

Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



MAYO-AGOSTO 2023

Núm. 58 Fasc. 2



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 58 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2023



ARTÍCULOS

- GLEN ARÁUZ, OSA, *¿Se equivocó el traductor? Gn 47: 5-7 en el Texto Masorético y en la traducción de Septuaginta* 211
- SANTIAGO GUIJARRO, *La cartografía bíblica y el relato normativo de la misión paulina* 249
- MARCOS REBOLLO USUNÁRIZ, *Una aproximación al tema de la Tradición en el pensamiento de John Henry Newman* 271
- CARLOS ALEXANDER TOTUMO MEJÍAS, OSA, *La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para resolver el inmanentismo antropocéntrico* 311
- LUIS RESINES LLORENTE, *El catecismo antiprottestante de García Cuesta* 361

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Agustiniiana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

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

SUSCRIPCIÓN 2023

España: 55 €
Extranjero: 75 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2023

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Augustine Th. Puthanveetil

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(Prof. emérito Univ. Deusto)
José Luis Alonso Ponga
(Prof. Univ. Valladolid)
Marceliano Arranz Rodrigo
(Prof. emérito 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)
Giuseppe Caruso
(Prof. Patristicum Augustinianum, Roma)
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)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Directrices de la Revista: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_directrices.pdf

Instrucciones para los autores: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_normas_estilo.pdf

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-57

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

¿Se equivocó el traductor? Gn 47: 5-7 en el Texto Masorético y en la traducción de Septuaginta

GLEN ARÁUZ, OSA
Universidad Católica de Costa Rica
Universidad Teológica de América Central
glenarauz24@gmail.com

Recibido: 25 octubre 2022 / Aceptado: 25 enero 2023

Resumen: El análisis de Génesis 47: 5-7 en la versión griega de Septuaginta y del Texto Masorético suscita una doble cuestión: un problema de índole literario y uno de crítica textual. Por tanto, ¿una *Vorlage* diversa en el texto de LXX y distinta del TM? ¿Un error en la transmisión textual? O bien, ¿un intento de reorganización por parte del traductor griego? Las divergencias entre la versión intrincada y contradictoria como la de LXX y una versión más fluida como la del TM, sugieren otras alternativas de solución. A la base del problema radica la coexistencia de diversas tradiciones de un mismo hecho al interno del relato de vv. 5-6, para cuya identificación el texto griego es más favorable, con el añadido posterior (*sacerdotal*) de v. 7. La versión actual de TM reflejaría la última elaboración

de una forma, aún proceso, de vv. 5-6 conocida por LXX en momentos previos a su estabilización definitiva. Sin reflejar una *Vorlage* subyacente distinta, LXX solo testimoniaría la versión en evolución y, probablemente, más antigua a la del texto hebreo. En cualquier caso, si a alguno habría que adjudicar algo, sería al “editor” hebreo, quien habiendo sopesado la dificultad que suponía la lectura contenida en su versión y presente en la *Vorlage* de LXX, se dio a la consecución de una organización textual más armónica y menos estridente en vv. 5-6.

Palabras clave: Génesis, Septuaginta, Texto masorético, *Vorlage*, Crítica textual.

Did the translator make a mistake? Gen 47: 5-7 in the Masoretic text and Septuagint translation

Abstract: The analysis of Genesis 47: 5-7 in the Greek version of the Septuagint and the Masoretic Text raises a double question: a problem of literary nature and one of textual criticism. Thus, a different *Vorlage* in the LXX text and different from the MT, an error in the textual transmission, or an attempt to reorganize the text in the Septuagint and the Masoretic Text. Or, an attempt at reorganization by the Greek translator? The divergences between the intricate and contradictory version as in the LXX and a more fluid version as in the MT suggest other alternative solutions. At the base of the problem lies the coexistence of different traditions of the same event within the account of vv. 5-6, for whose identification the Greek text is more favor-

able, with the later (priestly) addition of v. 7. The present version of TM would reflect the last elaboration of a form, still in process, of vv. 5-6 known to LXX in moments before its definitive stabilization. Without reflecting a distinct underlying *Vorlage*, LXX would only testify to the evolving and probably older version of the Hebrew text. In any case, if anyone should be credited, it would be the Hebrew “editor,” who, having weighed the difficulty of the reading contained in his version and present in the *Vorlage* of LXX, set out to achieve a more harmonious and less strident textual organization in vv. 5-6.

Keywords: Genesis, Septuagint, Masoretic text, *Vorlage*, Textual criticism.

1. PRESENTACIÓN

Hasta el siglo pasado, los estudios solían explicar la historia de la Biblia refiriendo a tres grandes testimonios textuales por cuanto al Antiguo Testamento respecta: el llamado *Texto Masorético* (TM), el *Pentateuco Samaritano* (PS) y la traducción griega conocida como *Septuaginta* o *Biblia de los LXX*. En el menor de los casos se pensaba que la Biblia Hebrea (BH) existía solo bajo la forma hebrea del *Codex Leningradensis* o *Códice de Leningrado* (también B19), máximo representante de la tradición textual masorética. Pero los descubrimientos arqueológicos en el desierto de Judea en el siglo pasado, así como los estudios de *Septuaginta* y el desarrollo de la crítica textual del AT, obligaron a repensar a esta opinión. Después de todo, la tradición testimoniada por el texto leningradense refleja tan solo una de las diversas formas de la BH.

Sobre *Septuaginta*, la opinión académica no pasaba de una consideración servil. En la opinión más común –y que todavía prevalece en muchos sectores de la investigación– el valor de los LXX no iba más allá de considerarla mera traducción, de una fuente idéntica a la reflejada por el TM. Las diferencias, por tanto, o los elementos diversos y divergentes que LXX presentaba respecto al aclamado TM se justificaban simplemente como carencias de traducción, cuando no erratas, manifestación de la idiosincrasia de los traductores o de la propia incompetencia y, en el mayor de los casos, de cambios arbitrarios producidos durante el proceso de traducción, en función de una elección ideológica. En consecuencia, la utilidad de LXX se veía reducida a una funcionalidad técnica o formal, como herramienta para reconstruir aquellos pasajes que en el texto hebreo (TM) adolecían de poca claridad o se presentaban textualmente corruptos del todo.

Los hallazgos a partir del 1947 marcan un antes y un después en los estudios bíblicos en general, pero, sobre todo, con desbordantes implicaciones y consecuencias para la comprensión de la historia del texto bíblico y la consiguiente valoración de LXX, provocando un serio re-pensamiento y replanteamiento de las viejas hipótesis convertidas en mitos, poco menos que verdades inamovibles. Los descubrimientos de los manuscritos en las inmediaciones del Mar Muerto, como los encontrados en otras localidades (Wadi-Murabb'at, por ejemplo), terminaron de ampliar con alto nivel de evidencia el horizonte explicativo a cuestiones que entonces parecían tener una respuesta definitivamente única en el campo de los estudios bíblicos. Septuaginta deja de ser considerada una simple traducción servil, mientras el “mito del texto único” (TM) comienza a desmoronarse.

Efectivamente, del total de manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán, unos 222 rollos, aproximadamente, contienen textos bíblicos. Desde los primeros estudios del repertorio se impuso una constatación: aun conteniendo textos bíblicos, muchos de aquellos manuscritos no solo mostraban un texto distinto de aquel que hasta entonces era considerado el único, sino que en algunos casos, dicho texto coincidía con el texto de LXX y, que por tanto, disentía del TM. La identificación del material ha permitido individuar, al menos, cuatro grupos o cuatro categorías equivalentes a cuatro ramas textuales (o tipos de texto): (1) manuscritos alineados al TM, (2) manuscritos alineados a LXX (refleja el texto usado por el traductor), (3) manuscritos alineados al PS, (4) y textos “no alineados”, es

decir, aquellos textos que con mucha dificultad pueden ser colocados consistentemente en cualquiera de los grupos anteriores¹.

Si bien, queda confirmada y ratificada la aclamada tradición masorética representada por el B19, los manuscritos del Mar Muerto nos sitúan ante un insólito pluralismo textual, obligando inevitablemente a pensar la transmisión de las Escrituras hebreas en un proceso mucho más fluido y dinámico de lo que parece, e históricamente más normal. Es perceptible la magnitud de la discusión que esto provoca. Otra historia de la historia del texto bíblico es posible². La comparación de los textos de los manuscritos con la versión de LXX permite llegar a puntos concluyentes por cuanto al estado del texto bíblico respecta en tiempos precedentes a la estandarización y fijación de un determinado tipo de texto, es decir, del texto consonántico que devino texto masorético. Los masoretas preservaron una tradición textual antigua, pero es solo una tradición de la Biblia Hebrea que coexistía en la fluidez textual previa. Todo indica que el periodo anterior a la normatización de un solo texto estaba caracterizado por la pluralidad y no por la uniformidad. A esto hace justicia lo que H. Orlinsky se atrevía a afirmar ya en los años 50 del siglo pasado, que los manuscritos hebreos utilizados por los traductores en algunos libros diferían recensionalmente de la tradición masorética³.

El horizonte analítico e interpretativo abierto con la persistencia del estudio de los manuscritos del desierto de Judea y la consiguiente reconsideración de LXX, impone una perspectiva completamente nueva en el complejo e interesante proceso de formación y fijación del texto sagrado. Probablemente los traductores-responsables de LXX no fueron los causantes de las diferencias del texto griego respecto al TM, so pretexto de haber traducido de otro tipo textual o de una *Vorlage* distinta. Aun traduciendo del mismo tipo textual o de la misma *Vorlage*, es posible que la si-

¹ Cf. Timothy M. Law, Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana, Sígueme, Salamanca 2013, 38; James Vanderkam - Peter Flint, Los Rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo, Trotta, Madrid 2010, 116-117.

² Cf. Eberhard Bons, "La traducción griega de la Biblia en la actualidad", en Eberhard Bons - Daniela Scialabba (eds.), *La Septuaginta. ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?*, Verbo Divino, Estella 2017, 15-33.

³ Citado por Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta. La Biblia Griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca 2014, 79.

tuación literaria del libro bíblico utilizado por el traductor se encontrara todavía en proceso o estaba en un estadio textual diverso al que llegará a alcanzar en la versión conocida en el TM. Es justamente lo que intentaremos demostrar en el presente estudio respecto a Gn 47: 5-7.

El análisis de Gn 47: 5-7 en la versión de LXX y del TM suscita una doble cuestión. De un lado, un problema de índole literario, de otro, un problema de crítica textual. ¿Cómo resolver las diferencias entre la versión de LXX y la del TM? ¿Un error en la transmisión textual o un intento arbitrario de reorganización por parte del traductor griego de LXX? O más bien, ¿una *Vorlage* diversa en el texto de LXX, distinta del TM? Las divergencias entre la versión intrincada y contradictoria como la de LXX y una versión más fluida como la del TM sugieren otras alternativas de solución más integradoras.

2. LA TRADUCCIÓN DE LOS LXX

“Septuaginta” o “Biblia de los LXX” es la denominación común al conjunto de libros bíblicos traducidos del hebreo al griego. Más que la obra de un solo autor o de un solo grupo de autores ejecutada en solo momento, la Septuaginta es el resultado de un proceso de traducción que debió comenzar, probablemente, con el Pentateuco (la *Tōrāh*), dilatándose en un arco de tiempo que va desde el siglo III a.e.c. hasta los inicios de nuestra era común, si se acepta que *Cantar de los Cantares* o el libro del *Eclesiastés* se tradujeron entre los siglos I y II d.e.c.

Fuera de la llamada *Carta de Aristeas* no hay documentación exclusiva que ofrezca mayores particulares sobre el origen geográfico y sobre los responsables de la traducción. Se suele apuntar a Alejandría como escenario, suponiendo que el colorido local es claramente alejandrino. Pero el relato que ofrece la carta se centra en la traducción del Pentateuco. No falta quienes nieguen cualquier asidero histórico a la *Carta de Aristeas*, aseverando que no es más que un texto pseudoepigráfico de carácter propagandístico, con una finalidad apologética del judaísmo de la diáspora⁴; es decir, tal como presenta los hechos, el autor no buscaba sino dotar de

⁴ Cf. S. Honigman, “The Narrative Function of the King and the Library in the Letter of Aristeas”, en T. Rajak (ed.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 131-132; Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta*, 36, 52-53.

autoridad la traducción. Lo que vendría a ser una especie de “relato etiológico” que justificara el origen y existencia de la traducción griega y su uso equiparable como “texto sagrado”⁵. Pero un asidero histórico sí que lo hay. Para el siglo III a.e.c. Alejandría ya era foco de la cultura y lugar de traducción y crítica textual de las grandes obras de la cultura clásica. Por tanto, el entorno general y propicio de los traductores que decidieron verter la BH al lenguaje cotidiano que ya hacía parte de su realidad. Esto no supone descartar un motivo eminentemente religioso⁶.

Al interés meramente religioso por una traducción de la Ley, debió sumarse el motivo intelectual que provenía del hecho de vivir en un medio bilingüe y culturalmente a la vanguardia como era Alejandría⁷. La motivación de T. Rajak señalada en nota resulta válida. Los estudios destacan que la lengua de traducción del Pentateuco es un testimonio de las instituciones ptolemaicas y tiende a reflejar con bastante eficacia el lenguaje áulico de esta dinastía⁸. Anna Passoni Dell’Acqua pone de relieve el nexo entre el lenguaje de traducción de LXX y el lenguaje de los papiros, o sea, la *κοινή*, y hace notar que un grupo léxico no muy notable en la literatura clásica, encuentra en LXX un uso notable⁹. E. Tov, voz autorizada de los estudios actuales de Septuaginta, reafirma la opinión para el caso del Pen-

⁵ Un “mito fundador”. Ann a Passoni dell’Acqua “La primera traducción de la «enseñanza» de Moisés: desde Egipto a las gentes. Un destino vinculado a los papiros”, en Eberhard Bons - Daniela Scialabba (eds.), *La Septuaginta*, 66, 58. Ya Filón de Alejandría parecía ir un poco más allá del relato de la *Carta de Aristeo* al desarrollar una especie de “teoría inspiracionista” de la traducción griega en un nivel de equiparación con el texto hebreo. Cf. Filón de Alejandría, *Vida de Moisés*. Obras Completas. Vol. V, BAC, Madrid 2009, 36-37.

⁶ Eupólemo propiamente al final del siglo III a.e.c. da muestras de conocer ya el Génesis griego. Como indicios de contenido, algunos señalan que algunas palabras del léxico parecen como claros “egipcianismo”. Cf. Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta*, 37. Según T. Rajak, una de las motivaciones de la traducción fue también la cuestión de supervivencia. Cf. T. Rajak, *Translation and survival. The Greek Bible of the ancient Jewish Diaspora*, Oxford University Press, Oxford 2009, 24-63. Ya el título de su obra advierte de la opinión.

⁷ Cf. Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta*, 52; Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego*, 59-60.

⁸ Cf. Natalio Fernández Marcos – María Victoria Spottorno Díaz (coords.), *La Biblia Griega Septuaginta*. Vol. I: *El Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 2008, 39.

⁹ Cf. Anna Passoni dell’Acqua, “La primera traducción de la «enseñanza» de Moisés: desde Egipto a las gentes. Un destino vinculado a los papiros”, en Eberhard Bons – Daniela Scialabba (eds.), *La Septuaginta*, 83, 86.

tateuco: *On the linguistic level, this assumption can be verified by the existence of Egyptian elements in the various books of the LXX*¹⁰. Mientras que *the place of the post-Pentateuchal books is leses certain*¹¹.

Los indicios disponibles, por tanto, se inclinan a favor de Egipto como contexto general de la traducción griega del primer bloque de la Biblia Hebrea, y Alejandría como contexto específico. Más allá de esto no hay mayores certezas. Quienes fuesen los responsables de la traducción del Pentateuco, es posible que llevaran a cabo su trabajo durante el siglo III o comienzos del siglo II a.e.c.; y su trabajo, fue el punto de arranque de un caudal de traducciones que vendrían después. Incluso, hay quien piensa que la traducción posterior de otros libros bíblicos hace acopio del vocabulario empleado en la traducción del Pentateuco.

Es verdad que la comprensión del origen de la traducción del Pentateuco se ha visto condicionado por la consideración canónica del relato de la *Carta de Aristeas*. Sin embargo, al tratarse de una traducción, y una traducción de la envergadura de LXX, entran en juego diversos factores, comenzando por el texto traducido, un texto hebreo solamente consonántico y, por tanto, susceptible a varias lecturas. Sin perder de vista que la traducción no es solo volcar un sistema gráfico en otro, sino una mentalidad en otra. Y la elección lingüística es significativa en su estructura y en lo que tiene de interpretación¹². Lo cual significa que los traductores (es-

¹⁰ Emanuel Tov, *The Textual Critical Use of the Septuagint*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2015, 202. Por contrapartida, B. S. Isserlin, en un estudio que realizó sobre los nombres de los responsables de la traducción conforme los refiere la *Carta de Aristeas*, comparó estos nombres con aquellos de la onomástica atestada por los papiros. La conclusión a la que llegó es que los nombres enunciados en la carta non parecen tener una extracción egipcia sino que son más cercanos a una onomástica judía, concretamente palestina. Con este criterio argumentaba el componente palestinese antes que egipcio en la historia de Septuaginta. Cf. Benedikt S. Isserlin, "The Names of the 72 Translators of the LXX" ("Aristeas, 47-50") en, *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973) 191-197.

¹¹ Emanuel Tov, *The Textual Critical Use*, 202.

¹² Estas y otras cuestiones las desarrolla de forma pertinente y pormenorizada Natalio Fernández Marcos, estudioso en el ámbito de LXX, ya citado en este trabajo, en un interesante artículo cuyo argumento es justamente la traducción en la antigüedad. Cf. Natalio Fernández Marcos, "Las traducciones en la antigüedad", en *SEFARAD* 67/2 (2007) 263-282.

cribas) debieron ser intelectuales judíos, competentes en griego y hebreo y, además, dotados de un bagaje judío y griego. Las peculiaridades estilísticas de la traducción parecen reflejarlo.

Si bien es cierto que los textos del Próximo Oriente Antiguo ya eran conocidos en época griega, y algunos de ellos conocían ya una traducción, eran textos atinentes a la administración política o jurídica, mientras que el parámetro de traducción seguido era la *interlinealidad*¹³. Hasta los LXX no se conoce la traducción de un cuerpo de textos religiosos orientales. Considerando, además, que los textos no fueron traducidos en un solo momento y por un solo traductor. El relato de la *Carta de Aristeas*, ambientado en la primera mitad del siglo III a.e.c., consiente cierta seguridad respecto al Pentateuco, del resto de libros apenas se tiene noticia¹⁴.

Pensar en un modelo de traducción exclusivo y recurrir al paradigma de la inter-linealidad no tiene asidero en el caso de los LXX. Fernández Marcos es de la opinión que el *Sitz im Leben* de LXX es la escuela y no la liturgia¹⁵, y no hay indicios de ningún tipo que atesten que el texto griego figurase junto al texto hebreo como instrumento interlineal. En palabras del autor: *Los traductores son escribas e intelectuales bilingües [...] A diferencia del uso que prestaban los Targum, la primera traducción de la Biblia, fue realizada no para acompañar oralmente la lectura del texto hebreo en la liturgia sinagoga, sino para suplantar desde un principio al original hebreo [...] La versión del Pentateuco no surge en un clima escolar con finalidad pedagógica, sino que se inserta en una tradición intelectual y académica de escribas estimulados por el clima cultural creado en torno a la Biblioteca de Alejandría*¹⁶.

¹³ Abundan las traducciones interlineales del sumerio al acadio, del acadio al elamita, al hitita, al hurrita y al ugarítico, himnos épicos en versión sumeria y acadia, inscripciones bilingües y numerosos tratados bilingües. El poema de Gilgame ha aparecido en versión hitita y hurrita en la capital del imperio hitita Hattuşa (Bogazköy). En época helenística también se encuentran traducciones de otros textos como los edictos de Asoka, soberano de la India y contemporáneo a Ptolomeo II. Cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, "Las traducciones en la antigüedad", 266.

¹⁴ Se conjetura que la mayor parte del bloque de libros proféticos haya seguido a la traducción del Pentateuco. Cf. Natalio Fernández Marcos, *Op. cit.*, 273.

¹⁵ Cf. Natalio Fernández, *Op. cit.*, 276.

¹⁶ Natalio Fernández Marcos, *Op. cit.*, 276, 277.

En cualquier caso, la traducción griega del Pentateuco al ser la primera, no tiene precedentes. Por una doble razón. La primera, porque es la primera vez en que las Escrituras hebreas son consignadas por escrito en una lengua distinta del hebreo y del arameo. La segunda razón, porque junto al resto de libros es el mayor cuerpo literario de textos religiosos traducidos en la antigüedad. Las valoraciones generales sobre la traducción coinciden en elementos ya insinuados. La traducción del Pentateuco refleja el griego κοινή de la época, no muy distinto del que reflejan las cartas y documentos papiráceos ptolemaicos¹⁷, o de la prosa científica del período helenístico; la traducción se presenta bastante literal, no exenta de semitismos. Pero sobre todo, el grado de correlación con el TM es alto¹⁸. Sin embargo, cada libro en particular presenta características propias.

2.1. El libro del Génesis en LXX (Gen-LXX)

Es de esperar que Gn-LXX comparta las características generales de la traducción del Pentateuco y sea parte de las discusiones e intereses que suscita la traducción griega de LXX en general. Si el primer bloque en ser traducido fue el Pentateuco, según la *Carta de Aristeas*, ateniéndose a un orden lógico podría pensarse que el libro del Génesis fue el primero de los cinco. Es plausible al respecto la opinión de Rösel: *contrary to the letter of Aristeas it seems certain that Genesis was translated as the first book of the Pentateuch, independent of the other four books*¹⁹. El autor, además, en línea con la opinión que identifica como contexto de la traducción el ámbito de la academia en lugar del litúrgico, aduce que, *the most appropriate understanding of Gen-LXX is that it was translated as an original Jewish-Hellenistic contribution to the discussions of the museion or the famous library in Alexandria*²⁰. Por eso se habla de plausibilidad, ante la falta de testimonios fehacientes que confirmen. Sobre la base de las escasas evidencias, lo único que se puede aseverar es lo ya dicho para el conjunto del

¹⁷ Cf. Anna Passoni dell'Acqua, "La tradizione della traduzione: riflessioni sul lessico del 'tradurre nella Bibbia greca e nel giudaismo-ellenistico'", en *Liber Annuus* 58 (2008) 224.

¹⁸ Cf. Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego*, 71; Natalio Fernández Marcos, "Las traducciones en la antigüedad", 275.

¹⁹ Martin Rösel, "The text-critical value of Septuagint-Genesis", *BIOSES* 31 (1998), 63.

²⁰ Martin Rösel, *Op. cit.*, 63.

Pentateuco, que la traducción de Gen-LXX hay que colocarla en el siglo III a.e.c., y pensar en Alejandría como localización geográfica.

Después de los manuscritos Qumrán las relaciones de diferencias entre TM y LXX no responden necesariamente a cuestiones de traducción. En algunos casos es probable que los traductores contaran con un texto hebreo diverso del tipo TM. Hasta ahora la historia y comprensión de la transmisión se interpretaba monótona, sin posibilidad a cualquier fluctuación, ceñida a la enseña de la *hebraica veritas*, por ponerlo en palabras de Jerónimo de Estridón²¹. Se presumía que la forma de esos libros nunca llegó a cambiar, siempre fue estable. Con mayor razón el Pentateuco, el punto de referencia del judaísmo. Pero al mismo tiempo que han permitido corroborar el TM y el texto de LXX, o una *Vorlage* diversa del TM en algunos libros de la traducción griega, los manuscritos de Qumrán permiten pensar que algunos textos bíblicos aún se encontraban experimentando transformaciones en el periodo al que se suelen datar dichos manuscritos²², y que en algunos casos pueden ser rastreables desde el texto de los LXX. Casos ejemplares son los libros *1-2 Samuel* y, del cuerpo profético, *Jeremías*, traducido con toda probabilidad a partir de un texto hebreo anterior y más breve, atestiguado también por los mismos manuscritos de Qumrán²³.

No todo es atribuible a la actividad de los traductores y a su arbitrario intento de armonización o modificación. Es plausible pensar que tales armonizaciones ya se encontraran en el texto hebreo que ellos utilizaban para la traducción griega, o que el estado literario del libro que llegó a co-

²¹ Contra lo que habitualmente parece, Jerónimo no rechazó la traducción de LXX, pero tuvo sus motivaciones para decantarse por la llamada *hebraica veritas*. Cf. Emanuela Prinzivalli, “Sicubi dubitas, Hebraeos interroga. Girolamo tra difesa dell’*Hebraica veritas* e polemica anti-giudaica”, *Annali di Storia dell’esegesi* 14 (1997) 179-206. Todo el apartado “The Myth of the Satabilization of the Text of Hebrew Scripture”, que dedica Tov, en Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint*, Brill, Leiden-Boston 2015, 74- 185.

²² “Nel II secolo a.e c. la questione non è ancora quella del confronto con un testo ebraico che si stava stabilendo e unificando in direzione del tipo proto-massoretico”. Anna Passoni dell’Acqua, “La tradizione della traduzione”, 211.

²³ Cf. Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego, 72-78*; Emanuel Tov, *The Textual Critical Use*, 207-208.

nocer el traductor en su *Vorlage* hebrea distaba del estado literario al que llegaría en el TM. Aunque se pondere como criterio la configuración de la mayor parte del Pentateuco en el siglo IV a.e.c., no significa que las ediciones o versiones alternativas fueron eliminadas. Entre los textos qumranitas, de hecho, se encuentran manuscritos del Pentateuco que parecen testimoniar que algunos de sus libros aún no habían alcanzado una forma definitiva. Como sugiere Martin Rösel, la traducción de los diversos libros deben considerarse individualmente, por una doble y sencilla razón: *there are no generally valid criteria for all books of the LXX because different translators translated them at different times and in different places [...] Moreover the translators carried out their task with dissimilar techniques of translation. It may suffice to refer to the classical yet inaccurate distinction between “free” and “literal” translations*²⁴.

En su artículo, Rösel infiere algunas características de Gn-LXX con base en el estudio de algunos textos que compara con la versión del TM. Aunque nota que el traductor siguió con mucho cuidado la *Vorlage* hebrea, cercana además al TM, Gn-LXX presenta sus particularidades. A partir de la situación de Gn 6:19-20 y 7:15; 7:2 y 7: 3; 7:12 y 7:17, pasajes todos del relato del diluvio, concluye que las diferencias entre el texto de LXX y el TM evidencian la tendencia del traductor griego a la *armonización*²⁵; y contra el parecer de quienes sostienen que esas diferencias son una prueba más bien de una *Vorlage* hebrea distinta del TM, el autor concluye *that evidence for the existence of an older Vorlage of the LXX is still lacking*²⁶. Con base en la versión que LXX reporta de Gn 4: 7; 5: 11²⁷; 7: 11 –este último pasaje sobre la duración del diluvio– Rösel sostiene que variantes de este tipo en Gn-LXX obedecen a razones exegéticas, es decir,

²⁴ Martin Rösel, “The text-critical value of Septuagint-Genesis”, 63.

²⁵ Cf. Martin Rösel, *Op. cit.*, 65, 66.

²⁶ Martin Rösel, *Op. cit.*, 66.

²⁷ El texto presenta particularidades en las tres versiones, TM, PS y LXX. El caso de la traducción griega el autor ofrece un argumento: “The Greek translation shows a “long” chronology that is obviously directed to the year 5,000 since creation as the year in which the 2nd temple is built. This alteration avoids a conflict with the tradition preserved by Manetho, especially well-known in Egypt, according to which the duration of the reign of the Pharaohs was 3,000 years. Again we can detect the contemporary interest of the translator, possibly shaped in discussions in Alexandria.” En Martin Rösel, “The text-critical value of Septuagint-Genesis”, 67.

evidencian la comprensión del traductor sobre el texto hebreo²⁸. Una última particularidad anotada por Rösel sobre Gn-LXX tiene que ver con *fenómenos lingüísticos*, como es el caso de Gn 7, o de otro pasaje más conocido, Gn 48:13²⁹.

Otro estudio sobre Gen-LXX es el de Theo A. W. Van Der Louw, con una perspectiva evolutiva. Contra la opinión que diseccionaba Gn-LXX en 1–25 y 26–50 para sustentar que la traducción había sido obra de dos traductores, el autor parte del presupuesto, según el cual, una vez que comienza su trabajo, el traductor crece a medida que lo desarrolla: *As a translation consultant, I have observed many times that translators gradually start to render certain expressions in a more idiomatic way than they did in the initial chapters*³⁰. Sobre este presupuesto Van Der Louw sostiene que el Gn-LXX ofrece garantías y muestras de una progresiva consistencia que va de un estilo literal a un estilo cada vez más idiomático. El autor recaba las pruebas de esta evolución a partir de diferentes elementos: (1) Algunas palabras se traducen con su forma equivalente: ברית = διαθήκη, אמת = ἀλήθεια, שמש = ἥλιος; también el uso de ciertas palabras como שׂא = ἕκαστος (con sentido distributivo: “cada uno”) אבדיך = ὁ παῖς σου, שלום = ὑγιαίνω; o el uso de combinaciones de palabras: ית כרת = διατίθημι διαθήκην, מצאתי זה בעיני = εἰ εὔρον χάριν ἐναντίον σου κτλ; (2) las unidades mínimas: por ejemplo, *the frequency of dé for ἢ in comparable constructions increases notably throughout the book*³¹, de modo que “the translator gradually abandons the literal καὶ ἐγένετο for ויהי + temporal construction (usually setting a new scene) in favour of the somewhat more idiomatic ἐγένετο δέ”³², también en la traducción de la partículas adverbiales como ועתה por καὶ νῦν, pero luego el traductor cambia a νῦν οὖν³³.

²⁸ Cf. Martin Rösel, *Op. cit.*, 67-68.

²⁹ Cf. Martin Rösel, *Op. cit.*, 69.

³⁰ Theo A. W. Van der Louw, “The Evolution of the Greek Genesis Translator”, Martin Meiser – Michaela Geiger – Siegfried Kreuzer – Marcus Sigmund (eds.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, 147.

³¹ Theo A. W. van der Louw, “The Evolution of the Greek Genesis Translator”, 150. También el artículo de A. AEJMELAEUS, “Ὅτι ‘causale’ in the Septuagintal Greek”, en Natalio Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)*, Instituto «Arias Montano» C.S.I.C., Madrid 1985, 122-124.

³² Theo A. W. van der Louw, *Op. cit.*, 150.

(3) La traducción de frase estereotípicas hebreas como *ויקם וילך* que el traductor vierte al griego con *ἀναστάς*+ forma verbal de movimiento. (4) Finalmente, el proceso de evolución del traductor, a juzgar por Van Der Louw, se rastrea de forma patente en el modo en que enfrenta las expresiones verbales hebreas del tipo *נשש בינים ראה*, traducida con la expresión *καὶ πάρας Ἄωτ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἶδεν*, aunque después cambia a *ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς σου ἰδέ*.

La muestra anterior es solo un perfil panorámico del desarrollo de Van Der Louw en el que traza los criterios para probar su tesis sobre la consistencia evolutiva. No obstante tal consistencia, el traductor muestra también ciertas regresiones en su trabajo, pero que a juicio del autor no son predominantes. La consistencia se mantiene a lo largo del libro: el traductor se mueve en un grado de fidelidad al hebreo, enfrenta de forma adherente las clases de palabra de su *Vorlage* hebrea así como las formas lexicales estereotípicas. Además, asevera van der Louw, posiblemente el traductor debió sopesar en el desempeño de su tarea que el literalismo conducía solo a la incomodidad, viéndose resuelto a emplear y desarrollar formas idiomáticas³⁴. Aunque no siempre estas constataciones aparecen con la misma rigidez, en línea de máxima constituyen las coordenadas de la traducción del libro en general³⁵.

En la valoración del texto de Gn-LXX y T. M, Law aduce que, probablemente, el traductor se encontraba en una especie de tanteo³⁶. Pese a esta apreciación, la situación de Gn-LXX no es la del libro de *Samuel* o de *Jeremías*, por ejemplo. Si bien no puede considerarse en sentido pleno una traducción perfecta, sí crea sentido y resulta comprensible. Los dos estudios anteriormente citados –aceptables o no en sus presupuestos– lo corroboran. El traductor da muestras de estar familiarizado con el vocabulario y las formas del texto que traduce; no obstante en la organización de su contenido despunte la muy señalada armonización o la yuxtaposición en su sintaxis antes que la subordinación, el traductor griego sigue un texto muy cercano al TM. Evidentemente, texto consonántico en este

³³ Cf. Theo A. W. van der Louw, *Op. cit.*, 150. Identifica una oscilación entre el uso del *ὅτι* y la partícula *γάρ* para traducir la partícula hebrea *וְ*.

³⁴ Cf. Theo A. W. van der Louw, *Op. cit.*, 154.

³⁵ Cf. Theo A. W. van der Louw, *Op. cit.*, 155.

³⁶ Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego*, 68.

momento, puesto que la vocalización conocida como “vocalización tiberiense” proviene de una época posterior, aproximadamente del siglo VIII d.e.c.

3. GÉNESIS EN LOS TEXTOS DE QUMRÁN

El notable número de testimonios de Génesis entre los manuscritos de Qumrán y la presencia de muchos de sus historias en otros textos qumranitas obedece, sin duda, a que se trata del primer libro que abre las Escrituras hebreas y el primero del bloque de mayor autoridad para Israel. A esto se suma la naturaleza de la composición del libro³⁷. Génesis es el libro del comienzo cósmico, en cuanto que abre de inmediato con los relatos creacionales, pero es también el comienzo del relato nacional, puesto que presenta los antepasados más remotos de Israel.

Del amplio repertorio qumranita, un total de 20 manuscritos³⁸ se identifican como testimonios de Génesis, algunos procedentes de las cuevas 1, 2, 6 y 8, y el mayor número de la cueva 4. Fragmentos de otro rollo perteneciente a Génesis fueron encontrados un poco más al sur, en la localidad de Masada, y restos de dos o tres copias más en la localidad de Wadi Murabb’at. De estos, el manuscrito más antiguo de Génesis es el 4QpaleoGen^m, aproximadamente de mediados del siglo II a. e. El hebreo de su escritura es identificado como paleo-hebreo, muy raro en el caso de los rollos que contienen textos bíblicos. El 4QGen^{ht} es el único en que se encuentra el nombre “Génesis” como título al contenido que contiene. Del total de manuscritos que se contabilizan (900) en las cuevas de las inmediaciones del Mar Muerto, solo este rollo y otros tres que testimonian otros libros (1QS, 4Q249, 4Q504), conservan el título del libro que contienen.

³⁷ A este respecto el interesante artículo de E. Tov en el que estudia el desarrollo textual de la *Tōrāh*, aunque entre los testimonios se ubican en mayor número los textos que reflejan el TM, no se dejar llamativo que, pese a ser el bloque principal de la Biblia Hebrea, generó tantos otros testimonios que se alinean en otras ramas textuales. Cf. Emanuel Tov, “El desarrollo textual de la Torá”, *DavarLogos* XIV/2 (2015) 43-56.

³⁸ Cf. Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego*, 41; James Vanderkam – Peter Flint, *Los Rollos del Mar Muerto*, 116-17. Los datos presentados arriba son tomados de este interesante estudio, junto a Philip R. DAVIES – George J. Brooke – Phillip R. Callaway, *Los Rollos del Mar Muerto y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid 2002, 100-101, 164-165.

El 4Q Gen-Exod y 4Qpaleo Gen-Exod¹ (junto más el 4QExod^b) son los únicos casos en que se verifica que Génesis estaba dentro de un mismo rollo junto a otro libro del Pentateuco. Un dato que podría mostrar que algunos libros bíblicos se encontraban ya juntos y, además, en un orden similar al orden tradicional que conocemos. Lo mismo se verifica en los manuscritos encontrados en la localidad de Murabba'at, donde se conservan partes de Génesis, Éxodo y Números.

Pese al número considerable de manuscritos que testimonian el libro del Génesis, su estado es fragmentario, llegando a completar solo 34 de los 50 capítulos que componen el total del libro. En términos generales, el texto de Génesis parece haber logrado estabilidad ya en época qumranita, dado que el texto de los diversos manuscritos refleja generalmente el tipo TM, o al menos un texto cercano al masorético, así como al tipo PS³⁹. Sin contar las fluctuaciones ortográficas, solo 11 de estos rollos que testifican el primer libro del Pentateuco contienen alguna variante relevante que los coloque en la categoría de “textos no alineados” o mixtos. Mientras que otros manuscritos, como los dos de la localidad de Murabba'at, cuyo copiado se data al siglo II e.c., reflejan el tipo de TM.

4. GÉNESIS 47: 5-7: TEXTO DE LXX VS TM

4.1. Situación literaria

El texto de Gn de 47: 5-7 hace parte de la historia de José y ocupa, prácticamente, la cuarta parte de la segunda parte del libro de Génesis. Antes de llegar al problema que suscitan estos versículos del capítulo 47, la historia de la que hacen parte plantea ya gruesos problemas. La problemática mayor es relativa a la naturaleza literaria de la historia de José. En primer lugar, si hay que considerarla una composición unificada en su origen, o por el contrario, un repertorio de trazos procedentes de diferentes fuentes. En segundo lugar, la función en la economía narrativa de Génesis,

³⁹ Aunque en línea de máxima parece ser así, un ejemplo hace la excepción, y es el caso del problema que plantea Gen 5, 8 y 11, con una fluctuación evidente al comparar el TM, LXX y PS. Otro caso es el número de los descendientes de Jacob: en la versión de Septuaginta se habla de setenta y cinco, mientras que el TM transmite setenta. El autor de Hechos de los Apóstoles parece usar la versión de LXX (cf. Hech 7: 14) –como sucede con el Nuevo Testamento en general–, sin embargo hay un manuscrito que testimonia también la versión de LXX. Cf. Timothy M. Law, *Cuando Dios habló en griego*, 43.

es decir, si es una historia independiente, tal como llegó a sostener Gunkel, o si es tan solo un recurso (“historia puente”) para crear transición entre las precedentes narraciones patriarcales y los eventos sucesivos que serán narrados en el libro del Éxodo⁴⁰.

Desde los estudios de H. Gunkel y H. Gressmann, la sección de Génesis 37-50 ha sido leída como una *novella*⁴¹. Gn 37-50 ha sido considerado un material distinto al de los relatos patriarcales previos; al ser considerado *novella* se piensa que no se compuso a través de la unión de distintas fuentes escritas sino, como sugería von Rad, a través de la mano de un único autor⁴². Además de la opinión de notables como Gunkel y von Rad, hay diversos argumentos en torno al contexto de origen de los capítulos que integran hoy la historia de José. Destacan las propuestas de G. W. Coats⁴³, D. B. Redford⁴⁴, Mark Brett⁴⁵, y R. Coote⁴⁶, por mencionar algunas.

Junto a las cuestiones anteriores, se evidencian otras: el padre de José es nominado de dos formas distintas (“Jacob”/ “Israel”); el desenlace de la suerte de José y su arribo a Egipto, se atribuye, en un momento, a la responsabilidad de unos “madianitas” y, en otro, a unos “ismaelitas”; el motivo del conflicto unas veces parece ligado a una túnica que José recibe como obsequio de su padre y otras veces a los sueños del propio José; en la narración el dinero es descubierto dos veces (cf. 42: 27-28; 42: 35); la puesta en marcha del segundo viaje de los hermanos de José a Egipto y sus motivaciones no parecen encajar con lo narrado antes, sobre todo, por-

⁴⁰ Cf. F. García López, *Pentateuco*. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2014, 54-58; Alberto E. Martos García, “El método de la Historia de las formas: Hermann Gunkel y las leyendas de la Biblia”, *Tejuelo* 13 (2012) 48-69.

⁴¹ Cf. A. Westermann, *Genesis 37-50. A Commentary*, SPCK Publishing, Minneapolis 1986, 18.

⁴² Cf. Gerhard von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1976, 257.

⁴³ Cf. George W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 261.

⁴⁴ Cf. Donald B. Redford, *A study of the Biblical Story of Joseph*, Brill, Leiden 1970, 164.

⁴⁵ Cf. Mark Brett, *Genesis. Procreation and the politics of identity*, Routledge, London 2000, 118-119.

⁴⁶ Cf. Robert Coote, *In Defense of Revolution. The Elohist History*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 3.

que en el medio está Simeón, el hermano que José retiene con él en calidad de reo (cf. 43: 1-2). Una cierta contradicción aflora también en el descubrimiento de José sobre la existencia de un hermano menor; en un momento son los mismos hermanos que refieren a José sobre la existencia de Benjamín (cf. Gn 43: 7), pero en un momento posterior en que los hermanos vuelven a Canaán para portar consigo a Benjamín, ellos mismos dicen a su padre Jacob que fue José quien les preguntó si acaso tenían otro hermano (cf. 44: 19-20). Igual de contradictoria es la pregunta de José sobre la existencia de su padre en 45: 3, cuando en 42: 11. 13 y 43: 27-28 han sido sus propios hermanos que le han dado cuenta de la vida de Jacob. En el tramo narrativo del capítulo 45 José ya debería saber que su padre aún vive. La misma incongruencia aparece de nuevo en el auto-desvelamiento de José frente a sus hermanos, los cuales, lo reconocen dos veces (cf. 45: 3; 45: 4).

Esta muestra somera de dificultades que emerge de la historia de José patentiza que el problema de 47:5-7 que aquí se aborda no es único, aunque sea de otra índole. La historia de la composición ha ofrecido las más variadas hipótesis para salir al paso de las dificultades ponderadas. La idea más consensuada sostiene que la historia que conocemos actualmente proviene en sustancia de un elaborado proceso de redacción que parte de un relato-base, después del cual se habrían adherido, a lo largo del tiempo, diversas intervenciones redaccionales. En este caso, se suele hablar técnicamente de “dos estratos” (o dos versiones): el llamado “estrato Rubén-Jacob-Madianitas”, en el que el cabecilla de los hermanos es Rubén, el padre es llamado Jacob, y la suerte de José es la de ser raptado por los pasantes madianitas; y el llamado “estrato Judá-Israel-Ismaelitas”, según el cual, Judas está a la avanzada de los hermanos, el padre es nombrado Israel, mientras que la suerte de José concluye con su venta a pasantes madianitas. De los dos estratos identificados, el primero es considerado el más antiguo⁴⁷.

A partir de estas premisas atinentes a la composición en general, dejando de lado el carácter especial y particular del capítulo 38 y del capítulo 39, se asume que la historia de José está compuesta por la interconexión

⁴⁷ Cf. Federico Giuntoli, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinesello Balsamo 2013, 235-238.

de dos temáticas: el conflicto familiar que aparece concentrado en los bloques 37 y 42-45⁴⁸, y una narración de corte político constituida por el bloque 40-41. A diferencia de los capítulos 40-41 que parecen constituir una unidad con una presentación bastante distante del resto de la narración con el objetivo de hacer ocupar a José un puesto de gran prestancia y, por tanto, con un sabor sapiencial al presentar a José como la figura del personaje-tipo de corte constituido de grandes dotes y capacidades⁴⁹, los capítulos 42-45, constituyen una unidad sólida al interno de la historia.

