, desplazarse a través de barreras sólidas, conocer el pensamiento de los hombres etc. Otros ejemplos muy frecuentes en el panorama de las culturas humanas son el tipo de entidades que en occidente denominamos “espíritus”, y que son, fundamentalmente, mentes humanas o humanoides que no están permanentemente ligadas a un cuerpo, aunque puedan poseerlos a voluntad.

Aunque esta definición de religión es, a mi entender, demasiado restrictiva, la observación en que se apoya –la presencia de entidades supra-humanas en las creencias tradicionales de casi todas las culturas– sugiere posibles conexiones con las experiencias extraordinarias. Dicha observación es coherente con la tesis empíricamente avalada de que la memoria humana tiene especial predilección por las ideas (imágenes) mínimamente anti-intuitivas, o dicho de otra manera, que las recuerda con más facilidad y durante más tiempo que otro tipo de ideas³⁷. Según la definición propuesta por la antropología cognitiva, una idea es mínimamente anti-intuitiva si reproduce una idea previa en todo salvo en un pequeño número de propiedades³⁸. Un ejemplo paradigmático de idea mínimamente anti-intuitiva es, precisamente, la de entidad o agente suprahumano, que tan importante papel juega en las culturas tradicionales.

La antropología cognitiva no ha reparado, sin embargo, que las ideas mínimamente anti-intuitivas son el producto de un tipo de proceso cognitivo bastante general, que los seres humanos usamos en multitud de circunstancias. Dicho proceso consiste esencialmente en crear nuevas ideas o representaciones alterando algunas propiedades de ideas ya conocidas. Su campo de aplicación son la multitud de circunstancias en las que la mente humana intenta captar lo nuevo mediante ideas antiguas ligeramente modificadas. Por ejemplo, la física imagina el fotón como una par-

³⁷ PYYSIÄINEN, *Supernatural agents*, pp.22-28; BOYER, *The naturalness of religious ideas*, p.35; TREMLIN, *Minds and gods*, pp.86-93.

³⁸ Aunque Boyer y otros autores insisten en que las ideas implicadas en la formación de ideas anti-intuitivas sean categorías ontológicas generales, comunes a las mentes de todos los seres humanos normales, independientemente de su cultura, mi exposición no exige este requisito: BOYER, *The naturalness of religious ideas*, pp. 113-118.

tícula material pero sin masa; la mitología griega imagina a los dioses como seres humanos pero inmortales; los espacios vectoriales de la matemática son como el espacio euclídeo pero con un número cualquiera de dimensiones; el pensamiento tradicional cristiano piensa en un ángel como un joven pero con alas

Todo parece indicar que nuestro sistema cognitivo es perezoso y avaro a la hora de invertir esfuerzo en crear nuevas ideas. Siempre que puede, intenta hacer frente a las nuevas experiencias con su bagaje de representaciones previamente aprendidas. Si ninguna de ellas es capaz de reflejar satisfactoriamente los rasgos novedosos, pero hay alguna que parece estar cerca de conseguirlo, intentará eliminar o modificar alguna de sus propiedades o añadir alguna otra para ver si de este modo lo logra. No es infrecuente que en el esquema básico de una idea conocida se introduzcan o sustituyan unas propiedades por otras pertenecientes a una idea diferente. En otras palabras, nuestro sistema cognitivo monta y desmonta elementos y estructuras de ideas conocidas con el fin de crear nuevas representaciones capaces de reflejar la novedad. De esta manera, aprovecha todo lo posible las vías que previamente controlaba en su acceso a la realidad, reconociendo, sin embargo, las modificaciones que debe hacer a fin de que lo nuevo recién descubierto quede también reconocido y reflejado.

En principio, esta estrategia cognitiva sólo altera las ideas de las que parte en la menor medida posible; es decir, sólo cambia en ellas aquello que es estrictamente necesario cambiar a fin de que sirvan a su nueva función representadora o designativa. Gran parte de sus productos finales serán, pues, representaciones o ideas mínimamente anti-intuitivas.

Por tanto, parece legítimo pensar que la presencia de ideas mínimamente anti-intuitivas en el acervo cultural de muchos grupos humanos no se explica sólo por el hecho de que son fáciles de memorizar, sino también por su alto rendimiento cognitivo en situaciones donde la mente humana se enfrenta con la novedad.

Ahora bien, un tipo de contexto especialmente abierto a la novedad es, precisamente, el de las experiencias extraordinarias. Aunque la extrañeza extrema de lo extraordinario puede bloquear temporalmente la creatividad de nuestro sistema cognitivo, una vez finalizada la experiencia, el afán humano por dar sentido a todo cuanto acontece tenderá a prevalecer. Será, pues, sobre todo entonces cuando el sujeto se esfuerce de forma activa por apresar cognitivamente lo vivido, poniendo en marcha la estrategia creadora de representaciones mínimamente anti-intuitivas que acabamos de considerar. Es, por tanto, plausible pensar que, en circunstancias adecuadas, las experiencias extraordinarias pueden ser una fuente espe-

cialmente productiva de este tipo de representaciones. Numerosos testimonios tradicionales así como el examen atento de los sueños soportan esta suposición³⁹.

La hipótesis de que muchas representaciones de agentes suprahumanos pueden haber sido originadas en el contexto de experiencias extraordinarias tiene, a mi entender, una gran capacidad explicativa. Sabemos, en efecto, y de forma empírica, que entre las alteraciones perceptivas frecuentes en este tipo de experiencias están las que afectan al propio cuerpo. Como vimos en apartados anteriores, algunas de estas alteraciones hacen que el sujeto se sienta distanciado de su cuerpo al que ve en perspectiva, como si fuera el de otra persona. Si el sujeto interpreta este tipo de experiencias de forma realista, es decir, construyendo una realidad supuestamente capaz de originarlas, no podrá evitar concluir que su identidad es independiente de su corporeidad, o al menos de la forma específica de corporeidad que tiene en su vida ordinaria. Muchos sueños apoyan también esta conclusión, pues no es infrecuente en ellos que el sujeto encarne distintos personajes o que un tercero cambie súbitamente de cara, con el consiguiente cambio de identidad. Si el rostro que emerge en alguno de estos sueños es, además, el de un allegado fallecido, la hipótesis de que su mente, separada del cuerpo ya muerto, sigue existiendo en algún tipo de realidad trascendente adquirirá gran verosimilitud.

Vemos pues que la interpretación realista de ciertos sueños y otras experiencias extraordinarias hace plausible la idea, ampliamente compartida en el conjunto de todas las culturas, de que las mentes humanas son separables de los cuerpos y que, por tanto, es aceptable creer en la existencia de entidades trascendentes con mente humana. En concreto, los familiares y antepasados fallecidos, que con tanta frecuencia visitan a sus descendientes en los sueños, sobrevivirían de esta manera, como entidades espirituales o almas incorpóreas en un tipo o ámbito diferente de realidad. La distancia conceptual entre el espíritu de un antepasado y un dios antropomórfico es tan pequeña, que no parece desencaminado pensar que entre los habitantes de los panteones tradicionales se cuentan numerosos espíritus divinizados de antepasados ilustres. Muchos cultos africanos a los antepasados parecen corroborar esta suposición.

³⁹ BETTIE, J. – MIDDLETON, J., *Spirit mediumship in Africa*, Routledge & Kegan Paul, London 1968. La generación de dioses familiares en cultos a antepasados en el Oriente Medio Antiguo ha sido exhaustivamente defendida por VAN DER TOORN, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996.

Las experiencias extraordinarias en contextos religiosos

Aunque considero innecesario optar por una definición concreta de “religión”, sí creo correcto afirmar que la mayoría de los fenómenos culturales así calificados por el lenguaje corriente comparten tres características que tienen relación con los temas tratados en este escrito: están organizados en torno a la consecución de metas máximamente valiosas (la salvación, la inmortalidad, el nirvana etc.), presuponen la existencia de una realidad trascendente, y utilizan ideas mínimamente anti-intuitivas para representar elementos o aspectos de dicha realidad (dioses, espíritus, vida sin fin, conciencia omnipresente etc.).

En la mayoría de los casos, la consecución de estas metas máximamente valiosas se concibe como un proceso que se extiende a través del tiempo en series o ciclos de prácticas culturales, ascéticas, morales o espirituales, cuyo fin más inmediato es entrar en contacto con la realidad trascendente. Tales contactos, que en unos casos se establecen a nivel personal y en otros a nivel grupal, pueden tener objetivos muy variados, dependiendo de la tradición religiosa de la que se trate. Pueden servir para congradarse con el poder incontrolable de lo trascendente, para buscar su protección, renovar la conciencia de su presencia, solicitar y recibir sus favores o para abrirse a la revelación de sus designios.

El hecho de que las experiencias extraordinarias sean un lugar privilegiado de encuentro con formas de alteridad irreducibles a la realidad ordinaria da razón de su relevancia en contextos religiosos. Los datos históricos y etnográficos muestran, en efecto, que la mayor parte de los cultos, movimientos e instituciones religiosas fundamentan aspectos importantes de sus prácticas y creencias apelando a experiencias extraordinarias vividas por sus adeptos, líderes, antepasados o fundadores. Estas experiencias, que llamaremos fundantes, son siempre interpretadas como manifestaciones o revelaciones de entidades trascendentes.

A nivel histórico y antropológico es generalmente difícil, si no imposible, separar lo que una experiencia fundante tuvo de extraordinario y, por tanto, de absolutamente novedoso, de las creencias presupuestas por los sujetos de la misma y por quienes posteriormente la utilizaron para fundar sobre ella un culto, un movimiento o una institución religiosa. Hay muchos casos en los que es difícil saber si la representación de la entidad trascendente que se revela apareció entonces por primera vez, o si era previamente conocida y sólo reveló aspectos novedosos de su ser, poder o voluntad. Lo último es probablemente lo más frecuente, aunque el grado de novedad aportada en cada caso por la revelación puede ser muy varia-

ble. Así, por ejemplo, el Dios que se manifiesta a Moisés en la zarza se identifica con el dios de Abraham, Isaac y Jacob, pero ahora se revela con la intención novedosa de salvar a su pueblo de la esclavitud (Ex 3,1-10). La figura humana que aparece sentada a la derecha de Dios en la visión de Esteban (Hech 7,56) es seguramente el hijo del hombre revelado a los profetas Ezequiel (Ez 1,26) y Daniel (Dn 7,13-14), pero ahora tiene el rostro de Jesús de Nazaret, del crucificado.

En todo lo que sigue denominaré “experiencia religiosa extraordinaria” a una experiencia extraordinaria cuyo sujeto la interpreta en clave religiosa⁴⁰. Evidentemente es posible que el sujeto dé sentido religioso a su experiencia, pero el resto o la mayoría de sus correligionarios rechace esa interpretación. Si él insiste en mantener la suya, la situación puede derivar en distintos tipos de conflictos que se resolverán de un modo u otro según sea la relación de poder entre las partes. Muchos movimientos religiosos nuevos se han originado a partir de situaciones semejantes, cuando el individuo díscolo decide fundar un grupo religioso en el que se acepte el sentido y valor que él otorga a su experiencia.

En un contexto social religioso, los aspectos extraordinarios de una experiencia religiosa extraordinaria dan autoridad a sus contenidos y credibilidad al sujeto de la misma, pues su carácter incontrolable aleja la sospecha de manipulaciones interesadas. Por eso, cuanto más pasivo sea el papel del sujeto en todo el proceso, menos se cuestionará su autenticidad. En estos casos, quienes quieran oponerse al valor religioso de la experiencia sólo podrán aducir que tiene su origen en una enfermedad o en un agente suprahumano maligno, al que posiblemente hay que temer, pero no adorar.

Por otro lado, en la medida en que la interpretación de una experiencia religiosa extraordinaria aceptada como tal por un grupo religioso esté condicionada por creencias previas o sufra elaboraciones orientadas a encajarla en un sistema de pensamiento, su carácter extraordinario quedará consecuentemente mermado. También sufrirá alguna merma si el grupo de creyentes que la valora como fuente de revelaciones o de dones pretende repetirla a voluntad utilizando alguna técnica o instituyendo

⁴⁰ Siguiendo a TAVES, *Religious experience*, y a RIIS, O. – WOODHEAD, L., *A sociology of religious emotion*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010, considero que las experiencias religiosas extraordinarias, lo mismo que las emociones religiosas, no constituyen un tipo esencialmente distinto de experiencias o de emociones, sino que lo que las caracteriza como “religiosas” es la interpretación que reciben sus contenidos y los contextos sociales en los que se producen.

rituales supuestamente capaces de provocarla. En otras palabras, la institucionalización doctrinal o ritual de las experiencias religiosas extraordinarias se opone a lo que tienen de incontrolable e incomprensible, y por tanto a lo que las hacía precisamente extraordinarias.

Podemos, pues, concluir que, aunque las experiencias extraordinarias ofrecen a las instituciones y movimientos religiosos oportunidades para contactar con la alteridad trascendente, en el momento en que son interpretadas y absorbidas por procesos de institucionalización religiosa pierden necesariamente algo de su carácter extraordinario.

Los procesos de institucionalización religiosa no sólo afectan a la ocurrencia e interpretación de las experiencias extraordinarias, sino también a su relevancia en el conjunto de las creencias y prácticas que definen la vida del grupo creyente. En efecto, cuanto más desarrollados y rígidos sean sus sistemas de prácticas y creencias menos capacidad tendrán para integrar la novedad. Y dado que lo que las experiencias extraordinarias esencialmente aportan es novedad radical, dejarán de ser atractivas para los líderes religiosos. Dichos líderes, cuya función principal en estos grupos es velar por el mantenimiento de la ortodoxia y la ortopraxis, procurarán desincentivar las experiencias extraordinarias desacreditando a los sujetos de las mismas de modo que pierdan credibilidad.

Consiguientemente, las únicas experiencias religiosas extraordinarias que sobreviven en contextos religiosos muy institucionalizadas son aquellas que confirman el correspondiente sistema de prácticas y creencias y que, por tanto, tienen ya muy mermada su capacidad de sorprender. Estas experiencias extraordinarias residuales ocurren, fundamentalmente, en situaciones tipificadas (ritos, ceremonias, prácticas ascéticas o espirituales guiadas etc.) y lo único que suele diferenciarlas de la experiencia religiosa ordinaria es su intensidad emocional.

El papel reducido de las experiencias religiosas extraordinarias en las religiones institucionalizadas contrasta con la importancia que suelen tener en los orígenes de movimientos religiosos nuevos o innovadores⁴¹. Aunque las peculiaridades de cada movimiento condicionan su relación con lo extraordinario, es posible bosquejar las razones por las que dicha relación existe. En primer lugar, los ambientes sociales y culturales inestables, inseguros, traumáticos o propensos al cambio propician simultáneamente la formación de movimientos nuevos o innovadores a nivel social

⁴¹ LEWIS, *Ecstatic religion*; BOURGUIGNON, Erika (ed), *Religion. Altered states of consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus 1973.

y el incremento de vivencias extraordinarias a nivel personal. En estos ambientes, las experiencias extraordinarias proporcionan ocasiones para descubrir y aceptar novedades capaces de encauzar o dar soluciones nuevas a los problemas sociales, morales o intelectuales que afectan a las personas y a los grupos.

En segundo lugar, la autoridad que en este contexto adquieren los contenidos de las experiencias extraordinarias religiosamente interpretadas favorece la aceptación de novedades tanto a nivel de creencias como de prácticas.

Finalmente, la imposibilidad de limitar las categorías de personas que pueden ser agraciadas con una experiencia extraordinaria, y la autoridad que dichas personas adquieren como representantes o portavoces de lo trascendente, favorece el tipo de cambios en la distribución del poder que caracteriza a los movimientos innovadores. Independientemente del estatus social previo del sujeto, el hecho de tener una experiencia extraordinaria valiosa para el grupo se considera acreditación suficiente para recibir respeto y autoridad.

Conclusión

La definición de “experiencia extraordinaria” aquí propuesta abarca una gran variedad de experiencias con aspectos o elementos extraordinarios de distintos tipos y grados. Esta definición no es sólo conceptualmente coherente, sino que además tiene un valor heurístico considerable. Permite, en efecto, identificar una serie de fenómenos psicológicos, cognitivos, culturales y religiosos en los que este tipo de experiencias generan consecuencias y dinámicas comparables. Entre dichos fenómenos destacan la búsqueda de técnicas capaces de desencadenar y, en la medida de lo posible, controlar este tipo de experiencias, la creación de nuevos rituales capaces de propiciarlas, la construcción de realidades trascendentes capaces de explicarlas y la elaboración de sistemas religiosos capaces de desarrollar su sentido e integrarlas.

Por otra parte, el hecho de que una experiencia extraordinaria pueda ser más o menos extraordinaria y que su carácter extraordinario pueda sufrir mermas, no sólo no representa dificultad conceptual alguna, sino que nos permite entender las dinámicas de algunos de esos fenómenos. Así, hemos visto cómo el control de la ocurrencia de una experiencia extraordinaria por medio de drogas, técnicas ascéticas o rituales merma su carácter extraordinario, pudiendo convertirse, en el caso extremo de la magia, en una práctica ordinaria de la vida cotidiana del experto.

La definición de experiencia extraordinaria aquí propuesta también nos ha permitido entender la interpretación que el sujeto o el grupo hacen de la misma como una forma de control cognitivo. Esto, a su vez, nos ha sugerido buscar el origen de algunas representaciones tradicionales mínimamente anti-intuitivas de realidades trascendentes en las experiencias de lo extraordinario.

La posibilidad de concebir un más y un menos en el carácter extraordinario de una experiencia, y de relacionar dicha gradación con el control cognitivo y ritual que los sujetos humanos adquieren sobre ella ha iluminado también la lógica de algunas de las dinámicas que rigen el nacimiento de muchos movimientos religiosos y los procesos de institucionalización religiosa.

Finalmente, la aproximación a la experiencia extraordinaria propuesta en este estudio permite pensar en la capacidad humana para experimentar lo extraordinario, no como una aberración propia de personas ignorantes o una patología mental, sino como una virtud potencial de nuestro sistema cognitivo que facilitaría la asimilación de la novedad en contextos de cambio sociocultural acelerado o de crisis personales.

La explicación de los fenómenos paranormales en las filosofías de Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann: Antecedentes, desarrollo y repercusiones

MANUEL PÉREZ CORNEJO, VIATOR¹

«There are more things in heaven and earth, Horatio,
than are dreamt of in your philosophy.»
(SHAKESPEARE, *Hamlet*, Act I, Scene V)

«Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse: telle est la loi.»
(Epitafio sobre la tumba de Allan Kardec)

«En el fondo de la Metafísica, o mejor aún, de lo metafísico, topamos con el misterio, pero sin ese misterio no hay metafísica y sin metafísica no hay saber... El misterio debe aceptarse siempre que sea una consecuencia lógica y esa consecuencia no entrañe contradicción... La razón, razonando sobre sus límites, da razón de lo que no puede razonar.»
(GERMÁN DE ARGUMOSA)

RESUMEN: Los denominados “fenómenos paranormales”, asociados a la hipotética existencia de un “mundo de espíritus”, atrajeron el interés de importantes filósofos a lo largo del siglo XIX, coincidiendo con el auge del movimiento espiritista. El presente artículo, partiendo de la crítica kantiana a las experiencias visionarias de E. Swedenborg, analiza las dos principales explicaciones de estos fenómenos que se dieron en la filosofía decimonónica: la primera, planteada por A. Schopenhauer y E. von Hartmann, ponía lo paranormal en relación con la “cosa en sí” de Kant, entendida como Voluntad

¹ Dr. en Filosofía y licenciado en Historia del Arte. Profesor de filosofía en el IES Matemático Puig Adam de Madrid.

irracional inconsciente, capaz de conectar a los individuos, al margen de las formas racionales marcadas por el principio de razón suficiente; la segunda, defendida por los partidarios del espiritismo (Aksakov, Von Hellenbach y Du Prel), interpretó el “reino de los espíritus” tomando como base el sujeto trascendental kantiano. Ambas corrientes convergen, a comienzos del siglo XX, en el análisis de los fenómenos ocultos efectuado por C. G. Jung.

PALABRAS CLAVE: “fenómenos paranormales”, “espiritismo”, “voluntad”, “cosa en sí”, “médium”, “sujeto trascendental”, “telepatía”, “magia”, “precognición”, “experiencia visionaria”.

ABSTRACT: The so-called “paranormal phenomena and the “world of spirits” were two significant subjects of study for some of the most important philosophers of the nineteenth century, coinciding with the growth of the spiritualist movement. This article analyzes the philosophical interpretations of these phenomena offered by Schopenhauer and E. von Hartmann, focused on the concept of Will as “thing itself” (interpretation which denies the existence of a separated “world of spirits”), and the explanation offered by the defenders of the spiritualism (Aksakov, Von Hellenbach, Du Prel), who identified the spirits of the deceased with Kant’s transcendental subject. Both lines of thinking will converge in the essay “On the Psychology & Pathology of the so-called Occult Phenomena” by C. G. Jung (1902).

KEYWORDS: “paranormal phenomena”, “spiritualism”, “will”, “thing itself”, “medium”, “transcendental subject”, “telepathy”, “magic”, “precognition”, “visionary experience”.

1. Antecedentes: Los Sueños de un visionario de Kant

La especulación filosófica que emprendieron Schopenhauer y años más tarde su seguidor Eduard von Hartmann en torno a los denominados «fenómenos ocultos o paranormales», así como el debate que le siguió, tienen su raíces, sin duda, en el opúsculo publicado por I. Kant en 1766 bajo el título *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Los sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica*). Este librito fue redactado por Kant, influido por la lectura de Hume y Rousseau, con la aparente intención de ridiculizar las visiones del místico sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772) y la vana pretensión dogmática de la metafísica racionalista de conocer objetos trascendentes, como el mundo, el alma o Dios. Y digo «aparente», porque creo que una relectura detenida de este texto indica que su contenido no debería ser interpretado solamente de forma negativa, como suele hacerse, sino que

Kant, a mi juicio, anticipa en él el objetivo fundamental de su posterior período crítico: poner límites a la razón, para dejar paso libre a la *fe* en la existencia de un mundo espiritual².

Es sabido que Swedenborg, tras recibir alrededor de 1744 una su-puesta «llamada» para consagrarse por entero a la difusión de las revela-ciones que, según su propio testimonio, le hacía Dios, creía estar en con-tacto directo con los ángeles y los espíritus. En sus principales obras: *Arcana Caelestia* (*Arcanos celestes*, publicada en Londres entre 1749 y 1756, cuyos ocho volúmenes Kant leyó y estudió concienzudamente), *De Caelo et de Inferno* (*El cielo y el infierno*, 1758), *De Nova Hierosolyma* (*La Nueva Jerusalén*, 1758), *Apocalipsis Revelata* (*El Apocalipsis revela-do*, 1766), y *Vera Cristiana Religio* (*La Verdadera religión cristiana*, 1771)³, Swedenborg describía sus experiencias trascendentes, en las que se le po-nía de manifiesto cómo el hombre –definido, ante todo, por su *espíritu*– forma parte del *mundo de los espíritus*, en el que ingresa tras su muerte, ocupando un lugar intermedio entre la vida presente y el cielo o el infier-no posteriores⁴. Dicho mundo espiritual tiene la forma de un «Gran Hom-bre» (el «Hombre Máximo»), una sociedad trascendente, formada por el conjunto de todos los espíritus, en la que cada uno de ellos se encuentra situado en un lugar determinado, dependiendo de sus características y su disposición moral⁵.

Lo primero que hace Kant es poner en valor la importante *experien-cia visionaria* del místico sueco: afirma, en efecto, que, a pesar de que él, como filósofo, le opone desde su interior una «duda insalvable», y aunque las narraciones relativas al contacto con espíritus parecen inverosímiles, tampoco puede negarse «en absoluto la autenticidad de todas esas apari-ciones de espíritus»⁶. Kant dice claramente que, desde el punto de vista de la razón *teórica*, no se puede saber *nada* acerca de ese hipotético mundo espiritual, descrito tan detalladamente por Swedenborg: resulta imposible concebir cómo un ser simple, inmaterial y dotado de razón –ésa es la defi-

² «Tuve (...) que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*.» (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Ed. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1984³, B XXX, p. 27.

³ Existe una antología en castellano extraída de estos textos: Cf. E. SWEDENBORG, *El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria*, Ed. y Trad. de Christen A. Blom-Dahl y J. A. Antón Pacheco, Madrid, Trotta, 2000.

⁴ Cf. E. SWEDENBORG, *Del Cielo y del Infierno*, Trad. de M^a Tabuyo y A. López, Ma-drid, Siruela, 2006².

⁵ Cf. Pedro Chacón e Isidoro Reguera: «Introducción» a: I. KANT, *Sueños de un visio-nario explicados por los sueños de la Metafísica*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 12-13.

⁶ I. KANT, *Sueños de un visionario*, o. cit., p. 24.

nición que da Kant de «espíritu»⁷– pueda actuar de ninguna manera, porque todos los conceptos de nuestro entendimiento resultan aplicables solamente al mundo de la experiencia espacial y material. Pero del hecho de que no sea posible probar científicamente la existencia de espíritus mediante datos empíricos dados en el espacio-tiempo de forma intersubjetiva, no puede concluirse su *inexistencia*. Precisamente porque no hay ningún experimento capaz de probar la existencia o inexistencia del mundo espiritual, «no se [le] puede considerar como una imposibilidad probada. (...) Por tanto se puede suponer la posibilidad de seres inmateriales sin temor a ser refutado y sin esperanza de poder demostrar esa posibilidad mediante argumentos racionales»⁸.

Así pues, como resulta imposible demostrar tanto la existencia como la inexistencia de los espíritus, cabe admitir su *posible* existencia; ahora bien: ¿hay algún argumento de peso *a favor* de esta posibilidad? Kant cree encontrarlo en la oscura «actividad interior» que se da en «cualquier sustancia, incluso un elemento simple de la materia», que constituye el «principio de su efectividad externa», aunque no sepamos decir en qué consiste. Ese «principio de *vida* parece ser de naturaleza inmaterial, puesto que toda *vida* se funda en la capacidad interna [de un ser] de determinarse a sí mismo según el libre *albedrío*». Mientras todo lo material se encuentra «externamente *condicionado y forzado*, (...) aquellas naturalezas que sean *ellas mismas activas* y que por su fuerza interna [contienen] de modo efectivo el principio vital, en una palabra, aquellas cuyo propio albedrío sea capaz de determinarse y modificarse a sí mismo», podrían existir, y ningún adversario «por muy terribles que sean sus armas» racionales, estaría en condiciones de demostrar empíricamente que *no* existen. Kant acude a Leibniz, quien «afirmó que este principio interior de todas las relaciones externas y de sus cambios es una *fuerza representativa*», si bien “hay que distinguir al menos entre seres inmateriales que contienen el fundamento de la vida animal y aquellos seres que incluyen a la razón en su propia actividad y son llamados espíritus». Estos razonamientos le llevan a Kant a reconocer *sentirse* «muy inclinado a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁹ *Ibid.*, pp. 40-41.

En el capítulo II del opúsculo, Kant se atreve, incluso, a describir cómo *podría ser ese mundo de los espíritus*: se trataría de un mundo inmaterial (*mundus intelligibilis*) de seres que se impulsan a sí mismos (frente a la materia inerte) por una actividad interior, y que interactuarían directamente entre ellos, o a través de los cuerpos materiales, en virtud de ciertas leyes «*pneumáticas*»¹⁰:

«...considerando de este modo todos los principios de vida existentes en la naturaleza entera como en otras tantas sustancias incorpóreas en una comunidad recíproca, pero también en parte unidas a la materia, se piensa entonces en un gran todo del mundo inmaterial, en una incommensurable, aunque desconocida, gradación de seres y naturalezas activas solo por las cuales es vivificada la materia inerte del mundo corporal. (...) De este modo, pues, el mundo inmaterial engloba dentro de sí, primero, a todas las inteligencias creadas, algunas de las cuales están unidas con la materia formando una persona, pero otras no; además, engloba a los sujetos capaces de sensación en todo género de animales y, finalmente, a todos los principios de vida estén donde estén dentro de la naturaleza, aunque no se manifiesten por ningún signo externo de movimiento voluntario. Todas estas naturalezas inmateriales, creo, ejerzan su influencia en el mundo corporal o no, todos los seres racionales cuya condición contingente sea la de un animal residente en la tierra o en otros cuerpos celestes, vivifiquen en la actualidad o en el futuro a la materia bruta o la hayan vivificado en el pasado, de acuerdo con las presentes ideas, existirían formando parte según su naturaleza de una comunidad que no se basa en las condiciones que limitan la relación de los cuerpos y en la que desaparece la distancia entre los lugares y las épocas que en el mundo visible constituyen el gran abismo que disgrega toda la comunidad. Por ello habría que considerar al alma humana ya en la vida presente unida a dos mundos a la vez, de los cuales en tanto que forma una unidad con el cuerpo sólo siente de forma clara el material, mientras que en cuanto miembro del mundo de los espíritus recibe y reenvía los influjos puros de las naturalezas inmateriales, de modo que, tan pronto como cesa aquella asociación [con la muerte], sólo queda la comunidad en la que permanece constantemente con las naturalezas espirituales y que forzosamente ha de aparecer ante la visión clara de su conciencia.»¹¹

Esta posible «organización sistemática del mundo de los espíritus»¹², aunque no puede deducirse *a priori* del simple concepto de «naturaleza

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, pp. 45-48.

¹² *Ibid.*, p. 50.

espiritual», que es «excesivamente hipotético»¹³, sí podría suponerse a partir de cualquier otra observación real, generalmente admitida, como son los *hechos morales*, en los que parece como si una «voluntad ajena», ligada a «la fuerte ley del deber o la más débil de la bondad» se impusiese sobre «nuestro propio deseo como la condición de un asentimiento interior», haciéndonos renunciar a nuestro interés a favor del de los demás, contradiciendo nuestro egoísmo (ligado al ámbito material)¹⁴.

Los espíritus se encuentran ligados internamente, por tanto, en una «*unidad moral*» por la «*regla de la voluntad general*», igual que los cuerpos están conectados entre sí por la ley gravitatoria descubierta por Newton. Ambas leyes resultan inexplicables en su fundamento último, pero su acción es, en cualquier caso, evidente, rigiendo una el mundo nouménico y otra el mundo fenoménico (en términos del posterior Kant «crítico»).

La unidad y comunidad del mundo de los espíritus estaría basada, pues, en el «*sentimiento (moral) de dependencia* de la voluntad individual respecto de la voluntad general», que tiende hacia «un sistema de perfección espiritual»¹⁵, y por este motivo

«...el alma humana debería ocupar ya en esta vida, en función de su condición moral, su puesto entre las sustancias espirituales del universo, del mismo modo que, según las leyes del movimiento, los cuerpos del espacio cósmico están situados unos con respecto a otros en un orden proporcionado a sus fuerzas corporales. Así, cuando por fin la comunidad del alma con el mundo de los cuerpos desaparezca con la muerte, la vida en el otro mundo no sería sino una continuación natural de aquella unión que ya mantenía en esta vida, y todas las consecuencias de la moralidad en este mundo practicada volverían a encontrarse allí en los efectos de un ser que, estando en indisoluble comunidad con el mundo entero de los espíritus, ya anteriormente ha llevado a cabo allí mismo conforme a leyes pneumáticas.»¹⁶

Tendríamos, por consiguiente, que el hombre es, a la vez, miembro de dos mundos: el «corporal» visible y el «espiritual» invisible; pero una de sus partes no tiene por qué ser consciente de la otra, sino que, a veces, «incluso en esta vida», el sujeto puede *tomar conciencia* de los influjos que recibe del mundo de los espíritus, no de forma inmediata, «pero sí de tal modo que, según la ley de asociación de conceptos, provoquen aquellas imágenes que están relacionadas con ellos y que suscitan representaciones

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 53-54.

analógicas de nuestros sentidos, que no son el concepto espiritual mismo, pero sí su símbolo»: esto es lo que sucede en el caso del *sonambulismo*¹⁷; y también podrían explicarse así las *visiones de fantasmas* atestiguadas desde la más remota antigüedad por todos los pueblos y culturas. Kant juzga que «no es improbable que las sensaciones espirituales puedan pasar a la conciencia cuando suscitan fantasías emparentadas con ellas», de manera que podrían revestirse de «los signos del *lenguaje* que usa el hombre en las restantes ocasiones», o «presentarse un espíritu bajo la imagen de una figura *humana*»¹⁸. Evidentemente, esta experiencia visionaria sería excepcional, y solamente podrían tenerla sujetos muy sensibles y excitables, que aprehenderían ciertas imágenes como si se tratase de presencias espirituales *objetivas*. Sus supuestas visiones serían fantasías de la imaginación, pero obedecerían a un auténtico influjo espiritual, que no puede ser sentido de forma inmediata, «pero que se trastoca en sombras de las cosas sensibles»¹⁹. Claro que, si esto es así, Kant reconoce que resulta imposible distinguir con claridad al fantástico del auténtico visionario, y las simples quimeras de las imágenes realmente suscitadas por una influencia espiritual.