4.2. Situación textual de Gn 47: 5-7

Al parecer, la sección 46-47 a la que pertenece Gen 47: 5-7, presenta una parte notable de intervenciones redaccionales, por lo que relativamente poco de su contenido actual haría parte de la trama original de la historia, es decir, de aquel estrato más antiguo. Es un detalle importante a tener cuenta, dado que el problema que toca afrontar es que 47: 5-7 presenta una recepción diversa en el TM y en el texto de LXX.

En el TM, Gen 47: 5-7 se presenta de la siguiente manera:

וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יֹסֵף לֵאמֹר אֲבִיךָ וְאֶחָיִךָ בָּאוּ אֵלַיךָ: 6 אֲרַרְךָ מִצְרַיִם לִפְנֵיךָ הִוּא
בְּמִיטֵב הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אֶחָיִךָ יִשְׁבּוּ בְּאֶרֶץ גִּשׁוֹן וְאִם-יִדְעָתָּ וְיִשְׁבְּבָם אֲנָשִׁי-
טוֹל וְשֹׁמֵמִם שְׂבִי מִקְנֵה עַל-אֲשֵׁר-לִי:
7 וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת-יַעֲקֹב אָבִיו וַיִּצְמַחֲהוּ לִפְנֵי פַרְעֹה וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת-פַּרְעֹה:

(5) Y dijo el Faraón a José: “tu padre y tus hermanos han venido a ti. (6) La tierra de Egipto está delante de ti, **en la parte mejor de la tierra** haz residir a tu padre y a tus hermanos. Habiten/residan en **la tierra de Goşen**, y si sabes/conoces que hay entre ellos hombres fuertes/valientes/fuertes, ponlos/colócalos/constitúyelos en responsables/intendentes del ganado que me pertenece”. (7) Entonces José hizo venir a Jacob, su padre, y lo hizo comparecer ante el Faraón; Jacob saludó (lit. bendijo) al Faraón.

⁴⁸ Cf. Jean Louis Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2001, 244.

⁴⁹ Von Rad propuso en su momento que José era la figura ejemplar de la sabiduría y que su historia era usada para formar nuevos funcionarios en la corte Israelita. Cf. Gerhard von Rad, *Estudios Sobre el Antiguo Testamento*, 257-261.

De acuerdo al texto hebreo, los hechos presentan la siguiente secuencia: **(1)** la constatación por parte del Faraón del arribo de la familia de José, **(2)** el ofrecimiento y disposición de *la mejor parte de la tierra* de Egipto, **(3)** la concesión de habitar *la tierra de Gošen*, **(4)** la posibilidad dada por al Faraón a José de constituir hombres fuertes al frente de su ganado, **(5)** la comparecencia de José su padre ante el Faraón: José hace comparecer a su padre Jacob a la presencia del Faraón, **(6)** y el saludo (lit. bendición) de Jacob al Faraón.

El mismo pasaje presenta la siguiente forma en el texto LXX:

⁵εἶπεν δὲ Φαραω τῷ Ἰωσηφ κατοικεῖωσαν ἐν γῆ Γεσεμ εἰ δὲ ἐπίστη ὅτι εἰσὶν ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοὶ κατάστησον αὐτοὺς ἄρχοντας τῶν ἐμῶν κτηνῶν ἤλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσηφ Ἰακωβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ἤκουσεν Φαραω βασιλεὺς Αἰγύπτου καὶ εἶπεν Φαραω πρὸς Ἰωσηφ λέγων ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἤκασι πρὸς σέ

⁶ἴδου ἡ γῆ Αἰγύπτου ἐναντίον σου ἐστὶν ἐν τῇ βελτίστη γῆ κατοικίσιον τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου

⁷εἰσήγαγεν δὲ Ἰωσηφ Ἰακωβ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐναντίον Φαραω καὶ εὐλόγησεν Ἰακωβ τὸν Φαραω.

(5) Y dijo el Faraón a José: “habiten (residan // vivan) en la tierra de Ghesem, y si sabes/conoces si hay entre ellos hombres fuertes, ponlos/constitúyelos jefes de mis bestias/ganado. Y vino (vinieron) a Egipto, a José, Jacob y los hijos de él, el faraón, rey de Egipto, se enteró. Entonces habló el Faraón a José diciendo: “tu padre y tus hermanos han venido a ti. (6) He aquí la tierra de Egipto frente a ti, en la parte más buena/mejor de la tierra habiten/residan tu padre y tus hermanos. (7) Entonces José portó / condujo / llevó a Jacob, su padre, y lo puso frente a Faraón, y Jacob saludó (lit. bendijo) a Faraón.

La sucesión de los hechos narrados presenta la siguiente secuencia: **(1)** El Faraón se dirige a José con la concesión de que sus parientes habiten *la tierra de Ghesem*, **(2)** la concesión de constituir entre sus parientes a los hombres fuertes como jefes de su ganados, **(3)** constatación del narrador de la llegada de Jacob y sus hijos a Egipto –hasta José– **(4)** el narrador notifica que el Faraón, llamado “rey del Egipto”, se entera del arribo de la parentela de José, **(5)** el Faraón constata a José el arribo de sus parien-

tes, **(6)** disponibilidad de la tierra en general y, luego, de la mejor parte de dicha tierra, **(7)** José conduce a su padre ante el Faraón, **(8)** el saludo (lit. bendición) de Jacob al Faraón.

Por tanto, en TM:

- **v. 5: El Faraón se dirige a José:** constata el arribo de su familia.
- **v. 6: Las concesiones del Faraón:**
 - Disposición de la tierra del Egipto en general.
 - Se especifica que sea la mejor parte de la tierra para que haga residir a “a tu padre y a tus hermanos”,
 - La concesión específica a José de que sea la tierra de Gošen para que habiten.
 - La licencia que da el Faraón a José de elegir entre sus parientes hombres fuertes para ponerlos al frente de su ganado.
- **v. 7: José y su padre ante el Faraón:**
 - José lleva a su padre a la presencia del Faraón.
 - Jacob saluda al Faraón.

Mientras que en LXX:

- **v. 5: El Faraón se dirige a José:** da dos concesiones.
 - Que sus parientes habiten la tierra del Ghesem.
 - Constituir a los fuertes entre sus parientes como jefes de sus bestias.
 - *Se indica la llegada a Egipto, a José, de Jacob y sus hijos.*
 - *El Faraón, llamado “rey del Egipto”, se entera del arribo de los parientes de José.*
 - *El Faraón se dirige a José para constatar la llegada de “tu padre y tus hermanos”.*
- **v. 6: Otras dos concesiones del Faraón.**
 - La disponibilidad de la tierra del Egipto en general.
 - La especificación concesiva de la buena parte de la tierra para que la habiten “tu padre y tus hermanos”.
- **v. 7: José y Jacob ante el Faraón.**
 - José conduce a su padre ante el Faraón.
 - Jacob saluda (lit. bendice) al faraón.

En una visión conjunta, el orden del relato en LXX respecto a TM presenta la siguiente estructura.

TM

LXX

v. 5: Y dijo el Faraón a José: –tu padre y tus hermanos...

v. 5: Y dijo el Faraón a José: –habiten la tierra del Ghesem // y si sabes que hay entre ellos hombres fuertes... (**6b**TM)

Jacob y sus hijos fueron a Egipto hasta José,

El Faraón, rey del Egipto, se enteró

Y dijo el Faraón a José: –tu padre y tus hermanos han venido hasta ti (**5**TM)

v. 6: 6a (la tierra de Egipto esta delante de ti... // Haz residir a tu padre y hermanos en la parte mejor...) **6b** (habiten en la tierra de Gošen, // y si sabes que hay entre ellos hombres fuertes...).

v. 6: -He aquí la tierra de Egipto delante de ti, // haz habitar a tu padre y a tus hermanos en la parte mejor (**6a**TM)

v. 7: José y Jacob ante el Faraón: José lleva a Jacob su padre ante el Faraón; // Jacob saluda (lit. בָּרַךְ) al Faraón.

v. 7: José y Jacob ante el Faraón: José conduce a Jacob su padre ante el Faraón; // Jacob saluda (lit. εὐλογέω) al Faraón.

Los puntos divergentes del texto de LXX respecto al TM.

1. El texto de LXX abre con la intervención del Faraón, el cual, pone disposición de José la localidad de Ghesem para que sea habitada por los suyos, seguida de la concesión de nombrar a los más fuertes entre los parientes como intendentes de su ganado. En TM, cuando el Faraón da esta concesión, primero presenta la tierra del Egipto en general, luego específica a José que haga habitar a su padre y a sus hermanos en la mejor parte de la tierra, y solo hasta después el mandato específico de que habiten la tierra Gošen. Solo tras la concesión de constituir en intendentes de su ganado a los que haya de fuertes entre sus parientes.

2. Una indicación del arribo de los parientes de José se realiza en tercera persona y se anota en seguida que el Faraón, especificando que es “el rey de Egipto, se entera de dicho arribo. Acto seguido, el Faraón se dirige a José y le comunica: “tu padre y tus hermanos han venido hasta ti”. Por tanto, se puede decir que en el texto griego hay una doble constatación del arribo de los parientes: la primera es anotada por el narrador (v.5), la segunda, por el Faraón, después que el narrador dice que él se entera del arribo (v.5): “fueron hacia Egipto, hacia José...” Mientras en TM se identifica una sola constatación del arribo y esta aparece en boca del Faraón, el Faraón dirige la palabra a José: “...tu padre y tus hermanos ha venido a ti...”. En estos versículos (5-7) es la única constatación, que coincide con la segunda constatación del texto de LXX, aparece una al inicio, en 47: 1, pero está también en el texto LXX.

3. Es solo en un momento posterior en el texto LXX cuando el Faraón, en señal de disposición, presenta la tierra del Egipto y, en señal de concesión, la tierra buena para que “habiten tu padre y tus hermanos”. Esta doble concesión se encuentra en TM, y en la misma secuencia (la tierra del Egipto-la buena tierra), pero al inicio, después de la constatación del arribo de los parientes de José por parte del Faraón, con la misma finalidad de la buena parte de la tierra, solo que formulada de modo diverso: “...haz que la habiten tu padre y tus hermanos”.

4. El momento en que José lleva a su padre ante la presencia del Faraón (v. 7) aparece siempre al final, sea en el TM que en LXX.

5. Lo mismo el saludo (lit. bendición) de Jacob al Faraón después de haber sido presentado por José aparece propiamente al final, sea en TM que en LXX.

Los puntos de contactos entre el texto de LXX y TM

No obstante la diversa organización en TM y en LXX, con buena probabilidad los dos textos concuerdan en los puntos sustanciales que entretejen la narración de vv. 5-7, incluso en ciertos particulares:

(1) *La constatación del Faraón a José del arribo de sus parientes.* En TM se encuentra justamente al inicio (v. 5), mientras que en LXX se encuentra después de que el Faraón ha hecho dos de las cuatro concesiones a José e inmediatamente después de que el narrador anota que el soberano se entera de la llegada de los parientes de José (v. 6). En uno y otro

texto la constatación se realiza por medio del discurso directo y presenta los mismos elementos: (1) introducción al discurso directo del Faraón que es quien se dirige a José: **וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר** // ...καὶ εἶπεν Φαραω πρὸς Ἰωσηφ λέγων; (2) el Faraón dice a José quiénes son los parientes que llegan: **וְאֵת-אֲבוֹתָיִךְ וְאֵת-אֶחָיו** // ...ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου; (3) el Faraón puntualiza, además, que los parientes tienen como meta a José mismo: **וְאֵת-אֲבוֹתָיִךְ** // ...ἤκασιν πρὸς σέ.

(2) *Las cuatro concesiones del Faraón.* En TM aparecen en la siguiente secuencia: (1) la disponibilidad de la tierra del Egipto en general, (2) la especificación de que sea la parte buena de la tierra, (3) la concesión específica de la tierra de Gošen, (4) y la licencia del Faraón a José de poder constituir a los hombres fuertes entre sus parientes como intendentes de su ganado. En LXX primero se presentan dos: (1) la concesión específica de la tierra de Ghesem (2) y la licencia de constituir a los hombres fuertes de sus parientes como jefes de las bestias del faraón; después de dos notas narrativas y la constatación del Faraón a José de la llegada de sus parientes es cuando se enuncian las otras dos concesiones: (3) la disposición de la tierra del Egipto en general (4) y la especificación de que sea la parte mejor (más buena) de la tierra. El modo de introducir la presentación de la tierra de Egipto varía, la partícula introductiva ἰδοὺ de LXX haría suponer **וְהָרְגָה** (*wə-hinnē*) en TM, pero no se encuentra; sin embargo, se habla siempre de la tierra del Egipto y la presentación de la tierra es igual, LXX utiliza la fórmula equivalente al hebreo: **וְאֵת-אֲבוֹתָיִךְ וְאֵת-אֶחָיו** //... γῆ Αἰγύπτου ἐναντίον σοῦ ἐστίν. Sea en el TM como en LXX la especificación de la parte buena de la tierra es para que la habiten “tu padre y tus hermanos” **וְאֵת-אֲבוֹתָיִךְ וְאֵת-אֶחָיו** **בְּמִיֻּטֵב הָאָרֶץ הַזֹּאת** //...ἐν τῇ βελτίστῃ γῆ κατοίκησιν τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου, mientras que en la concesión específica de la localidad –Gošen en TM y Ghesem en LXX–, se dice solamente: **וְשָׁבוּ בְּאֶרֶץ גִּזְן** // κατοικεῖτωσαν ἐν γῆ Γεσεμ. Así mismo, sea en TM como en LXX, el asentimiento del Faraón a José de constituir entre sus parientes a los hombres valientes como jefes o responsables de su ganado, se introduce con la partícula condicional **אִם** // εἰ δὲ (“sí...”).

3. *José y su padre Jacob ante el Faraón.* La comparecencia solo de José y de su padre ante el Faraón en el TM como en LXX se encuentra al final. En ambos casos en v. 7. Según el análisis de F. Giuntoli, este versículo res-

ponde a una inserción de corte sacerdotal⁵⁰, pero –en ambos casos– con la misma secuencia de hechos y particularidades: **(1)** es José quien conduce a su padre Jacob: **וַיְבִיא יוֹסֵף אֶת יַעֲקֹב אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו** // εἰσήγαγεν δὲ Ἰωσήφ Ἰακωβ τὸν πατέρα αὐτοῦ; **(2)** se trata de una comparecencia ante el Faraón: **וַיִּצְמַח וַיִּלְכָּד פַּרְעֹה** // καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐναντίον Φαραῶ; **(3)** finalmente Jacob dirige su saludo al Faraón, LXX utiliza la forma verbal equivalente de la forma hebrea: **וַיְבָרֵךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה** // καὶ εὐλόγησεν Ἰακωβ τὸν Φαραῶ, que literalmente indicaría una bendición (ברך//εὐλογέω), cosa que no deja ser del todo curiosa dado el perfil de la historia de José. En primer lugar, porque a diferencia de otros relatos de la Biblia Hebrea, los elementos religiosos en la historia de José no son notoriamente marcados. Luego, porque el receptor de la bendición es nada más y nada menos que el Faraón, y en la propia tierra de la cual él es el único soberano.

Los elementos que del todo no encuentran mutua correspondencia son las dos anotaciones presentes en el texto de LXX, a las que ya se ha hecho alusión: **(1)** la constatación en tercera persona del desplazamiento de la familia de José: se puntualiza que es “hacia Egipto” (εἰς Αἴγυπτον), la finalidad es llegar a José (πρὸς Ἰωσήφ), se trata de “Jacob y sus hijos” (Ἰακωβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ), y la anotación consecuente de que el Faraón se entera, se supone que de la llegada de los parientes; **(3)** en estilo *epi-exegético* se puntualiza que el Faraón es “rey de Egipto” (βασιλεὺς Αἰγύπτου). Huelga puntualizar una observación respecto a la primera anotación. La indicación del desplazamiento de la familia de José, tanto en su meta –que no es otra que José– como en la especificación de sus personajes –“Jacob y sus hijos”–, está contenida en la constatación del Faraón al propio José sobre la llegada de sus parientes, sea en TM como en LXX. Según dice el Faraón, se trata de “tu padre y tus hermanos”: **אֲנִי יוֹסֵף אֲבִיךָ וְאֶתְּמָרְךָ** // ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου e indica a José que él es la meta: “han venido a ti” (בָּאוּ אֵלַיךָ // ἦκασι πρὸς σέ).

Los puntos problemáticos, comunes a TM y a LXX

Un poco antes, en 46: 28 –siguiendo el TM–, se dice que los parientes de José llegan a Gošen, en 46: 29 José sale al encuentro de su padre “Israel”, en 46: 30 “Israel” saluda a José y le dice que ya puede morir porque

⁵⁰ Cf. Federico Giuntoli, *Genesi 12-50*, 320-31.

lo ha visto, en 46:31 José dice a sus hermanos que irá a informar al Faraón que sus parientes (sus hermanos y la casa de su padre) que estaban en Canaán han llegado hasta él, en 46:32 José presenta cuál será la descripción que dará de sus parientes (son criadores de ganado, han conducido con ellos su grey, el forraje y todo cuanto poseen), y en 46:33 las instrucciones que da José a sus parientes para cuando el Faraón los llame y pregunte por su ocupación; dirán que son criadores de ganado, sean ellos que su padre, de manera que puedan residir en Gošen, ya que los pastores de ovejas son repugnantes a los egipcios.

Ya en 47:1, José va al Faraón e informa lo que ha sido dicho en 46:31 y 32; en 47:2 elige del grupo de sus hermanos a cinco hombres y los presenta al Faraón; en 47:3 el Faraón pregunta a los hermanos sobre su ocupación como había previsto José en 46:33, en seguida la respuesta es la misma que José les había indicado también en 46:33; pero en 47:4 se introduce algo que no estaba previsto en la respuesta enseñada por José: han llegado allí para asentarse como extranjeros dado que no hay pasto para la grey debido a la carestía que azota la tierra de Canaán, por lo que piden al Faraón de asentarse en la tierra de Gošen.

Se llega a 47:5 y resulta que el Faraón informa a José de la llegada de su padre y de sus hermanos, cuando en versículos anteriores José ya lo sabe. De hecho, en 47:1 se dice que es él mismo quien comunica al Faraón. En 47:6 el Faraón ofrece concesivamente la parte mejor de la tierra y, luego, la tierra de Gošen, pero ya en 46:28 se dice que los parientes de José han llegado a Go en, en 47:6 también el Faraón le dice que de los suyos tome a los hombres fuertes como intendentes de su ganado, pero ya en 47:2 es el mismo José quien ha elegido del grupo de sus hermanos a cinco hombres para presentarlos al Faraón. En 47:7 José conduce a su padre al Faraón, pero en 47:5 parece que ya el Faraón tiene conocimiento de Jacob (y de sus hermanos).

5. UN INTENTO DE SOLUCIÓN

5.1. Un sumario de los puntos problemáticos

Tanto el TM como el texto de LXX son concordantes en los puntos sustanciales de la narración.

- (1) La notificación del Faraón a José sobre la llegada de sus parientes

- (2) La concesión de la mejor parte de la tierra.
- (3) La concesión específica de la tierra de Gošen/Ghesem.
- (4) La concesión del Faraón a José de constituir en intendentes/jefes de sus ganados a hombres fuertes de su parentela.
- (5) La comparecencia de José y su padre Jacob ante el Faraón.
- (6) El saludo (lit. bendición) de Jacob al Faraón.

Respecto al TM el texto de LXX muestra un orden diverso, tal cual se ha evidenciado en el recuadro anterior, con algunos elementos que no recurren en la narración de TM. Estos elementos son:

- (1) En v. 5 el Faraón sabe de ya de los parientes de José y le ofrece para ellos la tierra de Ghesem.
- (2) Pero al v. 5b: el narrador introduce la llegada de Jacob y sus hijos a la tierra de Egipto, y notifica que el Faraón se entera de la noticia.
- (3) Faraón comunica a José el arribo de su parentela y concede “la parte buena” de la tierra.

Pero si se tiene en cuenta la secuencia narrativa precedente a la que ya se ha aludido, también el TM acaba por evidenciar ciertas contradicciones:

- (1) En 47: 5 el Faraón notifica a José de la llegada de su padre y hermanos, pero ya en 45:1 José mismo lo ha informado.
- (2) En 47: 6 el Faraón presenta la concesión de la tierra, de “la tierra buena” y la tierra de Go en, pero en 47:4 son algunos hermanos de José que piden al Faraón de residir en la tierra de Gošen. Más aún, en el capítulo 45 cuando José dirige su invitación a su familia avizora como promesa la tierra de Gošen, mientras que el Faraón, en la sucesiva invitación que él hace, promete la mejor parte de la tierra.
- (3) En 47: 7 José conduce a su padre a la presencia del Faraón, pero ya en 47:2 José ha seleccionado cinco entre sus hermanos para llevarlos a comparecer ante el Faraón.

¿Por qué en la narración de 47:5 el Faraón notifica el arribo de los parientes de José cuando en versículos precedentes es el mismo José quien lo informa? Si en capítulo 45 la promesa de la tierra de Gošen y la garantía

de la “tierra buena” aparecen separadas, una en la invitación de José y la otra en la invitación de Faraón, respectivamente, ¿por qué en la narración de TM aparecen juntas y en boca del Faraón?

5.2. Una posible solución

Es muy posible que TM como LXX en 47: 5-7 remitan a una doble trayectoria narrativa. Lo que parece ser una doble referencia ilógica en la versión de LXX respecto a la llegada de los parientes de José y a la concesión de la tierra no es sino la realización de la doble invitación de ir a Egipto que ha recibido con anterioridad la propia parentela: en 45: 9-13 es José quien dirige la invitación, mientras que en versículos seguidos, en vv. 16-20 la invitación parte del Faraón. Esta es, en definitiva, la tesis presentada y ampliamente sustentada por Federico Giuntoli⁵¹. Siguiendo esta perspectiva, en el reducido bloque de 47: 5-7 coexisten dos tradiciones alusivas a un mismo evento.

Más que mostrar duplicados o dobles narrativos, el texto LXX evidencia la realización de las dos tradiciones que en un primer momento relatan el desplazamiento de la casa de Jacob y su consecuente llegada a la tierra de Egipto en 47: 5-7. Y esto, en una mínima unidad de versículos. En este sentido, el texto de LXX vendría a mostrar con mayor claridad algo que ya constata el texto hebreo y que es una de las particularidades (problemas) que presenta el libro del Génesis y el Pentateuco en general, a saber: dobles versiones del mismo evento y duplicados de un mismo suceso dentro de la misma unidad narrativa.

En versiones dobles de un evento, sobresalen los dos relatos creacionales (cf. Gn 1: 1-2, 4 y 2: 4-24) o el doble relato del diluvio al interno de Gn 6-9. Para permanecer en el contexto de Gn 47: 5-7, la historia de José ofrece elementos que hacen suponer la existencia de dos versiones-tradiciones de un mismo evento en el decurso del relato que lo narra: el motivo por el que José es blanco de represalia una vez es indicado por la túnica obsequiada por su padre (cf. 37: 3-4) y otra, por los sueños (cf. 37: 5-11); a

⁵¹ Cf. Federico Giuntoli, *L'officina della Tradizione*. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotale e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gen 25, 19 – 50, 26) (AnBib 154), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 137 – 232. El estudio es su amplia labor de tesis doctoral, las páginas citadas son tan solo una parte de esta. Del mismo autor el texto ya citado, *Genesi 12-50*, 301.305.

la vuelta del primer viaje a Egipto, los hermanos de José parecen descubrir dos veces el dinero (cf. 42: 27-28 y 42: 35); el modo que los hermanos revelan a José la existencia de su hermano menor (cf. 42: 13; 42: 32 y 43:7); o la pregunta de José por la existencia de su padre en 45:3 cuando ya en 42: 11. 13 y 43: 27-28 conoce que su padre está vivo; o la doble nominación del padre de José en una misma unidad, unas veces “Jacob” (cf. 37: 1-2, 34), otras veces “Israel” (cf. 37: 3, 13); en dos ocasiones José visita a su padre (cf. 47: 29; 48: 1); dos veces José lleva sus hijos a su padre (cf. 48: 10, 13); y, finalmente, el padre de José una vez está completamente ciego y otra aparentemente puede ver (cf. 48: 10 y 48: 8).

Estos ejemplos no hacen sino reforzar la tesis expuesta arriba sobre Gn 47: 5-7 y el rol de LXX para elucidar, una vez más, la evidencia de los casos anteriores, antes que una anomalía de traducción.

En el sumario del apartado anterior se individuaron los puntos principales que comparten entre sí la versión de 47: 5-7 del TM y la versión de LXX. Ha sido posible corroborar que coinciden en los puntos sustanciales y determinantes pese a su diversificada organización. Partiendo de esta constatación y de acuerdo con la propuesta de Giuntoli, ¿cuál de las dos versiones refleja mejor la andadura de las dos tradiciones del arribo de los parientes de José a Egipto y su punto de realización? Si se trata sustancialmente de la misma narración en ambas versiones ¿cómo se justifica la organización que TM y LXX muestran en su estado actual? ¿Cuál es el texto que explica al otro? ¿A qué responde la presentación de cada uno? Se puede inferir que la dificultad de 47: 5-7 es también doble, de un lado plantea una cuestión de tipo literario, que de suyo exige rastrear la trayectoria de las dos tradiciones hasta 47: 5-7 y, de otro, una cuestión de tipo textual que exige explicar y justificar la divergencia entre TM y LXX.

La trayectoria de las dos tradiciones hasta Gn 47:5-7

Colocando 47: 5-6 dentro de la narración que le precede, varios indicios parecen ya indicar que no estamos delante de una narración completamente unitaria. En 45: 9-13 la invitación a la casa de Jacob de ir a Egipto es dirigida por José, el cual, asegura a sus parientes la tierra de Goşen (de nuevo v. 6 [TM] v. 5 [LXX]), pero en 45: 16-20 la casa de Jacob recibe otra invitación, esta vez del Faraón, con la garantía de dar la mejor tierra (de nuevo v. 6 [TM/LXX]). Siguiendo el curso de los hechos en los versículos sucesivos, parece que solo la invitación de José con los motivos de su pro-

mesa llega a término. De hecho, antes de 47: 5-7, José encuentra a sus parientes en Gošen (cf. 46: 28-29), ya en 47: 1-4, después que ha dado una serie de indicaciones a sus hermanos de cara al encuentro con el Faraón, va hasta el soberano de Egipto para hacerlo partícipe de la llegada de sus parientes y pedirle que los deje estacionarse en la tierra de Gošen (cf. 47: 1-4), y la petición de José será realizada en el momento en que el Faraón presente la concesión de la tierra de Gošen (cf. v. 6 [TM] v. 5 [LXX]). En cambio, la trayectoria y realización de la invitación del Faraón tiene una andadura narrativa escasa en lo que va de 45: 16-20 a 47: 5-7. De la invitación que dirige el Faraón en 45: 16-20 hay que esperar hasta 47:5 de TM y 47: 5b de LXX para su realización, después a 6a de TM y 47: 6 para el cumplimiento de la donación de la parte mejor de la tierra (cf. 47: 11a).

En 47:7 tiene lugar la comparecencia de José ante el Faraón. José lleva a su padre Jacob y lo hace comparecer ante el Faraón; a continuación, el saludo (bendición) de Jacob al soberano egipcio, seguido de un diálogo-monólogo de Jacob, mientras tanto el soberano de Egipto se limita a escuchar. Entre los motivos del monólogo de Jacob, se encuentra la preocupación por su edad, expresada con una seguridad tal, que está cierto y seguro de no sobrepasar la edad alcanzada por sus padres (cf. 8-10). Si se continúa con el resto de versículos sucesivos de la narración del capítulo 47, se introduce el relato de la incursión de la casa de Jacob en Egipto y el relato de la política económica puesta en marcha por José, con el fin de afrontar la escasez, pero la parentela de José no juega ningún rol activo sino que hay que esperar hasta el v. 27 donde se retoma el motivo de la incursión de la familia de José, señalando nuevamente la localidad de Gošen, que en el v. 11 había sido identificada con otra localidad, *Ra'mses*. Pasado el v. 27, la narración vuelve nuevamente al motivo de la edad del padre José, el motivo que había estado al centro de su conversación-discurso ante el Faraón en vv. 7-10.

La mayoría de autores y exponentes de la crítica literaria reseñados por Giuntoli en su laborioso estudio, colige que el v. 7, junto al bloque vv. 7-10, es de extracción sacerdotal. Los criterios se infieren a partir del análisis del vocabulario, del estilo y de la sensibilidad que transmiten⁵². El v. 7 junto al bloque que le sigue hasta el v. 10, forma una unidad que se distingue del contenido que le precede y del que le sucede, formando una es-

⁵² Cf. Federico Giuntoli, *L'officina della Tradizione*, 201.

pecie de inclusión: en el v. 7 es José el que conduce a su padre Jacob a la presencia del Faraón, mientras el narrador anota el saludo (lit. bendición) al soberano del Egipto, y el v. 10 retoma el motivo del saludo e indica la salida de Jacob de la presencia del Faraón. Incluso narrativamente el v. 7 se ajusta más al discurso-diálogo de Jacob ante el Faraón. Además, motivos evidentemente religiosos como la oración dan la posibilidad de pensar en una mano sacerdotal: la posibilidad de una mano sacerdotal sería para nada extraño al tema de la oración: *il tema de la “benedizione” di Giacobbe in Gn 47, 7. 10 sebrerebbe richiamare, se non altro allusivamente, la tematica della “preghiera” per una nazione o per un re stranieri testimoniata da documenti particolarmente tardivi (cf. Ger 29, 7; 1 Mac 7, 33; Bar 1, 11. Cf., anche 1 Tim 2:22)*⁵³.

A este punto se puede revalorizar la versión de LXX. Lo que parecían duplicados o anotaciones repetitivas del mismo evento, son más bien los rastros de las trayectorias narrativas de dos invitaciones que coexisten juntamente en la narración actual, y que en el TM no son del todo evidentes. Como señala Giuntoli, ambas invitaciones son independientes, y nada hacer suponer que una dé por supuesta a la otra en ningún momento del curso narrativo⁵⁴. Aquella tradición que tiene que ver con la invitación del Faraón y la subsiguiente promesa de la mejor parte de la tierra muestra visos de ser más completa y esbozada que la otra, que tiene que ver con la invitación de José y su promesa de la tierra de Gošen, más natural y, por tanto, menos fabulesca⁵⁵. A contacto con la complejidad que supone el manejo de la trayectoria de ambas tradiciones en la consistencia actual de la narración, Giuntoli hace notar un elemento que se impone: solo la tradición que tiene que ver con la invitación de José y su promesa de concesión de la tierra de Gošen es la que continuará a ser desarrollada en el curso de la narración⁵⁶.

⁵³ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 203.

⁵⁴ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 146.

⁵⁵ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 151. En pp. 146-147 aborda las particulares de la tradición relacionada a 45: 16-20, especialmente de la discusión que suscitan vv. 19-20. Para algunos exponentes de la crítica ambos versículos deben ser vistos como indicios de una intervención redaccional con el fin de poner un punto de contacto entre las dos invitaciones (= tradiciones). Sin embargo, aunque el autor no niega legitimidad y lógica a tal consideración, afirma que es de difícil reconstrucción, razón por la cual y bajo la guía de ciertos criterios que presenta, prefiere ver en vv. 19-20 una *Wiederaufnahme* (“reanudación”).

⁵⁶ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 151.

En un momento la crítica literaria daba la prioridad a la versión de LXX. Aunque con su lenguaje propio hablaba de la existencia de relatos (o fuentes) independientes que narraban los mismos hechos, y en el caso de 47:5-7 serían identificables no en el TM sino en el texto de LXX, cuyo texto testimoniaría una lección originaria⁵⁷, o lo que es lo mismo, mostraría con mayor grado de evidencia y notoriedad la coexistencia de dos relatos, los que a su vez reconducirían a dos fuentes literarias, paralelas y yuxtapuestas, no tan evidentes en la versión ofrecida por el TM. Ejemplos de análisis sobre la base de teorías literarias son los estudios –ya clásicos– de J. Skinner y de E. Speiser. Skinner, por ejemplo, avanza la hipótesis de una superposición de las tradiciones *Yahvista* (Y) y *Sacerdotal* en la versión de LXX⁵⁸.

En la nomenclatura habitual, el motivo de la concesión de la tierra identificada con la tierra de Goşen pertenecería a la llamada fuente *Yahvista*, mientras que el motivo de la concesión de la buena parte de la tierra haría parte de la fuente *sacerdotal*⁵⁹. Entre la gama de propuestas presentadas por Giuntoli en su estudio, se reseña la propuesta de M. Noth, dada la particularidad con que opera. Noth asocia la invitación de José a la fuente *Elohísta* (E) y la invitación del Faraón a *Yahvista*, pero curiosamente en el momento del arribo de los parientes de José a Egipto atribuye el pasaje de la acogida por parte de José al Y y no al E, mientras la acogida por parte del Faraón la asocia al E y no a Y⁶⁰.

Habida cuenta del problema de 47:5-7 relacionado a la posible imbricación de dos tradiciones sobre la llegada de los parientes de José a Egipto, la versión ofrecida por LXX respecto al TM posibilita identificarlas, yuxtapuestas en el caso de la versión de LXX, sobrepuestas en el TM⁶¹. La opinión de la crítica literaria sigue siendo válida al dar la prioridad al texto griego. Aquellos particulares del texto de LXX que no están en el

⁵⁷ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 178-179.

⁵⁸ Cf. John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Scribner, Edinburg 19302, concretamente las páginas 498-499; E. A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1981, las páginas 351-352.

⁵⁹ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 180. De pág. 181-187, el autor ofrece modo de *ex cursus* una amplia selección de propuestas esgrimidas por algunos autores en el vastísimo campo de opiniones de la crítica literaria.

⁶⁰ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 189-190.

⁶¹ Cf. Federico Giuntoli, *Op. cit.*, 193; *Genesis*, 12-50, 318-319.

TM no responden a una anomalía del traductor, bien porque equívoco o bien por arbitrariedad, sino que son reflejo de una versión textual diversa y, probablemente, anterior a la del TM, que muestra la malograda concatenación de dos tradiciones o dos trayectorias narrativas latentes. La versión conocida por el TM sería el intento de solución-edición a la versión yuxtapuesta que se encontraba todavía en la *Vorlage* usada por el traductor de LXX.

La cuestión de crítica: ¿TM o LXX? ¿Un texto en proceso?

Con lo dicho hasta ahora se puede comprender por qué en la forma actual de 47: 5-7 la narración del TM presenta un estilo más fluido y plano, mientras que la narración de LXX evidencia a simple vista una fuerte tensión entre v. 5a y vv. 5b-6. Como se ha visto, la tensión es debida a que en esta pequeña porción de texto conviven dos tradiciones o dos trayectorias narrativas que relatan el mismo suceso, siendo el texto de LXX el más propicio para apreciarlas y, por tanto, más antiguo del TM, en el cual, las aristas de la narración ya han sido limadas. La cuestión pendiente de resolver es de índole textual. Es decir: si sobre la base literaria de las dos tradiciones el texto de LXX no se explica a partir del TM y mucho menos como maniobra defectuosa del traductor, ¿cómo llega a desembocar una y otra lectura en TM y en LXX siendo que el traductor griego parece contar con una *Vorlage* hebrea bastante cercana a TM?

En el copioso bagaje de las versiones antiguas, la tradición textual targúmica muestra su apego a la forma del TM para Gn 47: 5-7. Dos versiones representativas son el *Targum Neofiti* y el *Targum Pseudo-Jonathan*.

El *Targum Neofiti* se presenta así:

(v. 5TM) ואמר פרעה ליוסף למימר אבוך ואחך אתון לוותך:

Y habló (dijo) el Faraón a José: tu padre y tus hermanos han venido a ti.

(v. 6^{TMa}) ארעא דמצרים קדמיך היא בבית־שפר ארעא בשפר

טוב ארעא אשרי ית אבוך וית אחך

(v. 6^{TMb}) ישרון בארעא דגשן ואן את ידע ואית בהון גבריין

גברי חיל ותשווי יתהון רברבני קניינן נכסין על כל מה־דלי:

La tierra de Egipto está delante de ti. Establece (haz habitar) en lo bueno (mejor) de la tierra a tu padre y a tus hermanos. Habiten en la tierra de Gošen. Y si tú conoces (sabes) que hay entre ellos hombres valerosos (valientes), los constituirás capataces (cabecillas) de nuestro rebaño, y sobre todo lo que me pertenece.

**(v. 7 TM) ואייתי יוסף ואעל יוסף ית יעקב אבוי ואקים יתיה קדם
פרעה וברך יעקב ית פרעה:**

Y José introdujo a Jacob, su padre, y lo colocó delante del Faraón, y Jacob bendijo al Faraón.

La forma textual del *Targum Pseudo-Jonathan* es la siguiente:

(v. 5 TM) ואמר פרעה ליוסף למימר אבוך ואחך אתו לותך

Y habló (dijo) el Faraón a José: tu padre y tus hermanos han venido a ti.

**(v. 6 ^{TMa}) ארעא דמצרים קדמך היא בבית שפר ארעא אותיב
ית אבך וית אחך**

**(v. 6 ^{TMb}) יתבון בארעא דגשן ואין חכימת דאית בהום גוברין
דחילא ותמניגון רבני גיתי על דידי :**

La tierra de Egipto está delante de ti. Establece (haz habitar) en la mejor parte (parte buena) de la tierra a tu padre y a tus hermanos. Habiten en la tierra de Gošen. Y si tú conoces alguno entre ellos, hombres valientes (valerosos), desígnalos amos (jefes) de mis rebaños.

**ואייתי יוסף ית יעקב אבוי ואקימיה קדם פרעה וברוך יעקב
(v. 7 TM) ית פרעה**

Y José llevó a Jacob, su padre, y lo colocó ante el Faraón, y Jacob bendijo al Faraón.

Como se infiere, ambas versiones arameas siguen con avenencia en sus elementos sustanciales la forma del TM: (1) El Faraón constata a José la llegada de su parentela, (2) la concesión de la parte buena de la tierra

de Egipto (טוב ארעא), (3) el ofrecimiento de la tierra de גשן, (4) la concesión de elegir hombres valientes para hacerlos jefes de sus posesiones, (5) José y Jacob ante el Faraón y el saludo (וברך / וברך) al soberano de Egipto.

Es probable que ya en la antigüedad el texto de LXX evidenciara la dificultad. El texto seguido por las versiones antiguas es el que se corresponde con el actual TM, siendo la *Vetus Latina* y la versión copta las únicas excepciones⁶². Es de particular interés en este caso la *Vetus Latina* –según el texto hispánico– ya que pese a seguir el texto de LXX, concretamente en 47: 5-7 ofrece una variación, específicamente en v. 5. Mientras el texto de LXX presenta: ἤλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσηφ Ἰακωβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ἤκουσεν Φαραω βασιλεὺς Αἰγύπτου καὶ εἶπεν Φαραω πρὸς Ἰωσηφ λέγων ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἤκασι πρὸς σέ, la versión de la *Vetus Latina* presenta: **sed cum venissent in Aegyptum ad Ioseph audisset Pharaeo rex Aegypti locutus est Pharaeo...** La tensión de LXX al interno de v. 5 provocada por el cruce de las dos tradiciones parece ser resuelta por la *Vetus Latina* con **cum venissent in Aegyptum ad Ioseph audisset**. Mientras el TM resolverá la disonancia al reducir las dos intervenciones del Faraón a una sola –razón por la cual la concesión de la “parte buena de la tierra” y la “tierra de Goşen aparecen juntas–, al traductor de la *Vetus Latina* le pareció mejor opción enfrentar la lectura de LXX introduciendo una temporal. A este propósito resulta oportuna la opinión de D. Everson. Este estudioso observa que si bien *Vetus Latina* tiende a seguir LXX –más que reflejar influencias de tradiciones *jeroniminas* o *hexaplares*– se desvía del texto de LXX al rechazar una traducción literal o redundante, y no se desvía en el caso contrario⁶³. No obstante el número relativo de manuscritos para el caso de Génesis, estos tienden a la consistencia textual⁶⁴.

Uno de los intentos de respuesta a la cuestión reseñados por Giuntoli es la hipótesis de A. Catastini⁶⁵. Prácticamente su planteamiento concluye

⁶² Cf. Federico Giuntoli, *L'officina della Tradizione*, 162. Se trataría de una forma pre-rencensional del texto griego.

⁶³ Cf. David L. Everson, “The *Vetus Latina* and *The Vulgate* of the Book of Genesis”, en Craig A. Evans– Joel N. Lohr – David L. Petersen, *The Book of Genesis. Composition, Reception and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2012, 529-530, 533.

⁶⁴ Para los manuscritos (códices y fragmentos) de *Vetus Latina*, se puede consultar Teófilo Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina. Prolegómenos*, CSIC, 1953.

⁶⁵ Cf. Federico Giuntoli, *L'officina della Tradizione*, 168-174. En el III apéndice pre-

que el TM provendría de una familia de testimonios textualmente corrompidos, haciendo llegar la transmisión hasta un *Urtext*, del cual es representativo el texto de LXX: *Il testo ebraico dei vv. 5-6 si presenta senzaltro non disturbato, quindi, e non adiaforamente alternativo ai LXX: per questo motivo ritengo non si possa pensare che questi ultimi attestino un pura e semplice espansione targumica strana a Vorlagen ebraiche. D'altra parte, una retorversione dei LXX ci visualizza immediatamente la possibilità di un errore meccanico dal quale può in qualche modo dipendere la tardizione di TM*⁶⁶. El caso de 47: 5-7 del TM no es sino la verificación del alejamiento del *Urtext*, todo por error del escriba hebreo. Por esa razón, el discurso que se encuentra desplegado en dos intervenciones en LXX se presenta en el TM en una sola intervención. Puesto que como muestra LXX, el discurso directo en cada intervención es introducido con la misma forma, el escriba habría saltado inadvertidamente en su lectura incurriendo técnicamente en una *haplografía*⁶⁷, mientras que un escriba sucesor habría tratado de solventar el error intentando recuperar el texto saltado. A diferencia del texto de LXX, que reflejaría el arquetipo original⁶⁸, los testimonios como el TM portan el error textual y no se explican sino como provenientes del “sub-arquetipo” responsable del primer error.