La conclusión a la que llega Kant es que:

«...ya no puede resultar embarazoso ofrecer una probable explicación racional de las historias sobre fantasmas que tantas veces se le presentan a los filósofos e, igualmente, de toda clase de influjos de espíritus de los que se habla por doquier. Ciertamente las almas separadas y los espíritus puros nunca pueden presentarse ante nuestros sentidos externos ni tener comunicación con la materia, pero sí en cambio actuar sobre el espíritu humano que pertenece junto con ellos a una gran república, de tal modo que las representaciones que despiertan en él se cubren, según las leyes de la fantasía, de imágenes asociadas y provocan la apariencia de que los objetos que les corresponden están fuera del espíritu. Esta ilusión puede alcanzar a cada uno de los sentidos, y por más que esté mezclada con fantasmas disparatados, no debe uno negarse a suponer en ella una influencia espiritual.»²⁰

Kant señala incluso que, si alguien tuviese verdadera capacidad para conocer directamente el mundo de los espíritus, estaría como alienado, perdido en él, y daría la impresión de estar loco, visto desde *nuestro* mun-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

²⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

do. Por eso la experiencia visionaria solo puede darse de forma fugaz y repentina, y va acompañada de un aire de ensoñación fantástica, pues se aparta transitoriamente de la experiencia normal.

Esta descripción de la hipotética estructura del mundo de los espíritus y de la experiencia que cabría tener del mismo, es la que lleva a Kant a criticar las visiones de Swedenborg, porque él tomaba tales visiones como una experiencia *real*, describiendo aquello que veía en ellas como algo que existe *objetivamente*, cuando podrían tratarse perfectamente de alucinaciones o ilusiones creadas por su cerebro²¹. Nunca podremos decidir taxativamente si tales visiones, o las historias de fantasmas, son meras fantasías, o corresponden a seres reales. Mas, habida cuenta de que no es contradictoria la posible existencia de dicho mundo; que en nuestro espíritu pesa con gran fuerza la *esperanza* en la permanencia tras la muerte; que existen, además, *data morales*, no sensibles (accesibles a nuestro «*corazón*»), que apuntan a una conexión moral entre las voluntades en una voluntad general²², y que, en fin, las razones anteriormente expuestas, muestran una actividad interna del sujeto, independiente de la materia, «la balanza del entendimiento no es [aquí] totalmente imparcial»²³, y por eso tendemos a conceder más crédito a la existencia de ese mundo de espíritus que a su inexistencia, o, como dirá luego el Kant crítico: a *postular la fe en la inmortalidad del alma y un reino de los fines*, que reuniría a todas las almas y a todos los seres espirituales. En palabras de Pilar Ramiro de Pazos, «Kant se abre a la existencia de un mundo espiritual afirmado en el orden epistemológico de los postulados»²⁴; de ahí que no podamos «negarles del todo verdad a las diversas historias sobre espíritus, (...) otorgándoles (...) cierto crédito a todas tomadas en su conjunto»²⁵. Las extraordinarias visiones y predicciones realizadas por el teósofo sueco, corroboradas por numerosos testigos²⁶, igual que su vívida descripción del mundo de los espíritus –que, por lo demás *coincide* muy exacta-

²¹ *Ibid.*, capítulo 3, pp. 61 y ss.

²² *Ibid.*, pp. 110-111.

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ Pilar Ramiro de Pazos, en: GERMÁN DE ARGUMOSA, *Más allá de los fenómenos paranormales*, Madrid, Oberón, 2014, p. 554, n. 31.

²⁵ I. KANT, *Sueños de un visionario*, o. cit., p. 74.

²⁶ Cf. la carta de Kant a la señorita Carlota von Knobloch, fechada el 10-08-1763 (I. KANT, *Sueños de un visionario*, o. cit., pp. 113 y ss.). Me inclino a considerar esta carta auténtica, a pesar de las dudas que se han manifestado sobre ella, dada la coincidencia que entiendo existe entre su contenido y el del opúsculo kantiano que estamos comentando.

mente con la organización del mundo espiritual que Kant ha descrito²⁷-, resultan, si no verdaderas, sí, al menos, muy *verosímiles*, y nada, ni nadie, podrá refutarlas jamás. «[El] alma recta [de un hombre que nunca ha] podido soportar la idea de que todo termine con la muerte»²⁸ debe esforzarse por cumplir en vida su deber moral, y al hacerlo le cabe albergar la firme *esperanza* de que tras la muerte su alma inmortal ingresará en el mundo eterno de los espíritus.

2. Breve panorámica del mundo de lo paranormal en la época de Schopenhauer y Eduard von Hartmann

Antes de pasar a exponer las teorías de Schopenhauer y Eduard von Hartmann en relación con los fenómenos espiritistas, conviene trazar una panorámica del *statu quo* sobre estos temas en su época. Ulrich Linse ha señalado que el avance del escepticismo científico y del capitalismo industrial a lo largo del siglo XIX provocó una «crisis de conciencia» entre los europeos y su «huida al irracionalismo», lo cual se tradujo en un creciente interés por los «fenómenos ocultos»; sin embargo, fue ese mismo cientificismo el que condujo a los propios ocultistas a tratar de extender la metodología experimental al estudio de unos fenómenos que antes se situaban al margen de cualquier experimentación contrastable²⁹. Los ocultistas mantenían la posibilidad de comprobar empíricamente los fenómenos paranormales, e incluso afirmaban que la reciente teoría de la evolución darwinista hacía necesario admitir la continuidad entre la vida material y espiritual, así como el ulterior desarrollo de esta última en mundos superiores. El ocultismo se fue convirtiendo, así, en una especie de «fe de recambio», encargada de sustituir a la desfalleciente religión tradicional, «una especie de síntesis entre el moderno pensamiento científico y las ideas tradicionales sobre Dios, el ser humano y el mundo»³⁰. El ocultismo, en suma, era una parte más de la ciencia, y estaba en condiciones, al fin, de suprimir la barrera crítica alzada por Kant frente a lo sobrenatural, gracias a los supuestos datos expe-

²⁷ *Ibid.*, pp. 81-89 y 93-100.

²⁸ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁹ Cf. U. LINSE, *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 2 (debo a la amable recomendación del profesor D. Fernando Negro del Cerro el conocimiento de este documentado estudio histórico).

³⁰ U. LINSE, *Videntes y milagrosos*, o. cit., p. 10.

rimentales aportados por los propios espíritus a través de novedosos procedimientos técnicos como el «psicógrafo» o el «espirituscopio»³¹.

Aunque en la década de los treinta se registraron fenómenos de este tipo ligados a movimientos religiosos apocalípticos, como el encabezado por Edward Irving, o las comunidades *shakers* de EE. UU., las manifestaciones que marcarían un antes y un después en este ámbito fueron las que tuvieron lugar en 1848 en Hydesville, en el seno de la familia Fox. El mensaje que transmitían los espíritus no podía ser más claro: «Nosotros, los muertos –decían–, vivimos y podemos volver a ponernos en contacto con vosotros. (...) Nuestro objeto es que la humanidad entera viva en armonía y que los escépticos se convenzan de la inmortalidad del alma»³². En 1850, el médium Andrew Jackson Davies publicaba *The Great Harmonia. A Philosophical Revelation of the Nature, Spiritual and Celestial Universe*, obra en 5 volúmenes, en la que utilizaba las revelaciones espiritistas para avalar la existencia del mundo espiritual descrito por Swedenborg (con cuyo espíritu decía estar en contacto); en 1854 se fundaba en Nueva York la primera asociación espiritista regular, y en 1855 –fecha de la primera sesión de «mesas giratorias o parlantes» en Bremen– ya había un total de 28 millones de norteamericanos que se declaraban partidarios del credo espiritista. Surgió entonces una especie de «Internacional Espiritista» dividida en dos tendencias, una, por así decirlo, «respetable», que atrajo a las clases media y alta, sobre todo en Alemania, y otra más popular, una especie de «espiritismo de izquierdas», ligado al socialismo utópico de Owen y Fourier, que se desarrollaría sobre todo en Inglaterra³³. Aunque en sus escritos Schopenhauer suele referirse más bien a textos precursores del espiritismo –en especial *Die Seherin von Prevorst*– de Justinus Kerner (1829), o los escritos de J. H. Jung-Stilling (*Szenen aus dem Geistesreiche*, 1795), parece poco probable que un lector tan atento como él a novedades aparecidas en diarios y revistas no conociese estos hechos, siquiera como noticias periodísticas.

En cambio, el contexto en el que desarrolló Eduard von Hartmann su explicación de los fenómenos espiritistas (el último cuarto del siglo XIX) fue ya el de la plena difusión del movimiento. En Francia, Allan Kardec

³¹ *Ibid.*, pp. 11-13.

³² *Ibid.*, p. 51. y A. CONAN DOYLE, *Historia del espiritismo. Sus hechos y sus doctrinas*, Madrid, Eyras, 1983, pp. 66-67.

³³ *Ibid.*, pp. 2-3, 30 y ss., 51-85; cf. también: A. CONAN DOYLE, *Historia del espiritismo. Sus hechos y sus doctrinas*, o. cit., pp. 33-95.

(León Hippolyte Dénizard Rivail, 1804-1869) había publicado el *Libro de los espíritus* en 1856, cuatro años antes de fallecer Schopenhauer, seguido del *Libro de los médiums* (1861), *El Evangelio explicado por los espíritus* (1864), y *Génesis* (1867), obras en las que ligaba la creencia en los espíritus con las doctrinas del progreso y la reencarnación, sosteniendo que «el progreso espiritual de los humanos se efectúa a través de una serie de reencarnaciones»³⁴, siempre progresivas, nunca retrógradas, necesarias para que el espíritu del sujeto vaya ingresando en niveles superiores de existencia³⁵. Al mismo tiempo, el espiritismo era introducido con fuerza en Inglaterra en 1852, a través de la médium Hayden, quien entró en contacto con el lógico y matemático Augustus de Morgan y su esposa, la cual publicaría en 1863 el libro *De la materia al espíritu*, en el que se recogían sus diez años de experiencias con lo sobrenatural. Entre 1870 y 1874 tuvieron lugar las famosas investigaciones realizadas por William Crookes, coincidiendo con la fundación de la Sociedad Británica Nacional de Espiritistas (en 1873³⁶), y la *Society for Psychical Research* (Londres, 1882). En 1875, el naturalista Alfred R. Wallace publicó su famoso libro *Sobre los milagros y el espiritismo moderno*, tras haber asistido a las sesiones del médium Monck, mientras desarrollaban su actividad infinidad de “contactados” con el Más Allá: Daniel Douglas Home, los hermanos Davenport, Eddy y Holmes...³⁷ Asimismo, las experiencias de J. K. Fr. Zöllner, realizadas entre 1877 y 1878 en colaboración con Weber, Schliebner y Fechner, sobre la actividad del médium Henry Slade; las sesiones celebradas en 1892 con la médium Eusapia Palladino, en las que participaron Lombroso, Schiaparelli, Aksakov, Du Prel y Richet; las investigaciones realizadas por William James en el caso de la médium británica Leonora Piper³⁸, así como las innumerables materializaciones de ectoplasmas,

³⁴ A. CONAN DOYLE, *Historia del espiritismo*, o. cit., p. 363.

³⁵ ALLAN KARDEC, *El libro de los espíritus*, Madrid, ELA, 2006, p. 138.

³⁶ Tras comprobar escrupulosamente las revelaciones procedentes del espíritu de «Catalina King», Crookes manifestó: «Todo lo que yo puedo decir es que hay seres invisibles e inteligentes que afirman ser los espíritus de personas que murieron (...). [Mis] experimentos [están] encaminados a demostrar que fuera de nuestros conocimientos existe una Fuerza ejercitada por una inteligencia distinta de la inteligencia común de los mortales (...) Jamás he tenido motivo para cambiar de opinión acerca del particular. (...) Es perfectamente cierto que hay una conexión entre este mundo y el Más Allá.» (Cf. A. CONAN DOYLE, *Historia del espiritismo*, o. cit., pp. 189-90).

³⁷ *Ibid.*, pp. 225 y ss., 191 y ss.

³⁸ *Ibid.*, pp. 218 ss., 249 ss., y pp. 295 y ss.

aportes, modelados, escritura automática, o fotografías registradas³⁹, parecían probar irrefutablemente la continuidad de la vida tras la muerte, así como la posibilidad de una comunicación extraterrenal.

3. La explicación inmanente de los fenómenos paranormales en el marco de la «metafísica de la voluntad» de Arthur Schopenhauer

Resulta curioso comprobar cómo el debate optimismo *versus* pesimismo penetró incluso en el ámbito de lo paranormal. Schopenhauer y Eduard von Hartmann, por un lado, y los filósofos partidarios del espiritismo –Hellenbach, Aksakov, Du Prel–, por otro, intentaron ofrecer sendas explicaciones de estos fenómenos, declarando inspirarse, en ambos casos, en el idealismo trascendental de Kant; pero, como vamos a ver a continuación, sus propuestas explicativas son muy diferentes: mientras los maestros pesimistas ofrecen una explicación *inmanente* de lo paranormal, basada en una «metafísica de la voluntad», muy escéptica con la posible existencia separada de un mundo de espíritus, los filósofos espiritistas plantean un *realismo trascendental*⁴⁰, que afirma la existencia efectiva de dicho mundo, abriendo la puerta a la esperanza optimista en la existencia de otra vida. Identifican el «sujeto trascendental» kantiano con el «alma» o el «espíritu», diferenciándolo de la «personalidad» empírica, ligada al espacio-tiempo y a la ley de la causalidad, atribuyéndole, además, capacidades perceptivas trascendentales, y considerando que las manifestaciones espiritistas ofrecen esa prueba empírica definitiva de la existencia del mundo de los espíritus que Kant había echado en falta.

En el capítulo titulado *Magnetismo animal y magia*, incluido en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), así como en los ensayos *Especulación trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo* y, sobre todo, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, contenidos ambos en *Parerga y paralipomena* (1851), Schopenhauer se propone ofrecer una explicación de lo paranormal plenamente ajustada –asegura– a los planteamientos del idealismo kantiano, en su aspecto más crítico. En este sentido, rechaza cualquier posible explicación *espiritualista* de los fenómenos paranorma-

³⁹ Las primeras tomas fotográficas espiritistas son de 1861, aunque parece que R. Boursnell ya había llevado a cabo algunos registros en 1851, que no se han conservado (*ibid.*, pp. 329 y ss.)

⁴⁰ La diferencia entre las explicaciones «inmanente o animista» y «trascendental» de los fenómenos paranormales la aclara perfectamente Germán de Argumosa: *cf. Más allá de los fenómenos paranormales*, o. cit., p. 129.

les, pues no acepta la división tradicional entre alma y cuerpo, ni la existencia de un hipotético mundo de espíritus, separado del mundo físico⁴¹.

Ironiza Schopenhauer sobre el desprecio que, según él, había sentido el siglo XVIII –la supuesta «época de la razón»– hacia los fenómenos ocultos⁴²; en su época, en cambio, estas cuestiones han vuelto a cobrar plena actualidad, de manera que, sentencia, «quien ponga en duda hoy en día los hechos del magnetismo animal y de clarividencia no ha de ser tachado de incrédulo, sino de ignorante»⁴³. Se trata, por consiguiente, de un tipo de fenómenos reconocidos por todas las épocas, y que la filosofía no puede negar, ni rehuir, sino afrontar y explicar. Rechazar los fenómenos paranormales supone un gran atrevimiento, pues implica considerar que el mundo es totalmente permeable a la razón, sin percatarse de que «estamos sumidos en un mar de enigmas y de incomprendibilidades, y que no conocemos inmediatamente a fondo las cosas ni a nosotros mismos»⁴⁴. Si, efectivamente, conociésemos inmediatamente las cosas en sí, no existiría ningún *trasfondo* en la realidad que pudiese escapar a nuestro poder de penetración intelectual, y «estaríamos autorizados a rechazar *a priori* e incondicionalmente (...) toda presciencia del futuro, todas las apariciones de ausentes o de moribundos, o aun de difuntos, y toda influencia mágica»⁴⁵; mas el idealismo kantiano enseña, por el contrario, que no conocemos más que las leyes de los fenómenos, y que la esencia de la realidad, el noúmeno –que abarca también nuestro propio interior–, escapa a nuestro conocimiento, siendo de ese misterioso fondo último de la realidad del que dependen, seguramente, los sucesos paranormales, sobre los cuales «hay que esperar decisión *a posteriori*, sin anticiparnos a ella»⁴⁶.

⁴¹ A. SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipomena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, Ed. de J. R. Hernández Arias, L. F. Moreno Claros y A. Izquierdo, Madrid, Valde-mar, 2009, I, p. 315.

⁴² Algo en lo que, por otra parte, Schopenhauer se equivoca: hay casi más “sombras” que “luces” en la época de la Ilustración, cf.: A. FAIVRE, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, EDAF, 1976.

⁴³ A. SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipomena*, o. cit., p. 250. En sus conversaciones con J. Frauenstädt, Schopenhauer considera las cuestiones paranormales como “los problemas metafísicos más importantes y difíciles”, cf. *Conversaciones con A. Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista* (Introducción, selección, notas y traducción de L. F. Moreno Claros), Acantilado, Barcelona, 2016, p. 120 y ss.

⁴⁴ A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 1979², p. 163.

⁴⁵ A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, o. cit., pp. 163-164.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 164.

Antes, afirma Schopenhauer, para explicar los fenómenos ocultos, como el magnetismo animal (hipnotismo), movimientos de cuerpos a distancia, clarividencia, curas por simpatía, o el “mal de ojo”, se utilizaban conceptos materiales como el «éter cósmico», o el denominado «fluido nervioso»⁴⁷; él, en cambio, sostiene que el «agente tan profundo», que «provoca afectos (...) tan opuestos al curso regular de la naturaleza» no es otro que la *voluntad*, ese principio metafísico único del mundo, «la cosa en sí, lo único real en toda existencia, el núcleo de la Naturaleza», que es la que rompe los límites que separan a los individuos en el plano fenoménico, estableciendo entre ellos una «comunidad de pensamientos y de movimientos volitivos (...), un estado de clarividencia [que] suplanta al que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lontananza, presente y futuro»⁴⁸, que rigen el mundo ideal de nuestra *representación*. La voluntad establece, por consiguiente, un «enlace subterráneo, gracias al cual se pudiera obrar desde un punto del mundo fenoménico inmediatamente sobre otro cualquier punto de él, por un *nexum metaphysicum*»⁴⁹, en el plano de la *natura naturans*, por detrás de la compleja tramoya de fenómenos que componen la *natura naturata*. Mientras los doctos suelen burlarse de estos hechos «mágicos», el pueblo y los filósofos hermetistas –Schopenhauer cita a Roger y a Francis Bacon (quien definía la magia como «*metafísica práctica*»⁵⁰), Paracelso, Campanella, Agrippa de Nettesheim, Vanini, Van Helmont, Pomponazzi o J. Böhme– siempre reconocieron su existencia, aunque piensa que solo su propia filosofía le permite a la magia «darse cuenta de sí misma» (esto es: *dar cuenta* de sus manifestaciones). Si antaño se buscó la causa de la acción mágica en el poder de genios y demonios (magia “negra”), o de ángeles (magia “blanca”), ahora el concepto de la *voluntad* permite entender esos fenómenos a partir de la conexión que este principio metafísico establece entre todos los seres de la realidad, por debajo de nuestra «representación espacio-temporal y causal» de ellos⁵¹:

«(...) La acción directa de la VOLUNTAD sobre otras voluntades y a distancia (...) es precisamente el carácter fundamental de lo que designa la

⁴⁷ Cf. F. A. MESMER, *Los fundamentos del magnetismo animal*, Índigo, Barcelona, 2006, p. 80.

⁴⁸ A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, o. cit., pp 153-159.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁰ Sobre la magia como «metafísica práctica», *ibid.*, p. 159, y *Parerga y paralipomena*, o. cit., p. 290.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 159 y 166-170.

palabra desacreditada “magia”. Esta es una acción directa de nuestra propia voluntad liberada de las condiciones causales de la acción física, esto es, del contacto en el sentido más amplio de la palabra. (...) Lo mágico (...) es una *actio in distans* real y completa, como la auténtica mántica, por ejemplo la clarividencia del sonámbulo, es *passio in distans* (...). En ambos casos, actuamos independientemente de los límites a que dan lugar el espacio, el tiempo y la causalidad, lo que de otro modo en la vida cotidiana sólo podemos hacer dentro de esos límites. Nuestra esencia más íntima, la cosa en sí, ha eliminado esas formas del fenómeno y aparece libre de ellas. (...)

“Magnetismo animal, curas simpáticas, magia, segunda vista, apariciones y visiones de todo tipo son fenómenos emparentados, ramas de un mismo tronco, y proporcionan indicios ciertos e irrefutables de un nexo entre los seres que reposa sobre un orden totalmente diferente de cosas al de la naturaleza cuya base está formada por las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad. (...) La voluntad, como cosa en sí, está fuera del *principium individuationis* (tiempo y espacio), por el que los individuos son SEPARADOS; los límites que éste crea no existen entonces en la voluntad. Esto explica, en lo que puede alcanzar nuestra inteligencia cuando entramos en este dominio, la posibilidad de una acción DIRECTA entre individuos, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio.»⁵²

Por lo que se refiere a las visiones de *fantasmas* y los fenómenos que habitualmente van asociados a ellos: golpes, ruidos, voces, etc., Schopenhauer considera que, para descartar posibles fraudes, hay primero que definir bien lo que se entiende por «fantasma»: desde luego, no se trata de un cuerpo, porque los espíritus están por definición desencarnados, sino, como acabamos de indicar, de imágenes, golpes, ruidos, voces..., es decir, *representaciones*, aprehendidas por el intelecto intuitivo, y totalmente indiscernibles de las que produciría un cuerpo físico, pero «sin la presencia real de ese cuerpo»⁵³. El problema es: ¿cómo explicar que en *ausencia* de un cuerpo se produzca sobre nuestra intuición una acción *idéntica* a la de un cuerpo?

En la gnoseología schopenhaueriana, derivada de la kantiana, la intuición del mundo exterior en estado de vigilia se construye a partir de la sensación y del entendimiento (cerebro), aplicando a las sensaciones las formas *a priori* del espacio-tiempo y la ley de la causalidad; pero, ¿qué sucedería si los estímulos que actúan sobre el cerebro y sus formas *a priori* procediesen del *interior* del organismo? Adoptando el punto de vista trascendental, el contenido percibido en ambos casos es *ideal*, y depende de la relación entre el fenómeno y la cosa en sí que, como hemos visto,

⁵² A. SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipomena*, o. cit., pp. 286-326.

⁵³ *Ibid.*, pp. 247-248.

procede de la *voluntad*: ésta es, pues, el principio metafísico que «subyace tanto a las apariciones de los cuerpos como a las de los fantasmas»⁵⁴. Solo esta explicación *idealista* permite soslayar la crítica que Kant realizaba, como vimos más arriba, a la interpretación *espiritualista* de los fenómenos paranormales.

Los sueños, dotados muchas veces de una claridad y objetividad asombrosas, demuestran que en el interior de nuestro cerebro se pueden formar imágenes semejantes a las que producen los cuerpos, sin influencia de los mismos, dependiendo solamente de la actividad del nervio simpático, o centro nervioso interno; es este «órgano de los sueños», como lo llama Schopenhauer, el que nos permite entender el fenómeno de la *deuteroscopia*, o *segunda vista* (*second sight*) –emparentado con el estado de «duermevela», en el que nos parece que lo soñado es real–, o el sonambulismo, en el que el sujeto, profundamente dormido, es capaz de realizar acciones dotadas de total previsión y clarividencia; también permite entender otras manifestaciones paranormales, como la *segunda visión retrospectiva* (*retrospective second sight*), en la que el sujeto cree ver personas, o partes de ellas, que han vivido hace tiempo, y que suelen estar vinculadas al lugar en el que vivieron o padecieron en el pasado («casas encantadas, impregnadas, o infestadas» de fantasmas), las visiones proféticas, la aparición de moribundos ante sus familiares o amigos (provocada por la intensidad con las que piensan en ellos en el momento del óbito), los sueños simpáticos, la aparición de dobles, la comunicación a distancia (telepatía)...⁵⁵: todos estos eventos tendrían su origen en el interior del sujeto, en su «centro» metafísico (la voluntad), pero se revisten de las formas representativas usuales, por lo que dan lugar a esa «intuición misteriosa» por la que el sujeto capta percepciones semejantes a las del estado de vigilia⁵⁶. Ese centro, en el que reside la voluntad, es el que conecta entre sí a todos los individuos, más allá de las formas ilusorias que rigen la conciencia, aunando *desde dentro* todos los fenómenos, pasados, contemporáneos o futuros, de forma atemporal y a-espacial:

«Lo delirantemente portentoso y lo absolutamente increíble de la clarividencia del sonámbulo (confirmada hasta ahora por el acuerdo de cientos de testimonios dignos de fe), ante la cual se abre lo oculto, lo ausente, lo lejano, incluso lo que todavía dormita en el seno del futuro, pierde al menos su incomprendibilidad absoluta si nos atrevemos a aceptar (...) que el

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 248-49.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 301 y ss.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 250-274.

mundo objetivo es un mero fenómeno cerebral, pues el orden y regularidad, que se fundan en el espacio, el tiempo y la causalidad (como funciones del cerebro) son suprimidas en cierto grado en la clarividencia del sonámbulo. Gracias a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y del tiempo comprendemos que la cosa en sí, es decir, lo único verdaderamente real en todos los fenómenos, libre de esas dos formas del intelecto, no conoce la diferencia entre lo cercano y lo lejano, entre lo presente, lo pasado y lo futuro. Por eso las diferencias que se fundan en esas formas de intuición no se muestran como absolutas, y ya no ofrecen barreras infranqueables para el modo de conocimiento en cuestión, modificado en esencia por la transformación de su órgano. Si por el contrario, el espacio y el tiempo fuesen absolutamente reales y perteneciesen a la esencia en sí de las cosas, entonces ese don de la profecía de los sonámbulos, como en general toda visión de lo lejano y del futuro, sería un milagro totalmente incomprensible. Por otra parte, la doctrina de Kant recibe incluso, hasta cierto punto, una confirmación fáctica de los hechos aquí tratados. Pues si el tiempo no es una determinación de la esencia verdadera de las cosas, el antes y el después pierde su significado en relación con ésta. Según esto, un acontecimiento debe poder ser conocido tanto antes de que suceda como después. Toda mántica, ya sea en sueños, en la visión del futuro del sonámbulo, en la segunda vista o de otra forma, sólo consiste en el hallazgo del camino hacia la liberación del conocimiento de la condición del tiempo.»⁵⁷

Todas las experiencias visionarias, aunque están dotadas de cierta tonalidad onírica de fondo –puesto que se basan en la intensa actividad del órgano del sueño que hemos descrito–, parecen al principio completamente reales, y por eso no suelen causar temor cuando se producen; solo provocan inquietud más tarde, al comprobar que rebasan el marco de nuestros procedimientos cognitivos habituales.

Especialmente las visiones de personas fallecidas resultarían “lógicas” dentro de esta explicación, ya que en la filosofía schopenhaueriana la muerte no supone más que la aniquilación del fenómeno, pero no de la voluntad, que puede seguir actuando al margen del cuerpo en el que se objetivaba anteriormente⁵⁸, y puede suscitar una nueva representación en varias personas, que afirman haber visto la aparición⁵⁹. Estas visiones de

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 329 y 781 ss.

⁵⁹ Schopenhauer considera que, si numerosos testigos afirman haber presenciado una aparición, el fenómeno paranormal debe considerarse «objetivo», mientras que, si únicamente cuenta con un testigo, no es posible determinar si se trata de una ilusión subjetiva: cf. *Ibid.*, pp. 316-322.

fantasmas suelen tener un carácter onírico, pero como en la visión normal y en la paranormal actúa el mismo principio metafísico de la voluntad, bien desde fuera, bien desde dentro, si la acción interna ejercida por la voluntad es muy intensa, como ambas representaciones están sometidas a las mismas formas ideales, no resulta fácil distinguir en ocasiones al fantasma de un cuerpo físico real⁶⁰. Además, esas apariciones suelen atribuirse a la *persona* del muerto, es decir, a un «espíritu», cuya supervivencia hemos visto rechazada por Schopenhauer, porque lo que permanece es la voluntad, no el intelecto, que perece, al estar ligado a fenómeno corporal; por eso, no se explica cómo podría conocer el muerto a los vivos, ni cómo podría actuar sobre ellos de forma intelectual⁶¹. Schopenhauer considera, por tanto, bastante dudoso que las personas muertas puedan aparecerse realmente; pero hay tantos testimonios a favor de estas apariciones desde la más remota antigüedad, que él trata de incluir también estos fenómenos en su teoría, en vez de rechazar hipócritamente su existencia:

«(...) si quisiéramos otorgar alguna verdad a los hechos narrados y afirmados por tantos lados tan distintos, que dan firme testimonio de la acción objetiva de los muertos, tendríamos que explicarla así: en estos casos, la voluntad de un muerto seguiría dirigiéndose apasionadamente hacia los asuntos terrenales y al estar ahora privada de todo medio físico para actuar sobre ellos, recurriría entonces al poder *mágico* que le corresponde a su naturaleza original, es decir, metafísica, y por tanto, en la muerte como en vida. (...) Sólo gracias a este poder *mágico* la voluntad podría seguir haciendo lo que pudo hacer en vida, en especial ejercer una *actio in distans* real, sin ayuda corpórea, y así actuar directamente sobre los demás, sin mediación física alguna, afectando a su organismo de tal manera que tengan que representarse intuitivamente unas figuras en el cerebro que de otro modo sólo se producirían como consecuencia de una acción externa sobre los sentidos. Además, como esta acción sólo se concibe que se pueda ejecutar mágicamente, es decir, mediante la esencia íntima de las cosas que es idéntica en todas las cosas –la *natura naturans*–, podríamos (...) no limitar esta acción a los organismos humanos, sino atribuirla también como algo no totalmente imposible, a los cuerpos sin vida, es decir, inorgánicos, a los que de este modo podría mover, con el fin de escapar así a la necesidad de tachar de falsas ciertas historias dignas de crédito.»⁶²

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Cf.* «Sobre la teoría de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por la muerte», *ibid.*, pp. 781 y ss.

⁶² *Ibid.*, p. 331; la argumentación de Schopenhauer recuerda a lo expuesto por Platón en *Fedón*, 480d-535d.

Comparativamente, resulta curioso ver la diferencia que existe entre las argumentaciones de Kant y Schopenhauer. Vimos como Kant ponía entre paréntesis los fenómenos paranormales (como dice Schopenhauer «la magia»), reduciéndolos a un mero postulado basado en *data* morales, que avalan la *posible* conexión nouménica entre las voluntades de los individuos en el plano de una voluntad general; Schopenhauer, en cambio, parte del *Faktum* que supone, según él, la existencia del núcleo metafísico de la voluntad que late en nuestro interior, y considera que precisamente la magia y lo paranormal –entre otras cosas- demuestran la existencia de ese núcleo metafísico y la idealidad de nuestro conocimiento del mundo:

«[Los fenómenos ocultos] proporcionan ante todo (...) una confirmación *fáctica* tan inesperada como segura de la doctrina fundamental kantiana de la oposición entre fenómeno y cosa en sí y las leyes de ambos. La naturaleza y su orden es, según KANT, un puro fenómeno; como lo contrario de este orden vemos que todos los hechos en cuestión llamados mágicos tienen su origen directamente en la cosa en sí y dan lugar a fenómenos en el mundo de la apariencia que, según las leyes de éste, nunca se pueden explicar, por lo que son negados hasta que cien experiencias ya no permiten su negación. Pero no solo la filosofía kantiana sino también la mía recibe por la investigación más profunda de estos hechos una importante confirmación por el *facto* de que en todos estos fenómenos el verdadero agente (la fuerza motriz) es la sola voluntad.»⁶³

¡De manera que sería el ámbito de lo paranormal, el de la magia o «metafísica práctica», uno de los principales avales de la filosofía schopenhaueriano-kantiana! No sabemos qué habría pensado Kant acerca de este inesperado aliado de su idealismo crítico.

4. Carl du Prel, Lazar von Hellenbach y la formulación del «realismo trascendental»

Influido por Kant, Schopenhauer, Darwin y Eduard von Hartmann, Carl du Prel (1839-1899) fue seguidor durante bastantes años de este último; sin embargo, tras conocer las investigaciones de Karl Friedrich Zöllner⁶⁴ y los escritos de Lazar von Hellenbach –por recomendación del

⁶³ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁴ Zöllner –profesor de física y de astronomía en la Universidad de Leipzig, influido por Kant, Schopenhauer y Helmholtz–, tras los experimentos realizados en 1877 con el

propio Hartmann–, además de practicar él mismo el espiritismo, publicó su *Philosophie der Mystik (Filosofía de la mística)*, 1885), obra en la que rompía con su mentor intelectual. El principal conflicto entre ambos estribaba en la diferente concepción que ambos pensadores mantenían sobre la vida *post mortem*: mientras Du Prel planteaba una permanencia de la individualidad, Von Hartmann había propuesto unos años antes en su *Philosophie des Unbewussten (Filosofía del Inconsciente)*, 1869) una permanencia abstracta del sujeto, “diluido”, por así decirlo, en la sustancia cósmica impersonal del Inconsciente.