De acuerdo al planteamiento aquí seguido, una hipótesis como la de Catastini no se sostiene. Las diferencias narrativas que presentan LXX y TM en 47: 5-6 son debidas a la coexistencia de dos tradiciones, o dos trayectorias narrativas, que ha sido posible rastrear e identificar. Un intento de explicación que enfrente pasajes de la naturaleza de 47: 5-7 no solo se enfrenta al problema de la transmisión del texto y de su recepción en las diferentes versiones, sino que debe pasar obligatoriamente por las cuestiones que atañen a la crítica literaria.

Desde el punto de vista narrativo las tensiones de LXX han servido a patentizar el contenido tradicional mixto en 47: 5-7 y remontarlo a su trayectoria inmediatamente antecedente. Hay que decirlo de nuevo que

senta las posiciones de diversos autores que son partidarios de identificar en 47: 5-7 corrupción textual. También el artículo mismo de Alessandro Catastini, “Un errore significativo nella tradizione di *Genesi* 47: 5-6”, *SEFARAD* LVI/2 (1994), 253- 258.

⁶⁶ Alessandro Catastini, *Op. cit.*, 254.

⁶⁷ Cf. Alessandro Catastini, *Op. cit.*, 256.

⁶⁸ Cf. Alessandro Catastini, *Op. cit.*, 257.

el problema no es LXX, en cuanto equívoco de copiado o de labor exegética por parte del traductor de Gn-LXX. Ni siquiera como una *lectio difficilior*, LXX podría explicarse partir de TM. La divergencia de índole textual entre LXX y TM en 47: 5-7 puede responder mejor al hecho de que el texto de LXX es reflejo de una versión textual diversa a la que conoce el TM. Probablemente el traductor griego conoció una versión textual que aún estaba en proceso, mientras el TM actual presenta la versión “editada” y definitiva. Así las cosas, 47: 5-7 de LXX es muestra de la *Vorlage* hebrea aún en evolución, que no será conocida en la última edición contenida en la versión del TM, ya con la “corrección” al problema de lectura que suponía la versión textual de LXX. Esto explica, entonces, por qué la versión del TM actual resulta más fluida y la de LXX más contrapuesta. La “corrección-edición”, en todo caso, no habría sido resultado de la pluma del traductor sino más bien del editor hebreo que buscaba un texto más plano y menos contrapuesto.

El caso de Gn 47: 5-7, en definitiva, acaba por dirimir algunas cuestiones: el problema no es el de una *Vorlage* de LXX, distinta a la del TM. En este caso, el TM testimoniaría más bien la misma *Vorlage* subyacente a LXX, solo que en su estado acabado y definitivo. De modo que no procede hablar de “texto original” o de “error de traducción”, mucho menos de “corrupción textual”. Al texto de LXX como al TM subyace una *Vorlage* similar, las diferencias de uno y otro no hacen sino trazar el movimiento del texto, es decir, de una etapa todavía en proceso y progreso (LXX) a su versión definitiva (TM).

CONCLUSIÓN

El estudio de Gn 47: 5-7 ha permitido un acercamiento a la coexistencia de retazos de varias tradiciones al interno de una porción de texto (¡y en tres versículos!). Algo que a nuestra sensibilidad literaria es totalmente inadmisibles, pero no para los antiguos. Hijos de la era de los ordenadores, corregir supone siempre eliminar y borrar. Destruir para construir. En la oficina de los antiguos las cosas funcionaban de forma totalmente distinta. La actividad “redaccional” o “editorial” aparte de auspiciar la colocación de material nuevo en los textos ya existentes, tenía también como cometido producir un texto definitivo, evitando para ello dejar trazos o indicios de labor literaria. Contra lo que hoy puede ser ha-

bitual, operaba entonces el principio contrario: los textos no se eliminan ni se destruyen, se transforman y se mejoran. Gracias a este principio –quizá no escrito– es que podemos encontrar textos como 47:5-7 y como los mencionados en precedencia.

En este sentido, los casos de armonización y otros elementos adherentes a la naturaleza de la traducción, del Pentateuco de LXX en general y el libro del Génesis en particular, no son principios absolutos e inamovibles para concluir que las divergencias de la traducción de LXX son siempre provocadas por los traductores, cuales instigadores de cambios y armonizaciones⁶⁹. A efectos del estudio de Gn 45:5-7, la misma traducción griega ha sido vital para confirmar fenómenos como el duplicado de versiones (vv. 5-6) o de agregados redaccionales (v. 7), que ya el texto hebreo conoce perfectamente. Así, la tesis de autores como van der Louw la adhesión y literalidad del Gn-LXX respecto a su *Vorlage* hebrea parece ser corroborada.

En el caso de Gn 47:5-7 la culpa no es del traductor que se equivocó o que arbitrariamente decidió cambiar orden del texto en un momento de euforia interpretativa. Mejor dicho, no existe ningún culpable, ni copista hebreo perfecto ni traductor griego despistado. El enfrentamiento entre LXX vs TM en 47:5-7 es algo más interesante. Gn 47:5-6 en LXX corrobora **(1)** la existencia de dos tradiciones o dos trayectorias narrativas sobre el arribo de los parientes de José a Egipto; **(2)** ambas trayectorias conviven en el mismo relato; **(3)** al no explicarse la forma de LXX a partir del TM –puesto que difícilmente podría sustentarse la organización de LXX con base en TM–, es probable que dicha forma refleje más bien una *Vorlage* en la cual el texto aún no conocía la forma acabada y definitiva de TM; **(4)** por el contrario, la versión textual transmitida por el TM mostraría ahora la labor editorial (¿y de corrección?) última con el interés no solo de seguir conservando ambas tradiciones del arribo de los parientes de José a Egipto, sino también con el interés de darles una organización en un texto más acabado y fluido, sin perder por ello nada de material de una y otra. **(5)** De ser así, Gn 47:5-6 de LXX serviría, en definitiva, a corroborar las sospechas de algunos estudios respecto a las “transformaciones”

⁶⁹ Cf. J. Cook, “The Translator of the Greek Genesis”, Natalio Fernández Marcos, (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, 189-182. El autor concluye que Gen-LXX se comporta favorable a la variación y desde el inicio avizora su tendencia a la armonización.

todavía en curso del texto hebreo cuando la traducción de LXX comenzaba a ver la luz.

La situación textual de 47: 5-7 viene de las adherencias de una situación literaria. A la base de todo el problema radica la coexistencia de diversas tradiciones o de trayectorias narrativas de un mismo hecho al interno del relato de los vv. 5-6, para cuya identificación el texto griego es más favorable cuando con se lo confronta con el TM. La versión actual de TM reflejaría la última elaboración de una forma aún proceso de vv. 5-6 conocida por LXX en momentos previos a su estabilización definitiva. Sin reflejar una *Vorlage* subyacente distinta, LXX solo testimoniaría la versión en evolución y, probablemente, más antigua a la del texto hebreo.

La cartografía bíblica y el relato normativo de la misión paulina

SANTIAGO GUIJARRO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0002-8140-7309
sguijarroop@upsa.es

Recibido: 2 noviembre 2022 Aceptado: 15 febrero 2023

Resumen: La cartografía bíblica ha elaborado un relato normativo de la actividad misionera de Pablo. Este relato normativo, que distingue claramente entre tres viajes diferentes, es el que presuponen las Biblias y los atlas bíblicos. Sin embargo, las cartas de Pablo y el libro de los Hechos no apoyan una distinción tan clara. El presente estudio sostiene que la distinción entre tres viajes misioneros es una construcción moderna y que esta forma de representar la actividad misionera de Pablo tiene un impacto significativo en la forma de entender dicha

actividad. Al representar la actividad misionera de Pablo como una secuencia ordenada de tres viajes, los mapas no sólo minimizan la novedad de su misión independiente, sino también la confrontación de Pablo con la Iglesia de Jerusalén. En esta representación, Pablo ya no es el líder marginal de un movimiento minoritario dentro de la Iglesia naciente, sino 'el' misionero.

Palabras clave: Mapas bíblicos; cartografía cognitiva; misión cristiana primitiva; imágenes de Pablo.

Biblical cartography and the normative account of the pauline mission

Abstract: Biblical cartography has elaborated a master narrative of Paul's missionary activity. This master narrative,

which clearly distinguishes between three different journeys, is the one presupposed in Bibles and Biblical atlases. Neverthe-

less, Paul's letters and the Book of Acts do not support such a clear distinction. The present study contends that the distinction between three missionary journeys is a modern construct and that this way of representing Paul's missionary activity has a significant impact on how we understand it. By representing Paul's missionary activity as an orderly sequence of three travels, the maps not only minimise

the novelty of his independent mission but also lessen Paul's confrontation with the Jerusalem church. In this representation, he is no longer the marginal leader of a minority movement within the nascent church, but 'the' missionary.

Keywords: Biblical maps; Cognitive cartography; Early Christian mission; Images of Paul; The role of exegetical traditions.

“The truth is... *maps are weapons*”¹

INTRODUCCIÓN

“Si te hubieras encontrado con Pablo en las calles de Éfeso y le hubieras preguntado: ‘Pablo, ¿en cuál de tus viajes misioneros estás ahora?’; él te habría mirado atónito sin la más remota idea de lo que querías decir”².

Este encuentro ficticio fue imaginado hace más de medio siglo por John Knox, el gran estudioso de Pablo. Podríamos nosotros imaginar hoy un encuentro similar con el autor del libro de los Hechos:

“Si, años más tarde, en esas mismas calles de Éfeso, te hubieras encontrado con Lucas y le hubieras preguntado: ¿En qué viaje misionero se encontraba Pablo cuando estuvo aquí?; él te habría mirado sorprendido sin saber muy bien qué responder”.

Sin embargo, si le preguntáramos hoy a una persona medianamente informada, nos respondería que tal vez se encontrara al final del segundo viaje misionero o, más probablemente, durante el tercero. Esta precisa respuesta de nuestro interlocutor imaginario se explica por el hecho de que habría tenido a su disposición un recurso extraordinario del que tanto Pablo como Lucas carecían, pues habría podido consultar los mapas que hallaría fácilmente en cualquier biblia, en cualquier atlas bíblico, o incluso

¹ WOOD, D., “How Maps Work,” *Cartographica* 29 (1992) 66-74, p. 66.

² KNOX, J., *Chapters in a Life of Paul*, John Knox Press, London 1989, 41-42.

en internet. En todos ellos encontraría cuidadosamente diferenciados y descritos tres viajes misioneros de Pablo.

Ahora bien, si estas afirmaciones son ciertas, es decir, si Pablo y Lucas no habrían sabido responder tan precisamente a nuestra pregunta como cualquier lector actual, entonces tenemos que preguntarnos: ¿De dónde han tomado estos mapas la información que transmiten con tanta rotundidad? ¿Por qué distinguen tan claramente tres viajes misioneros de Pablo? Y, sobre todo: ¿Qué efecto tiene en nuestra visión de Pablo esta forma de organizar los datos sobre su actividad misionera?

El objetivo de este estudio es, precisamente, responder a estas preguntas. Pero antes de hacerlo tenemos que documentar las afirmaciones que las han motivado. Esto requiere, sobre todo, analizar las cartas de Pablo y el libro de los Hechos de los apóstoles para identificar la visión de la geografía de la misión paulina que reflejan estos textos³.

1. EL MAPA MISIONERO DE LAS CARTAS PAULINAS

Si queremos averiguar cuál era la percepción que Pablo tenía de la geografía, y en qué medida entendió su misión en términos geográficos, tenemos que recurrir necesariamente a sus cartas. Su visión solo nos ha llegado indirectamente a través de estos textos circunstanciales, en los que encontramos referencias a los lugares visitados por él y/o por sus colaboradores, así como noticias de algunos viajes que planificó y no pudo realizar.

Podemos identificar la visión geográfica que presuponen las cartas de Pablo recurriendo a la cartografía cognitiva, una rama del conocimiento que estudia los mecanismos que controlan la percepción del espacio y su representación. Esa percepción se puede descubrir identificando los mapas cognitivos que presupone un texto o cualquier otro discurso. En el campo del análisis narrativo hablamos del autor implícito y del lector implícito para referirnos al autor y a lector que el texto presupone. De forma análoga, podemos hablar también del mapa implícito para designar el “mapa

³ Una versión anterior de este trabajo ha sido publicada en: GUIJARRO, S., “Biblical Cartography and the (Mis) Representation of Paul’s Missionary Travels”, *Hervordene Theological Studies* 75 (2019) [<https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5575>].

mental que el texto crea para sus lectores”⁴. Este mapa mental es, por tanto, una construcción, consciente o inconsciente, que refleja una visión de la geografía. Para reconstruir dicha visión, hemos de identificar la forma en que se mencionan los lugares y las relaciones que se establecen entre ellos, así como las connotaciones cognitivas y emocionales que el relato les asigna.

El mapa mental de las cartas de Pablo refleja una visión marcadamente política de la geografía, pues suele identificar los territorios de los que habla recurriendo a los nombres de las provincias romanas (Macedonia, Acaya, Galacia, Judea, Arabia, Asia, Italia, Hispania, etc). Esta visión de la geografía representa el punto de vista de las autoridades romanas y de aquellos que podían pensar el mundo trascendiendo una perspectiva local⁵. Los nombres de las ciudades aparecen, casi siempre, al mencionar a los destinatarios de las cartas. Los movimientos del grupo apostólico se sitúan en este mapa mental. Las cartas hacen referencia a ellos en una serie de ‘notas de viaje’⁶ que aparecen de forma esporádica. Aunque la mayoría de estas notas se refieren a viajes entre dos o más ciudades y no reflejan, por tanto, una visión de conjunto, es en ellas donde podemos encontrar algún indicio de la visión geográfica que Pablo tenía de su propia misión.

La información más relevante, en este sentido, la encontramos en las referencias que hace a su actividad misionera en el pasado y a sus planes de futuro al final de la Carta a los romanos (Rom 15,14-33). Se trata de un pasaje especialmente interesante, pues en él Pablo hace balance de su propia trayectoria misionera y en este balance la geografía desempeña un papel decisivo. El mapa mental que se presupone es, como hemos dicho, el del imperio. Se mencionan varias provincias (Ilírico, Hispania, Macedonia) y dos ciudades que poseen un valor estratégico y simbólico (Jeru-

⁴ ALEXANDER, L., “Narrative Maps: Reflections on the Toponymy of Acts”, en CARROLL, D. et al. (eds.), *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*, Academic Press, Sheffield 1995, 17-57, p. 18.

⁵ MEEKS, W. A., “From Jerusalem to Illyricum, Rome to Spain: the World of Paul’s Missionary Imagination”, en ROTHCHILD, C. and SCHRÖTER, J. (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 167-181, pp. 171-172.

⁶ ALEXANDER, “Narrative Maps, 20.

salén y Roma). En este mapa se dibujan dos proyectos misioneros. El primero, que va desde Jerusalén hasta el Ilírico, pertenece al pasado. El segundo, que va desde Jerusalén hasta Hispania pasando por Roma, espera realizarlo en el futuro⁷.

El primer proyecto misionero tiene para Pablo una clara delimitación geográfica:

“Podría enorgullecirme en Cristo Jesús de la tarea llevada a cabo al servicio de Dios, pero solo me atreveré a hablar de lo que Cristo ha realizado sirviéndose de mí, para que, con la palabra o con la acción, a través de signos y prodigios, y con la fuerza del Espíritu Santo, los paganos acogieron la fe. Así que desde Jerusalén, en círculo (κύκλω), hasta el Ilírico he dado a conocer el evangelio de Cristo.” (Rom 15,17-19).

Tres detalles revelan que se trata de un mapa mental construido por Pablo:⁸ El primero es el hecho de que sitúe el inicio de su misión en Jerusalén, pues este dato contradice lo que el mismo Pablo dice en el relato autobiográfico del comienzo de la Carta a los Gálatas, cuando afirma: “las Iglesias de Judea no me conocían aún personalmente” (Gál 1,22). Aunque su misión como misionero independiente no había comenzado en Jerusalén, sino en Antioquía, después de la discusión con Pedro (Gál 2,11-14), Pablo reivindica la vinculación con la metrópolis del judaísmo. El segundo detalle es el adverbio κύκλω (“en círculo”) que describe la trayectoria misionera de Pablo. Leyendo sus cartas, es fácil advertir que en su itinerario hubo diversas idas y venidas. Sin embargo, a la hora de resumir su primera etapa misionera, Pablo la representa como un proceso que sigue una línea progresiva. Por último, resulta también llamativa la referencia al Ilírico, pues nada en sus cartas hace pensar que Pablo y sus colaboradores hubieran llegado tan lejos.

⁷ MEEKS, “From Jerusalem to Illyricum”, 169.

⁸ Los comentarios suelen llamar la atención sobre estos detalles para los que no encuentran referencias ni en las cartas ni en Hechos, pero sin identificar el proceso de construcción de un mapa mental; véase p.e. KECK, L. E., *Romans*, Abingdon Press, Nashville 2005, y PENNA, R., *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2008. Sobre el análisis narrative del espacio en Romanos, véase: GIGNAC, A., “Espaces géographiques et théologiques en Rm 1:1-15 et 15:14-33: regard narratologique sur la ‘topologie’ paulinienne”, *Biblical Interpretation* 14 (2006) 385-409.

La afirmación con que concluye esta declaración sobre su actividad previa refleja el mapa mental que Pablo crea para sus lectores. Es un mapa en el que sitúa la geografía de su misión. En este mapa no hay atisbo alguno de diversos viajes misioneros, sino la convicción de que lo realizado hasta entonces formaba parte de un proyecto misionero que estaba concluyendo. El viaje a Jerusalén para llevar la colecta (Rom 15,26) no era el final de un supuesto viaje misionero, pues la meta de la primera misión había sido el Ilírico; era tan solo una pausa necesaria para restaurar la comunión con la Iglesia madre y poder así dirigirse a Roma, desde donde planeaba comenzar una nueva etapa misionera.

La nueva etapa misionera tiene también su propio mapa mental. Una vez concluida la tarea que pensaba realizar en Jerusalén, se dirigirá a Roma y, desde allí, a Hispania:

“Una vez cumplida esta misión y entregado el fruto de esa colecta, partiré para España pasando por vuestra ciudad (ἀπελεύσομαι δι’ ὑμῶν εἰς Σπανία)” (Rom 15,28).

Este segundo proyecto misionero aún no está definido en sus detalles, pero, al igual que en el primero, Pablo tiene claro su comienzo y su final. Dicho comienzo se sitúa en Jerusalén, donde el apóstol depositará la colecta de las comunidades de Acaya y Macedonia, mientras que el final se sitúa en Hispania. En el marco de la única misión paulina, el viaje hasta Hispania, en los confines del mundo por él conocido, era necesario para que el evangelio llegara a todos los gentiles (Rom 11,25).

Así pues, en el mapa implícito de las cartas de Pablo, el mapa mental del imperio, que tenía como centro a Roma, se superpone al mapa mental judío, que tenía como centro a Jerusalén, definiendo en términos geográficos su mundo: desde Jerusalén hasta el Ilírico y, de nuevo, desde Jerusalén hasta Hispania, pasando por Roma⁹. En este mapa se sitúa la actividad evangelizadora llevada a cabo por Pablo y sus colaboradores en el Mediterráneo oriental, la cual forma parte de un primer proyecto misionero que parece concluido cuando escribe la Carta a los romanos. Tenía razón John Knox: Pablo nos habría mirado atónito, si le hubiéramos preguntado en las calles de Éfeso en qué viaje misionero se encontraba.

⁹ MEEKS, “From Jerusalem to Illyricum, 173-180.

2. EL MAPA DE LA MISIÓN PAULINA EN EL LIBRO DE LOS HECHOS

El mapa implícito del libro de los Hechos es más complejo, y la información geográfica que proporciona este relato al lector es mucho más prolija. Una buena parte de dicho relato está dedicada a narrar los viajes de Pablo (Hch 13-28) con un estilo que se parece a las novelas helenísticas de viajes. En ellas, lo mismo que en Hechos, el narrador construye un mapa que determina la percepción que el lector tiene del mundo narrativo.

El mapa mental de Hechos tiene, como el de las cartas paulinas, un marcado carácter político. También en el relato de Lucas los territorios se designan con el nombre de las provincias romanas (Judea, Italia, Macedonia, etc.), aunque se mencionan algunas regiones por su nombre griego (Licia, Panfilia, Frigia), lo cual confiere un mayor realismo a la narración. Al tratarse de un relato, y no de cartas circunstanciales, el mapa de Hechos es más consistente, incluye elementos emocionales y posee un punto de vista más definido¹⁰.

En este mapa implícito se sitúan los viajes misioneros de Pablo, que ocupan, como hemos dicho, una gran parte del relato. Los mapas que reproducen los atlas y las biblias se basan supuestamente en este relato. Sin embargo, como espero mostrar, hay buenas razones para pensar que son los mapas los que determinan la lectura de Hechos, y no al revés¹¹.

En la narración lucana se puede identificar claramente un primer viaje misionero, que comienza y termina en Antioquía (Hch 13-14). El comienzo y el final de este viaje, así como sus protagonistas y la tarea que llevan a cabo, se definen con precisión en el relato. El inicio es la consecuencia directa de una elección del Espíritu y de un envío de la comunidad

¹⁰ ALEXANDER, L., “‘In Journeyings often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, en TUCKETT, C. (ed.), *Luke’s Literary Achievement: Collected Essays*, Academic Press, Sheffield 1995, 17-49; véase también KLOPPENBORG, J. S., “Luke’s Geography: Knowledge, Ignorance, Sources, and Spatial Conception”, en VERHEYDEN J. et al. (eds.), *Luke on Jesus, Paul, and Earliest Christianity. What we Really Know?*, Peeters, Leuven 2017, 101-143.

¹¹ JUNG, D. H., “Hodological Space in the Acts Narrative”, *The Expository Times* 2023 [<https://doi.org/10.1177/00145246231174984>], sugiere que los antiguos no tenían una percepción cartográfica del espacio, sino una percepción ‘hodológica’, es decir, una percepción definida por la experiencia del camino. Según él, “El espacio hodológico se genera principalmente por el movimiento del viajero, y no orienta a los lectores en un contexto geográfico y cartográfico más amplio” (p. 5).

de Antioquía (Hch 13,1-3). El final, por su parte, reproduce casi de forma especular este comienzo al precisar que los misioneros regresan a la comunidad que los envió para dar cuenta en ella del trabajo misionero realizado y de los frutos cosechados (Hch 14,24-28). Se trata, por tanto, de un viaje promovido y alentado por la comunidad antioquena. Los encargados de llevarlo a cabo son Bernabé, líder del grupo de los maestros y doctores de Antioquía, y Saulo, que ocupa el último lugar en dicho grupo. Finalmente, a lo largo de la narración se irá revelando que la tarea (Hch 13,2: τὸ ἔργον) que el Espíritu les ha encomendado consiste en abrir a los paganos la puerta de la fe (Hch 14,27: ἀνοίγειν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως).

En el trazado del libro de los Hechos, este viaje da paso a uno de los momentos clave del relato: la asamblea de Jerusalén (Hch 15,1-35), en la que queda sancionada y regulada la incorporación de los gentiles a la Iglesia y, consecuentemente, la misión dirigida a ellos, que será el tema central de los siguientes capítulos. Sin embargo, la nueva etapa sin que se inicia tras dicha asamblea no estará protagonizada por Bernabé y Pablo, sino solo por este último. Sin entrar ahora en la explicación que Lucas da a este hecho, lo que interesa subrayar es que en este punto comienza una nueva fase del relato, protagonizada por Pablo, el cual actúa ahora como misionero independiente¹².

Esta misión independiente de Pablo concluye, en el relato lucano, con el discurso a los presbíteros de Éfeso (Hch 15,36–20,38). A partir de entonces comienza claramente una fase diferente de la anterior, como indica el hecho de que al final de ella Pablo no regrese a Antioquía, sino que vaya a Jerusalén. A pesar de ello, ha sido y sigue siendo muy común distinguir en estos capítulos dos viajes misioneros que supuestamente seguirían un esquema parecido al realizado por Bernabé y Pablo (Hch 13-14)¹³. Dos son los argumentos que se aducen para ello. El primero es que el

¹² GUIJARRO, S., “La articulación literaria del libro de los Hechos”, *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 185-204.

¹³ Distinguen tres viajes los siguientes comentarios SCHILLE, G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983; MUSSNER, F., *Apostelgeschichte*, Echter, Würzburg 1984; FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1998; WALASKAY, P. W., *Acts*, John Knox Press, Louisville 1998. Por su parte, BARRETT, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Clark, Edinburgh 1994-1998; BOCK, D. L., *Acts*, Baker, Grand Rapids 2007; y RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Hechos de los Apóstoles*, BAC, Madrid 2015, hablan de una sección con dos viajes.

nuevo viaje comienza como el anterior: “después de haber sido encomendado(s) a la gracia de Dios” (Hch 14,26: παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ = Hch 15,40: παραδοθεῖς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου). El segundo argumento se basa en la observación de que, en el curso de esta nueva fase misionera, Pablo regresa a Antioquía, cuya comunidad seguiría siendo el punto de referencia de su actividad misionera: “fue a Cesarea y habiendo subido a saludar a la Iglesia de Jerusalén, bajó a Antioquía. Y al cabo de un tiempo (ποιήσας χρόνον τινὰ) saliό...” (Hch 18,22b-23a).

Estos dos argumentos son, sin embargo, muy débiles para sustentar una distinción entre dos viajes misioneros. Es cierto que Lucas da pie a pensar que el viaje de Pablo como misionero independiente está en continuidad con el que había realizado junto con Bernabé por encargo de la comunidad de Antioquía, pero la legitimación que busca esta alusión intratextual no logra transmitir la impresión de que el viaje que Pablo comienza después de la asamblea de Jerusalén seguirá las mismas pautas que el realizado junto a Bernabé. El segundo argumento es todavía menos consistente, pues resulta evidente que Pablo visita Antioquía de pasada y que en esta ‘visita de cortesía’ no termina ni comienza nada. La estancia en la comunidad se describe de una forma tan genérica (ποιήσας χρόνον τινὰ), que resulta difícil establecer una relación con el comienzo o el final del primer viaje. Por esta razón, son cada vez más los comentaristas que cuestionan la distinción de dos viajes misioneros en estos capítulos y prefieren hablar de una ‘misión independiente’ de Pablo, o de la ‘misión egea’, observando que en el relato lucano, después de la asamblea de Jerusalén, el centro geográfico se desplaza desde Siria al Egeo. Es representativo de esta visión lo que dice Daniel Marguerat comentando este pasaje:

“Es habitual considerar que después del concilio de Jerusalén comienza el ‘segundo viaje misionero de Pablo’ (16,36–18,22), al cual seguiría un ‘tercer viaje misionero’ (Hch 18,23–20,38). Sin embargo, el autor de los Hechos no ha estructurado así su relato. Hch 18,24–19,40 presenta una crónica de acontecimientos situados en Éfeso, pero *se trata de la misma misión paulina*, abierta tanto a los judíos como a los no judíos después de la ratificación en Jerusalén (Hch 15,135). Lucas narra dos viajes misioneros separados por el concilio de Jerusalén (Hch 13,1–14,28 y 15,36–21,14), y no tres”¹⁴.

¹⁴ MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstoles (13-28)* Sígueme, Salamanca 2020, 149. La misma postura se encuentra ya en LOISY, A. F., *Les actes des apôtres*, Émile Nourry,

El relato de Hechos, en efecto, distingue entre dos misiones a los gentiles. En la primera, dependiente de la comunidad de Antioquía, Pablo aparece como colaborador de Bernabé, mientras que en la segunda él es el protagonista indiscutible. Más aún, estas dos misiones presuponen dos mapas muy diferentes. En el primero de ellos, el centro lo ocupa Jerusalén, y el Egeo es un lugar lejano. En el segundo, sin embargo, el centro se ha desplazado, precisamente, a ese lugar lejano, y Jerusalén se haya en el extremo oriental¹⁵. Este segundo mapa es más próximo al que presuponen las cartas de Pablo, en las cuales no encontramos ninguna referencia al primer viaje narrado en Hechos.

Así pues, aunque el libro de los Hechos distingue dos fases en la tarea misionera llevada a cabo por Pablo, se trata de dos fases muy diferentes no solo por el lugar que en ellas ocupan el mismo apóstol y la comunidad de Antioquía, sino también porque presuponen dos mapas mentales diferentes. Por otro lado, esta distancia entre el viaje antioqueno y la misión egea desaconseja tomar el primero como modelo para identificar otros dos viajes en la segunda. Esto significa que la distinción entre tres viajes misioneros que encontramos en las biblias y en muchos comentarios tampoco procede del relato lucano. Si nos hubiéramos encontrado a Lucas en las calles de Éfeso y le hubiéramos preguntado en qué viaje se encontraba Pablo cuando estuvo allí, nos habría mirado sorprendido sin saber muy bien qué responder.

3. LOS VIAJES DE PABLO EN LOS MAPAS

Teniendo presentes los resultados del análisis realizado y la visión implícita del espacio que hemos identificado en las cartas de Pablo y en el libro de los Hechos, examinaremos ahora los mapas que representan el itinerario de la misión paulina. Se encuentran por doquier: en las biblias

Paris 1920, 707; y, más tarde, en: ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981¹⁷, 237-239; SPENCER, F. S., *Acts*, Academic Press, Sheffield 1997, 130; DUNN, J. D. G., *The Acts of the Apostles*, Eerdmans, London 1996, 212. Véanse también: JOHNSON, L. T., *The Acts of the Apostles*, Liturgical Press, Collegeville 1992; LÜDEMANN, G., *The Acts of the Apostles: What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Prometheus, Amherst 2005; PERVO, R. I., *Acts: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2009; y KEENER, C. S., *Acts: An Exegetical Commentary*, Baker, Grand Rapids 2015.

¹⁵ ALEXANDER, “‘In Journeyings often’, 30-31.

y en los textos de divulgación bíblica, pero también en las ediciones críticas y en los atlas académicos. Examinando una buena parte de ellos, sorprende sobremanera comprobar que todos, de forma unánime, distinguen tres viajes misioneros de Pablo. La cartografía neotestamentaria ha logrado elaborar un relato normativo de la actividad misionera de Pablo y ha hecho de él un paradigma omnipresente, que determina no solo la lectura del texto bíblico, sino también el planteamiento de muchos comentarios.

Para comprobarlo, será suficiente consultar, en cualquiera de sus versiones más recientes, la edición crítica de Nestle-Alland, que es la más usada por los estudiosos del NT. En ella se representan, con ayuda de líneas de diversos colores, cuatro viajes de Pablo, que en la leyenda de dicho mapa se identifican como: Primer viaje, Segundo viaje, Tercer viaje y Viaje a Roma. Para el segundo y el tercero se utiliza una línea del mismo color, distinguiendo uno de otro por medio de la línea continua (segundo viaje) y discontinua (tercero). De forma coherente, en el texto de Hechos, esta edición tan reticente a introducir elementos paratextuales como títulos o divisiones, introduce una línea en blanco entre Hch 18,22 y 18,23. El influjo de los mapas no solo se advierte en las traducciones de la Biblia, sino que ha llegado incluso a condicionar la lectura de la edición crítica más difundida.

“REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA TÍPICA
DE LOS TRES VIAJES MISIONEROS DE PABLO”





Este influjo se advierte también en los atlas bíblicos académicos. Después de examinar un buen número de ellos, menciono solo cuatro de entre los más recientes y prestigiosos, que proceden de áreas geográficas y de contextos académicos diferentes: el *Sacred Bridge Atlas* de Carta¹⁶; el atlas

¹⁶ RAINEY, A. F. – NOTLEY, R. S., *The Sacred Bridge : Carta's Atlas of the Biblical World*, Carta, Jerusalem 2006, 373, 375 y 377.

de Herder, de referencia en lengua alemana¹⁷; el atlas de Oxford en su cuarta edición¹⁸; y el más reciente, el de Edizioni San Paolo¹⁹. Todos ellos indefectiblemente distinguen tres viajes misioneros de Pablo.

La pregunta que surge ante esta abrumadora constatación es: ¿De dónde ha salido este dogma cartográfico que ha determinado y sigue determinando la lectura de Hechos y la comprensión de la misión paulina? La respuesta a este interrogante no se encuentra en la exégesis tradicional de los textos, sino en otro lugar.

4. ¿DE DÓNDE PROCEDE EL ESQUEMA DE LOS TRES VIAJES?

El esquema de los tres viajes misioneros de Pablo, que se encuentra en algunos comentarios modernos y que domina la cartografía bíblica, era desconocido para los autores antiguos y medievales. Aunque aún no se ha hecho un estudio exhaustivo de los comentarios antiguos al libro de los Hechos, existen suficientes indicios para afirmar que esta división tripartita de la actividad misionera de Pablo les era completamente ajena.

En un breve pero sugerente artículo publicado originalmente en 1985 en los *Seminar Papers* de la *Society of Biblical Literature*, John Townsend cuestionó el esquema de los tres viajes, que por entonces era aceptado de forma casi unánime por los biblistas, y propuso una explicación acerca de cómo pudo haberse originado²⁰. Este trabajo apenas ha tenido eco en la literatura académica, pero considero que, a la luz de las observaciones precedentes sobre el mapa implícito de las cartas paulinas y del libro de los Hechos, y, sobre todo, a la luz de los estudios sobre la naturaleza y función de los mapas que mencionaré en el siguiente apartado, la hipótesis de Townsend puede ser una clave importante para aclarar el origen y la función de este esquema de los viajes paulinos.

Después de mostrar que este esquema no se encuentra en Hechos, observa que los comentaristas antiguos y medievales lo desconocían to-

¹⁷ ZWICKEL, W., EGGER-WENZEL, R., and ERNST, M., *Herders neuer Bibelatlas*, Herder, Freiburg 2013, 304-309.

¹⁸ CURTIS, A. H. W. (ed.), *Oxford Bible Atlas*, University Press, Oxford 2007⁴, 167-170.

¹⁹ CUCCA, M. – PEREGO, G., *Nuovo atlante biblico interdisciplinare: scrittura, storia, geografia, archeologia e teologia a confronto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 97 y 99.

²⁰ TOWNSEND, J. T., "Missionary Journeys in Acts and European Missionary Societies," *Anglican Theological Review* 68 (1986) 99-104.

talmente. A finales del siglo II, por ejemplo, Ireneo de Lyon hace una detallada descripción del itinerario de la misión paulina, pero no habla de tres viajes, sino de una única trayectoria con múltiples desplazamientos (*Adv. Haer.* 3,14,1). En los comentarios antiguos (Dídimo el Ciego, Jerónimo, Hesiquio de Jerusalén, Efrén, Teodoro de Mopsuestia y Isho'dad de Merv), y en los de la época del Renacimiento y la Reforma (Erasmus, Calvino, Beza, Cornelius Lápide) tampoco se encuentra indicio alguno del esquema de los tres viajes²¹.

La referencia más antigua a dicho esquema la encuentra Townsend en la primera edición de la obra de J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, que fue publicada en 1742. En los años siguientes se fue haciendo popular entre los comentaristas y un siglo más tarde estaba ya firmemente asentado en la tradición exegética del libro de los Hechos. Este dato resulta llamativo por dos razones. En primer lugar, porque dicho esquema, como hemos visto, no tenía fundamento ni en el texto de Hechos ni en los comentarios antiguos; y en segundo lugar, por la rapidez con la que se difundió esta visión de los viajes paulinos. La pregunta que surge, entonces, es: ¿Por qué se impuso este esquema precisamente en aquella época?

Townsend responde a esta pregunta con una observación original y sugerente. Su tesis es que este proceso hermenéutico coincide con el auge de las sociedades misioneras europeas. Estas sociedades se consolidaron en la primera mitad del siglo XIX tanto en ámbito católico con la creación de instituciones como la Asociación para la propagación de la fe fundada en 1822, como en contextos protestantes con la fundación de la *Church Missionary Society* en 1799 y de la *British and Foreign Bible Society* en 1804. Estas sociedades implementaron un estilo misionero nuevo, pues a diferencia de los misioneros precedentes, que solían iniciar un viaje sin retorno (piénsese, por ejemplo, en san Francisco Javier), los que eran enviados por estas nuevas sociedades tenían en ellas su punto de referencia y un lugar al que regresar.

²¹ Según me informa mi colega y amigo, el Dr. Óscar Lilao, bibliotecario de la Universidad de Salamanca y especialista en su fondo antiguo, en los comentarios medievales y renacentistas al libro de los Hechos catalogados hasta ahora en dicha biblioteca tampoco se distinguen tres viajes.

El esquema misionero instaurado por estas sociedades era muy semejante al que encontramos en el primer viaje misionero de Bernabé y Pablo narrado en el libro de los Hechos (Hch 13-14). Por esa razón, no es de extrañar que estas sociedades vieran en dicho viaje un modelo para su propia experiencia: Londres o Roma eran para ellos la nueva Antioquía. Su experiencia, tan cercana en este aspecto a la de Bernabé y Pablo, hizo que este primer viaje se convirtiera en una especie de ‘falsilla’ para leer el resto de la trayectoria misionera de Pablo.

Townsend concluye que esta concepción refleja una visión colonial de la misión, lo cual es sin duda cierto. Sin embargo, me parece que detrás del auge y posterior consolidación del esquema de los tres viajes hay mucho más. El interés consciente o inconsciente por vincular tan estrechamente las dos fases de la misión paulina de las que habla el libro de los Hechos responde al propósito de reforzar una particular visión apóstol; un propósito que encontró y sigue encontrando un buen aliado en los mapas bíblicos.

5. LOS MAPAS COMO INSTRUMENTOS DE PERSUASIÓN

Para entender cuál ha sido y sigue siendo el papel de los mapas bíblicos en la promoción interesada de una particular visión de Pablo, es necesario comprender, en primer lugar, qué es un mapa. Un grupo de trabajo de la Asociación Cartográfica Internacional propuso en 1992 la siguiente definición: “[Un mapa es] una representación o abstracción de la realidad geográfica: un instrumento para presentar información geográfica en un medio visual, digital o táctil”. Se trata de una definición diplomática, general. John Harley y otros, en su *History of Cartography*, propusieron en 1987 esta otra definición, algo más específica: “Los mapas son representaciones que facilitan una comprensión espacial de cosas, conceptos, condiciones, procesos o acontecimientos en el mundo humano”²².

Estas dos definiciones reflejan una concepción relativamente común en el campo de la cartografía: aquella que subraya el carácter objetivo de los mapas. Aunque en ambas definiciones ocupa un lugar central la palabra ‘representación’, que fácilmente evoca la idea de ‘elaboración’, las dos afirman implícitamente que dicha representación reproduce de forma ob-

²² Ambas definiciones citadas en WOOD, “How Maps Work, 66-67.

jetiva aquello que representa. Sin embargo, una consideración más detallada de la función de los mapas revela que esta visión es demasiado ingenua. Los mapas son, en realidad, poderosos instrumentos de persuasión y de poder²³.

Los mapas realizan tres funciones relacionadas entre sí: objetivan, interpretan y legitiman. En primer lugar, al plasmar el espacio en sus diversos aspectos, los mapas transmiten una intensa sensación de realismo y de objetividad. Sin embargo, el hecho mismo de representar el espacio o la geografía es un acto de interpretación, lo cual establece una distancia entre la realidad y su representación. Por otro lado, esta representación, que no es objetiva, sino un acto de interpretación, tiene con frecuencia una finalidad legitimadora. Los mapas no ofrecen, por tanto, la representación objetiva que prometen, sino una particular visión de la realidad que no es, en absoluto, neutral o inocente.

Observando este fenómeno desde un campo que nos es más familiar, podríamos decir que los mapas son semejantes a los textos. La crítica literaria es bien consciente de que existe una distancia entre la realidad y los textos que hablan de ella. Un relato, incluso si se trata de un relato de carácter histórico como el libro de los Hechos, no es una reproducción exacta de los acontecimientos que narra. El hecho de componer un relato implica necesariamente una interpretación, la cual está al servicio de una intención retórica. De un modo similar, la elaboración de un mapa implica un complejo proceso de selección y de articulación, que interpreta la realidad para producir un efecto en sus destinatarios.

Los mapas no representan el mundo de forma neutral, sino que articulan, y a veces encubren intereses ocultos. Debido a su capacidad representativa y a su pretendida neutralidad, gozan de una autoridad que produce en quienes los consultan un efecto hipnótico²⁴. Esta autoridad confiere a los mapas una capacidad de convicción que hace de ellos un poderoso instrumento de legitimación. La forma en que un mapa *fundé*, y por tanto *confunde*, en un mismo plano realidades espaciales complejas y variadas hace que sea muy difícil distinguir entre la realidad represen-

²³ WOOD, "How Maps Work, 66.

²⁴ En el campo de la cartografía se ha hecho popular el término 'cartohipnosis' que fue acuñado por BOGGS, S. W., "Cartohypnosis," *Scientific Monthly* 64 (1947) 469-476.

tada y la visión del mundo que determina la representación. Es tal la sensación de integridad y de totalidad, que resulta muy difícil caer en la cuenta de que se trata de una interpretación²⁵.

La consecuencia más importante de esta capacidad persuasiva de los mapas para nuestro tema es que pueden ser usados –y de hecho se usan– como instrumentos de persuasión es decir, como medios para promover o reforzar una cierta visión de la geografía o de la historia. La cartografía bíblica es, de hecho, un buen ejemplo de ello, como ha mostrado Burke Long en su estudio sobre los mapas bíblicos y los relatos nacionalistas americanos. Estos mapas, en efecto, son una construcción cultural, espacios contruidos que “codifican escenarios hegemónicos de memoria e identidad..., los cuales configuran la experiencia social”²⁶.

Los mapas de los tres viajes de Pablo son también una construcción cultural que ha configurado la comprensión de la figura del apóstol y de su lugar en la memoria y la identidad de las Iglesias cristianas. Estos mapas poseen una ‘agenda’, un programa, una visión, que se oculta detrás de su pretendida objetividad; esa pretendida objetividad que los ha hecho resistentes incluso a los minuciosos análisis de la exégesis.

6. LA ‘AGENDA’ OCULTA DE LOS MAPAS PAULINOS

Recapitemos brevemente el camino recorrido hasta aquí en esta indagación. Hemos comenzado observando que ni el mapa implícito de las cartas paulinas ni el que presupone el libro de los Hechos hacen referencia a tres viajes misioneros de Pablo. Este es un dato llamativo, pues los mapas, incluso los de los atlas bíblicos más prestigiosos, los distinguen claramente. Este esquema de tres viajes aparece también en algunos comentarios modernos, pero no se encuentran rastros de él en los comentarios anteriores al siglo XVIII. Es a partir de esta fecha cuando comienza a hablarse de tres viajes que siguen básicamente el esquema del narrado en Hch 13-14. Esta nueva visión de los viajes misioneros de Pablo coincide con la irrupción en Europa de un nuevo modelo de misión que se parece

²⁵ WOOD, “How Maps Work, 72.