Hablaremos de Du Prel más adelante; ahora vamos a analizar brevemente las contribuciones de Lazar von Hellenbach (1827-1887) al problema que estamos exponiendo. Von Hellenbach retomaba las reflexiones de Kant, pero las interpretaba sesgadamente, a fin de acordarlas con las manifestaciones espiritistas, desconocidas en la época del filósofo de Königsberg. En su libro *Geburt und Tode als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen (El nacimiento y la muerte como cambio de la forma de intuición, o la doble naturaleza del hombre)*, publicado también en 1885, Hellenbach identifica al «sujeto trascendental» de Kant con el viejo concepto del «alma» o «espíritu» –cuya inmortalidad es para Kant, como sabemos, un mero postulado práctico–, y, por otra parte, transforma la distinción schopenhaueriana entre «voluntad» y «representación» en la distinción «alma» / «conciencia». De ahí deduce la naturaleza *dual* del ser humano (reconocida por filosofías antiguas como la hindú o el platonismo, y apoyada, según él, por las teorías de Kant y Schopenhauer): Kant habría demostrado que la conciencia es solo una función del cerebro, una especie de «espejo», en el que se reflejan los datos externos e internos para formar nuestra experiencia del mundo como «representación», dando lugar a la personalidad «empírica»; pero detrás de esas imágenes fenoménicas que integran nuestra personalidad e incluso nuestro carácter, los fenómenos del sonambulismo, clarividencia, etc., demuestran que se oculta «otra realidad completamente diferente», que no es la voluntad genérica de Schopenhauer, sino el sujeto trascendental, un «espíritu» o «meta-organismo», que reside en lo que Zöllner

médium H. Slade (*Vid. supra*, § 2), llegó «a un convencimiento completo de la realidad de los hechos observados, con exclusión de toda trampa y prestidigitación» (*Cf.* A. CONAN DOYLE, *Historia del espiritismo*, o. cit., p. 219). Relató sus sesiones espiritistas en su libro *Física trascendental* (*Cf.* J. C. Fr. ZÖLLNER, *Física trascendental*, (1878), Boston, Colby & Rich, 1881 (survivalafterdeath.blogspot.com.e/2012/01/fisica-trascendental-libro-j-c-f.html))

llamaba la «cuarta dimensión»⁶⁵, y que se rige por leyes diferentes de las naturales.

«Kant ha demostrado, estudiando nuestra facultad cognoscitiva, que el mundo tal como está en nuestra cabeza, no está constituido en absoluto como nos lo representamos; mediante esta investigación han surgido contraposiciones, a las que se les han adjudicado determinadas denominaciones. La primera contraposición es entre *fenoménico* y *trascendental*. El primer término se refiere al mundo exterior, como aparece a nuestras facultades perceptivas. El hombre busca la causa para las diferentes impresiones y sensaciones, y de este modo surge la representación del mundo. *Trascendental* es aquello que va más allá de estas facultades perceptivas.»⁶⁶

El texto muestra que Hellenbach confunde –intencionadamente, o sin pretenderlo– los conceptos de «trascendental» y «trascendente»: si «trascendental» significaba para Kant las condiciones (imposibles de rebasar) que hacen posible el conocimiento, en Hellenbach este término pasa a significar la posibilidad de obtener un conocimiento supra-fenoménico o *metafísico*, de tipo *espiritual*. Esta interpretación de Kant, claramente diferente de la schopenhaueriana, marcará el curso posterior del debate en torno a lo paranormal.

Los fenómenos espiritistas demostrarían, según Hellenbach, la existencia real del mundo de los espíritus, que no sería un simple postulado, como en Kant, sino una *realidad trascendental*, en la que cada uno de nosotros, gracias a una red de “vibraciones”, que trazan un entramado de sutiles «hilos», puede conectar con todas las fuerzas del universo, más allá de su forma de intuición tridimensional: El hombre está unido al mundo entero y todo lo que existe actúa sobre él⁶⁷; y esto le permite, bajo ciertas circunstancias, adquirir unas facultades de percepción y actividad supra-sensibles, que pueden ser entrenadas y aumentadas, como demuestran los *yoguis* y *faquires* hindúes, y las personas llamadas «sensitivas».

Por otra parte, si ese sujeto trascendental, o espíritu, es independiente de la conciencia, y ésta se encuentra ligada al cuerpo físico, como parece, entonces la conciencia muere con el individuo, mientras que el sujeto

⁶⁵ Cf. J. C. Fr. ZÖLLNER, *Física trascendental*, o. cit., pp. 31 y ss.

⁶⁶ L. B. HELLENBACH, *Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen*, Wilhelm Braumüller, Wien, 1885, pp. 12-13.

⁶⁷ L. B. HELLENBACH, *Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform*, o. cit., p. 52-53.

permanece, porque está dotado de propiedades *trascendentales*, que le permiten elevarse por encima de las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad. Nada impide, entonces, que dicho sujeto haya existido *antes* del nacimiento y que siga existiendo *después* la muerte física, en un mundo aparte de espíritus, pudiendo ponerse en contacto con los vivos, como también han admitido las tradiciones ancestrales, para las cuales «*la existencia humana solo es un episodio transitorio de la vida propiamente dicha*»⁶⁸. Como «el mundo es nuestra representación», pueden existir otros mundos y seres imperceptibles, de los que no sabemos nada, debido a la limitación de nuestros sentidos, pero que bajo determinadas circunstancias podrían entrar en contacto con nosotros⁶⁹, como sucede en las sesiones espiritistas, aunque siempre de forma parcial e imperfecta, debido a la diferencia que media entre nuestro nivel de existencia y el suyo, así como a la imperfección de nuestros órganos perceptivos, que solo alcanzarán un mayor refinamiento tras la muerte.

El propio Hellenbach es consciente de que su forma de interpretar el ámbito espiritual difiere notablemente de la propuesta por el «Buda de Frankfurt», y se acerca más a la teoría kantiana (tal como él la entiende, por supuesto):

«Nosotros sabemos, efectivamente, que la individualidad va más allá, y aunque Schopenhauer mismo admite esta posibilidad, la discrepancia entre mi filosofía y la de Schopenhauer se acentúa –a pesar de su afinidad– porque Schopenhauer llega a un *idealismo trascendental* y yo al *realismo trascendental*. Él llega a la conclusión de que toda la representación del mundo y de la persona es una ilusión, y fuera de la representación, en la realidad, solo hay una “voluntad” inconsciente e impersonal, que hace acto de presencia en el fenómeno; yo digo: toda nuestra representación del mundo y de la persona es una ilusión, en cuyo fondo, empero, existen realidades trascendentales. Por eso en aquellos lugares de las obras de Schopenhauer que tratan del hombre, utilizando la expresión “voluntad”, basta con hacer el añadido del “sujeto inteligible”, o también sustituir la expresión “voluntad” por esta otra, para constatar, en la mayoría de los casos, una plena coincidencia de ambas perspectivas. Todo lo que yo puse en el hombre a cuenta del sujeto inteligible, lo adjudica Schopenhauer a la voluntad metafísica universal. (...)

He confrontado mi “individualismo” tanto con la filosofía de *Schopenhauer* y sus ramificaciones (*Bahnsen, Hartmann, Mainländer*), así como con los sistemas de *Leibniz, Herbart, Drossbach* y *Fichte*. Aquí hay que

⁶⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 187-188.

tener en cuenta mejor la filosofía de *Kant*, que está en plena concordancia con la mía. Kant dice que el alma y el yo pueden ser el mismo sujeto, pero no la misma persona. (...) Por consiguiente, nuestra personalidad terrestre comienza manifiestamente con nuestro nacimiento y termina con nuestra muerte, no pudiendo ser ambas para el sujeto, en consecuencia, otra cosa que un cambio en la forma de intuición.»⁷⁰

No obstante, Hellenbach piensa que ambas concepciones, la suya y la de Schopenhauer, podrían complementarse, pues la voluntad universal puede manifestarse en diversos sujetos espirituales, ejerciendo respecto de ellos un rol parecido al que desempeña el concepto chino del *Tao*. El problema de Schopenhauer es haber considerado la individuación como una ilusión⁷¹. En cambio, Hellenbach cree encontrar más afinidad entre su propuesta y la teoría hartmanniana del Inconsciente, puesto que, normalmente, la parte trascendental del ser humano permanece fuera de la conciencia; pero juzga que lo más importante de su aportación es *superar el pesimismo* de la concepción schopenhaueriano-hartmanniana: si el núcleo central del mundo fuese una voluntad impersonal o el Absoluto inconsciente, y la existencia algo negativo, que hay que negar, como sostienen los adalides de la filosofía pesimista, el hombre tendría que renunciar a cualquier esperanza de mejora; la teoría espiritista permite, en cambio –según Hellenbach– superar el pesimismo sobre nuestra existencia; por eso, de ella «depende el progreso de la humanidad»⁷², ya que asegura un destino de progreso indefinido para el hombre tras la muerte (como, por lo demás, había anticipado Kant de algún modo en su segundo postulado práctico sobre la inmortalidad del alma).

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 283-284 y 288. Resulta muy interesante la lista de autores que cita Hellenbach para apoyar su “individualismo”, que se remonta, evidentemente, a la monadología leibniziana; destaca, en especial, la referencia a Mainländer y Bahnsen, quienes habían corregido la metafísica schopenhaueriana, ofreciendo una interpretación *individualista* de la voluntad (cf. Ph. MAINLÄNDER, *Die Philosophie der Erlösung*, Erster und Zweiter Band, Herausgegeben von W. H. Müller-Seyfarth, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1996 [*Filosofía de la redención*, Ed. y trad. de Manuel Pérez Cornejo y Carlos J. González Serrano, Madrid, Xorki, 2014], y J. BAHNSEN, *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen*, Hrsg. W. H. Müller-Seyfarth, Berlin, Van Bremen, 1995 [*Lo Trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*, Ed. y trad. de Manuel Pérez Cornejo, Publicacions de la Universitat de València, 2015]).

⁷¹ *Ibid.*, p. 284.

⁷² *Ibid.*, p. 285.

5. Continuación de la hipótesis inmanente: el escrito anti-espiritista de Eduard von Hartmann

Ante la propagación del realismo trascendental y la proliferación de las prácticas espiritistas –que lo habían separado de un discípulo tan apreciable como Carl du Prel, y se estaban convirtiendo, según él, en una especie de «plaga», que amenazaba con resucitar formas de superstición medieval–, Eduard von Hartmann se sintió obligado a reaccionar y poner en valor la hipótesis inmanente de Schopenhauer. En 1885 publicó un librito, titulado *Der Spiritismus (El espiritismo)*, donde se apoyaba en el principio básico de su filosofía, lo Absoluto Inconsciente, para tratar de explicar los fenómenos paranormales, sin necesidad de admitir la existencia del mundo de los espíritus⁷³.

Von Hartmann propone investigar científicamente estos fenómenos, a fin de averiguar qué *fuerzas*, siempre naturales, aunque desconocidas hasta ahora, operan en ellos⁷⁴. Para explicar esas fuerzas, existen dos posibilidades: o son efectivamente producidas por la actividad de seres invisibles inteligentes –como juzgan los partidarios del realismo trascendental–, o bien son el producto de una actividad cerebral inconsciente procedente de la voluntad del propio médium que preside estas sesiones, normalmente activada por el magnetizador que actúa a través de él, como sostiene la hipótesis inmanente; ahora bien, en este último caso, también existen dos opciones:

«(...) o la actividad cerebral inconsciente [del médium] en cuestión es absolutamente inconsciente, un proceso puramente material, que sigue caminos mecánicamente prescritos y solo presenta la apariencia de la inteligencia consciente en sus resultados (...), o hay una conciencia sonámbula junto y detrás de la conciencia despierta, que acompaña a estos procesos materiales y mecánicos del cerebro, iluminándolos con una inteligencia real.»⁷⁵

Von Hartmann piensa que los casos de escritura involuntaria, en los que se redactan textos perfectamente coherentes, dotados de un sentido

⁷³ Como señala A. Conan Doyle: «desde el punto de vista de la filosofía de Hartmann, era inadmisibles la intervención de los espíritus, y una ilusión la inmortalidad humana.» (o. cit., p. 372)

⁷⁴ E. von HARTMANN, *Der Spiritismus*, Friedrich V., Leipzig, 1885 (citamos por la ed. inglesa de C. C. Massey: *Spiritism*, Cambridge University Press, 2012, pp. 14-15).

⁷⁵ E. von HARTMANN, *Spiritism*, o. cit., pp. 27-28.

inteligible, hablan a favor de la segunda opción, es decir, por «la coexistencia de dos conciencias en diferentes partes del cerebro. Este fenómeno ha de denominarse, por tanto, sonambulismo, pero se trata de un sonambulismo encubierto, que, como está velado, se hace irreconocible para la observación exterior, dada la persistencia de la conciencia despierta.»⁷⁶. El sonambulismo encubierto, o «actividad de la conciencia sonámbula», sería, por tanto, un estado intermedio entre el dominio exclusivo de la conciencia despierta y el sonambulismo normal.

Un médium sería, por tanto, un sujeto que, bien de forma autoinducida, bien con ayuda de un magnetizador externo, cae espontáneamente en un estado de sonambulismo encubierto; y aunque tanto él como aquellos que asisten a la sesión espiritista creen que las manifestaciones paranormales que están presenciando se deben a la acción de inteligencias externas invisibles, en realidad se trata de contenidos ideales producidos por una fuerza nerviosa procedente de la voluntad inconsciente del médium, localizada en las capas medias e inferiores de su cerebro, y situada por debajo de su voluntad consciente⁷⁷. Si a esto se añade la capacidad del médium –caso de que sea él también un potente magnetizador– de condensar la fuerza nerviosa de los asistentes, mediante sugestión, en condiciones de escasa luminosidad, silencio, etc., como las que presiden estas sesiones, pueden perfectamente suscitarse alucinaciones visuales, auditivas o táctiles en las personas que asisten a ellas, de forma que tales alucinaciones llegan a ser tan intensas que terminan por considerarse reales⁷⁸.

Cuando se trata del movimiento de objetos a distancia, no existe una influencia mental inmediata sobre tales objetos, sino «solo de una fuerza física producida bajo la excitación psíquica por el sistema nervioso del médium»⁷⁹, es decir, una fuerza *natural*, no sobrenatural, que, al estar polarizada, puede contrarrestar la fuerza de la gravedad y producir fenómenos tan increíbles como la levitación, sobre todo si la mencionada fuerza que ejerce la voluntad inconsciente del médium actúa como catalizador de la fuerza nerviosa de los componentes del círculo espiritista⁸⁰. Serían, asimismo, las fuerzas procedentes de la fantasía y la voluntad inconscien-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 24 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 37-38.

tes del médium las que permitirían explicar la condensación de partes de su materia corporal en las llamadas «materializaciones»:

«(...) los fantasmas de las, así llamadas, sesiones de materialización son –después de todo lo que puede decirse de ellas hasta el presente– realmente solo fantasmas, *i. e.* fenómenos subjetivos sin realidad objetiva, fenómenos cuyo asentimiento relativo por parte de los espectadores se explica por su origen en la alucinación sonámbula del médium, transferida a éstos.»⁸¹

Asimismo, la escritura con letra ajena, así como la capacidad para penetrar en el interior del cerebro de otras personas, o de transmitir a distancia los pensamientos (telepatía), con «un poder tan grande que, si se trata, además, de personas con un *rapport* simpático, basado en el amor, la amistad o en relaciones magnéticas, puede superar toda distancia terrena», se deben a que «la conciencia sonámbula no está inmediatamente sujeta a la voluntad consciente»⁸²: aquí todo depende de la sensibilidad, tanto del agente como del recipiendario, y de lo estrecha que sea la relación entre ambos. De hecho, Von Hartmann cree que

«(...) si dos personas han practicado primero esta comunicación a distancia, la conexión entre ellas puede restablecerse en cualquier momento, por la voluntad de una de ellas de dirigirse a la otra, excitando en esta última al principio un sentimiento indefinido, o la aparición de una luz distante, o alguna indicación que sirve de señal, y que le hace a él mismo entrar en un estado de sonambulismo, para la percepción de representaciones (*Vorstellungen*) definidas. De este modo, los iniciados de los altos grados de las hermandades secretas del Tíbet han adquirido el poder de conversar entre sí a distancia, sin hilos telegráficos, y logros similares han tenido lugar en Europa.»⁸³

La distinción entre la clarividencia y la lectura del pensamiento radica en que en ésta última únicamente son percibidos pensamientos de personas presentes, debido a cierta resonancia de la conciencia sonámbula del propio sujeto perceptor, mientras que en la clarividencia se trataría de la visión de objetos reales lejanos, sin la mediación inmediata de los sentidos⁸⁴. Cuando la clarividencia es muy intensa, parece claro que hay que

⁸¹ *Ibid.*, p. 101.

⁸² *Ibid.*, pp. 59 ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 71.

reconocer una facultad de sobrepasar espiritualmente el espacio y el tiempo. Por eso, la alucinación que anuncia el futuro a la conciencia es evidentemente sólo el último resultado de un proceso psíquico absolutamente inconsciente, que, como tal, no necesita mediación sensible, ni material, y que Hartmann considera que sólo puede aclararse recurriendo a una explicación metafísica suprasensible, a una especie de «correspondencia telefónica en el Absoluto»:

«Al enfrentarse a estos hechos, o uno concede al alma individual la facultad del conocimiento absoluto –es decir, de un conocimiento no limitado por el tiempo–, o uno va más allá del alma individual hasta su raíz esencial en el espíritu absoluto; en ambos casos no se necesita de ninguna asistencia, ni externa, ni intermedia, y menos aún la de los espíritus de los difuntos, que son aún almas individuales.

En el primer caso, las mónadas o individuos están escindidas de su fundamento absoluto, del cual han debido brotar necesariamente, y se les adscribe una propiedad que solamente les atañe en relación al Absoluto; el segundo caso, sugiere la indestructible conexión de cada criatura con su naturaleza, que es la madre universal, y la reflexión de que, por consiguiente, en este ombligo espiritual debe circular una savia de la que la conciencia no tiene normalmente aprehensión alguna. Si todos los individuos de orden superior o inferior están enraizados en lo Absoluto, retrogradando en éste, ellos tienen una segunda conexión entre sí, y solamente se requiere la restauración del *rapport* o de la conexión telefónica (*Telephonanschluss*) entre dos individuos en lo Absoluto, por un intenso interés de la voluntad, para que se produzca el intercambio espiritual inconsciente entre ellos, sin mediación de los sentidos (...). El fuerte interés de la voluntad sirve para motivar tales funciones inconscientes, que actúan inspirando la conciencia sonámbula.

En la conciencia absoluta del espíritu absoluto todos los hilos de las series causales están idealmente enlazados en una única intuición colectiva, de manera que, desde ésta, es predeterminable incluso lo que aparece como accidental en los eventos del futuro. La omnisciencia del espíritu absoluto abarca implícitamente tanto el futuro como el pasado; por eso el individuo, mediante un intenso interés de la voluntad, puede esbozar inconscientemente desde el conocimiento inconsciente del espíritu absoluto, tanto los detalles de los eventos futuros, como los particulares del estado presente del mundo en puntos distantes. (...) Desde este punto de vista monístico-concreto, resulta inteligible que el fuerte interés de la voluntad del alma individual baste para liberar, sin perjuicio de la distancia, funciones en el sujeto absoluto que están dirigidas sobre el organismo de otro individuo, hasta el punto de que parece estar integrando constituyentes o funciones del alma individual pertenecientes a este organismo. Con la acción excitante o inspi-

radora sobre las partes sonámbulas del cerebro de las funciones así liberadas, está preparada la transferencia de alucinaciones a la conciencia sonámbula de los demás.»⁸⁵

Von Hartmann advierte que este recurso a una experiencia suprasensible, no introduce hipótesis trascendentes, como hace el espiritismo, sino que se basa simplemente en el natural enraizamiento de los individuos en lo Absoluto Inconsciente, un principio que no puede ser objetado por el materialismo. Es verdad que esta explicación trasciende la esfera de lo meramente natural, pero solo para retrotraerse a la raíz *supra-natural* de lo dado naturalmente, sin la cual éste último no tendría ni esencia, ni existencia; pero no es *sobrenatural*, en el sentido de que apele a una esfera oculta de individuos escondida detrás de lo dado. Tan solo rechaza abstraer lo natural de su base supra-natural, considerándola más bien en su concreta unidad con esta última, que le es inmanente como ser y sustancia.

Irónicamente, Von Hartmann señala que el descubrimiento contemporáneo de la telegrafía hace innecesaria la comunicación telepática practicada por los monjes tibetanos (muy confusa e inexacta); por otra parte, argumentando como pesimista, considera que no es deseable fomentar la clarividencia, porque lo que hace soportable la vida es precisamente nuestro desconocimiento del futuro, que nos deja al menos un espacio para la esperanza y el esfuerzo; esto sin contar con que tener la capacidad de anticipar la muerte de personas conocidas, o los sufrimientos y desastres futuros, podría llegar a ser más bien una suerte de maldición, en una vida ya de por sí llena de cosas tristes⁸⁶.

La conclusión a la que llega Von Hartmann en el Capítulo V de su libro, es que la hipótesis espiritista, aunque comprensible, por el deseo que todos tenemos de proseguir el trato con las personas queridas que han fallecido, es propia de sujetos con poca capacidad crítica, que quedan fascinados por la influencia de los médiums y las alucinaciones que éstos les inducen. Acabamos de ver que, excepto la verdadera clarividencia, la explicación del resto de los fenómenos paranormales no necesita salirse de los cauces naturales⁸⁷: la mayoría de los fenómenos tendrían su origen en la fuerza nerviosa del médium, que impulsa su voluntad inconsciente.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 80. La sensibilidad paranormal como carga incómoda para quien la posee, ha sido abordada por Clint Eastwood en *Más allá de la vida* (*Hereafter*, 2010), película en la que el principal protagonista, el médium George Lonigan (Matt Damon), vive su don para visionar el Más Allá como una terrible condena personal.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 101.

Esto parece lógico, porque los fantasmas, tanto si están libres del cuerpo, como si tienen un «cuerpo astral» o «etéreo» (un «meta-organismo»), han de pertenecer a un orden de cosas completamente distinto al nuestro, de manera que no van a rondarnos con una forma de las mismas dimensiones espaciales que el organismo que dejaron atrás al morir, y en caso de que quisieran manifestarse, no necesitarían la intervención de ningún médium. Como el espiritismo reconoce esto, considera que tanto los fenómenos físicos como los fenómenos de materialización son producidos por el médium, pero bajo la dirección de los espíritus, que controlarían su voluntad e inteligencia «desde detrás», sin intervenir ellos mismos directamente en el mundo. Serían meros autores intelectuales de los fenómenos, asumiendo su faceta psíquica, mientras que el médium se encargaría de la parte corporal. Esta *hipótesis de la posesión* falla, sin embargo, porque parte de una psicología que solo atiende a los contenidos de la conciencia normal despierta, sin sospechar que existen deseos, sentimientos e ideas relativamente, o absolutamente inconscientes, que aparecen en el estado de sonambulismo, y que, por lo demás, coinciden con los contenidos propios del nivel intelectual y las ideas del propio médium: por tanto no es un supuesto «espíritu» foráneo el que controla la mente del médium, sino que los deseos, sentimientos e ideas que se requieren para la manifestación espiritista proceden de la conciencia sonámbula de éste último, ligada a las partes inferiores y medias del cerebro, a las que nos hemos referido antes⁸⁸.

La hipótesis de la posesión cede paso, entonces, a la *hipótesis de la inspiración*, según la cual es la conciencia sonámbula del médium la que actúa en las sesiones espiritistas, pero «inspirada» por los contenidos que la conciencia del *espíritu controlador* introduce en ella. Hemos visto que cabe la posibilidad de una transmisión de pensamientos entre los hombres, de manera que puede admitirse que un espíritu inspire también ciertos pensamientos en el hombre; mas, ¿cómo podría hacerlo?, pues el espíritu del difunto no tiene cerebro (objetivación de la voluntad), cuyas vibraciones podrían inducir cambios en la fuerza nerviosa de otro cerebro. Hartmann concluye, por tanto, que

«(...) toda la hipótesis espiritista se resuelve ella misma en una pura nada, cuando primero las acciones directas de la fuerza física, luego las producciones de los fenómenos de materialización y, finalmente, la idealidad de las manifestaciones, han sido trasladadas desde los supuestos espíritus al

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 106-109.

médium. No vamos a investigar aquí si hay espíritus o no; se trataría de entes que, si existen, quedan relegados a ese Más Allá que el espiritismo piensa haber descrito aquí abajo.»⁸⁹

Resumiendo: el espiritismo, aunque pretende ser «científico», carece de rigor, desde el momento que admite causas sobrenaturales detrás de los fenómenos paranormales, cuando, para explicarlos basta el poder natural que emana del médium sonámbulo inconsciente:

«Hay una serie de axiomas metodológicos generales que no pueden transgredirse impunemente. En primer lugar, los principios no han de multiplicarse sin necesidad, de manera que no hay que suponer una segunda serie de causas cuando basta una sola. En segundo lugar, debemos admitir, en lo posible, aquellas causas cuya existencia esté garantizada por la experiencia o una influencia indudable, y no acudir innecesariamente a causas de existencia dudosa o no probada, como han de serlo aquellas que poseen valor de hipótesis para la explicación de los fenómenos en cuestión. En tercer lugar, debemos intentar, hasta donde sea posible, manejar causas naturales, y no tocar las sobrenaturales, sin una necesidad realmente urgente. El espiritismo atenta contra estos tres axiomas. Reconoce, desde luego, el tipo de causa natural, dada empíricamente, que poseemos en el médium, pero junto a ella pone una segunda causa de tipo sobrenatural, no dada empíricamente, cuya existencia ha de ser probada, al menos una vez, para este sector de fenómenos. (...) El espiritismo debe empeñar todas sus fuerzas en definir exactamente la línea fronteriza más allá de la cual cesa el poder explicativo del primer tipo de causas, y mostrar con una crítica cuidadosa *por qué* cesan de ser suficientes más allá de esta línea (...), recayendo la carga de la prueba en quien afirma la segunda clase de causas; mas el espiritismo *no ha hecho el más mínimo intento* de ajustarse a esta obligación. Mientras esto no se haga, la hipótesis espiritista adolece de falta de fundamentación y de garantía científica, y todos los filósofos que han adoptado el espiritismo han mostrado por eso una seria deficiencia de circunspección crítica.»⁹⁰

6. Prosecución y desarrollo del realismo trascendental: Aksakov y Du Prel

En una época en la que aún dominaba el espíritu caballeresco, dos espiritistas recogieron el desafío lanzado por Hartmann al final de su escrito, y se esforzaron en definir exactamente esa línea fronteriza que debe

⁸⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 112-113.

marcar el límite explicativo de las causas naturales: el ruso Alexander Aksakov, con su libro *Animismus und Spiritismus* (*Animismo y espiritismo*, 1890), y su antiguo seguidor, Carl du Prel, que publicaría en 1893 *Der Spiritismus* (*El espiritismo*), un escrito en el que proponía una explicación de los fenómenos paranormales en el marco del evolucionismo darwinista.

En su extensísima obra, que contiene una exhaustiva fenomenología paranormal, Aksakov cree demostrar que la hipótesis espiritista no puede excluirse en absoluto a la hora de explicar determinados fenómenos ocultos, que, por su índole intelectual, obligan a recurrir a una causa inteligente ajena al médium⁹¹. Por eso introduce el término «*animismo*», para referirse a todos aquellos fenómenos –incluso efectos físicos y plásticos extra-corporales– que pueden atribuirse a la actividad inconsciente del hombre⁹². Aplicando este criterio, Aksakov señala que existen tres hipótesis para explicar los fenómenos paranormales⁹³:

1^a) La *hipótesis personalista*, que explica los fenómenos (mesas giratorias, escritura, habla inconsciente...) dentro de los límites de la esfera corporal del médium, pareciendo que su personalidad está poseída por la de otra persona, porque se produce un desdoblamiento de la conciencia; estos fenómenos, que coinciden con los explicados por el sonambulismo inconsciente de Hartmann, demostrarían la dualidad del ser psíquico, existiendo un “yo individual interior inconsciente”, que puede proyectarse de forma independiente, y que no se identifica con el “yo personal exterior consciente”.

2^a) La *hipótesis animista*, que explicaría los fenómenos psíquicos inconscientes extra-mediúmnicos, es decir, producidos fuera de los límites de la esfera corporal del médium (transmisión inmediata del pensamiento o telepatía, movimiento de objetos sin contacto, materializaciones) y que supone la cúspide del desdoblamiento psíquico, de manera que los elementos de la personalidad franquean los límites del cuerpo y se manifiestan a distancia, mediante efectos no solo psíquicos, sino también físi-

⁹¹ A. AKSAKOV, *Animismus und Spiritismus*, Mutze, Leipzig, 1890, 2 Bände (2^a Ed. 1894); utilizo la edición francesa: *Animisme et spiritisme. Essai d'un examen critique des phénomènes médiumniques, spécialement en rapport avec les hypothèses de la "force nerveuse", de l'"hallucination" et de l'"inconscient", comme réponse à l'ouvrage du Dr. Ed. von Hartmann intitulé "Le spiritisme" (1885)*. Traduit de l'édition russe par Berthold Sandow. Troisième édition. Paris, Librairie des Sciences psychiques, Paul Leymaire, 1906, p. XIX.

⁹² *Ibid.*, pp. XXII-XXIII.

⁹³ *Ibid.*, pp. XXIII-XXV.

cos; para Aksakov, este tipo de fenómenos demostrarían la existencia de lo que los filósofos-espiritistas, como Hellenbach, llaman «alma», o «meta-organismo».

3ª) Finalmente, la *hipótesis espiritista*, que haría referencia a aquellos fenómenos, aparentemente personalistas y animistas, pero que reconocen una causa extra-mediúmnica y supra-terrestre, es decir, fuera de la esfera de nuestra existencia.

El problema es que estos últimos fenómenos son muy semejantes a los anteriores; solo se distinguen de ellos por su contenido intelectual, y como a menudo las tres hipótesis pueden servir para explicar un mismo hecho, los espiritistas más fanáticos han querido atribuir todos ellos a la acción de los espíritus, mientras que los partidarios de la hipótesis inmanente, como Von Hartmann, han pretendido reducirlos al sonambulismo encubierto, a la acción de la voluntad o a una conexión a través del Absoluto Inconsciente; pero Aksakov sostiene que ambos partidos se equivocan: hay fenomenología que no requiere acudir a la hipótesis de los espíritus, y hay determinados fenómenos que ineludiblemente exigen como causa una personalidad extra-corporal independiente⁹⁴.

Las materializaciones de formas y figuras, invisibles a simple vista, captadas mediante la fotografía trascendental; las comunicaciones complejas, transmitidas por personas de muy baja formación intelectual, y otros fenómenos que muestran una intencionalidad intelectual muy definida, no pueden reducirse a meras alucinaciones provocadas por el médium sonámbulo, como cree Von Hartmann, pues aquellos que asisten a las sesiones espiritistas no están dormidos, ni hipnotizados, sino más bien lo contrario; de manera que la tesis hartmanniana, según la cual el médium y los asistentes comparten una especie de «ensueño colectivo», pero sin dormir, es, cuando menos, aventurada⁹⁵. Von Hartmann comete, asimismo, el error de atribuir los fenómenos de clarividencia y telepatía a esa conexión metafísica que, según él, une a los individuos en el plano del Absoluto Inconsciente, porque, de ser así –indica Aksakov– como ese Absoluto supuestamente «lo sabe todo», las visiones deberían ser completamente nítidas y claras, mientras que lo que

⁹⁴ «El animismo abarca aquellos fenómenos cuya *causa* es el médium, mientras que el espiritismo se refiere a aquellos otros cuya *condición* es el médium, pero cuya causa radica en un ser inteligente invisible, visible sólo excepcionalmente.» (C. du PREL, *Der Spiritismus*, Sarastro Verlag, Paderborn, 2012, p. 35)

⁹⁵ *Ibid.*, p. 253.

sucede es justo lo contrario: por lo general, las visiones suelen ser parciales e imperfectas⁹⁶.

La teoría de Von Hartmann encuentra, pues, en el dominio de los hechos intelectuales, a juicio de Aksakov, «un Rubicón que no puede franquear» con su teoría del sonambulismo⁹⁷. Abundante fenomenología demuestra la acción de una *voluntad orientada racionalmente, diferente de la del médium*⁹⁸ (algo que, por lo demás, coincidiría, según Aksakov, con la metafísica hartmanniana, que reconoce la *voluntad* como la causa que subyace a esa representación ilusoria que llamamos ««materia»⁹⁹); esa voluntad revelaría la existencia de un «ser trascendental individual»¹⁰⁰, situado fuera del médium y «de las condiciones del tiempo y del espacio que nos resultan conocidas». Ese ser trascendental, «o es alguien vivo, o alguien que vivió, pero ya no vive, o bien un ser extraterrestre de especie desconocida para nosotros»¹⁰¹. Aksakov deja de lado la hipótesis extraterrestre, considerándola solo una «posibilidad lógica»¹⁰² y retoma la tesis de Hellenbach de que el hombre posee una naturaleza *dual*, con dos conciencias: una exterior (la normal, o *personalidad*) y otra interior: el *yo* o *sujeto trascendental* (que es su *identidad*), aparentemente independiente del primero, y que está dotado de una inteligencia y voluntad propias, junto con una facultad de percepción extraordinaria, no limitada por el tiempo ni el espacio, todo lo cual le permite actuar por sí mismo, al margen de la conciencia normal¹⁰³. Mientras ésta última está ligada al cuerpo, la conciencia interior (el «alma») tiene una conexión fortuita con ella, de manera que cabe admitir perfectamente la posibilidad de que dicha conciencia conserve su existencia independiente, incluso en ausencia del cuerpo:

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 396 y 469.