²⁶ LONG, B. O., “Bible Maps and America’s Nationalist Narratives”, en BERQUIST, J. L. and CAMP, C. V., (eds.), *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative*, T&T Clark, New York and London 2007, 109-125, p. 110.

mucho al de este primer viaje narrado por Hechos. De esta coincidencia hemos deducido que la legitimación de este nuevo modelo misionero pudo haber sido la principal causa de la generalización de este modelo. Ahora bien, el hecho de que este esquema de los viajes paulinos haya perdurado de forma tan persistente en la cartografía bíblica nos ha llevado a preguntarnos sobre la naturaleza y la función de los mapas, lo cual, a su vez, nos ha alertado acerca de una posible agenda oculta tras este dogma cartográfico.

Para averiguar cuál es esta agenda, debemos precisar cómo influye este esquema en la forma de entender la misión y la misma figura de Pablo. El primer paso para averiguarlo es ver cómo modifica la imagen de la misión paulina que aparece en las cartas y en el libro de los Hechos.

La distancia de este esquema es máxima con respecto a las cartas. Para empezar, en ellas no encontramos ninguna alusión al primer viaje. Por otro lado, el resto de la actividad misionera de Pablo se concibe como una actividad lineal, no como repetidos viajes de ida y vuelta. El esquema de los tres viajes misioneros es totalmente ajeno a la ‘geografía de la misión’ que presuponen las cartas paulinas, la cual resulta profundamente modificada cuando se lee desde dicho esquema.

Las cartas de Pablo, lo mismo que el libro de los Hechos, nos proporcionan otras claves para entender la misión paulina. En el caso de las primeras, las indicaciones más relevantes se encuentran en Gál 2. Allí se describe el acuerdo al que se llegó en Jerusalén para que Pablo pudiera llevar a cabo una misión a los gentiles sin traba alguna: (Gál 2,6: “los que tenían autoridad nada me impusieron”), así como el posterior acuerdo de Pablo con Pedro y Santiago (Gal 2,9: “los que eran tenidos como columnas nos dieron la mano a Bernabé y a mí en señal de comunión”). En este mismo contexto, Pablo habla de un desacuerdo que se produjo posteriormente con Pedro y Bernabé. La causa de dicho desacuerdo fue el cambio de actitud de ambos en relación con la comunión de mesa entre judíos y no judíos (Gál 2,12-13: “antes de que llegaran algunos de los de Santiago, (Pedro) comía con los paganos, pero cuando llegaron se retrajo y se apartó por temor a los de la circuncisión. Los demás judíos lo imitaron en esta actitud, y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar por ella”). Cualquiera que sea la interpretación que se haga de este pasaje, es evidente que, tras este desacuerdo, Pablo y los que sostenían su misma postura pasaron a

ser un grupo marginal dentro de las comunidades que estaban bajo la órbita de la Iglesia de Jerusalén; y también es evidente que este hecho coincide con el comienzo de una nueva etapa misionera, que tendrá como centro el Egeo.

Tras este desencuentro, Pablo dejó de ser un misionero vinculado plenamente a la Iglesia madre y se convirtió en un misionero independiente. Es cierto que en ningún momento rompió la comunión con dicha Iglesia, pero no es menos cierto que durante todo este nuevo periodo estuvo preocupado por reforzar (restaurar?) la comunión con dicha Iglesia, como revelan las constantes alusiones a la colecta, que él entendió como un signo de comunión²⁷.

Lucas modifica esta visión de Pablo como misionero marginal, pues va anotando cuidadosamente cómo se incorporó a la Iglesia de Antioquía gracias a los buenos oficios de Bernabé (Hch 11,25-26), cómo formó allí parte del grupo de los doctores y maestros (Hch 13,1) y cómo fue elegido por el Espíritu para acompañar a su mentor en la primera misión organizada a los gentiles (Hch 13,2). De todo esto nada dicen las cartas de Pablo. Sin embargo, parece que el autor del libro de los Hechos sí tenía noticias de la visita a Jerusalén y del desencuentro posterior²⁸, aunque contempla y narra estos hechos desde la distancia que le dan los años y la experiencia de toda una generación en la que la misión paulina no solo se había afianzado, sino que había comenzado a dar frutos muy visibles.

Resulta especialmente interesante observar cómo narra la salida de Pablo de Antioquía después de la asamblea de Jerusalén (Hch 15,36-41). Nada se dice en este relato sobre el desencuentro con Pedro; ni tampoco sobre el verdadero motivo de la ruptura o el papel que desempeñó en ella la Iglesia de Jerusalén. Aunque se habla de una fuerte discusión, el desencuentro es solo con Bernabé; y el motivo, la división de opiniones sobre si Juan Marcos debía o no acompañarlos. Es evidente que Lucas ha suavizado el conflicto para no desvincular a Pablo de la Iglesia de Antioquía, la cual, como hemos visto más arriba, le despidió de una forma muy pare-

²⁷ OGEREAU, J. M., "The Jerusalem Collection as *Koinonía*: Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity", *New Testament Studies* 58 (2012) 360-378.

²⁸ WEDDERBURN, A. J. M., "Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways", en DUNDERBERG, I. et al. (eds.), *Fair Play Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Raisanen*, Brill, Leiden 2002, 291-310.

cida a como les había despedido a él y a Bernabé al comienzo del primer viaje (Hch 15,40).

La imagen de la misión que se refleja en el libro de los Hechos es diferente a la que transparentan las cartas. Pablo no es ya un misionero independiente, que se vuelve a Jerusalén con el temor de que la colecta que ha realizado con tanto esfuerzo no sea aceptada y, en consecuencia, no pueda restaurar la ansiada comunión (Rom 15,30-31: “Os ruego, hermanos,... que pidáis a Dios por mí, para que sea librado de los adversarios de Judea y la ayuda [δικαιοσύνη] que llevo a Jerusalén sea bien recibida por los santos”). En el relato de Hechos, su vinculación con Jerusalén y con Antioquía nunca se ve comprometida, aunque la fría acogida que le dispensan estas Iglesias durante su proceso en Jerusalén y en Cesarea permita intuir otra cosa (Hch 21-25). Lucas distingue dos épocas en la experiencia misionera de Pablo, pero hace todo lo posible por establecer relaciones de continuidad entre ellas²⁹.

La cartografía de la misión paulina da un paso más en este proceso. Al distinguir tres viajes misioneros que se producen sucesivamente y que siguen el mismo esquema, los mapas anulan la distinción que hace Hechos entre una primera etapa misionera de Pablo como misionero enviado por la comunidad de Antioquía, y una segunda etapa como misionero independiente. Con respecto a las cartas, la modificación es todavía más drástica, pues el esquema de los tres viajes misioneros incorpora elementos completamente ajenos a ellas, como el primer viaje y la distinción de dos etapas en la actividad misionera que desarrolló en torno al Egeo.

CONCLUSIÓN

Los argumentos presentados en este trabajo muestran que la identificación de tres viajes misioneros es una construcción moderna y que esta forma de representar la actividad misionera de Pablo tiene un impacto significativo en la forma de entenderla.

Al homogeneizar las diversas etapas de la misión paulina, los mapas hacen que Pablo aparezca como un misionero ‘central’, es decir, como un

²⁹ La imagen de Pablo en Hechos forma parte de un complejo proceso de elaboración de la identidad del apóstol que tuvo lugar en el siglo II; véase PERVO, R. I., *The Making of Paul*, Fortress Press, Minneapolis: 2010.

misionero plenamente vinculado a la Iglesia madre. Por otro lado, en este esquema se desdibujan sus conflictos con dicha Iglesia y se diluye su peculiar forma de entender la misión. En esta representación, Pablo no aparece como un misionero marginal, el líder de un movimiento minoritario dentro de la Iglesia naciente, sino como el modelo (a veces único) de evangelizador, como “el apóstol”. Esta representación encaja perfectamente con el lugar central que Pablo ha ocupado y sigue ocupando en las Iglesias cristianas. Sin embargo, con esta imagen se pierden muchos matices importantes y muchas enseñanzas útiles en un momento en que estas Iglesias, al menos en Europa, han dejado de ser una institución central y tienen que aprender a vivir en los márgenes y a anunciar el evangelio desde este nuevo lugar.

Ahora bien, si esto es así. Es decir, si los mapas que representan gráficamente la misión paulina en las biblias y en los atlas bíblicos inducen a una comprensión sesgada de la figura de Pablo y del papel que desempeñó en los inicios del cristianismo, entonces sería necesario cambiar estos mapas para que reflejen una visión más ajustada de la misión paulina. Esta nueva cartografía debería evitar la distinción entre un ‘segundo’ y un ‘tercer’ viaje misionero, ambos con inicio y fin en Antioquía, mostrando así la coherencia de la ‘misión egea’, que Pablo y sus colaboradores llevaron a cabo tras la ruptura con los enviados de la Iglesia de Jerusalén (Gál 2,11-14). También debería distinguir claramente entre esta misión independiente realizada por Pablo y sus colaboradores (Hch 15,36-20,38) y el primer viaje misionero llevado a cabo por Bernabé y Pablo en nombre de la iglesia antioquena (Hch 13-14). Esta representación cartográfica se acercaría más a los hechos y a su temprana representación en las cartas de Pablo y en el libro de los Hechos.

Una aproximación al tema de la Tradición en el pensamiento de John Henry Newman

Lic. Marcos Rebollo Usunáriz
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
mareus@archivalladolid.org

Recibido: 10 marzo 2023 / Aceptado: 5 Mayo 2023

Resumen: La figura de John Henry Newman ha ejercido una notable influencia en el ámbito del pensamiento filosófico y teológico desde el siglo XIX hasta nuestros días. Este estudio trata de acercarse a la noción de Tradición que el propio Newman desarrolló a lo largo de su vida. Fundamentalmente, se busca analizar las

notas propuestas por Newman para un desarrollo auténtico de la Tradición y su vigencia para tratar de asegurar un desarrollo fiable de la Tradición a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Tradición, Newman, desarrollo, idea católica, notas.

An approach to the theme of Tradition in the thought of John Henry Newman

Abstract: The figure of John Henry Newman has exerted a notable influence in the field of philosophical and theological thought from the nineteenth century to the present day. This study attempts to approach the notion of Tradition that Newman himself developed throughout his life. Fundamentally, it seeks to analyse the

notes proposed by Newman for an authentic development of Tradition and their validity in order to try to ensure a reliable development of Tradition over time.

Keywords: Tradition, Newman, development, catholic idea, notes.

1. INTRODUCCIÓN

Con esta aportación sobre la Tradición en el pensamiento de John Henry Newman, nuestro objetivo reside en tratar de responder a las siguientes cuestiones¹. Por un lado, ¿qué noción de Tradición nos proporciona Newman y cómo puede la Tradición desarrollarse adecuadamente en el tiempo? Y, por otro lado, ¿qué claves nos ayudan a presentar la Tradición para que sea fiel al legado de los orígenes en cada nuevo tiempo?

Por tanto, en un primer momento, trataremos de acercarnos a la noción de Tradición que se puede extraer de la vida y del pensamiento de Newman, analizando sus aspectos esenciales y sus características principales.

En un segundo momento, abordamos cómo esa Tradición se debe desplegar para mantenerse fiel, profundizando en las siete notas que nos ofrece en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* para distinguir un desarrollo auténtico de una corrupción en el mismo e, indicando, la repercusión posterior que han tenido.

Por último, en un tercer momento, enlazamos la propuesta de Newman sobre la Tradición con su vigencia en la actualidad de cada época. Tratamos, en definitiva, de emplear las pautas de Newman para adecuar la transmisión de la Tradición a los nuevos tiempos.

2. HACIA UNA DEFINICIÓN DE TRADICIÓN EN NEWMAN

En este primer apartado, tratamos de acercarnos a las nociones fundamentales que Newman plantea sobre la Tradición. Hay que tener en cuenta que se trata de una aproximación, puesto que establecer una definición precisa de la Tradición en el pensamiento de Newman es una tarea ardua, principalmente por dos motivos.

En primer lugar, porque la propia realidad de la Tradición es ya de por sí compleja de definir. Y, en segundo lugar, porque la obra de Newman

¹ Es importante señalar que el estudio que se desarrolla a continuación, se corresponde en gran parte al último capítulo de una tesina de licenciatura en Teología Fundamental defendida por el propio autor, cuyo título es: *La Tradición en el pensamiento de John Henry Newman*.

es tan abundante y, en general, tan poco sistemática, que se hace difícil aunar toda su visión de la Tradición en unas líneas, ya que su pensamiento sobre la Tradición se halla esparcido a lo largo y ancho de sus escritos.

Además, en cuanto que el concepto de Tradición en Newman tiene un componente claramente dinámico, se presenta la dificultad de poderla delimitar convenientemente. La Tradición como realidad en constante desarrollo, es difícilmente abarcable en una definición, ya que no sabemos cuándo terminará de crecer y, por tanto, no sabemos si la definición abarca una gran parte o sólo una pequeña parte de la totalidad de la Tradición².

Para Newman, la dificultad de definir la Tradición reside en que es:

Silenciosa, como la corriente rápida de un río, antes de que las rocas la obstruyan. Es el hábito inconsciente de las opiniones y sentimientos de la Iglesia; [...] es la manera en que una sociedad ha sentido y obrado durante un determinado periodo; y así como no podemos comunicar a un extraño el rostro y el talante de alguien que conocemos, tampoco ella se puede circunscribir en una serie de proposiciones³.

Por todo ello, vamos a ofrecer los rasgos clave que nos aproximen a una definición lo más fiable y certera de la Tradición en el pensamiento de John Henry Newman.

2.1. Algunos aspectos biográficos de Newman influyentes en su noción de Tradición

A modo de contextualización, se hace necesario indicar algunos factores de la biografía de John Henry Newman que influyen de manera notable en la manera en que nuestro autor va desarrollando su idea de Tradición.

En primer lugar, es importante destacar que la trayectoria biográfica e intelectual de Newman está configurada por dos grandes periodos: el periodo anglicano (1801-1845) y el periodo católico (1845-1890).

Es en su periodo anglicano donde va a surgir su inquietud sobre los

² Cf. BIEMER, Günter, *Newman on Tradition*, Herder, Freiburg 1967, 139.

³ NEWMAN, John Henry, *Vía Media de la Iglesia Anglicana. Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*, I, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1995, 133-134.

orígenes apostólicos, buscando en todo momento contrastar la herencia que ha recibido en la Iglesia Anglicana. En este periodo tienen un papel fundamental la educación recibida en la Universidad de Oxford y el ambiente intelectual que se generó en torno al denominado “Movimiento de Oxford”, al que Newman pertenece como uno de sus fundadores. Este Movimiento, entre otros asuntos, trató de buscar la conexión de la Iglesia Anglicana con la primitiva Iglesia, conexión que se había puesto en entredicho por una creciente protestantización y liberalización de la doctrina y de la vida de la Iglesia Anglicana⁴.

Asimismo, en su noción de Tradición va a influir de forma contundente el encuentro con las obras de los Santos Padres. A lo largo de varios veranos (1828, 1839 y 1841) se sumergirá en el estudio de la controversia arriana y del Concilio de Nicea⁵ y de la controversia monofisita y el Concilio de Calcedonia. En esta profundización descubrirá de la mano de san Atanasio y del papa León I, que la “Iglesia de Roma” era la que mantenía la herencia de los orígenes⁶.

Además, descubrirá en las palabras de san Agustín: *securus iudicat orbis terrarum* que las notas eclesiales de catolicidad y apostolicidad no radicaban en la Iglesia Anglicana, sino en la “Iglesia de Roma” y, por tanto, terminó por convencerse de que esta constituía la Iglesia que había mantenido la Tradición primigenia⁷.

La búsqueda incesante de la Verdad y de la Iglesia que había permanecido fiel a los orígenes, conducen a Newman finalmente, a ser recibido en la Iglesia Católica Romana en 1845.

En este segundo periodo de su vida, Newman profundizará en aspectos concretos de la Tradición, pero es interesante observar que no aportará una visión muy distinta de la que facilitó en su último tramo como anglicano, especialmente con la elaboración del *Ensayo sobre del desarrollo de la doctrina cristiana* que expondremos más adelante.

⁴ Cf. *Id.*, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Encuentro, Madrid³ 2019, 101.

⁵ Como fruto de este estudio, publicará *Los arrianos del siglo IV*, su primera obra sistemática donde desarrollará el tema de la Tradición y su importancia para determinar la regla de la fe.

⁶ Cf. *Id.*, *Apologia*, 174; 198-199.

⁷ Cf. *Ibid.*, 176-178.

Probablemente la mayor aportación como católico será la concepción de la Tradición con sus dos elementos: el estático y el dinámico⁸, ambos necesarios y necesitados de interrelación para comprender que lo inmutable de la Tradición tiene que presentarse de forma adecuada en el dinamismo del tiempo.

La biografía de Newman nos muestra, en definitiva, cómo encuentra en el estudio de los orígenes del cristianismo, la grandeza y la verdad de la Tradición, realidad que afectará a su propia condición de vida. Procuraremos, ahora acercarnos a los elementos fundamentales de su visión sobre la Tradición.

2.2. Aspectos esenciales de la Tradición

A pesar de la dificultad de acercarnos a una definición sobre la Tradición en la obra de Newman, tratamos en este momento de discernir lo esencial de su naturaleza.

A la luz del conjunto de sus escritos, parece evidente que Newman toma la Tradición en un sentido más amplio al que se le suele dar a la palabra en el ámbito teológico⁹. De hecho, encontramos entre sus escritos la idea de que la Revelación se manifiesta ahora en la Tradición¹⁰, es decir, que toda la Revelación nos llega en este tiempo en forma de Tradición.

Por ello, no es desatinado afirmar, que su razón de ser, radica en la misma Revelación. La Tradición se torna así una realidad ineludible y fundamental para el desarrollo de la fe de la Iglesia, especialmente cuando se concibe bajo esta perspectiva.

En este sentido, es esencial que la Tradición se exprese, como nos indica Newman, de forma oral y de forma escrita. Ambas formas están y deben de estar armónicamente conjugadas y complementadas. Ambas formas son inseparables y no pueden darse de forma aislada. Esto se debe principalmente a que remiten a la realidad única de la Revelación. Así

⁸ Cf. NEWMAN, John Henry, *Consulta a los fieles en materia doctrinal, Documento Newman-Perrone de 1847 sobre la evolución del Dogma, Documento Newman-Flanagan de 1868*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 2001, 86-91.

⁹ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 141.

¹⁰ Cf. NEWMAN, John Henry, *Manuscripts of J. H. Newman, dealing with Tradition, from the Newman Archives in the Oratory*, Birmingham, A 18, 20.

como las formas orales de la Revelación no pueden aislarse de las formas escritas, así tampoco las de la Tradición¹¹.

Asimismo, un factor esencial de la Tradición es su predisposición a ser creída. Nos señala Newman que, aunque siendo algunas veces una información no autenticada, su carácter inmemorial la convierten en una prueba *prima-facie* de los hechos que atestigua. Sería incluso suficiente para dar una cosa por sentada, a falta de una prueba real, porque es el modo natural en que las cosas nos llegan por primera vez, ya que la vida no es lo suficientemente larga para probarlo todo y estamos obligados a tomar muchas cosas por el crédito de otros¹². Por tanto, deducimos que la Tradición goza para Newman de un grado muy elevado de aceptación, que aumenta cuanto más atrás se remonte en el tiempo. La Tradición debe aceptarse por principio, salvo que haya pruebas claras de su refutación.

Esta perspectiva debemos entenderla en el contexto de su vida. Él aceptó en todo momento su tradición anglicana por principio, porque no había motivos para no sostenerla; sin embargo, es en el descubrimiento de argumentos que la refutaban cuando opta por acogerse a la enseñanza de la “Iglesia de Roma”.

De igual manera, a la credibilidad de la Tradición debemos añadir lo que denomina “acumulación de pruebas”.

Si hay dos o tres tradiciones distintas, todas diciendo lo mismo, entonces es un asunto muy diferente; entonces, como en el caso de dos o tres testigos independientes en un procedimiento judicial, hay de inmediato una acumulación de pruebas, y su efecto conjunto es muy grande¹³.

Por eso, una de las prioridades de Newman consiste en investigar los orígenes para garantizar que la Tradición sea verdadera. Afirmará que así “como es el origen, así es la tradición; cuando el origen es verdadero, la tradición será verdadera; cuando el origen es falso, la tradición será falsa”¹⁴. Se debe, entonces, rastrear la Tradición en sus orígenes, en sus

¹¹ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 142.

¹² Cf. NEWMAN, John Henry, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, Longmans, Green and Co., London 1908, 46-47.

¹³ *Ibid.*, 48.

¹⁴ *Ibid.*, 51-52.

raíces y en sus fuentes porque, “¿de qué sirve que noventa y nueve eslabones de una cadena sean sólidos si el más alto está roto?”¹⁵.

Y es en ese estudio de los orígenes y de sus desarrollos a lo largo de los siglos, donde termina por convencerse de la importancia nuclear de la Tradición en relación con la fidelidad a la verdad: “el hecho de que hubiera una tradición de la verdad revelada era un principio elemental del Cristianismo”¹⁶, básico para asegurar la transmisión de la fe que se remontaba al propio Jesucristo.

La Tradición no es algo accidental, accesorio a la fe de la Iglesia, algo de la que se pueda prescindir, sino que tiene su razón de ser en esa convicción profunda desde los primeros tiempos de que:

La verdad era una, un don venido de lo alto, un depósito sagrado y una bendición inestimable; que había de ser reverenciada, guardada, defendida y transmitida; que su ausencia constituía una gravísima falta y su pérdida una calamidad indecible¹⁷.

2.3. Características de la Tradición

Para Newman, la Tradición es primero una realidad viva. Cuando afirma en relación a la Tradición, que la enseñanza del depósito de la fe llevada a cabo entre maestro y discípulo “era demasiado vasta, demasiado precisa, demasiado complicada, demasiado escondida, demasiado rica, para ponerse por escrito”¹⁸, está sugiriendo que es una realidad que supera los límites de la letra, es decir, que pervive más allá de lo escrito en un papel.

En cuanto que la Tradición engloba ese proceso de transmisión¹⁹ del acontecimiento Cristo de generación en generación, Newman se daba cuenta de que la cuestión de la transmisión no podía circunscribirse únicamente al reconocimiento del credo de los apóstoles, sino que el proceso comprendía y describía el testimonio vivo de los mártires, la actividad con-

¹⁵ *Ibid.*, 88.

¹⁶ NEWMAN, John Henry, *Ensayos críticos e históricos*, I, Encuentro, Madrid 2008, 149.

¹⁷ *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Bibliotheca Oecumenica Salamanticensis, Salamanca 1997, 368.

¹⁸ *Id.*, *Ensayos críticos e históricos*, I, 149.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 146.

ciliar del magisterio, las investigaciones teológicas... Esto significa que Newman fue consciente y acogió la vibrante vida de la fe en la Iglesia²⁰.

En relación con el procedimiento que siguen los hombres para indagar en sus orígenes o buscar algún tipo de información sobre un tema, Newman introduce el concepto católico de Tradición de forma concisa: “lo que aquí se llama vida, el católico lo llama Tradición”²¹. Para Newman, la Tradición viene a ser “la voz viva, la forma que respira, el rostro expresivo, lo que predica, lo que catequiza”²², configurando así su entidad insustituible.

Inexorablemente unida a la dimensión vital de la Tradición, encontramos su consecuente desarrollo. Si la Tradición es una realidad viva, necesariamente tiene que estar en constante desarrollo y expansión. Este vínculo queda patente en aquella idea recibida de Thomas Scott, de que el crecimiento es la única prueba de que hay vida, que como el propio Newman señala, influirá notablemente en sus primeros años. Por tanto, se puede decir que el desarrollo en la Tradición es una ley que nos habla de su propia vida²³.

Los desarrollos que se han producido desde los orígenes son un resultado claro y “una evidencia de la vida espiritual”²⁴ en la Iglesia, aunque siempre se hará necesario estar atentos a que el desarrollo sea adecuado para evitar las corrupciones.

A su vez, el desarrollo de la Tradición implica también movimiento, ya que su transmisión conlleva un proceso simultáneo de entrega y recepción llevada a cabo por cada una de las generaciones. En este sentido, Newman entenderá que, a diferencia de la visión de Faber sobre la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri, la fidelidad a la Tradición implica crecimiento más que simple imitación²⁵. Por tanto, la Tradición tiene

²⁰ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 45.

²¹ NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*. 326.

²² *Id.*, *Historical Sketches*, III, Longmans, Green and Co., London 1909, 14.

²³ Cf. *Id.*, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, Longmans, Green and Co., London 1901, 356.

²⁴ *Id.*, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, Longmans, Green and Co., London 1907, 171.

²⁵ Cf. KER, Ian, *John Henry Newman. Una biografía*, Palabra, Madrid³ 2011, 454. W. Faber, fundador del Oratorio de Londres, tuvo con Newman una relación complicada, es-

también como característica el cambio y la transformación, pero siempre en el sentido de un crecimiento orgánico²⁶ y en fidelidad a la esencia de lo recibido; de lo contrario la vida se tornará en destrucción.

Esto es siempre así en los asuntos concretos, que tienen vida. La vida en este mundo es movimiento, e implica un proceso continuo de cambio. Las cosas vivas crecen hacia su perfección, hacia su decadencia, hacia su muerte. Ninguna regla del arte bastará para detener la operación de esta ley natural, ya sea en el mundo material o en la mente humana²⁷.

Por último, esta concepción acerca del crecimiento y del cambio en la Tradición se entiende para Newman desde la perspectiva de la unidad, sobre todo si se quiere conducirla hacia la perfección. La Tradición forma una unidad, ya que hay un solo principio y una sola doctrina, una identidad esencial y permanente de contenido²⁸. Esto no significa que la Tradición no presente concreciones porque “aunque una e idéntica en su contenido en todas partes, o al menos en lo sustancial, era diversa, múltiple e independiente en sus manifestaciones locales”²⁹.

Todas estas características recogen una síntesis de lo que englobamos bajo la realidad de la Tradición como elemento vivo y operante en la Iglesia. La Tradición es una realidad viva porque no deja de crecer, de desarrollarse y de actualizarse. La Tradición es una realidad operante porque marca y anima a cada generación, que tiene la irrenunciable tarea de recibirla y transmitirla, siempre bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, es adecuado designar la Tradición como vida y sintetizarla, comprenderla y definirla de esta manera.

2.4. Una imagen de la Tradición

En nuestro objetivo de acercarnos a una definición sobre la Tradición en John Henry Newman, consideramos oportuno recurrir a una imagen

pecialmente por su divergente visión sobre el Oratorio. Si Newman concebía que para ser fiel al espíritu de san Felipe Neri era necesaria la adaptación del Oratorio a los tiempos, la idea de Faber era que un verdadero Oratorio consistía en la imitación lo más cercana posible a la propuesta de san Felipe Neri del siglo XVI.

²⁶ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 143.

²⁷ NEWMAN, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, 79.

²⁸ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 143.

²⁹ NEWMAN, *Ensayos críticos e históricos*, I, 150.

que el propio autor nos presenta al respecto. Se trata de la imagen de un arroyo que, por otra parte, ya la ha empleado en otras ocasiones.

Esta imagen que relaciona el arroyo y su fuente, la encontramos en su obra célebre sobre el desarrollo de la doctrina cristiana. En la primera parte de esta obra, Newman tiene como objetivo explicar los desarrollos doctrinales vistos en sí mismos y en el primer capítulo aborda el desarrollo de las ideas.

En esta clave, trata de explicitar el proceso de desarrollo de las ideas, apostando más por la maduración y consolidación que por la precariedad de los inicios.

Se dice muchas veces, en efecto, que el arroyo está más claro cerca de la fuente. Cualquier uso que pueda hacerse de esta imagen por honrado que sea no es aplicable a la historia de una filosofía o de una creencia, que, por el contrario, es más uniforme, más pura y más fuerte cuando su lecho llega a ser profundo, ancho y pleno. Surge necesariamente a causa de un estado de cosas, y por un tiempo disfruta de la tierra. Su elemento vital necesita desasirse de todo lo que es extraño y transitorio, y se emplea en esfuerzos en busca de la libertad que la convierten en más vigorosa y llena de esperanza según aumentan sus años. Sus comienzos no dan la medida de sus aptitudes, ni de su alcance. Al principio nadie sabe lo que es, o cuál es su valor. Quizás permanezca un tiempo inactiva; prueba, por así decirlo, sus miembros, comprueba la base debajo de sí, y tiente su camino. De vez en cuando hace ensayos que fallan y que como consecuencia son abandonados. Parece incierta sobre qué camino seguir, duda y por fin avanza en una dirección determinada. Con el tiempo entra en territorio desconocido, los puntos de controversia alteran su curso, los bandos nacen y caen a su alrededor, surgen peligros y esperanzas en nuevas relaciones, y los viejos principios reaparecen bajo nuevas formas. Cambia con ellos para permanecer la misma. En un mundo superior ocurre de otra manera, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado frecuentemente³⁰.

Ciertamente, Newman no desarrolla esta imagen como definición de Tradición, ni explícitamente la menciona en este apartado. Estrictamente está describiendo la historia de una filosofía o de una creencia. Sin embargo, por el contexto también puede interpretarse como la historia de

³⁰ *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo*, 67.

una idea y, no olvidemos que para Newman, la denominada “idea católica”³¹ y la Tradición están íntimamente relacionadas.

Es verdad, que para Newman el concepto “idea” tiene un sentido muy amplio, pudiendo hacer referencia desde un simple objeto captado por los sentidos hasta los grandes movimientos culturales y sociales de la historia³². En este caso, no es desacertado entender que la descripción se corresponda con la “idea católica”, con su historia, con la historia de su desarrollo. Por tanto, en cuanto que esta “idea católica” hace referencia a la Revelación de Dios, esta descripción nos habla de su desarrollo, de su transmisión en la historia, es decir, de la Tradición.

Habiendo justificado nuestra interpretación, podemos extraer de esta imagen elementos muy sugerentes para la comprensión de la Tradición en Newman, que señalamos a continuación.

Por un lado, contraponen la cercanía a la fuente con la consolidación que adquiere una realidad con el transcurso del tiempo. Aparentemente puede parecer que Newman está minusvalorando la referencia a la enseñanza de los orígenes en *pro* de la consolidación posterior. Sin embargo, es decisivo precisar que, al mencionar que la cercanía a la fuente no es tan fiable como su afianzamiento, se está refiriendo a los primeros compases de esa transmisión y no, por tanto, a la fuente misma. Newman no está cuestionando en absoluto la legitimidad de la fuente, entendiendo por fuente la propia vida y mensaje de Cristo e, incluso, la enseñanza apostólica de este acontecimiento.

En cambio, sí parece sostener que la Tradición es más fuerte y consolidada con el paso del tiempo. Es más, precisamente la Tradición, fortalecida con la profundización de lo contenido en los orígenes, legitima los primeros desarrollos. De esta manera, el “lecho” de la Tradición es cada vez más pleno asegurando la fiabilidad de sus primeros desarrollos, porque si esos desarrollos iniciales hubieran sido erróneos, el “lecho” no hubiese alcanzado su consistencia posterior.

³¹ “Implica la síntesis alcanzada por el autor entre Escritura, Tradición apostólica concentrada en el Credo y testificada por los Padres antiguos, e Iglesia universal a lo largo de la historia. La idea católica es la revelación de Dios dirigida al corazón de todo su Pueblo” (BOIX, Aureli, *Nota 42*, en NEWMAN, John Henry, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Encuentro, Madrid 1993, 388).

³² Cf. *Id.*, *Nota 15*, en NEWMAN, *La fe y la razón*, 373.

Por tanto, Newman no deslegitima la cercanía a la fuente, sino que, más bien, considera necesario que esos desarrollos primigenios alcancen firmeza para mostrarse viables y acertados.

Por otro lado, para Newman el desarrollo de la Tradición permite vislumbrar lo esencial y lo accidental de la misma, porque puede que en sus inicios existan elementos “extraños y transitorios” de los que necesita “desasirse” para alcanzar el vigor con el paso del tiempo.

Prosiguiendo con el análisis de la imagen referida, según Newman, los inicios de todo desarrollo pueden generar incertidumbre sobre su adecuada orientación y pueden darse numerosas “tentativas” en distintos caminos para tratar de avanzar. Además, menciona que puede tener cierta “inactividad” o estancamiento en su proceso o, incluso, llevar a cabo “ensayos que fallan y que como consecuencia tienen que ser abandonados”. En los inicios todo ello no se ve con claridad, sin embargo, con la Tradición consolidada se pueden discernir todos estos fenómenos.

El proceso de la Tradición evidenciado por Newman señala que el arroyo cercano a la fuente puede “parecer incierto sobre qué camino seguir, duda y por fin avanza en una dirección determinada”. La consolidación de la Tradición, ofrece una vez más, una garantía de legitimidad para los inicios.

Por lo demás, esta imagen muestra el recorrido nada fácil en el que está implicado el proceso de Tradición y el que de hecho se ha dado en la historia concreta, ya que “con el tiempo entra en territorio desconocido, los puntos de controversia alteran su curso, los bandos nacen y caen a su alrededor, surgen peligros y esperanzas en nuevas relaciones”.

Sin embargo, en nuestra opinión, lo fundamental se dice al final: “los viejos principios reaparecen bajo nuevas formas. Cambia con ellos para permanecer la misma”. Esta afirmación es de una relevancia considerable para el pensamiento de nuestro autor. Profundizaremos en ella en el último apartado, sin embargo, percibimos una de las claves que trata de ofrecernos Newman sobre la Tradición. Nos referimos a su necesario dinamismo que la tiene que capacitar para adecuarse a cada nuevo tiempo y a cada nueva situación en la historia y permitir, así, la continuación del proceso de transmisión del acontecimiento primigenio.

Con todo, hemos considerado importante profundizar en esta imagen del arroyo y la fuente del propio Newman evocando el proceso de Tradición

en sus distintas fases³³. En nuestra opinión, este ejemplo nos permite vislumbrar de forma plástica el sentido y el trasfondo que Newman desea transmitir con su ingeniosa noción de Tradición: una realidad viva, en movimiento y en constante crecimiento que procede de un origen bien señalado.

Como hemos indicado, ésta es una imagen que no pretende ser exhaustiva ni rigurosamente precisa. A continuación, sin embargo, buscamos sistematizar en la medida de lo posible, un poco más el desarrollo de la Tradición, como nos presenta el propio Newman en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*.

3. DESARROLLO DE LA TRADICIÓN

En este apartado tratamos de establecer los criterios que Newman plantea para discernir por dónde debe caminar el verdadero desarrollo de la Tradición. Anteriormente ya hemos visto, que este desarrollo es algo objetivable y contrastable en la historia y parte del trasfondo de que una idea rica y vital como es la Revelación cristiana, hace esperar un desarrollo también rico e impresionante. Es importante, no obstante, dejar claro que en este desarrollo, la Revelación no se perfecciona en sí, en su contenido mismo, sino que más bien lo que varía es la presentación y comprensión de la misma³⁴.

Sin embargo, la propia historia nos muestra que, a veces, este desarrollo no ha transcurrido por el camino adecuado. Newman, por tanto, quiere establecer una serie de notas que permitan comprobar la fiabilidad del desarrollo de la Tradición.

Para Newman, el entendimiento humano siempre está en constante búsqueda para consolidar la fe y trata de indagar nuevas fórmulas para su desarrollo:

El entendimiento católico investiga y cataloga las verdades contenidas en el depósito de la revelación entregado a la custodia de la Iglesia;

³³ Es llamativa la concordancia existente entre Newman y la *Dei Verbum* a la hora de explicar la Tradición. Ambos tratan de iluminar la mente de sus lectores relacionando la Tradición con las imágenes vinculadas a arroyos, caudales y fuentes (Cf. *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo*, 67 y *Dei Verbum* 9).

³⁴ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 130.

las pone en su sitio, las define, las pule una a una y las reúne en un todo. Además escoge aspectos particulares o porciones de estas doctrinas, las analiza hasta llegar a verdaderos primeros principios o a hipótesis de carácter ilustrativo³⁵.

Y, por eso, plantea unos criterios para discernir y verificar las verdades de ese depósito.

Es en su obra *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* donde retoma la cuestión del verdadero criterio del desarrollo, para saber los mecanismos internos que operan en el desarrollo de la doctrina cristiana y hacen legítimo o ilegítimo un crecimiento doctrinal dentro de ella³⁶. Hay que tener en cuenta que las siete notas que planteará Newman no tienen un carácter absoluto, sino más bien indicativo. En su conjunto, se equilibran unas a otras y facilitan al creyente la percepción de la fe como una realidad que se profundiza a lo largo de la historia y en la conciencia, bajo la guía del Espíritu Santo³⁷.

3.1. Noción de desarrollo

Antes de abordar las notas sobre el desarrollo de la doctrina cristiana, es necesario fijar el concepto de desarrollo que está presente en el pensamiento de Newman. En primer lugar, debemos recordar que el desarrollo en Newman no puede ser entendido como creación, sino más bien como crecimiento.

Así se entiende también lo expuesto en el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, cuando explicando el desarrollo de las ideas, define desarrollo como “el proceso mediante el cual los aspectos de una idea toman consistencia y forma, [...] la germinación y maduración de alguna verdad real o aparente en un vasto campo mental”³⁸. Justo con anterioridad ha explicado, además, que este proceso que da lugar a un cuerpo de pensamiento sólido:

³⁵ NEWMAN, John Henry, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960, 148.

³⁶ Cf. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, Fernando, *Presentación de NEWMAN, John Henry, Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1997, 15.

³⁷ Cf. LONERGAN, Bernard, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 309-315.

³⁸ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 64-65.

Después de todo no será otra cosa que la representación apropiada de una idea, siendo en sustancia aquello que la idea significaba desde el principio, viéndose su imagen completa en una combinación de aspectos diversificados, con las sugerencias y correcciones de muchas mentes y la ilustración de muchas experiencias³⁹.

En definitiva, el desarrollo para Newman implica crecimiento, en continuidad con la esencia de los orígenes. El desarrollo de una idea “crece cuando incorpora elementos, y su identidad no se halla en su aislamiento, sino en su continuidad y soberanía”⁴⁰, en cuanto que la idea crece entrando en relación con las ya existentes en una comunidad humana y crece al prevalecer sobre las demás, dándoles un nuevo significado y dirección a esas otras ideas⁴¹.

Además, lo interesante de nuestro autor es que sostiene que este desarrollo no es ajeno a la doctrina cristiana: “la doctrina cristiana admite desarrollos formales, legítimos y verdaderos, es decir, desarrollos previstos por su mismo autor divino”⁴². El desarrollo queda así legitimado incluso por el propio Dios.

Asimismo, Newman defenderá un desarrollo progresivo de la Tradición, porque no puede expresarse de golpe todo lo que trae consigo. El contenido de la Tradición se va desarrollando también conforme al tiempo histórico y a las necesidades teológicas que van surgiendo. Por ejemplo, Newman nos sugiere que:

No era el momento idóneo para que los cristianos consideraran en abstracto la cuestión de la licitud de las imágenes en el ritual católico cuando tenían ante sus ojos las supersticiones e inmoralidades del paganismo. Ni estaban en disposición de determinar el lugar de la bienaventurada María en nuestra devoción antes de haber asegurado debidamente, en el afecto de los fieles, la gloria y adoración suprema de Dios encarnado⁴³.

³⁹ *Ibid.*, 64.

⁴⁰ *Ibid.*, 65.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 101.

⁴³ *Ibid.*, 153.

Así como tantos otros ejemplos. Nuestro autor adoptará para el desarrollo en este sentido, la sentencia del libro del Eclesiastés: “todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo” (*Ecle* 3,1).

3.2. Notas para un desarrollo auténtico

En la segunda parte de su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Newman quiere plasmar los auténticos desarrollos de la fe en contraste con las corrupciones doctrinales que pueden originarse en el proceso. Este contraste vendrá delimitado u orientado por una serie de criterios que denomina “notas”. Estas notas están encaminadas a verificar la continuidad de la Tradición desde los orígenes hasta el día de hoy.

Hay que tener en cuenta que la búsqueda de esta continuidad no se logra por su pura configuración externa, sino en los criterios configurativos de la confesión de fe, en la manera argumentativa propia donde la experiencia cristiana originaria se traduce en lenguaje preciso y delimitado⁴⁴. Precisamente, esos criterios configurativos son las notas que exponemos a continuación.

3.2.1. Preservación del tipo

La primera nota establecida por Newman para distinguir los desarrollos sanos de una idea de su estado de corrupción y decadencia sucede cuando la Tradición mantiene el mismo tipo.

¿Qué significa el tipo para Newman? El tipo vendría a ser la forma fundamental de algo, las proporciones y relaciones de las partes y aspectos del todo⁴⁵. Nuestro autor recurre a la analogía del crecimiento físico, aludiendo a que “las partes y proporciones de la forma desarrollada, aunque alteradas, corresponden a las pertenecientes a sus rudimentos”⁴⁶. El hombre adulto mantiene el tipo de su edad temprana, aunque sus miembros se hayan desarrollado.

Esta preservación o permanencia del tipo no excluye, sin embargo, pequeñas o grandes variaciones con el paso el tiempo.

⁴⁴ Cf. GIL PLATA, Martín, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2020, 135.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 137.

⁴⁶ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 201-202.

Una idea, pues, no siempre porta en sí la misma imagen externa. Sin embargo, esta circunstancia no tiene fuerza para debilitar el argumento en pro de su identidad substancial, pues se extrae de su apariencia superficial, pero la identidad substancial permanece⁴⁷.

En este sentido, la Tradición se está desarrollando adecuadamente si mantiene la sustancia, lo esencial de aquello que la originó. Aunque se hayan dado variaciones en sus aspectos más externos y superficiales, si la identidad primigenia permanece, estaremos más predispuestos a afirmar que nos encontramos ante la verdadera Tradición (recordemos que las notas son indicativas, criterios para identificar, pero, en ningún caso, constituyen criterios absolutos).

En el capítulo VI de este *Ensayo*, Newman demuestra con testimonios históricos, especialmente de los Concilios y de los Padres, que el cristianismo actual no es distinto, en el sentido de cambiar de tipo, del cristianismo de los primeros siglos, de la época de Nicea y de los siglos V y VI⁴⁸.

3.2.2. Continuidad de los principios

La segunda nota propuesta por Newman para verificar que una idea está exenta de corrupción se corresponde con la continuidad de los mismos principios.

En esta parte, Newman distingue entre los principios y las doctrinas. Mientras que los principios son “abstractos y generales”, las doctrinas “se relacionan con los hechos”, son concretos. Asimismo, sostiene que mientras que las doctrinas se pueden ampliar y desarrollar, los principios, en cambio permanecen⁴⁹. Podemos decir que “los principios teológicos sustentan las doctrinas y las doctrinas precisan en un sentido determinado los principios”⁵⁰.

Para Newman, ambos son necesarios a la hora de garantizar un desarrollo adecuado. “Para ser fiel, un desarrollo debe retener tanto la doctrina como el principio con los que arrancó. La doctrina sin su principio

⁴⁷ *Ibid.*, 208.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 237-332.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 208.

⁵⁰ GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 138.

respectivo permanece estéril, si no muerta”⁵¹. De hecho, “una misma doctrina puede ser interpretada de modos diversos y conducir a consecuencias opuestas, cuando se la separa del principio que la sustenta”⁵².

Según Newman, los desarrollos en el cristianismo no se han producido al azar, sino que han estado conducidos todo el tiempo por principios determinados y permanentes, puesto que, como hemos visto, el tipo del cristianismo ha permanecido inalterable de principio a fin⁵³. Para nuestro autor, los desarrollos en el cristianismo se han realizado a partir de nueve principios, todos ellos trazados desde la Encarnación, verdad central del Evangelio y fuente de los mismos. Sin embargo, admite que pueden enumerarse muchos otros y, como indica en una nota a la edición de 1878 del *Ensayo*, concretamente el mismo desarrollo puede considerarse como tal⁵⁴.

La Tradición auténtica, entonces, garantiza que los principios existentes en los comienzos, siguen operando en la actualidad. Newman sostiene que:

Hasta que se aduzcan en contra razones positivas basadas en hechos, la hipótesis más natural, la más conforme a nuestro modo de proceder en casos paralelos, y la que toma precedencia sobre todas las demás, es considerar que la sociedad de los cristianos, que los Apóstoles dejaron en la tierra, se corresponde con la religión a la que los Apóstoles les habían convertido. Que la continuidad externa de nombre, profesión y comunión argumenta a favor de una real continuidad doctrinal⁵⁵.

Por tanto, la continuidad de principios que llega hasta nuestros días y el vigor de su acción son garantías de que las conclusiones teológicas a las que sirven no son corrupciones, sino verdaderos desarrollos de la Revelación⁵⁶.

⁵¹ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 210.

⁵² GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 139.

⁵³ Cf. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 334.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 335-336. En estas páginas menciona los nueve principios que serían: el principio del dogma, de la fe, de la teología, el principio sacramental, del lenguaje escriturístico en sentido místico, de la gracia santificante, del ascetismo, de la malignidad del pecado y de la santificación también de la materia.

⁵⁵ *Ibid.*, 31.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 361.

3.2.3. Poder de asimilación

La tercera nota que se nos presenta para distinguir los desarrollos sanos de las corrupciones es el poder de asimilación. Como es habitual, Newman recurre a la analogía del mundo físico, alegando que todo lo que tiene vida se caracteriza por el crecimiento, “por lo que de ningún modo crecer significa cesar de vivir”. De hecho, la clave está en que:

Se crece asimilando a la propia substancia materias externas, y esta absorción o asimilación finaliza cuando las materias apropiadas pasan a pertenecerle o entran en su unidad substancial⁵⁷.

Es interesante constatar que esta nota conjuga muy bien el elemento dinámico y estático de la Tradición, ya que mientras la asimilación se convierte en una necesidad para su crecimiento, la conservación de lo esencial, de igual manera, se torna absolutamente necesaria para no perder la identidad original. Por ello, nos dice Newman que:

A la esencia de un desarrollo fiel corresponde un poder ecléctico, conservador, asimilador, sanativo, formativo y unificador que constituye una tercera prueba de un auténtico desarrollo⁵⁸.

El poder de asimilación es prueba de vida en cualquier desarrollo, ya que la entrada de una idea en un sistema establecido estimula su profundización y sano cuestionamiento; si la idea asumida es adecuada, permite el desarrollo sin disolver la unidad de sus elementos internos. Por eso, esta fuerza de integración se puede convertir fácilmente en un criterio de desarrollo legítimo⁵⁹.

En su referencia a la historia del cristianismo, Newman muestra cómo la fe cristiana se mantuvo sin corrupción frente a la multitud de filosofías y religiones entre las que se movía, porque en ella existía una diferencia fundamental: el cristianismo refería a una fuente, al Dios supremo y único, toda verdad y revelación⁶⁰. De esta manera, el poder de asimilación, asistido por el Espíritu Santo⁶¹, ha sido esencial en la Iglesia:

⁵⁷ *Ibid.*, 214-215.

⁵⁸ *Ibid.*, 215.

⁵⁹ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 140.

⁶⁰ Cf. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 363-364.

⁶¹ “Del oficio de la gracia como del de la verdad, que capacita al credo de la Iglesia para desarrollarse y para absorber sin peligro de corrupción” (*Ibid.*, 374).

La teología de la Iglesia no es una combinación fortuita de diferentes opiniones, sino un desarrollo paciente y diligente de una doctrina a partir de muchos materiales. La conducta de los papas, concilios y padres presagia la asunción lenta, dolorosa e inquieta de nuevas verdades dentro de un cuerpo de creencia existente⁶².

3.2.4. *Sucesión lógica*

La cuarta nota para discernir los desarrollos adecuados de las corrupciones la denomina “sucesión lógica”, es decir, si los fenómenos posteriores protegen y favorecen a los anteriores⁶³.

Para Newman, la lógica es “la organización del pensamiento” y, por tanto, “supone una seguridad para la fidelidad de los desarrollos intelectuales”. De hecho, considera que un desarrollo no puede ser otra cosa sino “una operación lógica”⁶⁴. No obstante, para nuestro autor, la lógica va más allá de la explicación y deducción de una serie de premisas, de argumentos a favor y en contra de la razón; tiene más que ver con el aspecto de una coherencia vital que construye una doctrina sobre una unidad de sentido global⁶⁵.

En Newman, el principio de racionalidad lógica se mantiene, pero en el marco que dan las perspectivas, afectos y experiencias vividas⁶⁶.

Si analizamos la cosa, [...] los procesos de razonamiento que llevan legítimamente al asentimiento, a la acción a la certeza, son de hecho demasiado multiformes, sutiles, variados e implícitos para que puedan ser medidos con una regla; significa que al fin son de tipo personal, y que la argumentación verbal es sólo útil cuando va subordinada a otra lógica más elevada⁶⁷.

La Tradición, entonces, debe aunar ambos aspectos: una racionalidad lógica que muestre coherencia en el desarrollo de la Tradición a nivel argumentativo; y una lógica más relacionada con el sentido común habitual, en cuanto capacidad que se tiene de percibir en su contenido de verdad,

⁶² *Ibid.*, 373.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 201.

⁶⁴ *Ibid.*, 218.

⁶⁵ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 141.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 143.

⁶⁷ NEWMAN, *El asentimiento religioso*, 273.

que tiene que apreciar la continuidad del cristianismo de los orígenes con el actual.

Por último, en esta nota podemos incluir un argumento *a posteriori* que sirva de criterio verificador del desarrollo auténtico, en el sentido de que se puede juzgar un desarrollo también por sus consecuencias. De tal modo que el desarrollo quedaría legitimado o ilegitimado por los frutos que ha producido. Este último aspecto puede ser problemático, pero insistimos en que los criterios son una ayuda para el discernimiento y, en ningún caso, absolutos en sí mismos.

Con ello, Newman parece defender que los estadios más avanzados del desarrollo de una doctrina ayudan a discernir su autenticidad a la luz de lo que ha ido aconteciendo. De entre algunos ejemplos, nos señala el caso de Teodoro de Mopsuestia, que fue alabado durante su vida como defensor de la ortodoxia y a su muerte fue condenado por el mismo concilio que condenó a Orígenes (un caso similar), queriéndonos decir, que aquello en lo que se convierte en último lugar la historia de una doctrina o institución, es el resultado de lo que, en definitiva, era al principio, independientemente de que se halla condenado o alabado en su transcurso⁶⁸.

3.2.5. *Anticipación de su futuro*

La quinta de las notas propuesta por Newman hace referencia a la anticipación del futuro del desarrollo, es decir, si sus comienzos anticipan sus fases subsiguientes.

Esta nota está estrechamente ligada a la anterior, ya que, así como un verdadero desarrollo se puede discernir estudiando sus resultados, asimismo se puede vislumbrar anticipándolos. Newman defiende que cuando una idea está viva, entonces es influyente y efectiva y, por tanto, se desarrollará de acuerdo con su propia naturaleza.

Los casos de un desarrollo que está por venir, aunque vagos y aislados, pueden manifestarse desde el mismo principio, [...] El hecho, pues, de tales insinuaciones tempranas o periódicas de tendencias que después son plenamente realizadas, es una forma de probar que aquellas realizaciones sistemáticas más tardías están de acuerdo con la idea original⁶⁹.

⁶⁸ Cf. *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo*, 222-223.

⁶⁹ *Ibid.*, 224.

El estudio de la Tradición tiene que ayudarnos, de esta manera, a comprobar que los desarrollos ocurridos a lo largo de los siglos pueden ya encontrarse en germen en los primeros tiempos. Newman reconoce la dificultad de la tarea porque los documentos son escasos, sin embargo, sí parece que, por lo general, la primitiva Iglesia presentaba una atmósfera propicia a lo que vendría después, testificando la presencia de un gran cuerpo de pensamiento en su interior que más tarde tomaría forma y lugar⁷⁰.

Las anticipaciones, en el pensamiento de Newman, son signo de que la evolución posterior concuerda con la idea primitiva, de que la certeza primera obtenida se mantiene en todo su vigor como asentimiento a una verdad. Así, una idea presente seminalmente en los Padres debe reconocerse luego en las afirmaciones medievales o contemporáneas, con una línea conductora que revele su identidad fundamental. Los términos que la primitiva Iglesia utilizó, en su carácter originario, anticipan las precisiones que la Iglesia en su conjunto hace frente a la evolución del conocimiento humano y los requisitos del lenguaje⁷¹.

Con todo, para Newman, la anticipación clara de una idea en un periodo temprano de la historia, se convierte en una prueba de la fidelidad de un desarrollo ya consolidado.

3.2.6. Acción conservadora de su pasado

La acción conservadora de su pasado constituye la sexta nota presentada por Newman como criterio para el discernimiento de un desarrollo sano frente a su estado de corrupción y decadencia.

Esta nota trata de hilvanar también el elemento estático y dinámico de la Tradición. En este caso, a diferencia del poder de asimilación, se pone el énfasis en el conservar, pero sin marginar la adición.

Newman nos describe el desarrollo verdadero como el que:

Conserva la trayectoria de los desarrollos antecedentes al ser realmente aquellos antecedentes y algo más: es una adición que ilustra y no oscurece, que corrobora y no corrige el cuerpo de pensamiento del que

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 407.

⁷¹ GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 144.

procede, y esta es su característica al ser contrastado con una corrupción⁷².

En nuestra opinión, Newman quiere poner de manifiesto que si el desarrollo conserva, mantiene, la esencia de su origen como principio general, no habrá que sospechar demasiado sobre las adiciones que se hayan incorporado, puesto que dichas adiciones estarán necesariamente en consonancia con la esencia; de lo contrario, no se hubiesen asumido.

En este sentido, la Tradición ofrece luz para llevar a cabo un trabajo que considere un acertado conocimiento de la historia, apoyándose en una hermenéutica que precise los significados y los contextos del desarrollo doctrinal. De otra forma, puede pasar que lo que parece un avance doctrinal, puede tornarse un retroceso en el marco de la gran Tradición. Por eso, es importante entender que un verdadero desarrollo conserva los desarrollos previos, reconociendo el carácter progresivo y acumulativo del pensamiento cristiano, que no se construye sobre ruinas, sino sobre testigos unánimes, sobre los testimonios vitales del pasado⁷³.

Es interesante destacar que, para Newman, una adecuada adición supone un cambio real perceptible, pero no invierte lo anterior, sino que, más bien protege y confirma lo que ya existía. Además, muestra con numerosos ejemplos, que este carácter de adición pertenece al cristianismo de un modo especial⁷⁴, porque lo considera como el nacimiento de algo virtualmente nuevo, pero latente en lo anterior⁷⁵.

Por ello, para nuestro autor, adición y conservación se hallan estrechamente vinculadas, constituyendo criterios válidos para el desarrollo auténtico de la Tradición.

3.2.7. *Vigor perenne*

Por último, exponemos la séptima nota presentada por Newman para examinar un desarrollo auténtico. Se trata del vigor perenne, es decir, si el desarrollo mantiene una acción vigorosa de principio a fin.

⁷² NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 228-229.

⁷³ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 145.

⁷⁴ Cf. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 430-444.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 430.

Esta nota tiene que ver con la duración de un desarrollo. Newman defiende que la extensión en el tiempo de un desarrollo constituye una prueba más de su veracidad. Mientras que la corrupción lleva a la disolución y no permanece en el tiempo, la fuerza vital de un desarrollo permanece, dura en el tiempo. El tiempo, en definitiva, revela el vigor de una doctrina coherente con su origen⁷⁶. Esta nota está estrechamente ligada a la imagen del arroyo que anteriormente hemos analizado, ya que postula que el río es más pleno cuando su lecho va acumulando material, cuando lleva más recorrido realizado.

En su búsqueda de testimonios históricos que respalden su perspectiva, Newman observa que, pese a la multitud de vaivenes en la historia de la Iglesia, la Tradición ha mantenido su vigor y, por eso, permanece:

Quando consideramos las épocas sucesivas durante las cuales ha perdurado el sistema católico, el rigor de las pruebas que ha experimentado, los cambios repentinos y admirables que han acontecido dentro y fuera de él, [...] la furia de las polémicas que se han suscitado entre los que lo profesan, lo impetuoso de los asaltos que le han tocado, [...] resulta bastante poco concebible que no se haya disuelto y perdido si se trataba de una corrupción del cristianismo. Sin embargo, aún vive si hay en el mundo una religión o filosofía viviente; es vigoroso, enérgico, persuasivo y progresivo; [...] crece y no para; se extiende pero no se debilita; siempre germinando y siempre coherente consigo mismo⁷⁷.

Para nuestro autor, está muy relacionada con el vigor de un desarrollo aquella inteligencia individual y perspicaz, que podemos fácilmente identificar con el Espíritu Santo, porque, como sostiene Newman, es el que regula la discusión teológica desde el principio hasta el final y sin el cual habría sido muy fácil dar pasos en falso⁷⁸. El Espíritu es el encargado de mantener el vigor, la vida en la Iglesia y en la transmisión de la Tradición de generación en generación.

Sin embargo, la actuación del Espíritu no significa que el desarrollo del cristianismo no haya pasado por épocas sumamente complicadas y con riesgo de decaimiento. Precisamente es en esos tiempos cuando el resur-

⁷⁶ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 146.

⁷⁷ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 445-446.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 447.

gimimiento vigoroso ofrece una prueba cierta de desarrollo adecuado. Así lo señala Newman sobre la Iglesia al final de su *Ensayo*:

Tras un ejercicio violento los hombres están cansados y caen dormidos, se despiertan igual que antes, descansados por el cese temporal de la actividad, y tal ha sido el sueño y tal la restauración de la Iglesia. Ella hace una pausa en su trayectoria, casi suspende sus funciones. Resurge de nuevo y una vez más es ella misma: todas las cosas están en su sitio, preparadas para actuar. La doctrina está donde estaba, lo mismo que la costumbre, el privilegio, el principio y la política. Puede haber cambios, pero son consolidaciones o adaptaciones. Todo es inequívoco y determinado, con una identidad sobre la que no hay disputa⁷⁹.

3.3. Repercusión posterior de las notas

Las notas propuestas por Newman para verificar un desarrollo auténtico de la Tradición han tenido una influencia notable que podemos reconocer en algunos autores posteriores a él. Este apartado no pretende realizar un análisis exhaustivo de la repercusión de cada una de las siete notas, sino que nos limitaremos a señalar el eco que han tenido en parte de la teología de los siglos XX y XXI sobre este campo, concretamente en teólogos como Yves Congar y Joseph Ratzinger.

Sin embargo, antes de abordar el influjo sobre ambos teólogos, nos parece oportuno indicar la significatividad que tiene el hecho de que las notas propuestas por Newman hayan sido recogidas por la Comisión Teológica Internacional en un documento titulado: *La interpretación de los dogmas*, del año 1989, como ejemplo actual de criterios para una correcta interpretación del dogma en la Iglesia⁸⁰.

Hecha esta consideración, queremos resaltar, en primer lugar, la influencia en Y. Congar, en cuya “enorme producción teológica se aprecia un constante recurso a la obra newmaniana”⁸¹. Concretamente, respecto al desarrollo doctrinal, Congar afirmará que en el *Ensayo sobre el de-*

⁷⁹ *Ibid.*, 451.

⁸⁰ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos. 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 451-452.

⁸¹ MAUTI, Ricardo M., “La recepción de Newman en la teología del siglo XX”, en *Revista Teología* 87 (2005) 441.

sarrollo de la doctrina cristiana, Newman propone “más que una teoría del progreso dogmático, un esbozo de criteriología de una conservación de la identidad o de la fidelidad al tipo primitivo a través de los cambios”⁸², entendiendo a la perfección el propósito de nuestro autor.

Asimismo, en la obra de Congar podemos percibir la repercusión de las notas propuestas por Newman. Cuando Congar explica su noción de la Tradición, expone entre otras cosas, la vinculación de la Tradición con el presente, el pasado y el futuro. En esta explicación notamos la influencia de la nota de preservación del tipo planteada por Newman. Congar afirma que:

Se da más bien presencia del pasado en el presente, presencia de los acontecimientos constitutivos de la relación religiosa en cada momento del tiempo inaugurado, situado y constituido por ellos; presencia del Principio en todo su desarrollo⁸³.

Con ello, sostiene el mantenimiento del tipo original a lo largo del proceso de la Tradición para que se manifieste auténtica. No obstante, para él, la Tradición “no es simple permanencia de una forma”, sino que “es renovación y fecundidad perpetuas según la forma dada, aseguradas por un principio vivo y absoluto de identidad”⁸⁴.

Para Congar, la noción teológica de Tradición implica, en definitiva, una transmisión que mantenga la identidad de principio y de contenido de existencia⁸⁵. Por otro lado, podemos percibir que recoge además otras dos notas utilizadas por Newman.

Así nos encontramos con la nota: anticipación de futuro. En esa relación ya mencionada entre el pasado y el futuro, Congar sostiene que “el fin está ya apuntado desde el comienzo. Este tiene valor de germen, de primicias: es portador de un destino dinámico”, introduciendo, además, el elemento dinámico, como haría también Newman con la Tradición. Vemos un ejemplo claro de esta nota cuando Congar dice que:

Podemos afirmar con Newman que palabras como ‘Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; Apacienta mis ovejas’, etc. [...] no

⁸² CONGAR, Yves M. J., *La Fe y la Teología*, Herder, Barcelona 1981, 148.

⁸³ *Id.*, *La tradición y las tradiciones*, II, Dinor, San Sebastián 1964, 51-52.

⁸⁴ *Ibid.*, 52.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 104.

solo son precedentes, sino profecías y promesas, promesas que serán interpretadas por los acontecimientos y la historia de los siglos IV y V, aunque se hubieran realizado parcialmente en una época anterior⁸⁶.

Y, también, podemos reconocer la nota de la acción conservadora de su pasado, cuando Congar afirma explícitamente que “la tradición conserva, pero, al conservar de manera viviente y en una historia que no es vacía, atesora”⁸⁷. Esta afirmación sintetiza muy bien el pensamiento newmaniano acerca de la Tradición, con esa conjugación de conservar y de actualizar en la vida de la Iglesia.

El otro teólogo renombrado al que queremos hacer referencia es J. Ratzinger, quien reconoce también una influencia notable de John Henry Newman en su pensamiento. Ratzinger nos ofrece la clave sobre la aportación de Newman al desarrollo de la doctrina cristiana:

Puso en nuestras manos la llave que nos permitió incluir el pensamiento histórico en la teología, o, mejor aún, que nos ha enseñado a pensar la teología históricamente, dándonos la posibilidad de reconocer la identidad de la fe a través de todos sus cambios⁸⁸.

Para Ratzinger, Newman nos ayuda a discernir lo esencial de la fe dentro del conjunto de sus desarrollos que van teniendo lugar en cada tiempo histórico donde la fe es expresada. Ya como Benedicto XVI, en un discurso a la Curia, recordando el cuarenta aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, encontramos un paralelismo singular entre ambos autores.

Benedicto XVI habla de la difícil recepción que ha tenido el Concilio Vaticano II por la confrontación de dos hermenéuticas contrarias. Por un lado, estaría la que llama “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura” que establecería una oposición entre la Iglesia preconiliar y posconiliar; por otro lado, habla de la “hermenéutica de la reforma” que define como “la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-

⁸⁶ CONGAR, Yves M. J., *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1961, 117-118.

⁸⁷ *Id.*, *La tradición y las tradiciones*, II, 56.

⁸⁸ RATZINGER, Joseph, “Newman gehört zu den grossen Lehrern der Kirche”, en *Id.*, *John Henry Newman. Lover of truth, Academic Symposium*, Pontificia Universitas Urbaniensis, Roma 1991, 144-145.

Iglesia, que el Señor nos ha dado”. Según Benedicto XVI, este sujeto “crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino”⁸⁹. Sin duda, esto nos remitiría a la nota de poder de asimilación, ya que la Tradición se desarrolla en la Iglesia, sin desvirtuarse de la fuente primigenia.

De igual modo, en este mismo discurso, encontramos ecos de la nota de continuidad de los principios. Contra la hermenéutica de ruptura, Benedicto XVI defiende que en el Concilio “no se había abandonado la continuidad en los principios”. De hecho, va a remarcar la diferencia entre decisiones contingentes y principios que permanecen:

En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes [...] necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mutable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar⁹⁰.

Por ello, siguiendo a Benedicto XVI, podemos descubrir en el Concilio Vaticano II, que los criterios de Newman para discernir un adecuado desarrollo de la Tradición son válidos, ya que el Concilio en la “aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad”⁹¹.

3.4. Riesgo de corrupción en el desarrollo

Las notas que hemos presentado ayudan a distinguir un adecuado desarrollo de la Tradición a lo largo de la historia del cristianismo. Sin em-

⁸⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y preladost superiores de la Curia Romana*, Ciudad del Vaticano 22 de diciembre de 2005, en *Acta Apostolicae Sedis*, XCVIII, (2006), 46.

⁹⁰ *Ibid.*, 49-50.

⁹¹ *Ibid.*, 51.

bargo, la Iglesia siempre ha tenido el peligro y la tentación de caminar por sendas no conformes con la identidad de los orígenes. La historia nos muestra que el desarrollo de una doctrina siempre está acompañado de posibles corrupciones que, si no se discernen correctamente, pueden conducir a su desintegración.

En definitiva, para Newman, la corrupción en el desarrollo no deja de ser sino una perversión de la verdad y tomando la referencia de la corrupción física, señala que toda corrupción es “la disolución de la vida, preliminar a su fin”⁹².

A continuación, vamos a indicar las posibles corrupciones que pueden derivarse de cada una de las notas que hemos señalado anteriormente.

3.4.1. Riesgo en la preservación del tipo

Respecto a la primera nota, podemos hablar de riesgo de corrupción de un desarrollo cuando se pierde el tipo original. De hecho, “todo elemento que altera su contexto o lo pierde, deriva en la herejía explícita o implícitamente y en la alteración de los tipos válidos remitidos al conjunto de la Tradición”⁹³.

Por eso, Newman insiste en que:

El mantenimiento del tipo original con el que la idea se presentó al mundo en su origen, entre todos sus cambios aparentes y a través de todas sus vicisitudes de principio a fin, supone una seguridad contra el error y la perversión en el proceso⁹⁴.

3.4.2. Riesgo en la continuidad de los principios

Respecto a la segunda nota, la continuidad de los principios, no podremos sostener un desarrollo como legítimo cuando en un desarrollo doctrinal el principio o los principios fundamentales se han diluido o cuando ese principio o principios han ocasionado una corrupción en el sentido de la Tradición, a pesar incluso de su aparente pertinencia temporal⁹⁵.

⁹² NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 200.

⁹³ GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 138.

⁹⁴ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 235.

⁹⁵ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 139-140.

Newman nos indica que “la destrucción de las leyes o de los principios especiales de un desarrollo supone su corrupción”⁹⁶, indicando algunos ejemplos como aquel en el que los poetas romanos consideraron a su estado caminando hacia la ruina cuando fueron suspendidas sus *prisci mores* y su *pietas*⁹⁷.

3.4.3. Riesgo en el poder de asimilación

En referencia a la nota del poder de asimilación, Newman nos advierte de que muchas veces, las corrupciones las encontramos o tenemos que buscarlas antes de que tomen forma. Señala que “la gran mayoría de los escritores que consideran corrupta a la Iglesia medieval remontan su corrupción a los primeros cuatro siglos y no a las llamadas edades oscuras”. Esto se debería a que “las ideas están más abiertas a una influencia externa en sus inicios que después”⁹⁸.

Por tanto, en esa asimilación necesaria de elementos externos que ayudan al desarrollo de la Tradición, hay que vigilar que la simbiosis con el ambiente se efectúe adecuadamente, asumiendo críticamente los resultados de las ciencias y dialogando con las transformaciones de su mundo histórico⁹⁹. De lo contrario, se incrementará el riesgo de asimilar aspectos del entorno que no corresponden a la identidad del origen, con su correspondiente corrupción de la Tradición.

Es muy sugerente la aportación de Newman sobre la enorme capacidad de la Iglesia de asimilar elementos externos, incluso de ámbitos heréticos, sin incurrir en ninguna desviación, gracias a su claridad de principios y el rechazo de lo erróneo:

Estas son muestras del que podría llamarse material en bruto, ya se hallase en padres concretos dentro de los límites de la Iglesia, ya en herejes que le eran extraños, que ella pudo convertir para su propio uso mediante la continuidad y firmeza de sus principios. Solo ella ha triunfado de este modo al rechazar el mal sin sacrificar el bien, y al mantener unidas en una cosas que son incompatibles en todas las demás escuelas¹⁰⁰.

⁹⁶ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 214.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, 216.

⁹⁹ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 140.

¹⁰⁰ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 371-372.

3.4.4. *Riesgo en la sucesión lógica*

Respecto a la cuarta nota, el riesgo de corrupción se hará presente cuando el desarrollo no sigue una sucesión lógica en sus estadios sucesivos y no favorece una unidad de sentido global.

Por otro lado, un desarrollo auténtico no puede manifestar una lógica nociva, sacrificando el hombre al ídolo de las nociones atemporales o a los prejuicios. En este sentido, el desarrollo doctrinal no está hecho para someter la inteligencia a la esclavitud de los nuevos conceptos, sino para favorecer la comunión con Dios, en las distintas circunstancias históricas concretas¹⁰¹.

3.4.5. *Riesgo en la anticipación de su futuro*

Respecto de la quinta nota, la anticipación del futuro de un desarrollo, tenemos que decir que es complicado examinar las corrupciones que se puedan dar, porque hasta que no se produzcan ciertamente los desarrollos, no se podrá atisbar si lo desarrollado es acorde con lo primigenio. En este caso, la existencia de corrupción en un desarrollo deberá ser analizado *a posteriori*.

3.4.6. *Riesgo en la acción conservadora de su pasado*

En referencia a la sexta de las notas propuestas por Newman, la acción conservadora del pasado de un desarrollo, nos indica que:

Así como los desarrollos que están precedidos por indicaciones claras tienen una presunción justa a su favor, así también los que contradicen e invierten el curso de la doctrina que se ha desarrollado antes que ellos y en la cual tuvieron su origen son ciertamente corrupciones, porque una corrupción es un desarrollo en el mismo momento en el que deja de ilustrar y comienza a perturbar las adquisiciones logradas en su historia previa¹⁰².

De esta forma, podemos vislumbrar que un desarrollo se torna corrupción cuando no es capaz de conservar su identidad o, sobre todo, cuando la contradice o contradice desarrollos legítimos anteriores.

¹⁰¹ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 141-142.

¹⁰² NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 227-228.

3.4.7. *Riesgo en el vigor perenne*

Por último, las corrupciones que pueden derivarse en relación con la séptima nota, la de vigor perenne, tienen que ver con la duración de los desarrollos. Para Newman, “la trayectoria de las herejías siempre es corta” y generalmente acaba en la muerte, aunque “si no acaba en la muerte, se divide en alguna trayectoria nueva y tal vez opuesta que se extiende sin pretender estar unida a ella”. De esta forma, añade que por el camino de la bifurcación, “un principio herético seguirá con vida muchos años, yendo primero por un camino y luego por otro”¹⁰³.

La distinción que plantea Newman es que si la corrupción es vigorosa, será de breve duración, se agotará rápidamente y acabará en la desaparición; en cambio, si la corrupción es duradera, fallará en su vigor y pasará a la decadencia¹⁰⁴.

La corrupción se caracteriza, entonces, bien por su corta duración, o bien por su continua subdivisión en nuevas fórmulas del desarrollo o de la identidad iniciales. Por eso, Newman contrapone la corrupción que lleva a la disolución y no permanece, y el vigor perenne que, por el contrario, se convierte en un criterio favorable de un desarrollo fiel¹⁰⁵.

3.4.8. *Balance de los riesgos de corrupción*

A la vista de todas estas corrupciones susceptibles de darse en cualquier desarrollo, Newman en su estudio de la doctrina cristiana, termina por sopesar que:

El catolicismo moderno no es más que el crecimiento legítimo y el complemento, es decir, el desarrollo natural y necesario, de la doctrina de la Iglesia primitiva, y que su autoridad divina está incluida en el origen divino del cristianismo¹⁰⁶.

Sin embargo, el riesgo de corrupción está presente en cada momento de la historia, por eso “ha de aceptarse y al mismo tiempo corregirse, so pena de aniquilar el justo progreso en la comprensión del misterio en la vida concreta de los hombres”¹⁰⁷.

¹⁰³ *Ibid.*, 232.

¹⁰⁴ *Cf. Ibid.*, 445.

¹⁰⁵ *Cf. GIL PLATA, Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 145.

¹⁰⁶ *NEWMAN, Ensayo sobre el desarrollo*, 199.

¹⁰⁷ *GIL PLATA, Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 88.

4. ADECUACIÓN DE LA TRADICIÓN A LOS NUEVOS TIEMPOS

Queremos ofrecer aquí, siguiendo a nuestro autor, unas últimas consideraciones que nos sirvan de estímulo para ayudarnos a sentar las bases para un estudio sobre la Tradición en el futuro y poder establecer un diálogo coherente con el mundo, teniendo en cuenta que la Tradición es “quizá, la cuestión más decisiva para el futuro de la Iglesia”¹⁰⁸.

Por ello, es importante estudiar la relación existente entre la Tradición y el tiempo histórico en el que se desenvuelve. Recordemos que la Revelación cristiana se enmarca en unas coordenadas de espacio y tiempo; hablamos de una Revelación de Dios a los hombres en la historia. Por tanto, el tiempo no es sólo el medio en el que llega la Revelación, sino también el medio a través del cual se capta¹⁰⁹. Si esto es así, será también una cuestión fundamental saber transmitir lo captado de la Revelación de forma adecuada en cada tiempo concreto.

El tiempo se vuelve una realidad fundamental para el desarrollo de la Tradición, como así lo muestra el pensamiento newmaniano a lo largo de sus escritos, cuando sostiene que no se produce una revelación abrupta de la doctrina, sino que se da un crecimiento visible y progresivo extendido en el tiempo¹¹⁰. De hecho, Newman no defenderá la Revelación como “un acto singular, completo, solitario” sino que considera que:

La enseñanza divina ha sido de hecho lo que la analogía de la naturaleza podía conducirnos a esperar, ‘muchas veces y de muchos modos’ [Hb 1,1], variada, compleja, progresiva y completándose a sí misma. [...] ellos la piensan como algún dogma o ciertos principios dados de una vez en plenitud sin un crecimiento gradual antes de la venida de Cristo¹¹¹.

Para Newman es, entonces, importante respetar los tiempos en que se desarrolla la Tradición. Por ello, la tradición del depósito de la fe no debe tratar de saltar a través de los siglos, sino que debe llegar a cada época en una línea de descenso a través de los tiempos¹¹². Se debe preservar y tener siempre presentes el depósito original y su desarrollo en el

¹⁰⁸ KASPER, Walter, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 98.

¹⁰⁹ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 124-125.

¹¹⁰ Véanse las siguientes obras: NEWMAN, *Apología*, 413; *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo*, 54.

¹¹¹ *Ibid.*, 387.

¹¹² Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 91.

curso del tiempo, pero a la vez, expresarlo de nuevo en la predicación de cada época¹¹³.

Es en este punto cuando Newman decide vivir un profundo espíritu de encarnación en su mundo concreto, sintiéndose interpelado a explicar la fe adecuándose al tiempo concreto que le toca vivir y, específicamente, a su contexto de búsqueda del lugar donde se hallaba la primitiva Iglesia. Por eso, se entiende que profundizara y expusiera las llamadas notas para discernir un desarrollo auténtico, que no dejan de ser sino las características de un proceso, ya esté consolidado históricamente o se pretenda consolidar para el futuro, mostrando:

El trabajo paciente del teólogo que quiere expresar la permanente novedad de la fe en las categorías de pensamiento de su propia época, sin abandonar el sentido y la orientación de la Tradición¹¹⁴.

La inquietud personal de Newman por buscar la Verdad se exterioriza en sus escritos, en su intento permanente de plasmar los desarrollos fiables del depósito originario para que, en primer término él y, en consecuencia, posteriormente sus contemporáneos, llegaran a la verdad de las cosas. Podemos decir que Newman entregó su vida al servicio de esa comunicación personal de Dios a los hombres, de entender la Tradición como medio actualizador por el que la salvación sigue llegando al Pueblo de Dios en cada momento histórico, favoreciendo así su condición de destinatario de la revelación y de la gracia¹¹⁵.

De esta manera, no es desencaminado relacionar con Newman aquello de que:

La verdad de la tradición se despliega en la historia, y al mismo tiempo que es, también, de algún modo, se hace. De esta forma la relación tradición-presente-progreso aparece como un todo que constituye la estructura formal de los seres históricos¹¹⁶.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 126.

¹¹⁴ GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 135.

¹¹⁵ Cf. BOIX, Aureli, *Introducción del traductor de NEWMAN, John Henry, Via Media de la Iglesia Anglicana. Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*, I, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1995, 28.

¹¹⁶ IZQUIERDO, César, "La Tradición en Teología Fundamental", en *Scripta Theologica* 29 (1997/2) 404.

Por tanto, un aspecto esencial de la Tradición se refiere a la Iglesia en cuanto a su llamada continua a captar de nuevo la fe en cada momento de la historia, asintiéndola, sacando conclusiones de ella y tomando decisiones de acuerdo con ella¹¹⁷.

En el estudio realizado por Biemer, se quiere poner de manifiesto que, en el fondo, la Tradición tiene el lugar y la función de la conciencia en la Iglesia. De esta manera, así como la conciencia proporciona una norma legítima en vistas al bien moral y religioso, también la Tradición proporcionaría una norma legítima, autorizada en sí misma, para la comprensión y explicación de la Revelación en su conjunto. Mientras que la conciencia individual, que implica a toda la personalidad, entra en acción en una decisión concreta sobre la fe o la moral, la Iglesia lo haría con respecto al depósito de la fe¹¹⁸.

Por tanto, la Tradición como conciencia de la Iglesia, mostraría a la Iglesia funcionando orgánicamente, como un todo, al decidir sobre cuestiones de fe y moral. Vendría a ser la actividad de la Iglesia en la medida en que está inexorablemente moldeada y guiada por el depósito de la fe¹¹⁹. Una actividad que no puede detenerse, que tiene que estar siempre captando de nuevo la fe en cada tiempo histórico:

Newman llegó a los criterios de desarrollo doctrinal a partir del convencimiento de que el cristianismo no sólo ‘tiene’ historia, sino una persona: la Iglesia es una persona colectiva, un organismo vivo que, guiada por el Espíritu Santo, forma una comunidad de pensamiento y de amor que nunca deja de crecer¹²⁰.

En este sentido, retomemos la afirmación de Newman en relación al proceso de desarrollo de las ideas: “los viejos principios reaparecen bajo nuevas formas. Cambia con ellos para permanecer la misma”¹²¹.

Esta es probablemente la idea esencial de Newman sobre la Tradición, que es capaz de mantener los principios fundamentales, expresándolos adecuándose al momento histórico. Por eso, la Tradición crece, no

¹¹⁷ Cf. BIEMER, *Newman on Tradition*, 145.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 147-148.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 149.

¹²⁰ RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *Presentación*, 15.

¹²¹ NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo*, 67.

creando nuevos principios, sino profundizando, desplegando, desarrollando los ya existentes, bajo formas nuevas.

Newman lo explicita de forma sugerente con la expresión “cambia con ellos para permanecer la misma”. Si la Tradición quiere ser fiel a su razón de ser, tiene que entrar en ese dinamismo que la capacita para llevar la Verdad a cada tiempo, sin anclarse en aspectos accidentales de la misma.

Si el riesgo de la transmisión de la fe ha estado, en muchas ocasiones, en la innovación, en ir más allá de lo que correspondía, también existe un riesgo igual de peligroso en el hecho de frenar el desarrollo de la Tradición. Hay que tener en cuenta que el mero conservar no significa necesariamente preservar la verdadera doctrina¹²². En palabras de Newman, “no hay mayor error, seguramente, que suponer que una verdad revelada excluye originalidad en su tratamiento”¹²³.

Por todo ello, Newman nos ofrece con su vida y con su pensamiento, una visión de la Tradición que requiere de conservación y de actualización. El camino que Newman nos señala para la Tradición tiene que ver, entonces, no solo con transmitir, sino con saber actualizar lo que se va transmitiendo en cada nueva generación.

5. CONCLUSIÓN

En este artículo hemos querido presentar a la luz del pensamiento de Newman, cómo la Tradición convenientemente asentada y definida puede garantizar auténticamente el legado de los orígenes a las nuevas generaciones.

Por eso, hemos tratado de acercarnos a una definición fiable de Tradición con sus aspectos esenciales y sus características más relevantes para certificar que la Tradición conjuga el elemento más conservador y el elemento más dinámico, ambos necesarios para mantener la sana tensión de una fe definida y estable que necesita de continua actualización en su presentación.

En este recorrido, Newman nos ha mostrado con su vida y su pensamiento, que la Tradición es el tesoro que la Iglesia debe conservar y saber

¹²² Cf. KER, *John Henry Newman. Una biografía*, 469.

¹²³ NEWMAN, John Henry, *Historical Sketches*, II, Longmans, Green and Co., London 1906, 475.

actualizar para que no se extinga y teniendo siempre como horizonte la tarea de acercarse cada vez más al propio Jesucristo:

La Iglesia ha acumulado un tesoro, sacando cosas viejas y nuevas, fundiendo el oro de nuevos tributarios en su fuego refinador o estampando sobre ella misma, según lo requiera el tiempo, una más profunda impresión de la imagen de su Maestro¹²⁴.

Para este proceso de refinamiento, Newman nos provee de lo necesario, ofreciéndonos aquellas siete notas. Unas notas que no sólo sirven para discernir el auténtico desarrollo de la Tradición, sino que nos hablan además del reconocimiento que el propio Newman hace de su método vital, de la evolución de su pensamiento y de la base que dio a las decisiones concretas que fue tomando en su vida¹²⁵. Asimismo, hemos podido constatar que las notas propuestas por Newman, no son simples criterios establecidos por un determinado autor y que luego hayan quedado en el olvido, sino que han tenido su eco y su importancia en autores renombrados de la teología del siglo XX y XXI. De igual manera, hemos mostrado cómo las notas sirven también para percatarse de cuándo el desarrollo de la Tradición no es conforme a su esencia, existiendo el peligro de corromper su identidad, transitando por caminos inadecuados.

Por último, hemos podido comprobar cómo a través de todo lo expuesto, Newman nos ofrece algunas nociones para progresar en la presentación de la Tradición al mundo de hoy. Newman nos enseña que, para ser fieles continuadores de la Tradición heredada, no debemos conformarnos sólo con transmitir, sino que tenemos que llevar a cabo un trabajo de actualización, mostrando los viejos principios bajo formas nuevas, para que la Tradición perdure en el transcurso de los siglos, siempre bajo la inspiración y guía del Espíritu Santo.

Bibliografía

BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana*, Ciudad del Vaticano 22 de diciembre de 2005, en *Acta Apostolicae Sedis*, XCVIII, (2006), 40-53.

¹²⁴ *Id.*, *Ensayo sobre el desarrollo*, 386.

¹²⁵ Cf. GIL PLATA, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 147.

- BIEMER, Günter, *Newman on Tradition*, Herder, Freiburg 1967.
- BOIX, Aureli, *Introducción del traductor* de NEWMAN, John Henry, *Via Media de la Iglesia Anglicana. Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*, I, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1995, 13-29.
- _____, *Nota 15*, en NEWMAN, John Henry, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Encuentro, Madrid 1993.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos. 1969-1996*, BAC, Madrid 1998.
- CONGAR, Yves M. J., *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1961.
- _____, *La Fe y la Teología*, Herder, Barcelona 1981.
- _____, *La tradición y las tradiciones*, II, Dinor, San Sebastián 1964.
- GIL PLATA, Martín, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2020.
- IZQUIERDO, César, “La Tradición en Teología Fundamental”, en *Scripta Theologica* 29 (1997/2) 389-413.
- KASPER, Walter, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- KER, Ian, *John Henry Newman. Una biografía*, Palabra, Madrid³ 2011.
- LONERGAN, Bernard, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.
- MAUTI, Ricardo M., “La recepción de Newman en la teología del siglo XX”, en *Revista Teología* 87 (2005) 417-462.
- NEWMAN, John Henry, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Encuentro, Madrid³ 2019.
- _____, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, Longmans, Green and Co., London 1901.
- _____, *Consulta a los fieles en materia doctrinal, Documento Newman-Perrone de 1847 sobre la evolución del Dogma, Documento Newman-Flanagan de 1868*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 2001.
- _____, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.
- _____, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1997.
- _____, *Ensayos críticos e históricos*, I, Encuentro, Madrid 2008.
- _____, *Historical Sketches*, II-III, Longmans, Green and Co., London 1906-1909.
- _____, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Encuentro, Madrid 1993.

- _____, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, Longmans, Green and Co., London 1908.
- _____, *Manuscripts of J. H. Newman, dealing with Tradition, from the Newman Archives in the Oratory*, Birmingham.
- _____, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, Longmans, Green and Co., London 1907.
- _____, *Via Media de la Iglesia Anglicana. Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*, I, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1995.
- RATZINGER, Joseph, "Newman gehört zu den grossen Lehrern der Kirche", en *Id.*, *John Henry Newman. Lover of truth*, Academic Symposium, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1991.
- RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, Fernando, *Presentación de NEWMAN, John Henry, Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 1997, 11-16.