⁹⁷ A. AKSAKOV, *Animisme et spiritisme*, o. cit., pp. 371-372.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 260-342. Aksakov menciona casos extraordinarios, como los de esos niños pequeños, que apenas saben escribir y redactan documentos muy sofisticados; médiums que hablan lenguas que les son desconocidas; la finalización de la novela inacabada de Ch. Dickens *The mystery of Edward Drood* (1873) por el inculdo médium James, bajo la supuesta dirección del espíritu del escritor fallecido, o la explicación del movimiento retrógrado de los satélites de Urano por un astrónomo fallecido en 1858, relatado por A. W. Drayson en *The solution of scientific problems by spirits* (*Light*, 1884).

⁹⁹ Cf. E. von HARTMANN, *Die Philosophie des Unbewussten*, Fünfte, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Berlin, Carl Dunckers Verlag, 1873, p. 479.

¹⁰⁰ A. AKSAKOV, *Animisme et spiritisme*, o. cit., p. 397.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 468.

¹⁰² *Ibid.*, p. 470.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 470-524.

«Si queremos admitir la hipótesis espiritista, parece claro que no es sino este núcleo interior, este principio individual, lo que puede sobrevivir al cuerpo y todo aquello que pertenece a su personalidad terrestre no será para él más que una cuestión de memoria.

He aquí la clave para la inteligencia de los fenómenos espiritistas. Si el sujeto trascendental ha estado unido al cuerpo durante su manifestación fenoménica, no es ilógico admitir que, después de la descomposición del cuerpo, esta manifestación pueda revelarse de una forma o de otra en el mundo fenoménico por mediación de algún otro organismo humano, más o menos accesible a las impresiones de orden trascendental. (...) En otras palabras: la individualidad permanece, la personalidad desaparece. (...) [No obstante] ese mundo trascendental es una noción tan inconmensurable para el mundo fenoménico como la cuarta dimensión; no podemos –hay que vencerse de esta verdad– hacernos ninguna idea de él.»¹⁰⁴

Basándose en el contenido intelectual de los fenómenos mediúmnicos, y en esta aparente independencia del ser interior del sujeto respecto del cuerpo, Aksakov plantea un razonamiento analógico:

«Si recibimos por vía mediúmnicamente una comunicación que porta todas las indicios que caracterizan a una persona viva, como nosotros, y si encontramos lógico y natural relacionar esta comunicación con esta persona viva, que es la causa eficiente de esta manifestación, ¿no sería también absolutamente lógico, en el caso de una comunicación que posee todos los rasgos característicos de una persona que hemos conocido entre los vivos, pero que ya no existe, relacionar esta comunicación igualmente con esta persona, y concluir que ella es, de una forma u otra, la causa eficiente de esta manifestación?»¹⁰⁵

Razonamiento que extiende a la aparición de un fantasma: si a B se le aparece un individuo A (vivo), no piensa que es una creación de su mente, sino que considera que su visión está provocada por la presencia real de A; análogamente, si nos encontramos con una serie de manifestaciones (estilo de escritura, uso de una lengua desconocida para el médium, detalles de la vida íntima desconocidos para los presentes, etc.), que solo cabe atribuir a un individuo ya fallecido, no queda más remedio que atribuirles como

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 536-537.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 533-534. Podría objetarse que los espiritistas como Aksakov caen en un razonamiento circular, porque parten de los fenómenos paranormales para inferir la existencia de un sujeto trascendental, y luego consideran que es ese mismo sujeto el que produce tales fenómenos; pero, igual que Kant, podría introducirse aquí la distinción entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, que desharía la falacia circular: los fenómenos paranormales serían la *ratio* que nos permite *conocer* la existencia del sujeto trascendental y éste, por su parte, sería la *causa* de tales fenómenos.

causa el «espíritu» (es decir, la inteligencia y la voluntad) del difunto¹⁰⁶, sin que quepa considerar que esos datos constituyen una alucinación:

«Admitimos como algo lógico que un “espíritu” ha de hallarse fuera del tiempo y del espacio, y al mismo tiempo le prestamos un cuerpo y una forma, es decir, los atributos que dependen necesariamente del espacio y del tiempo. Se trata de una contradicción evidente. La filosofía crítica, muy justamente, se guarda de caer en esta contradicción, burlándose de la doctrina de los “espíritus” y de sus manifestaciones. Niega la existencia individual tras la muerte, basándose, precisamente, en el axioma kantiano de que espacio y tiempo no son más que formas de nuestra intuición, que dependen de nuestro organismo terrestre; una vez desaparecido este organismo, tales formas de intuición ya no existirían y, por consiguiente, también desaparecería la personalidad, que depende de las ideas del tiempo y del espacio. Pero si la *cosa en sí* existe, como admite esta misma filosofía, no en la unidad, sino en la multiplicidad, podemos suponer que también el espíritu humano, el principio individual, es una de las cosas en sí, y por consiguiente sus relaciones con las otras cosas en sí determinarían también las formas de intuición y de concepción que le son propias y que no tendrían nada en común con las nuestras. Una mónada es un centro de fuerza y de conciencia, con un grado superior de desarrollo, o dicho de otro modo, una entidad individual dotada de inteligencia y de voluntad: he aquí la única definición que podríamos atrevernos a dar del concepto de espíritu. En el momento en que ella se manifiesta de nuevo en el plano terrestre, debe revestir necesariamente la forma humana terrestre. También una aparición sensible y tangible no sería más que una objetivación temporal de una mónada humana, revisitando un carácter de personalidad en el mundo fenoménico.»¹⁰⁷

Con lo cual Aksakov vuelve a Kant, pero sustituyendo los *data* ético-prácticos, en los que él se basaba para *postular* la existencia del mundo de los espíritus, por los datos «experimentales» ofrecidos *a posteriori* por las sesiones espiritistas:

«El gran mérito del espiritismo es, precisamente, haber probado que las cuestiones más misteriosas que se relacionan con el problema de nuestra existencia pueden ser estudiadas por la vía experimental.»¹⁰⁸

En 1891, Von Hartmann replicaría a Aksakov en *Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome* (*La hipótesis de los espíritus del espiritismo y sus fantasmas*), reafirmando en su inmanentismo impeni-

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 624.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 628.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 634.

tente, asumiendo esta vez Carl du Prel –quien había conocido a Aksakov en 1886, y empezado a colaborar con él– la tarea de responderle con su escrito *Der Spiritismus* (1893). El capítulo II de este libro está dedicado a rebatir la teoría hartmanniana del sonambulismo inconsciente y la alucinación, con los argumentos que ya conocemos¹⁰⁹, y el resto a apoyar el realismo trascendental de Hellenbach y Aksakov mediante la teoría darwiniana de la evolución. En su libro *Die Planetenbewohner* (*Los habitantes de los planetas*, 1880) Du Prel había señalado, siguiendo a Kant, que el problema de la teoría del conocimiento depende de nuestras capacidades sensoriales e intelectuales, de manera que una alteración, por mínima que fuese, de estos factores alteraría nuestra manera de conocer la realidad. Nuestro organismo está adaptado solamente a ciertas vibraciones del éter, pero pueden concebirse multitud de seres diferentes, que existirían más allá de estas condiciones; además, esos seres, al tener otras formas de percibir la realidad, adecuadas a otras vibraciones, habitarían también mundos diferentes, inimaginables para nosotros.

Partiendo de estos presupuestos, Du Prel propone un *darwinismo trascendental*¹¹⁰: la cadena evolutiva se extiende más allá del hombre, e incluso por encima del nivel físico de la naturaleza, hacia otros mundos, habitados por seres inmateriales o *espirituales*.

Cabe pensar, por tanto, en estados como el sonambulismo, que pondrían al hombre en contacto momentáneo con algunos de esos otros mundos; tales estados demuestran, como habían sostenido Hellenbach y Aksakov, que más allá de la conciencia se oculta un *núcleo de ser* más profundo¹¹¹, no ligado al cuerpo, como ella, que seguramente pervive tras la muerte. A ese sujeto trascendental es al que habría que atribuir las capacidades ocultas que aparecen en los fenómenos paranormales, ya que él posee su propio modo de representación y de acción, independiente del cuerpo físico y de la conciencia que le está asociada¹¹². Todo esto es tan científicamente posible como que un animal puede haber evolucionado hasta convertirse en un «habitante de dos mundos», o, como lo define Du Prel, «un anfibio de orden superior»¹¹³.

¹⁰⁹ C. du PREL, *Der Spiritismus*, o. cit., pp. 25 y ss.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹¹² *Ibid.*, p. 14.

¹¹³ *Ibid.*, p. 13. La expresión la ideó Johann Christian Cuno para definir a Swedenborg: “especie de anfibio, habitante de dos mundos [físico y espiritual].” (Cf. E. SWEDENBORG, *El habitante de dos mundos*, o. cit., p. 13).

Así pues, es la propia ley científica de la evolución (*Entwicklung*) la que lleva a plantear la continuidad de la cadena evolutiva «por arriba», y barajar la posibilidad de seres evolutivamente superiores, dotados de capacidades de conocimiento mucho más amplias y sutiles. La existencia del mundo de los espíritus no sería, por tanto, un simple “postulado”, como había pensado Kant en la época pre-darwinista, sino una posibilidad científica, avalada nada menos que por la teoría de la evolución, en conjunción con los planteamientos del idealismo trascendental (¿qué puede haber más científico?); por eso Du Prel afirma, rotundo, que «el ocultismo es solamente ciencia natural desconocida (*unbekannte Naturwissenschaft*) [y] será demostrado por la ciencia natural del futuro. (...) El espiritismo es, por consiguiente, el reverso lógico del darwinismo y del problema de la teoría del conocimiento»¹¹⁴. La objeción que le plantean los materialistas toscos, acusándole de rebasar las leyes de la naturaleza, se desvanece, porque los fenómenos que rigen los fenómenos espiritistas «no están en contradicción con la ciencia, sino con nuestro saber [actual]»¹¹⁵:

«Aquellos eruditos que, nada más oír la expresión “Más Allá” elevan sus ojos inmediatamente al cénit, allí donde, invocando a Copérnico, nada ven, tendrían incluso más difícil que los legos llegar a entender que solo podemos descubrir el Más Allá sumergiéndonos en nuestro propio interior. (...) Debemos, ante todo, tener en cuenta siempre que no podemos hablar de Más Acá y de Más Allá en un sentido espacial, sino en un sentido subjetivo, gnoseológico. Kant ha dicho que el Más Allá no es otro lugar, sino solamente otro estado; Hellenbach dice que el nacimiento y la muerte son solamente un cambio en las formas de intuición, y estos dos enunciados pueden resumirse brevemente en esta proposición: el Más Allá es el Más Acá, intuido de manera diferente. Las relaciones en la naturaleza de las que es consciente un ser configuran su Más Acá; las de otros seres que él desconoce, así como aquellas que le son propias y de las que no es consciente, constituyen su Más Allá. Por consiguiente, puede haber innumerables Más Acá y Más Allá, pues en la naturaleza están dadas incontables relaciones, y también innumerables series de seres, y también innumerables umbrales de sensibilidad, que separan a cada serie de seres del gran todo de la naturaleza.»¹¹⁶

Du Prel concluye, pues, que la posición que un hombre adopta ante el espiritismo depende tanto de la experiencia de los fenómenos ocultos

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 20-21. Curiosamente, esta hipótesis ha sido retomada por algunos excéntricos ufólogos actuales, como D. Icke y D. Parcerisa, entre otros.

–que, como nudos hechos, se imponen «brutalmente»–, como de su «capacidad de reflexión filosófica»¹¹⁷, pues exige de él una fuerte preparación en el ámbito de la teoría del conocimiento, que pocas personas poseen:

«Se debe poder dudar del Más Acá para poder creer en el Más Allá. Por eso es completamente comprensible que filósofos que han planteado su sistema sobre el problema gnoseológico –Kant y Schopenhauer– y que, por tanto, dudaban del Más Acá, finalmente hayan llegado a la mística, mientras que los materialistas, que no dudan en absoluto del Más Acá (...), sienten un verdadera estremecimiento en cuanto se les habla del Más Allá y de los espíritus. (...).

Se puede también llegar a ser [espiritista] por el camino del pensamiento, prescindiendo por completo de la experiencia; y, por cierto, se debe, incluso, llegar a serlo, si este pensar es suficientemente consecuente. (...) Pues la más alta certeza que puede alcanzar el hombre está dada cuando casan la lógica y los hechos de la experiencia.»¹¹⁸

Cabe pensar, en definitiva, que la multiplicidad de seres que pueden existir en la naturaleza va mucho más allá de lo que la ciencia y la fantasía humanas pueden imaginar. La «oscuridad metafísica» que padecemos se debe a nuestras limitaciones gnoseológicas, que nos impiden aprehender otros mundos, tanto físicos como espirituales, de los que, no obstante, el sonambulismo y el espiritismo nos ofrecen un pequeño atisbo. Pero lo que hay que tener muy claro –afirma Du Prel– es que «el mundo no es un mosaico», sino que esos mundos, que ahora nos parecen separados, pueden no estarlo para generaciones futuras, espiritualmente más evolucionadas¹¹⁹. Entretanto, a la espera del advenimiento de una ciencia más comprensiva, capaz de abrirse a nuevos campos teóricos y experimentales, la conclusión a la que cabe llegar le parece a Du Prel muy evidente, y favorable al optimismo: «Los fenómenos espiritistas son hechos (...) [que] prueban la existencia y la permanencia de un alma individual, y esta intui-

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 21 y 24. La cuestión es: ¿cabe calificar las posiciones de Kant y Schopenhauer de «místicas»? Si este término significa para Du Prel «trascendentales o idealistas», no veo dificultad en su utilización, pero parece muy dudoso atribuírselo a ambos filósofos en el sentido habitual del término, que va ligado más bien al ámbito de lo «trascendente», tan solo postulado por Kant, y explícitamente rechazado por Schopenhauer. En cualquier caso, en 1888 Du Prel publicó una edición comentada de las *Vorlesungen über Psychologie* de Kant, en la que vuelve a atribuirle la creación de un sistema de «mística» (?), al que únicamente le habría faltado la confirmación experimental, proporcionada en su tiempo por el espiritismo.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

ción debe influir necesariamente de un modo favorable en nuestra concepción global del mundo y de la vida, y también en nuestra orientación vital.»¹²⁰ El mérito del espiritismo, como había señalado Aksakov, es «haber intentado garantizar la naturaleza trascendental de hombre, y que éste está llamado a un destino superior al de la existencia fenoménica.»¹²¹ Los trabajos ulteriores de Carl Gustav Jung¹²², y en nuestro país de Germán de Argumosa, así como la sorprendente convergencia que estamos presenciando en estas primeras décadas del siglo XXI entre el mundo de lo paranormal y la física cuántica¹²³ (anticipada también en sus últimos años por el mismo Jung¹²⁴), prueban que el debate entre inmanentismo y realismo trascendental, lejos de haber concluido, ha madurado y se ha enriquecido extraordinariamente. Todo apunta a que en este terreno nos aguardan sorpresas, que actualmente resultan difíciles de predecir.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹²¹ Citado por Du Prel, *ibid.*, p. 71.

¹²² C. G. JUNG, “Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos” (1902), en: *Obra completa. Volumen I. Estudios psiquiátricos*, Madrid, Trotta / Fundación C. G. Jung, 1999, pp. 1-92.

¹²³ Cf., por ejemplo, los asombrosos estudios del Dr. Pim van Lommel, expuestos en *Consciencia más allá de la vida*, Atalanta, Girona, 2012; o los testimonios recogidos por Peter y Elizabeth Fenwick en *El arte de morir*, Atalanta, Girona, 2015.

¹²⁴ CARL GUSTAV JUNG, “Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge”, en: *Naturerklärung und Psyche*, Zürich, Rascher Verlag, 1952, pp. 1-90 (Trad. esp.: “Sincronicidad como principio de conexiones acausales”, en: C. G. JUNG, *Obra completa. Volumen 8. La dinámica de lo inconsciente*, Madrid, Trotta / Fundación C. G. Jung, 2004, pp. 415-506.

“Amados hermanos”

LUIS RESINES LLORENTE
Valladolid

RESUMEN: La forma de convocar a los niños a la catequesis en el siglo XVI consistió con frecuencia en una canción que en diferentes estrofas eran repetidas mientras caminaban hacia la iglesia. La canción comienza con las palabras “Amados hermanos, y se repitió, con variaciones a medida que se imprimieron las enseñanzas en cartillas de la doctrina cristiana y en catecismos. Aquí se pueden conocer los lugares en que se publicó esa canción, que entonces era conocida por todos, aunque ahora se haya perdido su recuerdo”.

PALABRAS CLAVE: “Amados hermanos”, cartilla, catecismo, doctrina cristiana.

ABSTRACT: The form to convoke the children to catechesis was in the XVI century a folk song which in some different verses are repeated in the way to the church. This song begins with the words: “Amados hermanos” (Loved brothers), and it was repeated with variations when the Christian teaching was printed in “cartillas” (short treatises) and catechisms. Here it is possible to know the booklets where this song was published, though now its memory has disappeared.