La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para resolver el inmanentismo antropocéntrico

Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0007-5000-130X
Carlostotumo@gmail.com

Recibido: 17 marzo 2023 / Aceptado: 25 abril 2023

Resumen: El objetivo del presente artículo es sistematizar los problemas contemporáneos que el *inmanentismo antropocéntrico* ha planteado a la vivencia salutífera de la fe cristiana y a la plenitud del ser humano. El papa Francisco afirma en diferentes documentos que este inmanentismo se concreta en dos teorías: el *neognosticismo* y el *neopelagianismo*. La *intuición cosmoteándrica* de Raimon Panikkar aporta propuestas de solución a

dichos problemas. Para Panikkar Dios-Hombre-Cosmos están interrelacionados armónicamente. Absolutizar uno de los *polos de la realidad* lleva a la destrucción del hombre y el mundo, así como a la desfiguración del carácter personal de Dios.

Palabras claves: Inmanentismo antropocéntrico, neognosticismo, neopelagianismo, intuición cosmoteándrica, teofísica, ecosofía, cristofanía, tempiternidad.

Panikkarian cosmotheandric intuition as a proposal to resolve the anthropocentric immanentism

ABSTRACT: This article aims to systematize the contemporary problems that *anthropocentric immanentism* has posed to the salutary experience of the Christian faith and to the fullness of the human

being. Pope Francis affirms in different documents that this immanentism is concretized in two theories: *Neognosticism* and *Neo-Pelagianism*. Raimon Panikkar's *Cosmotheandric intuition* offers proposed

solutions to these problems. According to Panikkar, God-Man- Cosmos are harmoniously interrelated. Absolutizing one of *reality's poles* results in the annihilation of man and the world, as well as the distortion of God's personal character.

KEYWORDS: Anthropocentric immanen-
tism, neognosticism, neopelagianism, cos-
motheandric intuition, theophysics, eco-
sophy, christophany, tempiternity.

I. Introducción

La fe en Cristo y la aceptación de la plenitud salutífera que él nos da exige tanto la configuración personal de cada creyente como su transmisión gozosa y vivencia comunitaria en la Iglesia, comunidad de los discípulos de Cristo. Dimensiones que la teología debe tener presente si quiere ser *sal, luz y fermento* para los hombres de cada tiempo y lugar.

En atención a lo dicho, el teólogo cristiano tiene dos tareas permanentes. En primer lugar, debe reflexionar y tratar de comprender, en la medida de las posibilidades, la fe que profesa para poder vivirla cada vez con más intensidad. El teólogo cristiano no es un profesional o un académico que domina una cierta doctrina, sino, en primer lugar, un creyente que, movido y sostenido por su fe, trata de ahondar en el misterio del Dios revelado en Cristo. El *intellectus fidei* está intrínsecamente unido a la *se-cuela Christi*. Esto es lo que revela Cristo cuando dos discípulos del Bautista van en pos de él. Frente a la intención de Andrés y su compañero de saber la morada de Jesús, este los mira y les dice “vengan y lo verán”¹. El horizonte epistemológico para conocer a Jesús no es el objetual, sino el interpersonal, el cual solamente es posible en la apertura y confianza mutua, las cuales posibilitan la autodonación de la intimidad de los interlocutores.

La segunda tarea del teólogo cristiano, fiel al texto evangélico al que se ha hecho referencia, es mostrar con gozo a los demás hombres el encuentro personal realizado. El teólogo es un evangelizador porque la fe que ha comprendido y madurado debe exponerla con gozo y claridad a sus hermanos². Posee una función mediadora entre el Dios Trino y Uno y

¹ Juan 1,35-42.

² Por ello el papa Francisco afirmar que “el criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización”. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 233.

sus hermanos, función que es, al mismo tiempo eclesial porque lo hace no solo como algo personal, sino como una misión recibida.

La encarnación del teólogo en la historia no es un recurso metodológico, sino una exigencia propia de la revelación judeocristiana. Dios ha creado, por decisión libre y amorosa, la totalidad de lo que existe, dando inicio al devenir histórico en donde el ser humano, ente contingente, tiene la tarea de ser cocreador con su Creador. Este es el sentido del mandato divino de “dominar la tierra”³ y del descanso sabático del Creador⁴. Con su descanso, Dios no se desatiende de su creación, sino que da espacio para que ella se desarrolle. Dios se autolimita para dar espacio a la alteridad de la realidad creatural. Es desde esta lógica en que el ser humano debe entender la tarea de dominación. Así como Dios crea en libertad y amor, dando espacio a la alteridad desde una cercanía protectora, el ser humano debe cuidar de sí mismo, de los demás seres humanos y de la naturaleza. El ser humano está llamado a desplegar sus potencialidades existenciales *coram Deo*, *coram homine* y *coram nature*. Sin embargo, el despliegue de este dinamismo de comunión en la lógica de la alteridad y la dinámica de la gratitud se vio frustrado por el mal uso de la libertad del ser humano al no reconocer la lógica de la donación del ser, generando una historia de pecado y muerte (*hamartía*)⁵. Frente a esta realidad dramática Dios no desiste de su cercanía amorosa y liberadora, renovando su proyecto original a través de la alianza con Israel y caminando codo a codo con él en el decurso histórico. Desde Dios, la historia de pecado está llamada a ser *historia salutis*.

Por último, en lo que respecta a la importancia de la historia para la fe y el discurso teológico, se debe tener presente que el Dios que creó la historia y caminó con su pueblo a través de ella, ha decidido encarnarse en esta misma historia tomando carne humana, poniendo su morada entre nosotros⁶. Jesús habló a los hombres y a las mujeres de su época atendiendo tanto a sus dolores como a sus esperanzas. El anuncio del Evan-

³ Génesis 1,28.

⁴ Génesis 2,2.

⁵ Génesis 3-9. Una obra significativa que desarrolla magistralmente estas ideas es la de GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco, *La humanidad re-encontrada en Cristo*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 2006.

⁶ Juan 1,14.

gelio solamente será *buena noticia*, y no un anuncio de una teoría fosilizada y extraña, si se atiende la realidad personal de los destinatarios. Y esto es así porque el ser humano es histórico y cultural. Cada persona se vive en un contexto concreto y es, al mismo tiempo, agente transformador del mismo. El hombre es un ser *in fieri* porque su forma de ser es estando orientado a la plenitud y a la felicidad.

En atención a lo dicho, el Papa Francisco ha afirmado, en repetidas ocasiones⁷, que la fe cristiana tiene actualmente dos enemigos, los cuales ya estaban presentes en la era patristica, pero reaparecen en la contemporaneidad con nuevo matiz. Estos enemigos son el *neognosticismo* y el *neopelagianismo*. La característica diferenciadora de estas posturas es que en la antigüedad sus postulados eran orgánicamente expuestos y defendidos mientras que en el presente aparecen de manera asistemática en la vida de quienes las viven. Ambas teorías se basan en un *inmanentismo antropocéntrico* ya que el dinamismo que proponen encierra al sujeto en sí mismo. La premisa antropológica es la siguiente: el ser humano es autónomo y posee las fuerzas necesarias para su realización, no necesitando de ninguna ayuda externa a sus capacidades. En consecuencia, en ambas teorías ni Jesucristo ni los demás interesan. Este reduccionismo antropológico imposibilita, por tanto, vivir la plenitud soteriológica dada *por y en Cristo*⁸. Por ello, podemos afirmar que esta concepción antropológica se

⁷ Los diversos momentos en que el Papa Francisco ha hablado del neognosticismo y el neopelagianismo quedan recogidos materialmente en las siguientes fuentes, los cuales son expuestas en orden cronológico: *Carta encíclica Lumen fidei* (29 de junio de 2013), n. 47; *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (24 de noviembre de 2013), nn. 93-94; y el Encuentro con los participantes en el *V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia (10 de noviembre de 2015). La importancia de las afirmaciones del Papa se constata en la *Carta Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (22 de febrero de 2018).

⁸ Las implicaciones negativas del neognosticismo y el neopelagianismo para la soteriología cristiana son desarrolladas por ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, en *Teología y Vida*, 59/3 (2018) 373-398. La pérdida del sentido genuino de la fe cristiana y su concepción de Dios en el mundo moderno ha llevado al hombre contemporáneo “al inmanentismo de las esperanzas humanas, pues cada vez más la plenitud humana, comprendida como una propia autorrealización, es buscada al margen de todo deseo trascendente, solo dentro del círculo de los bienes inmanentes. Se impone entonces una sensibilidad fuertemente secularizada: la de un yo autosuficiente y con sentido autónomo de su dignidad y poder”. ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, 376.

concreta en una concepción soteriológica en donde solamente se busca “una salvación meramente interior, la cual tal vez suscite una fuerte convicción personal, o un sentimiento intenso, de estar unidos a Dios, pero no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado”⁹.

El *neognosticismo* se basa en las siguientes premisas: a) propone una fe encerrada en el subjetivismo; b) absolutiza el elemento sentimental de la experiencia religiosa o una serie de razonamientos, los cuales tienen como objetivo reconfortar e iluminar a la persona que los posea. Lo que importa es “sentirse bien”, ya sea emocional o intelectualmente; aunque este sentimiento, como todo sentimiento, sea efímero y transitorio. En consecuencia, c) estos elementos encierran al sujeto en un solipsismo monádico donde los otros, incluyendo a Dios, son vistos como “píldoras” que pueden estimular un estado de bienestar personal. Por ello, el papa Francisco ha afirmado que el neognosticismo imposibilita sentir “la ternura de la carne del hermano”¹⁰. Es más, el neognosticismo “pretende liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve solo una realidad sin sentido, ajena a la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre”¹¹.

Por su parte, el *neopelagianismo* se caracteriza por: a) ser autorreferencial y prometeico de quienes, en el fondo, solamente confían en sus propias fuerzas; b) actitud que lleva al sujeto a una espiritualidad farisaica, sintiéndose superior a los otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fiel a cierto estilo católico propio del pasado; c) elementos que se decantan en un elitismo narcisista y autoritario donde, en vez de anunciar el gozo del evangelio, se juzga y condena a los demás, colocándose a sí mismo como norma y juez. Este dinamismo se realiza bajo la apariencia de hacer un bien a los demás. Por ello, el papa Francisco llega a firmar que el *neopelagianismo* lleva al cristiano a “asumir un estilo de control, de dureza, de normatividad”¹².

⁹ *Placuit Deo*, n. 2.

¹⁰ *V Congreso de la Iglesia Italiana*.

¹¹ *Placuit Deo*, n. 3.

¹² *V Congreso de la Iglesia Italiana*. En este discurso el Papa extrapola estas características *neopelagianas* al ámbito institucional: “(El pelagianismo) empuja a la Iglesia a no ser humilde, desinteresada y bienaventurada. Y lo hace con la apariencia de un bien”.

El neognosticismo y el neopelagianismo sirven de marco teórico, aunque muchas veces atemáticos, de problemas antropológicos y teológicos concretos al cristianismo contemporáneo¹³. En el mundo contemporáneo la fe de muchos cristianos se concreta en la asunción de formas tradicionales sin contenido alguno. Se sigue hablando de Dios, de fe, de religión, de espiritualidad, de Jesucristo, etc., pero sin su sentido genuinamente cristiano. Se mantienen formas, estilos y estructuras sin el sentido absoluto de la propuesta evangélica. Por tanto, en palabras de José Chillón, se puede hablar tanto de una secularización *del* cristianismo como de una secularización *en* el cristianismo¹⁴. El cristianismo ha quedado reducido a la esfera de la vida privada, dejando la esfera pública en las manos omnipotentes del ser humano. Pero lo más lamentable del proceso secularizador es que entreteje el dinamismo religioso de quienes se confiesan cristianos, quedándose en lo epidérmico de las formas.

En atención a lo dicho hasta ahora, la problemática religiosa contemporánea plantea los siguientes retos teológicos: a) desenmascarar la visión deísta de Dios subyacente. El Dios del cual se habla es impersonal y, por tanto, no tiene rostro alguno. Jesús queda reducido a un mero referente moral. Dios queda reducido a un ser o, mejor dicho, a una fuerza trascendente y majestuosa que se diluye en su acción creadora. Por tanto, todo esquema de relación con él pasa por una especie de bienestar personal intimista o en un diluirse en una fuerza cósmica. Ejemplo de ello son los diversos métodos orientales de relajación y concentración que se usan en espacios cristianos, pero sin ningún o escaso compromiso vital de los participantes, cayendo en un pietismo protestante. En estos esquemas religiosos la noción escatológica de un mundo futuro importa poco debido a la instalación en el presente.

Como se ha dejado ver, esta visión deísta se basa en b) una visión antropológica: el *inmanentismo antropocéntrico*. El ser humano es concebido como individuo y no como persona, es decir, como un ser individual con

¹³ La sistematización de los problemas actuales de la antropología teológica cristiana está basada en los siguientes recursos bibliográficos: JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”, en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286; JUSTO P., Emilio, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020; CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 381-382 (septiembre 2022) 465-490.

¹⁴ CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”.

la capacidad de autocrearse sin la ayuda de los otros. Aislamiento vital que ocasiona una relación utilitarista de los demás o una postura de sospecha frente a todo aquel que quiera amenazar la “torre de Babel” que se construye. Aunque la dinámica religiosa planteada se abra a la caridad, ella es vista como mero acto benéfico de dar de lo que se tiene al que carece de ello, pero sin implicación vital alguna y sin interés de hacer al necesitado sujeto activo de su propio cambio. Recordemos que esta vivencia de lo religioso se queda con las formas cristianas, vaciándolas de sentido.

Por último, el tercer reto teológico es c) la visión necesaria del cosmos que surge de lo dicho¹⁵. La naturaleza es concebida simplemente como un escenario donde el individuo desarrolla la trama de su existencia. Incluso es vista como un recurso que puede y debe ser explotado desde una lógica utilitarista. El ser humano es el señor plenipotenciario de la naturaleza y puede hacer con ella lo que le permitan sus capacidades tanto racionales como instrumentales. Todo lo material, incluyendo el cuerpo humano, puede y debe ser “mejorado”. La teoría transhumanista y la de transgénero son ejemplo de ello, como sostiene Emilio Justo¹⁶.

II. Aportes de la intuición cosmoteándrica panikkariana¹⁷

El teólogo cristiano no es un mago que saca sus reflexiones debajo de la manga. Las bases necesarias para interpretar los problemas planteados están en las Escrituras, la Tradición y en el Magisterio, así como en los aportes que otros teólogos o pensadores han realizado en el decurso histórico. Por ello, en este apartado echaremos mano a la *intuición cosmoteándrica panikkariana* para sistematizar algunas luces que guíen los pasos de la reflexión para salir de la oscuridad religiosa planteada.

¹⁵ La importancia de atender teológicamente el alcance cosmológico de estos presupuestos teológicos y antropológicos queda recogida en la encíclica *Laudato' si* del papa Francisco, publicada el 24 de mayo del 2015.

¹⁶ JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”. en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286.

¹⁷ Las ideas que se expondrán en este apartado pueden verse más desarrolladas en TOTUMO, Carlos, *La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para el quehacer teológico*, Tesina de Licencia en Teología Fundamental, Universidad de Burgos, Valladolid 2022.

Raimon Panikkar (1918-2010), sacerdote, filósofo y teólogo, desde la categoría de *relación*, dio respuestas a las problemáticas que la modernidad planteaba al cristianismo. Panikkar sostiene que la realidad está configurada por tres polos interrelacionados entre sí: Κόσμος (conjunto ordenado de lo que existe, usualmente traducido como mundo), Θεός (Dios, en el sentido confesional cristiano) y Άνθρωπος (ser humano). Estos tres polos están armónicamente relacionados entre sí en un “tejido sin costuras”¹⁸. Son tres elementos esenciales de una misma realidad que, aunque existen en relación, no se confunden entre sí. La relación no elimina la otredad de cada una de las partes¹⁹. Por ende, la intuición cosmoteándrica panikkariana nada tiene que ver con una visión monista que ocasione una “monarquía sofocante”, tampoco con un dualismo que potencie una “anarquía destructiva” donde los elementos sean incomunicables entre sí, o una visión panteísta de la realidad donde lo humano y cósmico desaparecen al ser absorbidos por lo divino. “Dios está en todo, todo está en Dios y, sin embargo, Dios no es nada de lo que es”²⁰, afirma Panikkar. En la relación constitutiva cosmoteándrica, cada elemento conserva su identidad ontológica. En consecuencia, la intuición cosmoteándrica es un camino medio entre la paranoia del monismo y la esquizofrenia del dualismo²¹.

Desde este marco teórico, Panikkar sistematiza un discurso que arroja ideas muy sugerentes que ayudan a dar respuesta a los problemas planteados anteriormente. Frente a la distorsión deísta de la imagen de Dios, Panikkar plantea, fiel a la fe cristiana, la noción trinitaria de Dios, subrayando que Él es esencialmente comunión y relación. Cristo es el icono perfecto y el rostro personal de este Dios. En lo que respecta a los problemas cosmológicos, nuestro autor plantea una *secularidad sagrada* manifestada en dos neologismos: *teofísica* y *ecosofía*. Por último, en lo que respecta a los problemas antropológicos, Panikkar plantea, en primer lugar, una concepción tricotómica del ser humano, así como su condición

¹⁸ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, en *Obras completas*, VIII, Herder, Barcelona 2016, 241.

¹⁹ *Ibid*, 175.

²⁰ *Ibid*, 140.

²¹ PANIKKAR, Raimon, “La visió cosmoteàndrica: El sentit religiós emergent del tercer mil.leni, en *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991).

ontológica relacional abierto a la trascendencia. Por tanto, afirma Panikkar, el ser humano más que individuo es persona. Frente al problema holístico de espiritualidad²² planteado por la experiencia religiosa posmoderna, basado en un sincretismo amorfo e individualista, Panikkar propone la *mística* como plenitud de vida. Planteamiento que se proyecta a una realidad escatológica rompiendo el inmanentismo ontológico de las posturas posmodernas y que nuestro autor desarrolla bajo el neologismo *tempiterinidad*.

En atención a lo dicho, pasamos a la sistematización de las ideas panikkarianas que sirven de propuesta al quehacer teológico contemporáneo.

1. Dios es esencialmente comunión, relación (Padre-Hijo-Espíritu Santo)

Panikkar, en lo que respecta a la idea de Dios, tiene como objetivo su desontologización, es decir, el paso de la idea a la realidad y de la metafísica a la experiencia. Debido a que Dios se encuentra en una *relacionalidad radical* con el cosmos y el hombre, no puede ser pensado como existente externo o independientemente de ellos²³. Dios está en relación armónica y diferenciada con ellos debido a que no pierde su alteridad en una mezcla panteísta. Dios es *relación genitiva* de la realidad creatural debido a que es el origen y fundamento de su ser²⁴. Relación *ad extra* que emana de las relaciones intracomunitarias de las tres personas divinas.

La Trinidad no es para Panikkar solo una afirmación dogmática, sino la noción central de su quehacer vital y teológico. Por ello, sostiene que “la Trinidad no solo es la piedra fundamental del cristianismo desde un punto de vista teórico, sino también la base existencial, práctica y concreta

²² LENOIR, Frédéric, en su obra *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005, 14, habla de esta nueva concepción sincretista e impersonal de espiritualidad con el término “religiosidad holística alternativa”.

²³ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015, 39.

²⁴ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid⁴ 1996, 235.

de la vida cristiana”²⁵. Sin embargo, se debe tener presente que nuestro autor no desarrolló un tratado sobre la Trinidad, como sí lo realizó san Agustín²⁶. Panikkar estudia la Trinidad en su dimensión relacional y soteiológica, apartada de toda concepción metafísica que desfigure idolátricamente al Dios vivo. Esto no implica el rechazo del dogma ni los alcances teológicos logrados hasta su tiempo. Panikkar es, al mismo tiempo, un teólogo clásico e innovador²⁷. Nuestro autor busca sacar el misterio trinitario de la dimensión lógica del discurso para salvar su significado genuino: misterio de salvación.

Panikkar afirma, a similitud de Rahner, que entre la Trinidad inmanente y la económica existe una relación de identidad. “Sabemos algo acerca de la Trinidad gracias a la revelación”, afirma Rahner²⁸. Dios es el ser trascendente que está en lo más íntimo de cada ser, haciéndole ser lo que cada uno “es”²⁹. Panikkar explica la relación de identidad entre la Trinidad inmanente y la económica, así como su importancia vital para el hombre, con las siguientes palabras:

La Trinidad es una de las visiones más profundas y universales que el Hombre puede tener de sí mismo y de Dios, de la Creación y del

²⁵ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 146.

²⁶ Aunque Panikkar escribió una obra sobre la trinidad titulada “*La Trinidad. Una experiencia humana primordial*”, no la desarrollada en el sentido dogmático tradicional, sino en su aplicabilidad existencial.

²⁷ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008, 251-252.

²⁸ RAHNER, Karl, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid 1992, 294-295.

²⁹ El cardenal Müller también afirma que, aunque la existencia de Dios no está condicionada por la realidad creatural, desde la creación y todo el dinamismo de la revelación judeocristiana no es correcto hablar de Dios sin hacer referencia a esta relación libre y amorosa del Creador para con sus creaturas. Esto lo afirma Müller con las siguientes palabras: “La creación, como acción de Dios, se identifica con el acto de ser mismo de Dios, en el que y a través del que llama libremente a la existencia a la totalidad de los entes no divinos y hace que todos y cada uno de ellos subsistan realmente con las peculiaridades individuales propias de su naturaleza. Existe una diferencia esencial entre lo creado y el Dios creador, pero en virtud del acto divino que pone la realidad, Dios está presente de la manera más íntima en todas las criaturas, en cada una de ellas de acuerdo con su propia naturaleza”. Müller, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 158.

Creador. No es solo uno de los problemas (teóricamente) más *importantes*, sino también una de las interrogantes (prácticamente) más *urgentes* (...) La doctrina de la Trinidad, en realidad, no tiene por objeto satisfacer nuestra curiosidad acerca de la Trinidad «inmanente», como un asunto interno de la Divinidad (*ad intra*). Vincula el misterio inmanente con el Dios «económico» (*ad extra*), en quien se juega el destino de todo el mundo. No es una mera especulación sobre las profundidades de Dios; es, a la vez, un análisis de las alturas del Hombre. Es una «revelación» de Dios en la medida en que es una revelación del Hombre³⁰.

Panikkar se opone a una concepción de Dios metafísica-absolutista. Por ello, en lo que respecta a la Trinidad divina, cuestiona el uso del término *substancia* debido a que lo considera impersonal y puede ocasionar un triteísmo o un concepto universal³¹. La substancia divina no puede ser considerada como algo absoluto con existencia aislada de las relaciones interpersonales, como “una substancia común en la que las personas participan”, puesto que ninguna de ellas puede formar parte de nada, sea lo que fuere, ya que la divinidad personal es completa. “Las *tres* personas son *iguales* porque todas ellas son *Dios*; pero este *Dios* (al que se suponen iguales) no existe, no es nada al margen o separado de las personas divinas”³². Por eso, nuestro autor insiste en que Dios no es una Substancia, sino una Relación. En oposición al término substancia, Panikkar propone el de *relacionalidad radical*. El adjetivo *radical* enfatiza lo esencial y constitutivo de la relación.

La Tradición, desde san Agustín, afirma que los nombres de las personas divinas (Padre-Hijo-Espíritu) son términos relativos, no absolutos. Ellos no se entienden desde sí, sino desde el otro con el que habita en comunión sin confusión. “El Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre”³³. De manera similar, santo Tomás, frente al término substancia aplicado a Dios, también sostiene que éste no elimina

³⁰ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 100-101.

³¹ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 268.

³² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 149.

³³ AGUSTÍN, San, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VII, 4, 7.

las relaciones, las cuales son parte de la esencia divina³⁴. En consecuencia, Panikkar lo que pretende es recuperar este elemento esencial de la relationalidad divina de comunión siempre abierta, la cual ha sido dejada de lado por una concepción metafísica³⁵. La patrística latina denominaba esta comunión trinitaria con el término *circumincessio*, y la patrística griega usaba el término *perichôrêsis*. Ambos términos expresan la “circularidad dinámica interna de la Trinidad”³⁶.

Panikkar es conocedor del dogma y la tradición, las cuales retoma con creatividad para ahondar en ellas y responder a las necesidades vitales de su época, ayudando al “rejuvenecimiento del núcleo central del dogma cristiano”³⁷. Tarea que realiza con “temor reverencial, humildad profunda y respeto sincero”³⁸. Desde estas actitudes sostiene que la *relacionalidad radical* trinitaria es polivalente y no unívoca³⁹. Dios no tiene “sí mismo”, porque “es un *yo*, un *tú* y un *él* que se intercambian en la *perichôrêsis* trinitaria”⁴⁰. Frente a la concepción neoescolástica de la igualdad esencial entre la substancia y el existir divinos⁴¹, Panikkar subraya que este ser es relación. Pasa así de una ontología trinitaria de la substancia a una ontología trinitaria relacional. Dicho en palabras de nuestro autor:

La Trinidad no es ni una ni triple, es decir, ni simplicidad ni complejidad. Vista desde el interior, por así decir, parece semejar a la simplicidad: cada «persona» se vacía totalmente para que la otra pueda «ser»

³⁴ TOMAS, Santo, *Suma teológica*, I, q.28, a.1-4.

³⁵ Las palabras del XI Concilio de Toledo son iluminadoras en lo que respecta a esta noción panikkariana: En la Trinidad “el número se ve en la relación de las personas; pero en la sustancia de la divinidad, no se comprende qué se haya numerado. Luego solo indican número en cuanto están relacionadas entre sí; y carecen de número, en cuanto son para sí. Porque de tal suerte a esta santa Trinidad le conviene un solo nombre natural, que en tres personas no puede haber plural” (*DENZINGER*, 280).

³⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 163.

³⁷ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 145.

³⁸ *Ibid*, 164.

³⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 235-239.

⁴⁰ *Ibid*, 235.

⁴¹ TOMAS, Santo, *Suma teológica*, I, q.4, a.2; I, q.6, a.3.

(...) La personalidad es pura relación. No hay nada fuera de estas relaciones. Si hubiera una especie de «nudo» sustancial independiente de la «red», tendríamos un triteísmo o, en el universo, la pluralidad⁴².

El misterio de la encarnación del Verbo es el punto central de esta comprensión trinitaria panikkariana. A través de ella el hombre descubre que Dios no está simplemente en relación con el mundo, sino que lo divino es pura relación. Por ello, para Panikkar “el significado de la Encarnación es que el mundo participe en la suprema aventura trinitaria, aunque esté inmerso en las estrecheces del espacio y el tiempo”⁴³. Como hemos afirmado anteriormente, accedemos al misterio intratrinitario a través de la revelación. Cristo es el culmen de ella y, por ende, es su icono perfecto.

Panikkar sostiene que Dios se ha relacionado con el cosmos y el hombre en dos grandes acontecimientos: la creación y la encarnación del Verbo. Con la relación creacional, Dios coloca al hombre y al mundo en una tensión escatológica de plenitud, a la cual Panikkar denomina, basado en la teología paulina, como a *αποκατάστασι* (restauración) y *ανακεφαλαίωσι* (recapitulación) en Cristo⁴⁴. “El universo entero es dinámico, en movimiento y gestación, en camino hacia una plenitud”⁴⁵.

A modo de conclusión, es necesario sistematizar algunas ideas panikkarianas sobre cada una de las personas divinas. En lo que respecta al Padre, Panikkar se apega a la Tradición y afirma que Él es la fuente y el origen de toda la divinidad⁴⁶. También enfatiza que, frente a la necesidad antropológica de personalizar sus relaciones, el ser humano ha creado un icono divino con el cual comunicarse⁴⁷. En consecuencia, el término *Padre* es solo uno de los iconos que podemos usar para relacionarnos con el Absoluto⁴⁸. Junto con el término *Dios*, el de *Padre* es uno de los nombres que

⁴² PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, en *Obras completas*, I. 2, Herder, Barcelona 2015, 371.

⁴³ *Ibid*, 372.

⁴⁴ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 343.

⁴⁵ PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Herder, Barcelona 2009, 147.

⁴⁶ XI Concilio de Toledo (*DENZINGER*, 275).

⁴⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999, 132.

⁴⁸ Las palabras de san Justino sirven de fundamento a esta noción panikkariana: “Nin-

usamos para relacionarnos con el Absoluto, pero son siempre términos que no abarcan la totalidad de su ser⁴⁹. En atención a la relacionalidad radical, aunque el Padre sea la fuente y el origen de la divinidad, él no es un Yo único absoluto y aislado. El *Yo* dice referencia y constitutivamente al *Tú*, el cual, a su vez, existe siempre que haya un *Él*. Con el término Padre se hace referencia a su función de ser fuente, origen y fundamento de la vida, lo cual nada tiene que ver con el género o sexo⁵⁰.

En lo referente al Hijo, Panikkar sostiene que es el icono por excelencia que nos revela al *Deus absconditus*. Es Dios igual que el Padre⁵¹. Además, siendo la visibilidad de lo invisible, nos acerca e introduce en el Dios trascendente⁵². Cristo es el único mediador entre lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo⁵³. “Los seres *son* en cuanto participan del Hijo, son *de, con y por* él. Todo ser es una *crstofanía*, una manifestación de Cristo”⁵⁴.

Panikkar expresa la aceptación de las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo a través de las siguientes palabras: “Cristo es el Hijo de Dios encarnado, el Logos hecho Hombre y, en cuanto Cristo, segunda Persona de la Trinidad, es igual a Dios; es Dios”⁵⁵. Panikkar enfatiza la identidad intrínseca existente entre el Cristo protológico (el que actúa en el acontecimiento creador), el Cristo histórico (aquel que se encarna en nuestra historia, asumiendo nuestra realidad humana) y el Cristo escatológico (aquel en quien se recapitula lo creado, dándole plenitud)⁵⁶. Cristo es uno con la Trinidad⁵⁷ y, por ende, en él tenemos su plena manifestación⁵⁸. Por

gún nombre ha podido ponerse al Padre de todo (...) Y las denominaciones *Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño* no son verdaderos nombres, sino calificativos derivados de los beneficios del mismo Dios”. Justino, San, *Apologías*, Aspas, Madrid 1943, 199-200.

⁴⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 148.

⁵⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una crstofanía*, 122-123.

⁵¹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 156.

⁵² *Ibid*, 153.

⁵³ *Ibid*, 157.

⁵⁴ *Ibid*, 158.

⁵⁵ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 84.

⁵⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una crstofanía*, 201-206.

⁵⁷ *Ibid*, 140.

⁵⁸ *Ibid*, 201.

eso, nuestro autor sostiene que Cristo es el rostro de Dios, en el cual se encuentran todos los demás⁵⁹.

En atención a la encarnación del Verbo, acontecimiento en el que la realidad humana es asumida por la divinidad, Panikkar afirma que Cristo es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica. Es más, “en el seno de una visión trinitaria la centralidad del Cristo respecto a toda la realidad es consecuencia directa de la Encarnación”⁶⁰. Por ello, “Cristo es creador y glorificador: consumidor del ser temporal”⁶¹. Desde esta perspectiva cristológica, Cristo es el parámetro para hablar tanto de Dios como de su relación con la realidad creatural. Esto es así porque “la manifestación del Cristo tiene también una repercusión cósmica”⁶².

El alcance cósmico de la encarnación ya estaba presente en la conciencia del cristianismo primitivo, pero la teología de talante metafísico lo había olvidado. La encarnación del Verbo no solamente tiene un alcance soteriológico y escatológico en el ser humano. San Pablo es quien mejor nos manifiesta estas ideas que Panikkar quiere recuperar en el quehacer teológico. Para nuestro autor, la conciencia cósmica es esencial para comprender el evangelio⁶³.

Panikkar, en lo referente al Espíritu Santo, sostiene que es el *en-Sí* del Padre porque “solo existe el Espíritu *del* Padre y *del* Hijo. Él es el Enviado”⁶⁴. Además, es el amor, que une al Padre y al Hijo⁶⁵. En lo que respecta a las relaciones *ad extra*, El Espíritu es quien nos posibilita la relación con el Padre en el Hijo porque “nadie va al Padre si no es a través del Hijo y nadie puede reconocer al Hijo si no es en el Espíritu”⁶⁶. El Espíritu nos revela al Dios inmanente en el ser creatural. Dicho en palabras de nuestro autor:

⁵⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 73.

⁶⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 180.

⁶¹ PANIKKAR, Raimon, *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967, 63.

⁶² PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 35.

⁶³ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 432.

⁶⁴ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 164.

⁶⁵ PÉREZ PRIETO, Victorino, “Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional”, 70.

⁶⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 154.

Si, como afirman los distintos Concilios de Toledo, el Padre es *fons et origo totius divinitatis* (fuente y origen de toda la divinidad), si el Hijo es Dios y, como afirman los Padres griegos desarrollando la imagen, el Río que fluye de la Fuente, entonces el Espíritu es, diríamos, el Fin, el Océano ilimitado donde se completa, descansa y se consume el flujo de la vida divina (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*). Mientras no se ha recibido el Espíritu, es imposible comprender el mensaje aportado por el Hijo y alcanzar con ello la Θεώσις (theósis), la divinización que el Espíritu realiza en el Hombre⁶⁷.

2. La secularidad sagrada⁶⁸

Panikkar, con la expresión *secularidad sagrada*, responde al problema que la concepción moderna de la ciencia ha ocasionado en la dimensión antropológica. El ser humano moderno ha cortado su cordón umbilical con el cosmos. Se ha convertido solo en historia, olvidando su dimensión trascendente. Ha sustituido la cosmología por la antropología. El cosmos

⁶⁷ *Ibid*, 166.

⁶⁸ Los aportes cosmológicos de Panikkar ayudan a sistematizar una respuesta a la preocupación del Papa Francisco, y de muchos autores cristianos, de promover una “conversión ecológica” frente a la tradicional postura utilitarista del ser humano con la naturaleza. El Papa manifiesta esta preocupación en los números 216-221 de su Encíclica *Laudato si*. Frente a la necesidad de plantear un modo distinto de relación del ser humano con la naturaleza han surgido teorías igualmente negativas a la que se desea combatir. Por ejemplo, Luc Ferry sistematiza dos posturas: la *shallow ecology* (ecología superficial) y la *deep ecology* (ecología profunda). La primera defiende una postura ambientalista en donde se ha de cuidar la naturaleza y los animales, evitando la explotación desmedida de los recursos naturales. El problema de esta postura es que mantiene rasgos del antropocentrismo al cual critica. La naturaleza sigue siendo vista como mero recurso a ser explotado, aunque se quiera limitar esta explotación. La *deep ecology*, por su parte, concibe a la naturaleza como sujeto de derecho. Por tanto, la naturaleza y los animales son igualados al ser humano, difuminando la frontera entre lo humano y lo animal. El ser humano pierde así su plus creatural: libertad y dignidad. Por tanto, la *deep ecology* se decanta en una *cultura animalista*. Además de estas teorías ecológicas se puede plantear una tercera que es conflictiva en el ámbito espiritual: *visión panteísta de la naturaleza*. El ser humano es una parte del todo cósmico y su desarrollo personal pasa por diluirse en una identificación espiritual con este todo cósmico impersonal. En consecuencia, el cuerpo es relativizado como el medio de identificación con el todo cósmico. FERRY, Luc, “La ecología profunda” en *Vuelta*, Revista de la Universidad Veracruzana, 192 (1992) 31-43.

ha dejado de ser su hogar⁶⁹. “Dios y el mundo han sido separados radicalmente, con lo cual el Dios trascendente se vuelve cada vez más superfluo, relegado a un cielo que no es el mismo cielo de los astrónomos”⁷⁰.

En respuesta a esta problemática, nuestro autor afirma la relación constitutiva de lo divino y lo mundano con la intención de “transformar y resucitar al mundo”⁷¹. No hay nada que no sea sagrado, ni hay nada absolutamente sagrado que esté separado del resto. Todo tiene una dimensión sagrada, ya que lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de ser⁷². La inmanencia de lo sagrado en la mundaneidad de los seres no niega la trascendencia divina. No olvidemos que para Panikkar el ser es relación: une y distingue a la vez⁷³.

Con el término *secularidad sagrada* nuestro autor vuelve a reafirmar su intuición cosmoteándrica en donde todos los seres están en una relación armónica y diferenciada. “La secularidad sagrada nos descubre la *ontonomía* de la realidad en la visión no dualista de las cosas”⁷⁴. La inmanencia y la trascendencia no son contrapuestas, sino complementarias. Se rechaza tanto la inmanencia intimista como la trascendencia ultraterrestre. El Dios trascendente se hace presente en la inmanencia de sus creaturas desde el amor y la libertad, potenciando un dinamismo plenificante. Por ello, podemos afirmar que la creación es sacramento de la presencia de Dios y debe ser respetada y amada. El ser humano no solo forma parte del cosmos siendo un microcosmos⁷⁵, sino que debe ayudarle en el despliegue de sus potencialidades y contemplar en él a su Creador. Dios y el ser humano habitan en el mundo en una secularidad sagrada. Esto es una respuesta directa al secularismo moderno, el cual “es una ideología que afirma que el mundo empírico es todo lo que existe y que

⁶⁹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, 67.

⁷⁰ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 101.

⁷¹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 15.

⁷² *Ibid*, 59.

⁷³ *Ibid*, 47-48.

⁷⁴ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999, 155.

⁷⁵ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 55.

la trascendencia, en un sentido vertical, es una mera ilusión de la mente (...) Todo es este mundo. El *saeculum* es todo lo que existe realmente”⁷⁶.

Panikkar, frente al secularismo, propone el término *secularidad*, el cual sostiene que “el *saeculum* no es un estadio subordinado y/o transitorio del ser, insignificante frente a un universo eterno, divino y trascendente, pero tampoco es la única realidad”⁷⁷. Relativiza, en el sentido de relacionar, la realidad ultramundana, intentando mantener un equilibrio entre eternidad y tiempo, mundo y Dios. Afirma que Dios es un ser relativo, es decir, que está en relación con el mundo. Es Dios *del y para* el mundo⁷⁸. Es importante tener presente que para Panikkar “relatividad” no es carencia de sentido, sino “relacionalidad”. Nuestro autor diferencia secularización, secularismo y secularidad:

Se impone una distinción entre el proceso histórico de *secularización* (como lo ha vivido la Europa del siglo XIX), la ideología del *secularismo*, que niega toda trascendencia, y la experiencia de la *secularidad* que sostiene que las estructuras espacio-temporales de la realidad material (el *saeculum*) no son ilusorias o no definitivas⁷⁹.

Para Panikkar *saeculum*, que según su origen latino es “mundo temporal”, no es solo el cosmos material, geográfico ni el mundo humano. Es el cosmos viviente, la fuerza vital del universo, lo cual revela la apertura del tiempo a la eternidad⁸⁰. El *saeculum* es la simbiosis positiva entre el ser humano y el cosmos⁸¹. En terminología heideggeriana podríamos decir que existe una relación intrínseca entre el Ser y el Tiempo. El tiempo no

⁷⁶ Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 27.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 28.

⁷⁹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 155; Una mayor explicación de estos términos es realizada en: PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 26-28.

⁸⁰ “La distensión del tiempo afecta a todo, a todo ser. Sin embargo, nos damos cuenta de que todo está enlazado, que hay algo de no dis-tendido, sin tiempo o lleno de tiempo, sea immanente o trascendente. La eternidad no es un simple concepto - ni algo post-temporal. El infinito no es solo un ente matemático ni reducible a un concepto límite”. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 203.

⁸¹ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 29-31.

es un accidente del ser: el Ser mismo es temporal. Por ello, nuestro autor llega a afirmar que “la temporalidad pertenece a la misma esencia de los seres, y el «tiempo» concreto de un ser no puede abstraerse del ser sin destruirlo”⁸².

En atención a lo dicho, para nuestro autor “la secularidad es sagrada cuando, presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo «divino» y lo humano y no se encierra en sí misma. Es profana cuando elimina esta polaridad y se cree totalmente autosuficiente”⁸³. Lo sagrado de lo secular es, por tanto, su estatus ontológico de realidad, el cual no puede ser objetivable ni manipulable. “Lo sagrado es un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales”⁸⁴. Una vez más nuestro autor afirma la presencia de la trascendencia en la inmanencia del ser creatural, ya que “es la inmanencia de la trascendencia lo que constituye la mismidad de la cosa”⁸⁵.

Es necesario recordar que para nuestro autor los seres no existen en una realidad monádica al estilo de Leibniz. Desde su intuición cosmoteándrica hemos afirmado que cada ser se realiza en la relación, la cual le es radical y constitutiva, no un elemento accidental. Para Panikkar:

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay solo una: Dios o el Hombre o el Mundo. La realidad es cosmoteándrica (...) Dios, Hombre y Mundo están, por así decir, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación (...) Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad⁸⁶.

La relacionalidad radical de la secularidad sagrada lleva a Panikkar a acuñar un nuevo término frente al quehacer científico, que subraya lo material, y lo metafísico, que enfatiza lo distinto a lo material. Frente a

⁸² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 381.

⁸³ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 43.

⁸⁴ *Ibid*, 50.

⁸⁵ *Ibid*, 55.

⁸⁶ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 177-178.

ellos, Panikkar habla de *Teofísica* en la cual Dios es visto como creador del mundo. Es el “Dios de la Física”. El mundo es concebido no como ser autónomo, independiente y desconectado de Dios, sino constitutiva y ontológicamente religado a su Creador⁸⁷. Para nuestro autor “un Dios puramente trascendente es tan inexistente como un Dios exclusivamente inmanente”⁸⁸. La teofísica destaca, además, la dimensión concreta y temporal de la mismidad de cada cosa⁸⁹.

La relación que postula Panikkar con la teofísica conjuga los términos clásicos de *creatio continua*, donde Dios conserva en el ser al ente creatural, y el de *creatio nova*, donde le impulsa a una plenitud del mismo. Dinamismo que se da en una relación perijorética de la Trinidad radical abierta a la realidad escatológica o *tempiterna*. Por ello, “la teofísica se encuentra siempre *in fieri*, en devenir”, afirma nuestro autor⁹⁰.

En atención a lo dicho, Panikkar revaloriza la dimensión material de lo real no solo colocándola en una relación constitutiva con Dios, sino que el mismo cosmos sirve como templo de la comunión perijorética de la Trinidad radical. Así lo expresa Panikkar cuando afirma que la teofísica concibe “la realidad (material) como un templo, símbolo de la morada humano-divina, como algo sagrado –la *sagrada secularidad*”⁹¹. En consecuencia, para Panikkar “el cuerpo no es solo materia, sino que es un símbolo del cuerpo místico de la realidad cosmoteándrica”⁹².

La importancia vital del objetivo planteado lo revela el deterioro progresivo de la naturaleza, el cual sitúa al ser humano en un desafío vital que engloba todas las dimensiones que lo constituyen. En atención a que el ser humano está constitutivamente religado al cosmos, sus existencias dependen del horizonte hermenéutico que adopte y las relaciones que se desprendan de este. El quehacer teológico, si quiere ser fiel a sus principios, no puede desatender este problema tanto en la dimensión ontológica

⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, *Ontonomía de la ciencia. sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961, 355.

⁸⁸ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, en *Obras completas*, IX. 2, Herder, Barcelona 2018, 206.

⁸⁹ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 94.

⁹⁰ *Ibid*, 102.

⁹¹ PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, 105.