KEY WORDS: “Amados hermanos”, Christian doctrine, catechism, booklets of Christian doctrine.

El título de este artículo, aunque lo pudiera parecer, no es el comienzo de un sermón tradicional.

Se trata, por el contrario, del primer verso de una cantinela o invitatorio para que los niños acudieran a la catequesis. No resulta demasiado conocido, ni demasiado difundido, porque la suerte es ciega en ocasiones, y mientras otros invitatorios prosperaron, éste tuvo una vida efímera y quedó sumido en el olvido.

Es preciso remontarse al siglo XVI. La difusión que la imprenta hizo posible supuso una revolución, y lo que nos ha llegado hasta hoy son algunos testimonios de lo que, cantado y repetido, fue mucho más popular que los escasos testigos que hoy tenemos.

La catequesis era una exigencia que se venía urgiendo desde tiempo atrás en numerosos sínodos locales que recordaban a los sacerdotes su obligación de enseñar al pueblo. Aunque no siempre se llevaba a cabo por pereza, ignorancia, indolencia, inercia,...

En algún lugar, por la intervención personal de algún sacerdote más preocupado, la convocatoria a la catequesis se hacía por medio de una invitación por las calles en la que participaban los propios niños que llamaban a otros. Para ello, alguien, que resulta totalmente desconocido, pues no hay dato alguno que permita llegar hasta él, ideó unos versos sencillos, no muy complicados, que se aprendían y repetían por todos en esa convocatoria callejera. Luego, gracias a la imprenta, se difundieron esas estrofas, y así han saltado por encima de los siglos y han llegado hasta nosotros.

Para decirlo bien, hubo más de una convocatoria en forma de poesía o versos (casi siempre en pareados o en cuartetos). Cada uno utilizaba la que mejor le parecía; una prosperó, mientras que otra se perdió para siempre.

La que centra estas líneas parece ser la más antigua, o al menos hay que asignarle esa antigüedad por las fechas aproximadas de publicación donde la encontramos. Pero antes es obligado hacer una constatación: estos versos aparecen en algunas cartillas de la doctrina cristiana, así como en algunos catecismos, más adelante. Especialmente en las cartillas, más simples, no había una especial exigencia en que se reconociese cada cartilla y se diferenciase de otras parecidas; con bastante frecuencia son anónimas, y tampoco se sabe siempre con certeza dónde fueron impresas. En esas condiciones, lo que se pretendía era hacer una difusión que alentara la mejor formación de los niños, sin que importara demasiado quién la firmaba, acaso porque lo que se enseñaba eran elementos tan comunes que eran propiedad de todos, y nadie podía decir que fuera su autor. ¿Quién podía reclamar derecho preferente para incluir en su cartilla el padre-nuestro, por poner un ejemplo?

Por eso, se conocen unas cuantas cartillas que llevan una especie de título genérico, común con leves variantes, y que venía a ser: *Cartilla para enseñar a leer a los niños. Con la doctrina christiana que se canta.... Se-*

mejante título da una rápida idea de las dos partes que articulan estos impresos de pocas páginas:

Por un lado, la «cartilla» con la que se iniciaban en el aprendizaje de la lectura: *Cartilla para enseñar a leer a los niños*, que incluía el abecedario más o menos completo, con las vocales por un lado y las consonantes después; a continuación venía el silabeo, para el que se combinaban las consonantes con las distintas vocales, formando sílabas de dos letras: be, ce, de,... En algunos casos, aparecían sílabas algo más complejas (con tres o cuatro letras), que preparaban para cuando el muchacho se soltara a leer y encontrara esas combinaciones en un texto.

Por otro lado, la cartilla para aprender a leer, o, simplemente, la «cartilla» se complementaba con los formularios más comunes de la doctrina cristiana, *Con la doctrina cristiana que se canta...* En ese caso, pasaba a formar parte de otro grupo: las «cartillas de la doctrina cristiana», o simplificado, «cartillas de la doctrina». Los formularios (de oraciones, mandamientos, sacramentos, etc.) no llevaban explicación alguna, y se trataba simplemente de repetirlos. Para quien no había aprendido a leer, la cartilla no servía para nada, y se trataba de un ejercicio de memoria, basado en el hecho de oír a otros y repetir con exactitud lo que se decía. Pero quien había tenido la suerte de aprender a leer –primera parte de estos impresos elementales– no sólo sabía de memoria, sino que era capaz de descifrar los mismos contenidos tal como estaban impresos; con ello su aprendizaje contaba con el respaldo de la fidelidad y exactitud a lo que le había sido entregado y confiado en letras «de molde», que garantizaban una enseñanza segura. Era mucho más que el simple aprendizaje y repetición de memoria, pues estaba corroborado por la certeza del impreso que tenía en sus manos.

Además, el título de esta segunda parte añadía otro aspecto: *Con la doctrina cristiana que se canta...* La evocación del canto podría ser un precedente de las coplas de ciego, que entonaba con una música fácil, pegadiza, que pudiera repetirse en seguida, de manera que la narración pudiera ser cantada, como el ciego había hecho antes de la venta de sus coplas impresas, ante el auditorio congregado. La doctrina cristiana contenida en el impreso, podía ser «cantada» en todo o en parte. Y ahí residía precisamente la fuerza contagiosa del invitatorio: animaba a ser escuchado, a ser aprendido con facilidad, a repetirlo.

A propósito, he dejado con puntos suspensivos el resto del título (*Con la doctrina cristiana que se canta...*) porque existe más de una composición con esa finalidad. Al menos son conocidas dos modalidades:

Cartilla para enseñar a leer a los niños. Con la doctrina christiana que se canta: Amados hermanos, y también *Doctrina christiana que se canta: Oydnos vos por amor de Dios*. Ambas coexistieron, y cada uno se decantó por la que le parecía mejor o más útil. La documentada con más antigüedad es la que comienza «Amados hermanos», cuya referencia más antigua es de hacia 1526; la otra «Oydnos vos por amor de Dios» puede estar fechada hacia 1550.

Ahora nos centramos en la primera. Repetida una y otra vez, tal composición formó parte de algunas cartillas, y también de algunos catecismos, que se diferencian de las primeras en que incluían explicaciones en sus páginas, constituyendo un instrumento más completo y preciso para la formación cristiana.

Las estrofas que nos ocupan, con el título «Amados hermanos» aparecen en estos lugares concretos:

- Nº 1. *Cartilla para mostrar a leer a los moços. Con la doctrina christiana que se canta amados hermanos*, s.l., s.i., 1526?.
- Nº 2. *Aabc [Cartilla para mostrar a leer..]*, Toledo, Francisco de Guzmán, 1576.
- Nº 3. *Cartilla para mostrar a leer a los niños. Con la doctrina christiana que se canta*, Toledo, Francisco de Guzmán, 1577.
- Nº 4. *Cartilla para enseñar a ler a los niños. Con la doctrina christiana que se canta, Amados hermanos*, Pamplona, Matías Mares, 1596.
- Nº 5. *Cartilla para enseñar a ler a los niños. Con la doctrina christiana que se canta, Amados hermanos*, Pamplona, Matías Mares, 1606.
- Nº 6. GREGORIO DE PESQUERA, *Doctrina christiana y Espejo de bien vivir*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1554.
- Nº 7. [GASPAR ASTETE], *[Interrogaciones de la doctrina Christiana]*, Madrid, Antonio Guzmán, 1588.
- Nº 8. GASPAR ASTETE, *Interrogaciones de la doctrina Christiana*, Madrid, Vda. de Querino Gerardo, 1589.
- Nº 9. *Interrogaciones de la doctrina Christiana*, Alcalá de Henares, Sebastián Martínez, 1595.
- Nº 10. GERÓNIMO DE RIPALDA, *Doctrina christiana con una exposición breue*, Burgos, Philipe de Junta, 1591.

Las cinco primeras apariciones constan en cartillas, que abarcan las últimas tres cuartas partes del XVI. Las otras cinco restantes figuran en catecismos, uno a nombre de Gregorio de Pesquera, y el resto con diver-

esos nombres de autores, y diversos títulos, pero que en realidad son el mismo.

Las cartillas

La primera cartilla es independiente de las otras, y tanto en su aspecto, como en su letrería nada tiene que ver con las demás. En éstas otras se repite un modelo, aunque cada impresor lleva a cabo su propia tirada sin contar con nadie. Ni siquiera coinciden en todos los contenidos, ni en el orden con que los presentan.

Las cartillas 2ª y 3ª son del mismo impresor. Salvo la portada, el resto reproduce a plana y renglón la que se había impreso en 1576, hasta el punto de que en el colofón de la 3ª, sin modificaciones, sigue apareciendo la fecha de 1576, mientras en la nueva portada consta la de la nueva edición: 1577.

Las numeradas 4ª y 5ª son también dos ediciones diversas de la misma cartilla, llevada a cabo por el mismo impresor, Matías Mares, en años diversos, a medida que se iban agotando los ejemplares de la tirada anterior y la demanda reclamaba una nueva impresión. La más antigua de las dos, de 1596, complementa el título con una indicación: «Agora de nuevo examinada, corregida y emendada: y con priuilegio de su Magestad impressa»; se repite la indicación en la de 1606. Esto es claro indicio de que desde unos años antes (¿cuántos?), en los años intermedios entre estas dos cartillas, y quizá también después de la última fecha conocida, se repitieron varias ediciones.

Los catecismos

El de Gregorio de Pesquera es un pequeño tomo, cuya característica más notable es la absoluta falta de originalidad. Pesquera solicita autorización para imprimirlo, pero lo que aparece a continuación de su nombre no quiere decir que haya salido de su pluma. Era encargado de la Casa de los Niños de la Doctrina en Madrid, y confeccionó para ellos este tomo, recogiendo de un sitio y otro una multitud de fragmentos, oraciones, prácticas piadosas, cantares, lecturas espirituales, etc, de forma que constituye un cajón de sastre al que van a parar toda clase de elementos. El único factor común que tienen es que puedan ser de utilidad a los niños que tenía que atender. Ni siquiera hay orden, pues no es rara la repetición, o la aparición del mismo elemento con formas diversas (como exposición y como

diálogo). En este caso concreto, en el f. 44r aparece el «Amados hermanos», como uno más de los recitados que podrían contribuir a la mejor formación de sus pupilos; ni siquiera aparece como verso, sino que en la tipografía aparece como prosa.

La serie de catecismos que completa la relación anterior (6ª a 10ª) responde al título de *Interrogaciones de [o para] la Doctrina Christiana, por modo de Diálogo entre el Maestro y el Discípulo*. La edición de 1588 carece de portada y el texto tiene alguna otra mutilación. (El título está deducido de la licencia de impresión). No así la edición de 1589, que aparece con el nombre de autor de Gaspar Astete. En cambio la edición de 1595, con el mismo título, carece de nombre de autor. Y, finalmente, la edición de 1589 cambia el título por el de *Doctrina Christiana con una exposicion breue*, y aparece a nombre de Jerónimo de Ripalda. Pese a toda esta serie de cambios, el contenido es idéntico, a excepción de las ligeras variantes debidas a haber sido editado en varios lugares.

La razón de los cambios estriba en que en 1583 Felipe II había concedido a la catedral vallisoletana el privilegio exclusivo de la impresión de cartillas. Y, dado que esta obra se estaba editando una y otra vez, de forma descarada contra dicho privilegio, los integrantes del cabildo plantearon una demanda en defensa de sus intereses. Los jesuitas fueron denunciados, y, como una cortina de humo, siguieron publicando con cambios, alteraciones de autor, título, edición, para procurar salir menos perjudicados. Y lo que, en origen, era un segundo catecismo redactado por Gaspar Astete, quedó para la posteridad como un catecismo distinto, puesto a nombre de Jerónimo de Ripalda. La pieza que nos centra, «Amados hermanos», aparece a continuación del recitado de otros versos introductorios («Todo fiel cristiano»), puestos bajo el epígrafe de «Las obligaciones del cristiano».

«Amados hermanos»

Se trata de una composición breve, constituida por siete pareados, interrumpidos por lo que tiene toda la apariencia de una interpolación, que figura, además, en latín. En la mayor parte de las ocasiones aparece seguida de una frase suelta, que difícilmente se podría llamar verso, cuya finalidad es conectar con el texto que sigue.

En la versión más antigua, la de hacia 1526, aparece así:

Amados hermanos	Y luego rezemos
pues somos christianos	lo que sabemos
las armas de Jesús	lo que la yglesia
tomemos que es la cruz.	romana nos muestra
Per signum crucis	lo que manda saber
de inimicis nostris	hazer y creer
libera nos, Domine,	Pater noster, el aue maria
Deus noster.	credo, salue regina
In nomine patris	bien pronunciado
et Filii	y creydo y obrado
et Spiritus Sancti. Amen Jesús.	[y digamos que...].

La impresión de que se hubieran producido alteraciones para esta fecha cobra más fuerza si se contemplan estos pareados sin esas supuestas adiciones:

Amados hermanos	romana nos muestra
pues somos christianos	lo que manda saber
las armas de Jesús	hazer y creer
tomemos que es la cruz.	Pater noster, el aue maria
Y luego rezemos	credo, salue regina
lo que sabemos	bien pronunciado
lo que la yglesia	y creydo y obrado.

Ésta parece ser la forma más primitiva, aunque no he dado con ningún testimonio que certifique lo que hay que dejar simplemente en sospecha. La versión transcrita de la cartilla de hacia 1526 es también la que forma parte de las dos cartillas editadas en Toledo, y también en las dos aparecidas en Pamplona. Todas las cartillas, pues, mantienen esta versión, con variantes que no vale la pena destacar.

En cambio, una variante notable es cuando aparece en la *Doctrina* editada por Gregorio de Pesquera; éste ha modificado la frase añadida al final para conectar con el texto que venía a continuación: de «y digamos que» ha pasado a «y digamos así». Pero además ha insertado esta frase después del segundo pareado, rompiendo la estructura del verso, para dar paso a la señal de la cruz en latín; y aparece también al final:

Amados hermanos	de inimicis nostris
pues somos christianos	libera nos, Domine,
las armas de Jesús	Deus noster.
tomemos que es la cruz.	In nomine patris
<i>y digamos así:</i>	et Filii
Per signum crucis	et Spiritus Sancti. Amen Jesús.

Y luego rezemos	Pater noster, el aue maria
lo que la yglesia	credo, salue regina
lo que sabemos	bien pronunciado
romana nos muestra	y creydo y obrado
lo que manda saber	<i>y digamos así</i>
hazer y creer	

La tercera variante destacable es la que consta en los diversos ejemplares de las *Interrogaciones...* Como en esta publicación aparecía antes el conocido invitatorio «Todo fiel christiano...», que termina precisamente con la señal de la cruz, carecía de sentido volver a proponerla en estos versos. La solución adoptada para todas las ediciones fue la de eliminar los dos primeros pareados, así como la fórmula de la señal de la cruz, dejándolo únicamente en los cinco últimos pareados. A estos cinco les precede en todos los casos un epígrafe nuevo, desconocido en las ocasiones anteriores: «Las obligaciones del cristiano», en la forma siguiente

Luego rezemos	Pater noster, el aue maria
lo que sabemos	credo, salue regina
lo que la yglesia	bien pronunciado
romana nos muestra	y creydo y obrado
lo que manda saber	[y digamos así...].

Insertos de este modo los versos en las *Interrogaciones...*, cuando pasó a editarse como el catecismo de Ripalda, y a difundirse como tal, se repitieron así una y otra vez. En esta precisa forma obtuvieron un amplio reconocimiento. Como estos versos no aparecían en el catecismo primero de Astete, ahí damos con una diferencia evidente entre ambos: el de Astete sólo incluía el «Todo fiel cristiano»; y el segundo de Astete, difundido como Ripalda mostraba el «Todo fiel cristiano» seguido inmediatamente de «Luego recemos», cuyo origen ha quedado así patente.

A modo de conclusión

Como es posible apreciar en cuanto antecede, este invitatorio titulado «Amados hermanos» consiste en unos versos, de demasiada resonancia, que no aparecen ni en todas las cartillas, ni en todos los catecismos del XVI, vuelven a surgir dos convencimientos, una y otra vez consolidados con repetidas muestras:

1.º - Estamos ante una doctrina común, que los autores de catecismos aprovechan a su conveniencia acudiendo a ella si les interesaba, en función de lo que deseaban presentar.

2.º - A la vez, cada uno se sentía dueño de esa misma fuente común, y hacía y deshacía a su conveniencia lo que le parecía bien, sin tener que dar cuentas a nadie.

Los versos «Amados hermanos» evidencian la absoluta libertad con que se movieron los autores de catecismos del XVI, al componer sus propios escritos: era la fe de todos la que trataban de presentar, y, en consecuencia, todos eran a la vez sus dueños y transmisores.