⁹² SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 97.

de la relación mundo-hombre, como en la perspectiva ética del actuar. Por ello, nuestro autor –quien siempre busca responder a las necesidades reales de su tiempo–, afirma que, para poder atender satisfactoriamente a este problema, la realidad demanda “una *μετάνοια* (*metanoia*) radical, un cambio total de la mente, el cuerpo y el espíritu”⁹³. El remedio pasa, para nuestro autor, por la aceptación y vivencia de la relación constitutiva existente entre el mundo y el ser humano. Por ende, se debe superar la noción de rivalidad ocasionada por la modernidad y su metáfora de “siervo y amo”⁹⁴, donde el ser humano es el dueño y dominador del cosmos. Otra causa que ha potenciado esta situación es el actual sistema económico y productivo, el cual “lleva en su seno una lógica de destrucción de la naturaleza por una explotación desmesurada y una creciente contaminación de la Tierra”⁹⁵.

Panikkar rechaza el término *ecología* debido a su talante objetualizante de la tierra, lo cual ha potenciado un uso utilitarista de los recursos. La ecología se ha reducido, afirma nuestro autor, a una ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales, concibiendo la Tierra como un simple objeto de “explotación de sus recursos”⁹⁶. En contraposición a ella, la *ecosofía* nos invita a una experiencia mística en la que el cosmos sea visto desde la realidad cosmoteándrica y, por tanto, como una dimensión constitutiva del ser⁹⁷. Por ello, Panikkar afirma que la *ecosofía*

Indica la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto* y, más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Entonces no se la usa como un medio, sino que se juega con ella como con una compañera. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar

⁹³ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, en *Obras completas*, I. 1, Herder, Barcelona 2015, 61.

⁹⁴ *Ibid*, 62.

⁹⁵ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 106.

⁹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 358-359.

⁹⁷ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza...*, 198.

lo divino. De una forma u otra el místico hace la experiencia de la Encarnación: descubre que la carne también puede ser divina⁹⁸.

Panikkar, fiel al discurso ontológico, sostiene que la Tierra, sinónimo de cosmos, no puede ser objetualizada. Debe ser vista como sujeto, es decir, en su mismidad, y valorada en su dimensión constitutiva de la realidad. Por ende, el modo en que el ser humano se relacione con ella no solo la afecta en tanto *alter*, sino que el mismo hombre se ve afectado porque él también es parte constitutiva de la realidad. Hombre y cosmos forman un único sistema vital. El ser humano debe estar frente a él con una actitud mística, es decir, con respeto y escucha atenta para alcanzar “una sabiduría del vivir humano”⁹⁹, la cual le exige un cambio radical de actitud¹⁰⁰ y un nuevo nivel de conciencia¹⁰¹. El ser humano es parte de la realidad cosmoteándrica, no su plenipotenciario. Es “colaborador o administrador responsable”¹⁰².

En consecuencia, ante la urgencia vital del problema, Panikkar concluye que no sirve “un reciclaje de los residuos o una explotación más blanda”¹⁰³ de la Tierra. El vocabulario que se sigue usando habla de explotación, recursos, necesidades y desarrollo, pero revela que la cosmología subyacente permanece inalterada¹⁰⁴. Es necesario una conversión radical de horizonte comprensivo y relacional porque “mientras no contemple cada pedazo de tierra como mi cuerpo, no solo menosprecio a la tierra, sino que también menosprecio a mi cuerpo”¹⁰⁵. Por tanto, la responsabilidad que se propone a través de la *ecosofía* no es un activismo, sino una actitud contemplativa de saber escuchar, actuar y crear.

3. El ser humano participa de la trinidad radical

Uno de los criterios claves de interpretación de toda la cosmovisión panikkariana es la *relación perijorética* de los seres que integran la realidad, a la cual Panikkar denomina *Trinidad radical*. El modo de despliegue

⁹⁸ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 359.

⁹⁹ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 5.

¹⁰⁰ *Ibid*, 114.

¹⁰¹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁰² PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999, 329.

¹⁰³ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 114.

¹⁰⁴ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁰⁵ PANIKKAR, Raimon, *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 68.

de las cualidades que definen al ser consciente pasa por el reconocimiento y el valor de la realidad de los demás seres, superando toda objetualización y reducción eidética o ideológica. El ser es siempre más de lo que el ser humano puede conocer y decir de él. Por tanto, el ser humano, en su encuentro personal con los demás seres conscientes, con el mundo y con Dios, debe acogerlos como un tú. Solamente así podrá experimentar su realidad personal como comunión. El hombre *es* en relación. La visión cosmoteándrica supera la dialéctica, invitándonos a la comunión frente a la dominación. Así lo expresa nuestro autor cuando afirma que:

Lo constitutivo del ser humano es el ser relación, y por eso puede conocer. Pero una persona no es solo comunicabilidad, es comunión. Yo soy persona en cuanto que soy comunión. Comunión no es posesión: no significa que los otros seres (objetos u otros sujetos) me pertenezcan; no se trata de propiedad de objetos o de dominio sobre sujetos. Comunión significa pertenecerse mutuamente (el uno al “otro”) como sujetos (y no como simples objetos de un sujeto superior). Comunión no significa que yo posea a un tú (o un tú a un yo), sino que ambos se pertenecen, pues no hay el uno sin el otro y viceversa. El yo no es anterior al tú, ni el tú al yo. La relación no es causal porque su ser es un *coesse*, un *Mitsein*. *Ser es estar (juntos)*¹⁰⁶.

La conciencia es uno de los elementos propios del ser humano. A través de ella, el ser humano, desde su inmanencia, se abre a la trascendencia de los demás seres, tanto de los creaturales como del mismo Dios. Por ende, en atención a la relación perijorética de la Trinidad radical y su relacionalidad, esta apertura no debe ser objetivista. Para Panikkar, el ser humano, a través de su conciencia, debe ser mediador de la realidad y no un intermediario. El rol mediador implica que todo ser que entra en el campo de la conciencia potencia el desarrollo de las potencialidades que les son propias. Por el contrario, el rol de intermediario se basa en un antropocentrismo utilitarista y de indiferencia a los seres que se presentan a la conciencia, lo cual nos llevaría a una ideología ya que todo es reducido a la idea, objetualizando la realidad. No olvidemos que para nuestro

¹⁰⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 93.

autor “Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad”¹⁰⁷.

El ser humano en cuanto ser de la realidad, afirma José Meza¹⁰⁸: a) posee una dimensión trascendente o divina, por la cual participa de una infinita inagotabilidad; es misterio, es libertad; b) posee una dimensión consciente, propiamente “humana”, que le permite conocer y a través de la cual transita el logos; y c) posee una dimensión cósmica, material, que le permite estar en el Mundo, compartir su secularidad, moverse en las coordenadas de espacio y tiempo, no de forma accidental, sino de forma constitutiva. Por ello, Panikkar afirma que:

El Mundo, el Hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles: no hay lugar para todos. En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôrêsis constitutiva*. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre. Dios se sublima, pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que solo momentáneamente había sido desplazado; pero toda metáfora es peligrosa, sobre todo si se le interpreta de forma substancialística (...) El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo¹⁰⁹.

a) Relación del hombre con Dios

La razón fundamental por la cual iniciamos la explicación de la relationalidad constitutiva que define al ser humano por su apertura a Dios es doble. En primer lugar, porque el horizonte hermenéutico del quehacer panikkariano es netamente creyente y, en segundo lugar, porque la “di-

¹⁰⁷ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 178.

¹⁰⁸ MEZA RUEDA, José Luis, “Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”, en *Cuestiones Teológicas*, XXXVII. 87 (2010) 119-120.

¹⁰⁹ PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 181.

mensión divina del ser humano” revela su apertura a la trascendencia. Hemos colocado entre comillas la expresión *dimensión divina del ser humano* porque ella debe entenderse desde la lógica de la analogía y no desde la deductiva. Para Panikkar, lo “divino” del ser humano hace referencia a su ser consciente, a su libertad y, en definitiva, a su apertura a la trascendencia¹¹⁰.

No se debe olvidar que, desde la intuición cosmoteándrica, todos los seres están íntima y perijoréticamente relacionados. El vínculo del hombre con lo material y lo divino es constitutivo. Relación que no aniquila lo particular de cada ser, sino que despliega estas características. Por tanto, ya que el ser humano forma parte de la realidad cosmoteándrica, él (y todo hombre) participa de su relacionalidad radical¹¹¹.

Una correcta explicación de la apertura de la inmanencia humana a la trascendencia divina ayudará a la comprensión de que el advenimiento divino no le es extraño al ser humano y que, por ende, no le viene de fuera, violentándolo. Se trata, en palabras de Panikkar, de ver a Dios “no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que solo momentáneamente había sido desplazado”¹¹².

Para Panikkar, la experiencia de Dios no es ciencia, episteme o algo puramente psicológico, sino el contacto con la realidad. Es el “toque ontológico que transforma nuestro ser más profundo”. Es “sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma”¹¹³. Nuestro autor, fiel a su horizonte hermenéutico analógico, explica la experiencia religiosa del hombre con la siguiente analogía matemática: $E = e.m.i.r$

Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, siempre única y, por lo tanto, irrepetible (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpreta-

¹¹⁰ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 82.

¹¹¹ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Tesis Doctoral en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia, Bogotá 2009, 106.

¹¹² PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 181.

¹¹³ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 45.

ción (i) y condicionada por su recepción (r) en el complejo cultural de nuestro tiempo¹¹⁴.

En atención a este razonamiento analógico, la experiencia personal del ser humano con Dios se da en cuatro momentos que pueden ser diferenciados solo metodológicamente. Entre ellos existe una relación dialogal. Apegados a la analogía panikkariana, la experiencia pura que tiene una persona es denominada con la letra *e* en minúscula; la memoria de esta experiencia es representada por la letra *m* en minúscula; la interpretación o análisis consciente de dicha experiencia es simbolizada por la letra *i* minúscula; por último, Panikkar enfatiza que la interpretación que realizamos de esta experiencia está enmarcada en el contexto de una cultura particular, debido a que el ser humano es un ser locativo, elemento que es simbolizado por la letra *r* en minúscula¹¹⁵. En consecuencia, la experiencia personal de Dios es la experiencia completa y no fragmentada de la realidad, de la cual formamos parte. Ella no puede reducirse a algo meramente racional y objetual. El lenguaje, elemento constitutivo del ser racional, posibilita la puesta en común de la experiencia religiosa, superando el peligro solipsista.

Panikkar, haciendo uso de la terminología clásica para hablar de la fe, subraya la posibilidad de relación que existe entre Dios y el ser humano, además de enfatizar que Dios escapa a lo que podamos pensar o decir de Él. El Tú de Dios no puede ser cosificado por la razón humana. Así lo explica nuestro autor cuando sostiene que:

La filosofía cristiana distinguía entre *credere in Deum* (apertura al misterio), *credere Deo* (confianza en lo que haya podido decir un Ser supremo) y *credere Deum* (creer en su existencia). La fe de por sí no tiene objeto; el pensar tiene un objeto. Si la fe tuviese un objeto sería ideología, un fruto del pensamiento. Dios no es un objeto (...) La divinidad emerge más allá del pensamiento¹¹⁶.

¹¹⁴ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 45.

¹¹⁵ PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 104.

¹¹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 47.

En atención a lo dicho, el talante religioso humano es mucho más que la confesión consciente de unas proposiciones dogmáticas. El ser humano es constitutivamente *homo religiosus*. Como ya hemos explicado, el ser humano está *religado* constitutivamente con Dios, el cosmos y los demás hombres, aunque muchas veces no sea consciente de este elemento esencial. El paso a la esfera de la consciencia es lo que posibilita el despliegue vital de sus potencialidades¹¹⁷.

Para finalizar este apartado creo necesario decir algunas cosas de lo que nuestro autor entiende por *fe*. Panikkar afirma, en primer lugar, que la fe es, igual que la dimensión religiosa, constitutiva al ser humano. Por ende, no es propiedad privada de un individuo o una institución. La fe no es algo que el sujeto posea objetualmente. Así lo sostiene nuestro autor cuando afirma que:

Hablando con propiedad no podemos decir que tenemos fe. No se tiene fe lo mismo que se posee un objeto o se es dueño de una cosa o de una situación. La fe es “algo” que por su misma naturaleza no puede ser “tenido”, y por esta misma razón tampoco puede ser almacenada ni guardada, por decirlo así, sin “usarla”. Tenemos fe por el hecho de creer, es decir, de realizar el acto actual de fe que nosotros no podemos poseer porque es más poderoso que nosotros mismos. Si hablamos en términos de posesión entonces es más bien la fe la que nos posee a nosotros; nosotros somos poseídos por un Dios que nos concede participar en su “conocimiento”, en su “visión” y en su “luz”¹¹⁸.

La fe, en atención a lo dicho, es un don dado por Dios al hombre como elemento constitutivo de apertura y relación consciente para con él. Apertura que tiene como finalidad potenciar un dinamismo vital que le permita al ser humano desarrollar sus potencialidades siendo, a su vez, mediador de plenitud para los demás seres conscientes y para con el cosmos¹¹⁹. Por ello, nuestro autor sostiene que “la fe no es solamente necesaria para comprender, sino también para alcanzar la plena humanidad, para ser”¹²⁰. La fe posibilita al hombre entenderse en relación constitutiva y

¹¹⁷ PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971, 44.

¹¹⁸ *Ibid*, 181.

¹¹⁹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 134-135.

¹²⁰ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, 34.

personal con los otros polos de la realidad y vivirse en una comunión peyorética. Por tanto, fe no es solo creer en Dios, sino también *amar* la realidad que él ha creado¹²¹.

La fe como don divino exige una respuesta humana que trasciende una mera aceptación epistémica. Exige una respuesta que comprometa a toda la persona, potenciando un modo de vivir. No es una relación con un ente abstracto e impersonal, sino una relación concreta, definitiva y existencial con un Dios personal. Por ello nuestro autor llega a afirmar que “somos el tú de Dios”¹²². Es una relación personal, íntima y peculiar en donde tengo a Dios como “mi Fuente, mi Creador, mi Sustentador, mi Ser definitivo, mi Padre”¹²³. Dios es Padre porque es, al mismo tiempo, fuente, origen y fundamento de vida¹²⁴. En consecuencia, desde la contingencia del ser podemos relacionarnos filialmente con nuestro creador ya que “en Él vivimos, nos movemos y existimos”¹²⁵.

En atención a lo dicho, creo sugerente concluir este apartado con las siguientes palabras de nuestro autor. Ellas sirven de detonante de la inquietud por seguir avanzando en el conocimiento de sus aportaciones.

El *don de la fe* no puede ser interpretado en sentido sustancial: es un don que invita a la respuesta, una llamada provocadora, una puerta abierta (cf. Hch. 14, 27). Todo esto implica la libertad y la posibilidad de rehusar, porque un don no es un don si no es aceptado, si no hay una respuesta positiva. La fe es esa dimensión asustancial del hombre que le permite no pararse a mitad del camino, o quedar paralizado en el tiempo, encerrado en el pasado. La fe es fundamentalmente dinámica, funcional, «lo que uno espera». Es ese don que hace posible la plenitud, en cuanto suscita la respuesta a una llamada, a la llamada a ser hombre. Pero esta llamada ha sido hecha una vez por todas – pax (*hapax*)– a todos los hombres (cf. Heb. 11)¹²⁶.

¹²¹ PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, 181.

¹²² PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 357.

¹²³ PANIKKAR, Raimon, *El Cristo desconocido*, Ilustrada, Madrid 1994, 113.

¹²⁴ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 148, 122-123.

¹²⁵ Hechos de los apóstoles 17, 28.

¹²⁶ PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, 58.

b) Relación del ser humano con su semejante

La afirmación de que el ser humano está constitutivamente abierto a la trascendencia, así como su posibilidad de desarrollar una relación consciente y personal con Dios, concretada en un dinamismo que reorienta su ser y su existir, da pie para preguntarse por la particular relación de un ser humano religioso para con sus semejantes y para con el mundo. La primera parte de esta pregunta se responderá en este apartado y la segunda en el siguiente.

La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, apegada a lo más genuino del Evangelio, nos recuerda la relacionalidad intrínseca existente entre la aceptación vital del Dios revelado en Cristo y su concreción histórica en las relaciones interpersonales. El Concilio Vaticano II expresa la índole comunitaria de la vocación humana, según el plan de Dios, a través de las siguientes palabras:

Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios (...) Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo (...) Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn. 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, una criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás¹²⁷.

En atención a las palabras del Concilio queda claro que la relación dialógica del hombre con Dios está condicionada por el diálogo con los hombres. Es más, este último es el criterio hermenéutico de veracidad del primero¹²⁸. Por ello, Panikkar sostiene que la relación entre los seres cons-

¹²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, 24 (*Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid²² 1973).

¹²⁸ San Juan, en su primera carta, realiza la siguiente afirmación lapidaria: “Si alguno dice: ‘yo amo a Dios’, y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (4, 20).

cientes no puede ser una yuxtaposición de Yoes. No se trata de *estar* junto a los otros, sino de *ser* con los otros. “La plenitud humana, para su realización, supone fundamentalmente el encuentro con el otro. Encuentro al mismo nivel y, por tanto, encuentro trascendente, religador y espiritual”¹²⁹.

Panikkar desarrolla todo su pensamiento científico, filosófico y teológico como respuesta crítica a unos sistemas de pensamiento que han trastocado la armonía perijorética de la realidad cosmoteándrica, ocasionando su deterioro. En el caso de la dimensión de la alteridad antropológica, Panikkar reacciona al inmanentismo antropocéntrico, el cual destierra el amor como horizonte epistémico, entendiendo al ser humano desde la categoría del Yo autoconsciente, donde los otros seres, igualmente autoconscientes, se transforman en objetos de su episteme. Dinamismo que realizan todos los seres humanos, ocasionando una lucha entre ellos donde el otro se transforma en *mi infierno* o en un obstáculo o enemigo¹³⁰.

En atención a lo dicho, queda claro que para nuestro autor, igual que en su cosmología, la antropología debe desarrollarse de la mano con la ética para poder garantizar la dignidad de cada uno de los seres conscientes. El recurso metodológico para desarrollar esta propuesta lo encuentra nuestro autor en la diferencia existente en la conjugación latina del pronombre *alius*. A través de ella muestra dos modos distintos de posicionamiento del Yo frente a los demás. *Alius* es la conjugación masculina singular en nominativo. Por tanto, el *otro* es visto desde su carácter personal. Es un *Tú* igual al *Yo* que se ubica frente a mí. Por su parte, *aliud* es la conjugación neutra singular en nominativo, conjugación que elimina el

¹²⁹ LÓPEZ DE LA OSA, José Ramón, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, en SIGUAN, Miquel (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989, 396.

¹³⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 86-87. El conocimiento del otro, desde el horizonte del amor, es una idea fundamental en la antropología panikkariana. Se pudiera hacer uso de varias citas de nuestro autor para fundamentarla. Sin embargo, además de la ya citada, creo sugerente tener presente las siguientes palabras: “Si el ‘otro’ hombre es un extranjero, un ‘otro’, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al ‘otro’ como ‘otro’ (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”. *Ibid*, 148.

carácter personal que tiene el *otro*, convirtiéndolo en un objeto. El *otro*, desde la perspectiva panikkariana, se encuentra en una tensión permanente para con los otros seres autoconscientes debido a que no puede reducirse a “objeto –porque es él quien entiende– ni tampoco como sujeto –porque posee atributos y es cognoscible”¹³¹. El ser humano conoce y ama y, al mismo tiempo, es conocido y amado como forma constitutiva de su ser. Es más que un individuo, es un ser relacional y personal, su vocación es encontrarse con los demás¹³².

El ser humano es una realidad cosmoteándrica y, como tal, está abierto constitutivamente en una relación perijorética con los demás seres que integran la realidad. Afirmación que, en atención al desarrollo sistemático que hemos venido elaborando, está lejos de toda visión antropocéntrica. La relación del Yo con los otros Yoes debe ser una *relación sagrada* donde se tenga respeto reverencial por la particularidad del otro y, al mismo tiempo, donde cada uno abra *su misterio* a los demás. “En la antropología de Panikkar –afirma Jessica Sepúlveda–, el hombre participa del dinamismo de la *perichôrêsis* trinitaria, donde lo no pensado (*mythos*) y lo impensable (*pneuma*) se entrelazan con lo pensado (*logos*)”¹³³. El ser humano solamente conocerá quién es y desarrollará un dinamismo pleníficante de su ser cuando se descubra parte integral de la realidad cosmoteándrica, cuando –apegado a las palabras de *Gaudium et Spes* citadas anteriormente– se abra a los demás seres desde el amor. El horizonte epistémico-relacional del amor consiste en una apertura y donación desinteresada al otro, buscando el mayor bien posible, el cual redundará también en beneficio propio¹³⁴.

Como conclusión a este apartado, se debe tener claro que, para Panikkar, el conocimiento epistémico de los seres autoconscientes –por ser sagrado cada uno de ellos– debe hacerse desde la lógica del amor en donde cada uno vence su egoísmo y se abre al otro para donarse en liber-

¹³¹ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 199.

¹³² PANIKKAR, Raimon, *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979, 117.

¹³³ SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza*, 103.

¹³⁴ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 53.

tad. Solo desde este horizonte relacional y perijorético el hombre encontrará la plenitud de su ser¹³⁵.

c) Relación del hombre con el mundo

Las ideas panikkarianas sobre la relación del ser humano con el mundo han sido explicadas sistemáticamente en el apartado segundo. Sin embargo, con la intención de seguir una coherencia discursiva, en este apartado recordaremos algunas de esas ideas, además de exponer otras que ayuden a la comprensión del pensamiento de nuestro autor, en lo que respecta a la relación del ser humano con el mundo.

El punto de partida es reconocer que el ser humano forma parte constitutiva del mundo y, al mismo tiempo, se diferencia cualitativamente de él. Panikkar, desde su talante científico, acepta el proceso evolutivo del ser humano, pero, desde su perspectiva filosófica y teológica, afirma que el ser humano no es un elemento más en el dinamismo evolutivo. En atención a su ser consciente de la realidad que le circunda y autoconsciente de la realidad que él mismo es, el ser humano tiene parte activa en el proceso evolutivo. No es un elemento más en la clasificación del dinamismo evolutivo. Él es el clasificador. Así lo sostiene nuestro autor cuando afirma que “no soy solo el producto de una evolución, una mota de polvo o incluso de mente en medio de un inmenso universo. El hombre, el hombre pleno, concreto y real, no es un elemento de una clasificación, es el clasificador”¹³⁶.

El ser humano forma parte del *macrocosmos* siendo un *microcosmos*. Es decir, forma parte constitutiva del entramado relacional de la realidad cosmoteándrica, pero, al mismo tiempo, también está constituido por la relación de varios elementos, como veremos en el apartado siguiente. Ahora basta con afirmar que el ser humano no solo habita un *Umwelt* (medio ambiente o espacio natural) como los demás animales, sino que habita en un *Welt* (mundo), es decir, en un sistema complejo de sentido creado por él mismo¹³⁷. El ser humano transforma el *Umwelt* donde se en-

¹³⁵ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 270.

¹³⁶ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 148.

¹³⁷ La diferenciación alemana de los términos *Umwelt* (medio ambiente) y *Welt* (mundo) es el punto de anclaje que encuentra la filosofía fenomenológica, de la cual forma

cuentre. Proceso transformador que, desde la perspectiva panikkariana, debe estar alejado de todo proceso técnico y antropocentrista con sentido utilitarista y explotador. No se trata solamente de un cambio teórico cosmovisivo. Debido a que la relación es constitutivamente ontológica, el modo en que el hombre se relacione con el mundo no solo afectará al mundo, sino también al mismo hombre. De ahí que sea una tarea vital que el hombre redescubra la belleza y valor de la naturaleza para poder “establecer una nueva relación de compañerismo con ella. Se vuelva más sensible y aprenda a tratarla con cuidado, incluso con amor”¹³⁸.

El mundo, desde la perspectiva panikkariana, es concebido como el *oikos* (hogar) del ser humano tanto individual como socialmente considerado¹³⁹. Por ello, la transformación simbólica de la naturaleza (*Welt*), desde la noción de la ecosofía, no puede ser utilitarista ni plenipotenciaria, la cual “lleva en su seno una lógica de la destrucción de la naturaleza”¹⁴⁰. Se trata de una transformación humanizadora que potencie el desarrollo de los agentes que interactúan: el ser humano y el cosmos¹⁴¹.

parte Panikkar, para subrayar el particular posicionamiento del hombre en la realidad. Max Scheler (1874-1928) sostuvo que, gracias al poder de objetivación de su espíritu, el hombre vive en un “mundo” (*Welt*) y no en un “medio ambiente” (*Umwelt*), como les sucede a los animales. Martin Heidegger (1889-1976), por su parte, lleva al extremo esta concepción a través del término *Dasein* (ser-en-el-mundo). La relación del hombre con el mundo es constitutiva y no accidental. Por ello, la traducción castellana de este término alemán es ser-en-el-mundo. Los guiones hacen referencia a esta relación simbiótica entre el hombre y el mundo.

¹³⁸ PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, 303. Otra cita sugerente en lo que respecta a la importancia vital del cambio cosmovisivo que se propone es la siguiente: “Más que una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza, lo que se necesita es un cambio radical, una conversión a fondo que reconozca y haga suyo el destino común de ambos. Mientras el hombre y el mundo permanezcan enemistados, mientras insistamos en relacionarlos solo como se relacionan amo y esclavo –siguiendo la metáfora utilizada por Hegel y Marx–, mientras no se vea que su relación los constituye a los dos, mundo y hombre, nunca se encontrará un remedio duradero. Por eso yo pienso que ninguna solución dualista puede sostenerse; no se trata, por ejemplo, de considerar a la naturaleza como si fuera una extensión del cuerpo del hombre, sino de ganar –quizá por vez primera a escala global– una nueva inocencia”. PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 40.

¹³⁹ PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, 107.

¹⁴⁰ *Ibid*, 106.

¹⁴¹ PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, 119.

En atención a esta nueva cosmovisión, a la cual nuestro autor denomina también *nueva inocencia*, el ser humano debe desarrollar una *actitud ecosófica* en donde la naturaleza no sea vista solamente como una fuente de recursos. Debe saber escuchar el dinamismo propio del cosmos y, desde el discernimiento de talante místico, dejarse enseñar por ella. Solamente de esta manera el hombre podrá hacer un uso correcto y beneficioso del *Welt* en el *Umwelt* del cual forma parte. El cosmos debe ser visto y valorado en su mismidad y constitución cosmoteándrica. El ser humano y el cosmos forman parte del mismo dinamismo vital.

d) El hombre es uno: cuerpo, alma y espíritu

La concepción antropológica panikkariana es integral. Estudia sistemáticamente tanto los elementos *ad intra* que configuran al ser humano como la realidad *ad extra* que está en relación constitutiva con él. Objetivo que, aunque haga uso de la argumentación metafísica, tiene una intención existencial. Ya que el ser humano *es* relación, la comprensión teórica de todos sus elementos constitutivos posibilita el despliegue de un dinamismo vital perijorético orientado a la plenitud de lo que potencialmente ya se es¹⁴². Por ello, Panikkar no habla de *ἄνθρωπος* –*lógos* sino de *ἄνθρωπος*–*λεγειν*. No habla *sobre* el hombre, sino *del* hombre. El que pregunta debe reconocerse implicado en la pregunta realizada.

La antropología panikkariana, desde la visión cosmoteándrica, se opone a todas las concepciones dualistas y reduccionistas, las cuales terminan fragmentando y alienando al ser humano¹⁴³. El ser humano no es una realidad monolítica, de talante monádico, ni una “yuxtaposición extrínseca y accidental”¹⁴⁴ de elementos. Es una *realidad tripartita*¹⁴⁵. El ser humano, como realidad cosmoteándrica, *es* cuerpo, *es* alma y *es* espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable. Dicho en palabras panikkarianas, el ser humano “es la unidad compleja que consiste en

¹⁴² En atención al carácter locativo e histórico del ser humano, la búsqueda de la plenitud se despliega en el espacio y el tiempo, pero ella no se agota en la finitud. El deseo de plenitud abre al hombre a una dimensión escatológica, la cual consume la realidad vivida.

¹⁴³ PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, 58.

¹⁴⁴ MÜLLER, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 113.

¹⁴⁵ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

cuerpo, alma y espíritu, que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”¹⁴⁶. Por ende, podemos afirmar que el ser es un *cuerpo espiritualizado* o un *espíritu encarnado* ya que *es* en la relación perijorética de sus elementos constitutivos¹⁴⁷.

Desde lo dicho es necesario explicar qué entiende nuestro autor por cuerpo, alma y espíritu. Lo primero que se debe tener en cuenta es que, fiel a la fe judeocristiana –y sobre todo en su talante paulino¹⁴⁸, Panikkar se ancla en la visión hebrea de estos términos con la intención de iluminar la visión grecolatina de los mismos. El semita concibe al ser humano unitaria e indivisiblemente, visión que configura su dimensión moral y política¹⁴⁹, “Los primeros siglos cristianos –afirma nuestro autor– veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma*, y con un vínculo especial con el mundo divino por su *espíritu*”¹⁵⁰. Por ende, Panikkar utiliza tanto la traducción griega como latina de estos términos comprendiéndolos en su sentido semita. La diferencia entonces solo será en su grafía y no en su semántica.

	Cuerpo	Alma	Espíritu
Hebreo	רשב	שפן	חור
Griego	σῶμα	ψυχή	πνεῦμα
Latín	corpus	anima	spiritus

La concepción semita del ser humano es integral y dinámica. Sus elementos constitutivos solo pueden diferenciarse metodológicamente, pero no separarse ontológicamente. Cada uno de ellos permite comprender la

¹⁴⁶ PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, 310.

¹⁴⁷ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 71-72.

¹⁴⁸ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 97.

¹⁴⁹ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969, 21.

¹⁵⁰ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

totalidad de la existencia humana desde un ángulo determinado¹⁵¹. “El hombre –que *es* cuerpo y *es* alma– es también, y sobre todo, ‘uno en cuerpo y alma’ (...) El hombre entero es, indistintamente, *cuerpo animado/alma encarnada*”¹⁵², afirma Ruíz de la Peña.

En atención a lo dicho, procedemos a especificar la visión semita de los términos antropológicos mencionados. En primer lugar, el término semita *basar* (cuerpo) no indica solo el soporte del alma, un conjunto de proteínas, los músculos ni los nervios¹⁵³. Σῶμα expresa la existencia frágil e insegura del hombre, que aparece y se manifiesta en el cuerpo¹⁵⁴. Es la manifestación material del *nefeš*¹⁵⁵. En el contexto neotestamentario, *basar* indica la totalidad terrena de la persona, no solo una forma exterior del hombre¹⁵⁶. Por ende, afirmar que el ser humano no *tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo significa que le es intrínseco, no accidental. Es el medio de relación con los demás seres y el que lo ubica como un ser locativo. “Entendido como σῶμα, el hombre puede convertirse en objeto de actuación, o ser sujeto de un acontecimiento. Él tiene, por tanto, una relación hacia sí mismo”¹⁵⁷. Por último, la resurrección del cuerpo es la prueba escatológica de que el *basar* es portador del Yo, y no una materia desligada de él¹⁵⁸.

La palabra *nefeš* (alma), por su parte, indica la persona entera como viviente. Ψυχή representa el pensamiento, la imaginación, la fantasía, el deseo¹⁵⁹, el centro de unidad de la persona, la conciencia refleja del individuo¹⁶⁰, su inteligencia y voluntad¹⁶¹. Es, al mismo tiempo, el vigor vital y

¹⁵¹ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 27.

¹⁵² RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, 1993, 57.

¹⁵³ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 20.

¹⁵⁴ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar*, 121.

¹⁵⁵ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 28.

¹⁵⁶ SCHÜTZ, H. – WIBBING, S. – HAHN, H., “Cuerpo, miembro”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 373-382.

¹⁵⁷ *Ibid*, 377.

¹⁵⁸ SCHWEIZER, Eduard, “Σῶμα, cuerpo”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1643-1645.

¹⁵⁹ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 20.

¹⁶⁰ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon*, 122.

¹⁶¹ HARDER, G., “Alma”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 99.

la vida del hombre, capaz de sensaciones y afectos. No es algo independiente y superior, en contraste con una parte de menor valor. Para el Nuevo Testamento, el alma es solo aquella dimensión del ser humano dentro de la cual se decide la muerte y la vida, la ruina y la felicidad¹⁶². Designa, metonímicamente, al hombre entero en su vitalidad, a través de la cual puede llegar a ser él mismo, encontrarse o perderse, salvarse o abandonarse, aborrecerse o preservarse¹⁶³.

Por último, el vocablo *ruah* (espíritu) es propio de la revelación bíblica judeocristiana¹⁶⁴. Indica al ser humano entero en su dependencia y capacidad de relación con Dios¹⁶⁵. Refiere, por tanto, a un dinamismo concreto del comportamiento humano¹⁶⁶. Por ello, más que una facultad humana, *ruah* expresa en un orden vital distinto al de *basar-nefes*¹⁶⁷. *Ruah* se diferencia de *nefes* en que este indica el aliento inmanente al ser vivo y aquel su fuerza creadora o un don divino específico¹⁶⁸. En el Nuevo Testamento, πνεῦμα es usado para designar la capacidad de la persona para determinadas manifestaciones de la vida humana que sobrepasan lo que puede palparse externamente, adquiriendo el significado de lo *interior*¹⁶⁹. En consecuencia, aunque el ser humano esté constitutivamente capacitado para responder al Dios que se le dona, siendo *capax Dei*, necesita el auxilio de la Gracia para vivir en fidelidad y sabiduría. Por ello, san Pablo, en 1 Cor. 2,14, diferencia entre ἄνθρωπος ψυχικός y ἄνθρωπος πνευματικός. El primero es el ser animado, que, dotado de alma, está lleno de fuerza vital, es el hombre *natural* en contraposición al *espiritual*, es decir, el hombre

¹⁶² *Ibid*, 100.

¹⁶³ SAND, Alexander, “Ψυχή, alma”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 2183-2184.

¹⁶⁴ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 28.

¹⁶⁵ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar*, 123-124.

¹⁶⁶ KAMALAH, E., “Espíritu”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1990, 137.

¹⁶⁷ DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita...*, 29.

¹⁶⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 24.

¹⁶⁹ KREMER, Jacob, “Πνεῦμα, soplo, aliento, viento, espíritu”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1026.

iluminado por el Espíritu de Dios, quien le posibilita un nuevo modo de existencia¹⁷⁰.

En atención a lo expuesto, se puede percibir que la antropología tripartita panikkariana es de carácter relacional y dinámica en donde todos los elementos están referidos entre sí. El ser humano tiene la capacidad de autotranscenderse y entrar en relación con el cosmos y sus semejantes a través del *basar*. De igual manera, tiene la capacidad de entrar en relación con Dios a través de la *ruah*. Solamente si se vive en estas relaciones, el ser humano podrá alcanzar la plenitud de su ser y, al mismo tiempo, ser mediación de desarrollo para el cosmos y sus semejantes¹⁷¹.

5. El ser humano más que individuo es persona

El objetivo de este apartado es hacer explícita una idea que ha estado implícita en lo que hemos venido desarrollando: el ser humano más que individuo es persona. La diferencia esencial entre estos dos términos es que el primero concibe al ser humano en su talante exclusivo y en sus elementos diferenciadores. El segundo, por su parte, lo concibe en su dimensión relacional, la cual integra el primer término trascendiéndolo. No olvidemos que, desde la intuición cosmoteándrica panikkariana, el ser humano *es* relación. Ella no es accidental, sino constitutiva. Debido a que el ser humano es “un nudo de relaciones que se extienden hasta los límites alcanzables por su alma”¹⁷², absolutizar su individualidad, como algunas antropologías modernas han hecho, es una contradicción *in terminis*¹⁷³. Ello imposibilita al ser humano el alcance de su plenitud, además de objetualizarlo, posibilitando su manipulación¹⁷⁴.

¹⁷⁰ HARDER, G., “Alma”, 98.

¹⁷¹ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 97.

¹⁷² PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 16. Se podrían citar muchos textos que enfatizan esta idea. Sin embargo, basta con recordar todo lo que se ha venido desarrollando en este artículo, así como las siguientes palabras de nuestro autor: “El hombre no es ni un ‘individuo’ (separado) ni una ‘persona’ aislada del resto del mundo. Tampoco la realidad es un ente *a se*. Toda la realidad está constitutivamente interconectada”. PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 96.

¹⁷³ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 93.

¹⁷⁴ *Ibid*, 86.

La diferencia entre los términos en cuestión no es exclusiva de Panikkar. Ella se puede ver en varios filósofos. Por ejemplo, Jacques Maritain (1882-1973) desarrolló ampliamente esta idea. Este filósofo afirma que el término *individuo* indica la unidad indivisa y concreta del ser humano que le diferencia de los demás seres existentes, incluso de sus semejantes. Materialmente hablando, el ser humano es un ser individuado¹⁷⁵.

Panikkar, de manera similar a Maritain, afirma que la individuación del ser humano se basa en su dimensión material, pero agrega que es fruto de una visión pragmática y una abstracción que tiene como horizonte la objetualización y manipulación. Por ello, nuestro autor afirma que:

Por individuo entiendo el resultado del proceso de recortar una parte localizable y útil del ser humano, generalmente coextensiva a su cuerpo material. El individuo es el resultado de un corte pragmático a través de un número de relaciones constitutivas del ser humano con objeto de crear un sujeto operacional práctico. El individuo es una abstracción en el sentido más preciso de la palabra. Abstrae todo aquello que hace al hombre un ser complejo e inmanipulable. Un individuo es una entidad manipulable con unos límites bien definidos. Es una pieza identificable y aislada. Responde a un “documento de identidad” y tiene un número de la seguridad social. El individuo es el átomo humano. Pero los hombres no son átomos, ni los átomos tampoco¹⁷⁶.

Estas ideas modernas han originado una antropología individualista en donde “osar entrar en el ‘otro’ y penetrar en su intimidad equivale a violar la dignidad del individuo”¹⁷⁷, además de crear un *homo homini competitor* donde los demás son vistos como amenaza¹⁷⁸. Por ello, Panikkar, fiel a su espíritu crítico y a su responsabilidad de ofertar soluciones, frente al término *individuo* acuña el de *persona*.

¹⁷⁵ MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968, 38.

¹⁷⁶ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Verbo divino, Navarra 2000, 111.

¹⁷⁷ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 86.

¹⁷⁸ Tomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, denominó esta lucha con un término latino que se ha hecho clásico en el quehacer de la filosofía: *homo homini lupus*. Esta idea se puede ver en nuestro autor en PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 88.

Maritain afirma que el término *persona* no se basa en la materia, sino en el espíritu, el cual abre al ser humano a una dimensión comunal desarrollada por el intelecto y la voluntad¹⁷⁹. La dimensión personal del ser humano integra tanto lo vital-biológico como lo intelectual-volitivo¹⁸⁰. Panikkar, de manera similar, afirma que la relacionalidad es un aspecto constitutivo al término *persona*. “Una persona es un sistema abierto”¹⁸¹. Por ende, “un *yo* es una persona solamente cuando no se aísla: el *tú* es necesario precisamente para ser un *yo*. Y viceversa”¹⁸².

Panikkar, además de afirmar la relacionalidad como aspecto esencial del término *persona*, sostiene que este término revela el carácter sacro del ser humano¹⁸³. Por ende, no puede ser objetualizado ni manipulado. El conocimiento de los otros *yoes* se realiza desde el horizonte del amor donde el conocimiento del otro posibilita que sea cada vez más un Tú. Dicho en palabras panikkarianas: “el *yo* entiende al otro en la medida en que el otro es un *tú*, y este otro se va convirtiendo más y más en un *tú* en la medida en que es conocido y amado por un *yo*”¹⁸⁴.

En atención a los aportes maritainianos a los que hemos apelado para entender las ideas panikkarianas se debe afirmar una distinción esencial: Panikkar no se queda en el plano horizontal de la existencia humana. Él agrega la relación trascendente del ser humano con Dios. Por ello, la antropología panikkariana trasciende la antropología humanista. Y esto es así porque, para nuestro autor, “el humanismo es para el cristiano un rebajamiento a ser mero hombre”¹⁸⁵, es decir, solo concibe la dimensión horizontal de la relacionalidad. Si un *humanismo* pretende ser *cristiano*, según Panikkar, debe partir del Dios revelado. Sin embargo, si cumple este requisito indispensable dejaría de ser humanismo por no ser ya *antropocéntrico*¹⁸⁶.

¹⁷⁹ MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, 44.

¹⁸⁰ *Ibid*, 48.

¹⁸¹ PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, 115.

¹⁸² *Ibid*, 111.

¹⁸³ MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon*, 137.

¹⁸⁴ PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 94-95.

¹⁸⁵ PANIKKAR, Raimundo, *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963, 206.

¹⁸⁶ *Ibid*, 199.

6. La mística como plenitud de la vida

El objetivo de este último apartado es subrayar el marco vital que Panikkar propone para el despliegue de la relacionalidad cosmoteándrica planteada, dando respuesta a la espiritualidad desencarnada que propone el inmanentismo antropocéntrico acusado al inicio de este artículo.

La mística es, para Panikkar, el método y horizonte hermenéutico tanto del quehacer teológico como de la experiencia cristofánica. “La mística es un problema antropológico sobre lo que sea el hombre, que tampoco puede separarse del problema teológico de lo que sea Dios ni del problema cosmológico de lo que sea el mundo”¹⁸⁷. “Es la experiencia completa de la Vida en su plenitud”¹⁸⁸. Por ello, se trata de una experiencia completa y no fragmentaria en donde el primer requisito es cambiar nuestro modo de vivir distraído, parcelario y superficial¹⁸⁹.

La mística no es propiedad exclusiva de unos pocos, quienes la alcanzan por mero esfuerzo personal, sino un don común dado a todos. “Es gratuita, no tiene precio y está al alcance de todos. Es un don que requiere que tengamos los brazos abiertos y el corazón libre para recibirlo”¹⁹⁰. La mística es la vía del acceso humano a Dios que parte del reconocimiento de nuestra apertura a la trascendencia y a un ser trascendente, de carácter personal, que se nos autocomunica gratuitamente. Como este Dios es personal, la relación que entablemos con él debe ser desde el horizonte intersubjetivo del amor. Él es el amante que sale a nuestro encuentro en Cristo, invitándonos a responderle desde el amor. Dinámica de amor que no es excluyente, sino omniabarcante porque debe transformar todo nuestro ser tanto *ad intra* (σῶμα, ψυχή y πνεῦμα) como *ad extra* (trinidad radical)¹⁹¹.

En consecuencia, para nuestro autor, la mística es la experiencia humana suprema de la realidad¹⁹², no una postura pasiva y estática frente al

¹⁸⁷ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, 223.

¹⁸⁸ *Ibid*, 410.

¹⁸⁹ *Ibid*, 20.

¹⁹⁰ PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, 538.

¹⁹¹ *Ibid*, 28.

¹⁹² *Ibid*, 19.

misterio divino. Es la actitud de apertura para acoger y relacionarnos con Dios, quien nos lanza a una relación análoga con nuestros semejantes y el cosmos. La mística es “el movimiento de inmanencia radical”¹⁹³ que sabe conjugar la inmanencia con la trascendencia¹⁹⁴. Es la experiencia plena de la libertad vivida en el horizonte trascendente¹⁹⁵. Desde esta perspectiva de apertura, el hombre debe liberarse de todo pragmatismo o expectativas, así como de resentimientos o ideas preconcebidas para no proyectarlas en la divinidad¹⁹⁶. El místico es “quien ha tocado la realidad y ha descubierto el carácter mediador del concepto y la palabra, de la imagen y de la vida”¹⁹⁷.

Rahner, teólogo moderno, también sostiene que la verdadera actitud cristiana ante el Dios que se nos revela es la mística, por eso dijo que: el futuro cristiano será místico o no será¹⁹⁸. Esta no es una actitud estática frente al misterio divino, sino una actitud de apertura personal al Dios que se revela en la historia. Al respecto, Rahner afirma que la mística cristiana consiste en “percatarse de la trascendencia del hombre elevada y divinizada por la graciosa comunicación que Dios hace de sí mismo, la cual no excluye la revelación en la palabra histórica, ya que ella misma es *revelación*”¹⁹⁹.

Para Panikkar, la *actitud mística* es el método existencial que tiene el ser humano para alcanzar la plenitud de su ser. La persona debe abrirse a la experiencia plena de la vida desde su realidad trinitaria interior como con la dimensión cosmoteándrica de la realidad. “El místico –según la noción panikkariana– es aquel que vive abierto a la banda ancha de la realidad, atento y comprometido con el dolor del mundo. El hambre y la sed

¹⁹³ *Ibid*, 239.

¹⁹⁴ *Ibid*, 256.

¹⁹⁵ *Ibid*, 531.

¹⁹⁶ PANIKKAR, Raimon, “Religión y religiones”, en *Obras completas*, Tomo II, Herder, Barcelona, 2015, 370.

¹⁹⁷ PANIKKAR, Raimon, “¿Mística comparada?”, en AAVV, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, 230.

¹⁹⁸ RAHNER, Karl, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, Orientierung 44 (1980) 65-67. Texto traducido en 084_rahner.PDF (seleccionesdeteologia.net)

¹⁹⁹ RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976, 127.

de justicia no pueden no encontrar lugar en su corazón”²⁰⁰. En consecuencia, lo genuino de este método panikkariano es que la mística es entendida como actitud vital de encarnación en el mundo y en la historia, comprometiéndose libremente a ser mediador de plenificación en Cristo, pero sin absolutizar el presente, sino colocándolo en tensión permanente a la plenitud escatológica. La mística panikkariana es el desarrollo pleno de la libertad humana en Cristo, arquetipo de humanidad²⁰¹.

La *cristofanía* antropológica panikkariana sostiene que todo el proceso humanizador de la persona solamente es alcanzable en Cristo. El hombre no puede comunicarse ni relacionarse sin Cristo. Aunque sea necesaria la voluntad y el esfuerzo humano, ellos deben estar permanentemente acompañados por la gracia. En Cristo, el hombre puede descubrirse a sí mismo, a los demás y al Dios que le ha creado. Cristo revela el rostro del Padre y, al mismo tiempo, nos señala el camino y nos auxilia para acceder a Él. Jesús es “el camino, la verdad y la vida”²⁰².

En atención a lo dicho, Panikkar muestra que el dinamismo vital que posibilita al hombre alcanzar lo que es se gesta en la inmanencia del tiempo y el espacio y, al mismo tiempo, se abre a lo trascendente y, por ende, a lo escatológico. La propuesta panikkariana no absolutiza el presente, sino que lo entiende desde su relación con el trascendente (Dios) y

²⁰⁰ TOLENTINO MENDONÇA, José, *La mística del instante. El tiempo y la promesa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 57.

²⁰¹ La importancia que el tema de la mística ha tomado en la teología occidental contemporánea no solamente dice de un modo particular de hacer teología, sino incluso del ser cristiano. Una obra bibliográfica reciente que da muestra de estas afirmaciones es la de GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015. Este autor sostiene que la separación y, algunas veces, la confrontación entre experiencia cristiana y el *intellectus fidei* han sido ocasionados por la ciencia, la técnica, la filosofía, las utopías y las religiones. Olegario afirma la necesidad de recuperar la *mística* como elemento esencial de la teología, de la experiencia y de la vida cristiana. La mística no puede ser eliminada del dinamismo cristiano porque el creyente se relaciona con el Dios que se revela en Cristo como *misterio salvífico* para la humanidad, la plenitud del cosmos y la consumación de la historia. En consecuencia, hablar de mística, desde la perspectiva de Olegario y Panikkar, es afirmar que el hombre, frente al Dios misterio que se le revela en Cristo, debe tener una actitud oyente, así como una respuesta obediente y responsable que lo lance a ser agente transformador de la realidad.

²⁰² Juan 14,6.

su apertura a la plenitud escatológica. Ideas que nos despiertan del sueño moderno de instalarnos en el presente.

III. Conclusión

La exposición realizada demuestra la irrenunciable tarea del quehacer teológico de conocer tanto los fundamentos de la fe cristiana como los problemas concretos que dificultan la comprensión y la vivencia de esta fe. La sistematización de los problemas contemporáneos fue agrupada en tres grandes categorías, en atención a la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar, a saber: a) los referidos directamente a Dios, como fue la desfiguración de su rostro, cayendo en una concepción deísta: un ser superior impersonal. Noción teológica que elimina toda posible relación entre Dios y las creaturas, quedando el decurso histórico y la administración del cosmos en las manos plenipotenciarias del hombre; b) los referidos directamente al cosmos en donde se plantearon tres escenarios negativos que han surgido en la historia como reacción a una comprensión utilitarista de la naturaleza: la ecología superficial, la ecología profunda y la concepción panteísta de la naturaleza. La última categoría fue c) la referida al hombre, la cual es la base de las anteriores. El ser humano es concebido con capacidad racional suficiente para desarrollar la plenitud de sus capacidades. Proceso que realiza desde un inmanentismo antropocéntrico en donde los otros no importan en sí mismos, pueden ser utilizados o, incluso, vistos como amenaza a la “torre de Babel” que se construye.

Las propuestas de soluciones a estos problemas fueron realizadas desde los aportes de Panikkar, específicamente desde su intuición cosmoteándrica. Nuestro autor sostiene que entre Dios, el Cosmos y el Hombre existe una relación perijorética en la cual no se elimina la particularidad de lo que cada uno es. Aunque metafísicamente Dios sea el único ser que existe por sí mismo, desde el acontecimiento creatural y la revelación judeocristiana se muestra que él está libre y amorosamente unido a sus creaturas. Dios no solamente es quien dona el ser a la creatura, sino, al mismo tiempo, quien le sostiene en el dinamismo de su existencia a través de su Santo Espíritu. Dinamismo vital que está orientado a una plenitud escatológica. Dios tiene un rostro personal: Cristo, quien es su verdadero icono.

En lo que respecta a los problemas cosmológicos, Panikkar acuña el término de *secularidad sagrada* para argumentar que, por el hecho de existir, toda la realidad tiene un cariz de sacralidad. Afirmación que está fuera de todo alcance panteísta, como ha quedado explicado a lo largo de toda la exposición realizada a partir del neologismo *teofísica*. En consecuencia, el ser humano está llamado a escuchar *ecosóficamente* el ritmo del ser de la naturaleza para ser mediador de su desarrollo. El vivir de esta manera implica reconocer que la naturaleza no es una mera cantera de recursos, sino la “casa común”. El modo en que el ser humano se relacione con ella revertirá en él en bien o mal.

Por último, en lo que respecta a los problemas antropológicos, Panikkar nos invita a comprender la composición tripartita del ser humano: cuerpo, alma y espíritu. Por tanto, ninguno de estos elementos puede ser absolutizados ni eliminados. El ser humano es un *cuerpo espiritualizado* o un *espíritu encarnado*. Además de esta configuración tripartita, el ser humano debe reconocer y vivirse en la relación con la trinidad radical: *coram Deo*, *coram homine* y *coram nature*. El ser humano es una red de relaciones. Por ende, más que individuo, es decir, ente aislado, es una persona. Red que el ser humano puede desarrollar si vive en *actitud mística*: abierto a los otros y al totalmente Otro. Afirmaciones que nos ayudan a vencer a los dos grandes enemigos de la fe cristiana que el papa Francisco a desenmascarado: el neognosticismo y el neopelagianismo.

IV. Bibliografía

1. Bibliografía de referencia

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid²² 1973.

DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963.

2. Bibliografía primaria

PANIKKAR, Raimon, *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979.

PANIKKAR, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.

- PANIKKAR, Raimon, *El Cristo desconocido*, Ilustrada, Madrid 1994.
- PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Península, Barcelona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *Elogio de la sencillez*, Verbo divino, Navarra 2000.
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid⁴ 1996.
- PANIKKAR, Raimundo, *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid 1963.
- PANIKKAR, Raimon, *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998.
- PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Pamplona 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999.
- PANIKKAR, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Herder, Barcelona 2009.
- PANIKKAR, Raimon, “La visió cosmoteàndrica: El sentit religiós emergent del tercer mil.leni, en *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991) 78-102. Texto traducido por MELLONI, Javier https://selecciones-de-teologia.net/selecciones/lilib/vol32/125/125_panikkar.pdf
- PANIKKAR, Raimon, *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967.
- PANIKKAR, Raimon, “Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica y palabra”, en *Obras completas*, IX. 2, Herder, Barcelona 2018.
- PANIKKAR, Raimon, *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971.
- PANIKKAR, Raimon, “¿Mística comparada?”, en AAVV, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002.
- PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la Vida”, en *Obras completas*, I. 2, Herder, Barcelona 2015.
- PANIKKAR, Raimon, “Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida”, en *Obras completas*, I. 1, Herder, Barcelona 2015.
- PANIKKAR, Raimon, *Ontonomía de la ciencia. sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961.
- PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006.

PANIKKAR, Raimon, “Religión y religiones”, en *Obras completas*, II, Herder, Barcelona, 2015.

PANIKKAR, Raimon, “Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos”, en *Obras completas*, VIII, Herder, Barcelona 2016.

3. Bibliografía secundaria

AGUSTÍN, San, “Tratado de la Santísima Trinidad”, en *Obras de san Agustín*, V, BAC, Madrid² 1956.

CHILLÓN, José Manuel, “El nihilismo de la secularización posmoderna”, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 381-382 (septiembre 2022) 465-490.

CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Placuit Deo a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (22 de febrero de 2018) [en línea], <[DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969.](http://Carta%20Placuit%20Deo%20de%20la%20Congregaci%C3%B3n%20para%20la%20Doctrina%20de%20la%20Fe%20a%20los%20obispos%20de%20la%20Iglesia%20Cat%C3%B3lica%20sobre%20algunos%20aspectos%20de%20la%20salvaci%C3%B3n%20cristiana%20(vatican.va)>.” [Consulta: 07 mar. 2023].</p></div><div data-bbox=)

FERRY, Luc, “La ecología profunda”, en *Vuelta*, Revista de la Universidad Veracruzana, 192 (1992) 31-43.

FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si*, San Pablo, Madrid 2015.

FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei*, San Pablo, Madrid 2013.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Tipografía Vaticana, Roma 2013.

FRANCISCO, *V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia (10 de noviembre de 2015) [en línea], <[GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015.](http://Visita%20pastoral%20-%20Florencia%20Encuentro%20con%20los%20participantes%20en%20el%20V%20Congreso%20de%20la%20Iglesia%20italiana%20(Catedral%20de%20Santa%20Mar%C3%ADa%20de%20la%20Flor,%2010%20de%20noviembre%20de%202015)%20|%20Francisco%20(vatican.va)>.” [Consulta: 05 mar. 2023].</p></div><div data-bbox=)

HARDER, G., “Alma”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 93-100.

- JUSTINO, San, *Apologías*, Aspas, Madrid 1943.
- JUSTO P., Emilio, “Desafíos actuales de la antropología teológica”, en *Gregorianum* 103, 2 (2022) 263-286.
- JUSTO P., Emilio, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- KAMALAH, E., “Espíritu”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1990, 136-147.
- KREMER, Jacob, “Πνεῦμα, soplo, aliento, viento, espíritu”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1022-1037.
- LENOIR, Frédéric, en su obra *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005.
- LÓPEZ DE LA OSA, José Ramón, “El concepto de la política en Raimundo Panikkar”, en SIGUAN, Miquel (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Símbolo, Madrid 1989.
- MARITAIN, Jacques, *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires 1968.
- MEZA RUEDA, José Luis, “Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”, en *Cuestiones Teológicas*, XXXVII. 87 (2010) 119-144.
- MEZA RUEDA, José Luis, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Tesis Doctoral en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia, Bogotá 2009.
- MÜLLER, Gerhard, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.
- PÉREZ PRIETO, Victorino, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.
- RAHNER, Karl, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid 1992.
- RAHNER, Karl, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, Orientierung 44 (1980) 65-67. Texto traducido en 084_rahner.PDF (seleccionesde-teologia.net)
- RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1976.

- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SAND, Alexander, “Ψυχή, alma”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 2182-2189.
- SCHÜTZ, H. - WIBBING, S. – HAHN, H., “Cuerpo, miembro”, en COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca³ 1990, 373-382.
- SCHWEIZER, Eduard, “Σώμα, cuerpo”, en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1998, 1641-1652
- SEPÚLVEDA PIZARRO, Jéssica, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015.
- TOLENTINO MENDONÇA, José, *La mística del instante. El tiempo y la promesa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020.
- TOMÁS, Santo, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1988.
- TOTUMO, Carlos, *La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para el quehacer teológico*, Tesina de Licencia en Teología Fundamental, Universidad de Burgos, Valladolid 2022.
- ZOLEZZI, Tibaldo, “La ‘primacía de la gracia’, principio esencial de la visión cristiana de la vida”, en *Teología y Vida*, 59/3 (2018) 373-398.

El catecismo antiprottestante de García Cuesta

Dr. Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano

ORCID: 0009-0009-0216-6681

lurello1@gmail.com

Recibido: 14 diciembre 2022 / Aceptado: 25 febrero 2023

Resumen: El cardenal Miguel García Cuesta publicó con notable éxito un catecismo en que atacaba el protestantismo, en auge en su momento por la libertad de las leyes vigentes. Su intención era desacreditarlo e impedir su difusión, con vistas a mantener la unidad católica en España sin resquicios. Se sirvió de lo que

había escrito en Italia el jesuita Perrone, aunque añadió mucho por su cuenta. Un segundo catecismo sobre los fundamentos de la fe, póstumo, tuvo mucho menos éxito.

Palabras clave: García Cuesta, protestantismo, liberalismo, infalibilidad.

García Cuesta's anti-protestant catechism

Abstract: Miguel García Cuesta, cardinal, have a notable success for his booklet Catechism against Protestantism, with very much editions. His purpose was to make difficult the diffusion of Protestantism in Spain, in his days, in order to save the religious unity of whole country.

He uses what wrote Perrone in Italy, enlarging very much questions. A second catechism of principles of faith has less success.

Keywords: García Cuesta, protestantism, liberalism, infallibility.

El año 1868 apareció publicado el catecismo antiprotestante, firmado por “el cardenal Cuesta”. Tengo el firme convencimiento de que su difusión fue un fogonazo llamativo, porque, hasta donde llegan mis conocimientos, se hicieron muchas ediciones ese mismo año, pero pasado el momento no tuvieron tanta continuidad en años posteriores, ni después fue citado como si fuera un modelo acabado de exposición, que resultara útil consultar.

El presente trabajo tiene como finalidad dar a conocer en grandes líneas el catecismo sobre el protestantismo de García Cuesta, y como complemento el otro menos importante que publicó. A la vez que es posible contemplar estas obras en su momento cultural, es posible valorarlas al contrastarlas con los criterios vigentes en la actualidad, y percibir sus diferencias.

Al poner la atención en la obra central aparece evidente que tiene más bien un carácter panfletario, y su oportunidad inmediata perdió actualidad a la vuelta de unos pocos meses. Y parece que tal fue la trayectoria que es posible seguir para ese libelo, que rezuma mal gusto y falta de equidad en todas sus páginas.

Conviene hablar primero del autor, así como de las circunstancias que le movieron a difundir su librito para enmarcarlo en debidas condiciones, y solo después pasar a analizarlo.

1. Miguel García Cuesta

Había nacido en Macotera (Salamanca), en 1803, en el seno de una familia de aldeanos y allí discurrió su infancia. Huérfano de sus padres le cuidó un tío suyo, sacerdote en la capellanía del santuario de Valdejimena, cercano a su pueblo. Este santuario, situado en el municipio de Horcajo Mediano, cercano a El Tomillar, celebra una romería el domingo de Pentecostés, que congrega a los habitantes de la zona. Su tío percibió las cualidades del muchacho, que hizo con él los primeros estudios, y después ingresó en 1818, en el seminario de Salamanca. Con fulgurante carrera a los 18 años obtuvo el bachillerato en Filosofía, y con 22 años, el doctorado en Teología.

Conforme a los patrones entonces vigentes, aunque aún no estaba ordenado, participó en 1826 en la oposición diocesana a parroquias, en la

que consiguió el primer puesto. Tan solo dos años después, en 1828, fue ordenado sacerdote, pero no siguió la senda del servicio parroquial, sino que, estimulado por sus cualidades intelectuales, eligió la vía de la docencia en el seminario salmantino; con el paso de los años ocupó puestos de encargado de la disciplina, vicerrector y rector hasta el año 1848. En esa fecha fue nombrado obispo para la diócesis de Jaca (14 de abril de 1848), sin haberse hecho nunca cargo de una parroquia, aunque no estuviera ajeno a una labor pastoral indirecta. Con una demora usual en aquellos tiempos, fue ordenado obispo al año siguiente (julio de 1849), y apenas ejerció como obispo de Jaca durante tres años, porque fue nombrado arzobispo de Santiago de Compostela (5 septiembre 1851) diócesis de la que tomó posesión el 21 de diciembre del mismo año. En ella transcurrió el resto de sus días.

Fue consultor de varias congregaciones romanas, así como se hicieron presentes sus criterios en la comisión de la elaboración de la bula *Ineffabilis Deus*, con la que Pío IX proclamó la concepción inmaculada de María (8 diciembre 1854)¹. Sintonizando cordialmente con los criterios papales, García Cuesta recibió con gozo la publicación por parte del mismo Pío IX del célebre *Syllabus* que enumeraba todos los errores a los que la Iglesia se oponía frontalmente (8 diciembre 1864).

Para entonces ya había sido nombrado cardenal (1861), y fue estimado en gran medida por el episcopado español del momento como el portavoz y abanderado de todas sus reivindicaciones y protestas, tanto por su condición cardenalicia como por sus dotes intelectuales. Eran años difíciles, con una monarquía que se tambaleaba desde 1864 hasta que feneció con la proclamación de la primera República en 1873, unos meses antes de su fallecimiento. Las acometidas liberales con sus propuestas sobre la libertad de cátedra, la libertad de culto, la libertad de prensa y de enseñanza, le urgieron para procurar su condición de diputado, y desde ella se opuso frontalmente a la elaboración y posterior aprobación de la Constitución de 1869. Concentró sus ataques en la libertad de cultos, centrándose en el protestantismo como foco de sus preocupaciones²; otros

¹ Con este motivo publicó su *Pastoral sobre la definición de la Concepción Inmaculada de María*, Santiago de Compostela, 1855.

² Puede consultarse en J. L. Díez, *Historia del ecumenismo en España*, Madrid, San Pablo, 2008, 70 y ss. el ambiente que reinaba entre diversas agrupaciones evangélicas en los años previos a la aprobación de la Constitución de 1869.

eclesiásticos de aquel momento formaron piña con él en defensa cerrada de los valores sustentados por la Iglesia y puestos en peligro por la mentalidad liberal: el obispo de Jaén, Antolín Monescillo³, el que fue chantre en Valladolid, Juan González⁴ y el canónigo Vicente Manterola⁵. El enfrentamiento degeneró en denuncia contra él, y el consiguiente proceso judicial; como consecuencia directa del mismo, el Estado le negó el pasaporte, razón por la cual se vio obligado a permanecer en Santiago sin poder asistir al concilio Vaticano I (celebrado en 1869-1870). La proclamación de la República fue estimada por él como una auténtica persecución religiosa, que afrentaba los valores y criterios sostenidos por la Iglesia española.

Junto a la tensa situación en España, de la que fue testigo, protagonista y víctima a la vez, también García Cuesta se sintió afectado por la encíclica de Pío IX *Cum sancta Mater* (1859), en la que el papa pedía el fin de las hostilidades en Europa para evitar la sangría de vidas humanas.

³ Antolín Monescillo nació en Corral de Calatrava, (Ciudad Real) en 1811. Se inició en el periodismo de signo confesional; ejerció como vicario en Estepa (Sevilla). Fue nombrado obispo de Calahorra y luego de Jaén (1865), más adelante de Valencia (1877), y de Toledo (1892); había sido nombrado cardenal en 1884. Fue activo participante en la tesis de la infalibilidad pontificia durante el concilio Vaticano I. Falleció en Toledo en 1897. En 1869 fue diputado a las Cortes Constituyentes, y entonces publicó el *Catecismo católico sobre la libertad de cultos*, Jaén, Saturnino Largo, 1869.

⁴ Nacido en Romanones (Guadalajara) en 1812. Estudió en Horche, cerca de su pueblo natal y después cursó filosofía en Oviedo. Ingresó en los carmelitas de Madrid, de donde hubo de salir en la exclaustración de 1835. Se inició en el periodismo confesional, y mantuvo amistad con León Carbonero y Sol, fundador de la revista "La Cruz". Obtuvo el beneficio de chantre en Valladolid, y fue ampliamente conocido con el apelativo de "el chantre", por antonomasia. Falleció en Valladolid en diciembre de 1883. Realizó tres catecismos: *Catecismo de controversia contra los protestantes luteranos. Por Scheffmacher. Traducido y notablemente añadido bajo la dirección del presbítero Don Juan González*, Madrid, Vda. de Burgos, 1847; *Catecismo sobre los fundamentos de la fe, formado sobre la base del que escribió M. Aimé y considerablemente añadido para impugnar a los incrédulos y materialistas, a Ernesto Renan en su impía VIDA DE JESÚS, y a otros blasfemos parlamentarios modernos*, Valladolid, Imp. de Gaviria, 1870; y *Catecismo de la Virgen contra las blasfemias, herejías e impiedades antiguas y modernas, escrito para mantener y fomentar en los pueblos el amor y culto de la Inmaculada siempre Virgen María, Madre de Dios*, Madrid, Vda. de Aguado, 1869.

⁵ Vicente Manterola nació en San Sebastián en 1883. Ordenado sacerdote, fundó *El Semanario Católico*. Fue profundo defensor del carlismo. Falleció en Alba de Tormes en 1891.

Más afectado aún se mostró en el comentario que redactó a la encíclica *Nullius certe* (19 enero de 1860) en la que el pontífice clamaba por la paz y reclamaba se pusiera fin a las hostilidades contra los territorios pontificios⁶. Pero los enfrentamientos determinaron la ocupación de los Estados Pontificios, y la proclamación de Víctor Manuel como rey de Italia. El propio Pío IX se consideró un preso en el Vaticano, y el orbe católico hizo causa con él ante los hechos irreversibles.

Miguel García Cuesta falleció en su sede compostelana el 14 de abril de 1873.

2. Precisiones sobre sus catecismos

La muy valiosa nota biográfica de Cárcel Ortí, en el *Diccionario biográfico de la Real Academia de la Historia*, le atribuye entre otras obras los siguientes tres catecismos:

- *Catecismo de fundamentos de Religión para uso del pueblo*, 1870;
- *Catecismo sobre el protestantismo*, Santiago de Compostela, 1871;
- *Catecismo apologético*, Santiago de Compostela, 1873.

Sin embargo, procede llevar a cabo algunas precisiones sobre títulos y fechas antes de pasar adelante, con ejemplares a la vista, además de otra bibliografía específica sobre estos escritos. En primer lugar, sospecho que el *Catecismo apologético* constituye una noticia ficticia, y que, en realidad, se trata de una reduplicación del *Catecismo de fundamentos de Religión*, de marcado estilo apologético. No he dado con ninguna otra referencia de semejante título, ni ejemplar alguno, pero, al contrario, la fecha señalada de 1873 coincide con la fecha de publicación del *Catecismo de fundamentos de Religión*. Quedan, por tanto, dos catecismos, cuyo orden de publicación es preciso invertir para ajustarlo a la cronología, además de matizar sus títulos y las fechas de aparición:

⁶ *Pastoral con ocasión de la Encíclica de S. Santidad de 19 de Enero de 1860*, Santiago de Compostela, 1860; “Exposición a S. M. la Reina, sobre la cuestión actual de los Estados pontificios”, en *La Cruz* (1860-1861) 203-207; *Cartas a la Iberia sobre la necesidad del poder temporal del Papa*, Madrid, 1866.

1.º *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, Santiago de Compostela, Revuelta González, 1868;

2.º *Catecismo de fundamentos de Religión para uso del pueblo*, Santiago de Compostela, José Souto Díaz, 1873.

El imaginario *Catecismo apologético* responde a la verdad, ya que el texto de 1873, que se ciñe a los fundamentos de la religión católica con un tono apologético de principio a final, tanto por el estilo en que está redactado, como por los asuntos que aborda. Es claro que una información imprecisa lo ha desdoblado en otro título inexistente. Por si aún no hubiera quedado suficientemente claro, todavía es útil anotar una matización aneja al título, que obra en la portada, cuyo texto íntegro es “*Catecismo de fundamentos de Religión para uso del pueblo*. Obra póstuma del Eminentísimo Señor Cardenal D. D. Miguel García Cuesta. Arzobispo de Santiago”. La fecha de 1873 no hace fe de una nueva edición, pues la advertencia inicial, de su sobrino y secretario Pablo Cuesta habla del reciente fallecimiento de García Cuesta, y lleva fecha de 29 de junio de 1873, dos meses y medio después de la muerte del cardenal (14 de abril de 1873).

Aclarado lo relativo a los dos catecismos, es momento para centrarse en el que escribió sobre el protestantismo y dejar el otro para una consideración final. En el *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo* hay que acudir al pretencioso prólogo que aparece en la página 3. Es posible reproducirlo íntegro, dada su brevedad: “Nada más conveniente que dar a conocer lo que es el protestantismo en estos días en que se trata de traernos esta peste. He recogido del Perrone los rasgos principales. Nada invento. Tengo acotadas las citas de los historiadores católicos y protestantes, por si alguno quiere evacuarlas”.

Además del tono nada respetuoso (“esta peste”), hay dos notas más que conviene resaltar. Una es una cierta altivez desafiante hacia quien pretendiera acusar a la obra de invenciones y falsedades. La otra es la referencia a la fuente consultada, que no es otra que la obra de Perrone.

Esto obliga a poner previamente la atención en el jesuita Giovanni Perrone (1794-1876), natural de Chieri, en el Piamonte. Fue profesor de teología en Roma, en Orvieto, de nuevo en el Colegio Romano, de la Compañía; durante la revolución de 1848 marchó a Inglaterra y en 1850 regresó a Roma, y Pío IX le nombró rector del Colegio Romano. Fue consultor de varias congregaciones romanas, entre otras, la de la revisión de

los libros usados por las iglesias orientales. Imbuido de mentalidad neoescolástica, autor de numerosas obras destinadas a la formación de los sacerdotes y seminaristas, más otras de divulgación popular⁷. En este segundo grupo se encuentra el *Catechismo in torno al protestantesimo ad uso del popolo*, Roma, Tipi della Civiltà Cattolica, 1854. Su libro tiene 168 páginas con 15 capítulos sobre el protestantismo⁸, más un apéndice en tres partes sobre el grupo o secta de los Valdeses (en italiano, *Valdesi*)⁹. También, como libro diferente, escribió el *Catechismo in torno alla Chiesa Cattolica ad uso del popolo*, Roma, Tipi della Civiltà Cattolica, 1854; son 240 páginas distribuidas en 16 capítulos. La sintonía de fechas, de lugar de publicación y de estilo en amplias preguntas dialogadas hizo posible que ambas obras se difundieran tanto por separado como conjuntamente, en un solo tomo. Se trata de dos obras afines, aunque diversas.

Estos dos escritos de Perrone, datados en 1854, obedecen al criterio marcadamente tradicional de su autor, en un clima general en el cual los hostigamientos liberales respecto a la Iglesia en general, y en Italia en par-

⁷ *Synopsis historiae theologiae cum philosophia comparata; De Immaculato B. V. Mariae Conceptu: An dogmatico decreto definiri possit*, Disquisitio theologica, Matriri, Ephemeridae “El Católico”, 1848; *De Matrimonio christiano libri tres*, Romae, Typografiae de Propaganda Fide, 1858 (traducción: Barcelona, Librería Religiosa, 1859); *Praelectiones de vera Religione*, Parisiis, Migne, 1842; *L’apostolato cattolico e il proselitismo protestante*, ossia l’opera di Dio e l’opera dell’uomo: parte I. L’apostolato cattolico; parte 2. Il proselitismo protestante, Genova, Rossi, 1862; *Il protestantesimo e la regola di fede*, Milano, 1853.

⁸ Los capítulos de Perrone son: 1. Origen y naturaleza de la Iglesia; 2. Prerrogativas de la verdadera Iglesia; 3. Infallibilidad; 4. Santidad; 5. Firmeza e inmutabilidad; 6. Magisterio de la Iglesia; 7. Constitución de la Iglesia; 8. Papa, cardenales, obispos; 9. Sacerdotes y religiosos; 10. Abusos de la Iglesia; 11. Inquisición; 12. Confesión; 13. Misa y purgatorio; 14. Culto a los santos; 15. Amor a la Iglesia.

⁹ Conviene no confundir, en castellano, a *Valdenses* con *Valdeses*. *Valdenses* fueron un grupo de raíz protestante, cultos, surgido en torno a la persona de Juan de Valdés, huido de España a Italia en el siglo XVI ante la sospecha de que la Inquisición le buscara por la publicación de su *Diálogo de doctrina christiana*. En Italia, los llamados *barbetti*, o también *valdeses*, (aunque se les apela mal, como en esta obra que cito) tienen otra trayectoria: “A fines del siglo XII, Pedro de Valdés agrupó a los ‘pobres de Lyon’, predicadores laicos itinerantes. El movimiento se propagó por el norte de Italia, por Bohemia y Alemania. En el siglo XVI los valdenses (sic, por *valdeses*) se adhirieron a la reforma. Actualmente constituyen la mayor parte de los protestantes italianos” (O. DE LA BROSSE Y OTROS, *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986, 782).

ticular respecto a los Estados Pontificios, generaban una actitud de defensa agresiva. Cuando García Cuesta dice “he recogido del Perrone los rasgos principales” no esconde sus cartas, y da por hecho que todos sabían a qué obra se estaba refiriendo¹⁰.

No es seguro si García Cuesta consultó la obra de Perrone directamente o lo hizo en alguna de las dos traducciones castellanas que se llevaron a cabo. Estas dos versiones castellanas son: *Catecismo acerca del protestantismo para uso del pueblo*. Traducido del italiano por los presbíteros Francisco de Dou y José Morgades y Gili, Barcelona, Subirana, 1856, 2ª ed. (Hay otra tercera edición de Barcelona, Vda. e Hijos de Subirana, 1862). Y la otra versión, J. Tejada, *Del protestantismo y de la Iglesia Católica*. *Catecismos traducidos de los que escribió en italiano el Padre PERRONE*, Madrid, Tejada, 1856 (con nuevas ediciones en 1857 y 1859).

No sorprende la celeridad en hacer las versiones, dada la mentalidad de los traductores y las circunstancias del momento. Las obras originales de Perrone datan de 1854. Y en 1856 ya hay dos versiones castellanas, una de las cuales va por la segunda edición, que remite a una primera aparición del mismo año 1854 en que se publicó en italiano, o de 1855. Entre ambas versiones hay una notable diferencia ya que el título de Tejada emplea en plural (*Catecismos...*) mientras que la patrocinada por Dou - Morgades lleva el título en singular (*Catecismo...*) como si se tratara de una única obra. En realidad, tradujeron las dos de Perrone: páginas 1-89, sobre el protestantismo; y páginas 91-265, sobre la Iglesia católica. En la versión de Dou - Morgades figura el catecismo sobre el protestantismo articulado en 16 lecciones; y después, con portada propia, el otro distribuido en 15 lecciones¹¹.

¹⁰ Hay otros dos catecismos similares de fechas intermedias entre el que publicó Perrone y el que condensó García Cuesta. Se trata de: JOSÉ GARCÍA MORA, *La verdad religiosa o exposición histórica, filosófica, moral y social de las doctrinas del catecismo católico en paralelo con las del protestantismo y el filosofismo*, Barcelona, Her. de Pablo Riera, 1864. ALEJANDRO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Manual cristiano de la juventud, o sea, Catecismo católico explicado al alcance de los jóvenes*, Madrid, Santiago Aguado, 1866. El primero de estos dos incluye al protestantismo de forma expresa con el que establecer contraste, confrontación. El segundo no lo especifica en el título, pero es significativo que utilice los dos términos de “*Manual cristiano*” y “*Catecismo católico*”, con el empleo de esos adjetivos que no eran nada habituales si no es para delimitar las diferencias con quienes no lo son.

¹¹ Los traductores señalan que la mayor parte de las referencias pueden ser entendidas por los lectores españoles sustituyendo la palabra “Italia” por “España”. Compendian dos

Precisamente este detalle inclina a pensar que García Cuesta utilizó la traducción de Dou - Morgades, y cayó en la misma trampa al proponer un título en singular, cuando en realidad se trata de dos obras diferentes.

3. Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo

Aclaradas las noticias previas sobre sus fuentes y la manipulación que introdujo García Cuesta, es posible dar comienzo al estudio de estas obras, particularmente la primera, que fue la más importante.

El *Catecismo* fue editado por vez primera en 1868, en Santiago de Compostela, impreso en la de Revuelta González. En las ediciones que conozco, se trata de un libro en 8º, de 80 páginas, en un único cuadernillo, impreso con bastantes deficiencias, con una endeble cubierta en papel. Es posible que existan ediciones más cuidadas y de mejor calidad tipográfica. Las portadas de las ediciones conocidas incluyen el título *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo* por el Cardenal Cuesta, arzobispo de Santiago, más la autorización de reproducción, y el correspondiente pie de imprenta. La sospecha, que solo sería posible afirmar con todas las reediciones a la vista, es que éstas trataban de replicar incluso la letra empleada y la disposición tipográfica en las páginas y en las líneas mismas, para que fueran calcos perfectos.

Es posible que la anotación sobre la fecha de esta primera publicación resulte extraña al propietario de algún ejemplar, así como algún bibliotecario, porque lo más común es dar con ediciones de 1869, del año siguiente. El escrito se fraguó y publicó en 1868, en pleno conflicto de discusiones en torno al proyecto de Constitución que se aprobó al año siguiente. Es un escrito panfletario firmado, frente al anonimato común en los panfletos que pretende efectuar una llamada de alarma a los católicos sobre la denostada libertad de cultos, que se iba imponiendo en el curso de los debates constitucionalistas.

lecciones de Perrone en una, y suprimen un apéndice extenso sobre los valdeses, que Perrone había subdividido en tres apartados, pero que no tenía particular interés en España. La traducción de Tejada dispone el mismo esquema y hace el mismo cambio de términos, pero diferencia claramente las dos obras: sobre el protestantismo (p. 7-98), y sobre la Iglesia (p. 99-224).

Por si no fuera suficiente semejante sospecha, la confirmación se encuentra escrita en la página 2ª, a la vuelta de portada, que dice con tono lacónico, pero casi imperativo: “Se permite la reimpresión de este CATECISMO en todas las diócesis”. Semejante autorización constituía un ruego o un mandato para que se difundieran ejemplares por millares y llegaran a todos los hogares cristianos, e hicieran posible una generalizada mentalidad de rechazo de las propuestas liberales que se avecinaban, y más en particular las del protestantismo.

La nota no cayó en el vacío, porque al año siguiente se volvió a editar en Santiago de Compostela, y del mismo 1869 tengo noticias de otras ediciones en Zaragoza, Madrid, Orense, Madrid de nuevo (con otro editor que sacaba ya la tercera edición), León, Palencia y Madrid (de editor desconocido). Ocho ediciones dispersas en el mismo año, a las que, sin duda alguna, habría que añadir otras muchas no localizadas. Años después siguieron otras ediciones más dispersas: Barcelona, 1870; Barcelona, 1871; Madrid, 1871; Valencia, 1872 o 1873; Burgos, 1878; Málaga, 1882; Barcelona, 1895; Madrid, 1896. Difusión fomentada, garantizada, espoleada. Hay dos noticias más que incluir en este punto: Morales, en su estudio sobre catecismos decimonónicos, indica, aunque no señale en qué se apoya: “en octubre de 1869 se habían hecho 25 ediciones con 212.000 ejemplares. Son ediciones procedentes de diversos lugares”¹². En varias de esas ediciones una apostilla añade en portada “Reimpreso con autorización de S. Emma.”, o también “Reimpreso con la licencia del Ordinario y en virtud de la autorización de Su Emma.”. No era bastante la autorización de reproducirlo en muchas diócesis, sino que era necesario guardar las formas para que el impreso no fuera denunciado como publicación ilegal¹³.

Al pasar a examinar su contenido, no hay más remedio que afirmar que Miguel García Cuesta hizo trampa. Es preciso ir al final del libro, al índice, y comprobar que las 16 lecciones en que está articulado no corresponden al título que figura en portada, sino que hay que diferenciarlas

¹² M. MORALES, *Los catecismos en la España del siglo XIX*, Málaga, Universidad de Málaga, 1990, 43, n° 267.

¹³ Existe una edición de México, “La Voz de México”, 1871, que no es versión o edición de la obra de García Cuesta, sino que contiene una traducción del libro de Perrone, a la que se añaden otros asuntos que tenían que ver con la actualidad mexicana.

por los temas que trata. Hay que considerar tres bloques por separado, aunque la disposición tipográfica no lo dé a entender:

Bloque 1: lecciones 1^a a 8^a. Las 89 páginas de la versión castellana sobre el protestantismo quedan en 23 páginas según García Cuesta (16 lecciones se condensan en 8 lecciones); es una simplificación de la obra de Perrone a través de la versión Dou - Morgades.

Bloque 2: lecciones 9^a a 13^a. Las 174 páginas sobre la Iglesia católica ocupan 37 páginas según García Cuesta (15 lecciones resumidas en otras 5 lecciones).

Bloque 3: lección 14^a sobre la pluralidad de cultos; y lecciones 15^a y 16^a sobre el matrimonio civil. García Cuesta añadió por su cuenta 18 páginas. Eran unas de tantas cuestiones que estaban sobre el tapete de la opinión pública, objeto de debate en el momento de escribir.

Es posible apreciar en realidad que no fue tanta la originalidad de García Cuesta.

En cuanto a las afirmaciones que figuran en el texto, es obligado considerar tres niveles bien diferenciados que se entrelazan en sus párrafos. El primero es el del propio Giovanni Perrone, agresivo y nada tolerante con cuanto se encuentre fuera del perímetro de la Iglesia católica, que ve adversarios irreconciliables, en los que no hay un atisbo de buena voluntad. Y eso, aun siendo un teólogo acostumbrado a exponer sus ideas, pero que no hace concesión alguna al error.

El segundo nivel es el de los traductores, Dou - Morgades por una parte y Tejada por otra. Las dos versiones son casi similares, y apenas se observan grandes diferencias; las acerbas críticas respecto a los protestantes dependen en gran medida del léxico utilizado en cada versión, pero no es posible señalar que una sea mejor que la otra en la propia traducción, ni en el nivel de respeto y moderación respecto a los protestantes.

El tercer nivel lo constituye el propio arzobispo García Cuesta, al realizar el resumen con sus intervenciones peculiares y sus expresiones personales, además de las lecciones que él mismo añadió.

3. 1. Bloque primero, sobre el protestantismo

Lección 1ª. Origen del protestantismo

La exposición se centra inmediatamente en un “fraile apóstata”, irritado por la concesión de la predicación de las indulgencias no a los agustinos sino a los dominicos, con la pérdida de prestigio y ganancias que esto suponía. Sin duda es un hecho histórico que se presta a toda clase de calificativos. Pero en verdad no es el único motivo de la reforma promovida por Lutero. Precisamente por ello, aborda la cuestión de los abusos que se producían en el seno de la Iglesia, pero resta importancia al asunto, al afirmar que ya había sido corregido en parte y que seguía en vías de solución. De esta forma, el origen del protestantismo queda como una esperpéntica pelea de frailes, sin que presente a los ojos del lector ni motivaciones teológicas, ni consideraciones políticas, ni la necesaria reforma de los abusos. La interesada consideración de motivos ridiculiza aún más el hecho de lo que constituyó una dolorosa ruptura. Ésta no aparece como una lamentable situación para los cristianos, sino como una interesada disputa, lo que resulta penoso para la consideración actual, más ecuánime.

Lección 2ª. Carácter moral de los primeros protestantes

Ni Perrone ni las dos traducciones españolas se detienen en gran medida sobre esta cuestión. Es el propio García Cuesta quien introduce por su cuenta unas extensas exposiciones biográficas sobre Lutero, Calvino y Enrique VIII, que no figuraban en la obra original, por lo que hay que considerarla una intromisión en la síntesis de Perrone. No hay un sólo vestigio de caridad cristiana ni de respeto, al calificar a los tres biografiados. Lutero tuvo al principio una “conducta laudable”, que echó a perder con su “orgullo desmesurado”. Calvino aparece como quien apetece un beneficio más pingüe que el que ya disfrutaba, puesto que, de no obtenerlo, amenazaba con tomar “venganza”. Enrique VIII, “fervoroso defensor del Pontificado romano”, intentó más adelante “formar una iglesia *católica* sí, pero no *romana*”. Sin embargo, aunque una pregunta anterior hablaba también de Zwinglio, “cura apóstata”, no ofrece de él una reseña biográfica y se conforma con las tres anotadas.

Lección 3ª. Naturaleza del protestantismo

Sienta el principio de que, con la libertad de examen, es totalmente imposible que los protestantes puedan tener la certeza de que la biblia es un libro divino, puesto que no admiten más que el espíritu privado frente a la autoridad de la Iglesia. La extraña consecuencia que infiere es que “los protestantes no pueden tener fe”, sino una “opinión sin fundamento”. Se formula la pregunta de si “hoy todos los protestantes son malos y perversos”; pero cuando responde negativamente, en lugar de referirse al hoy, como apunta la pregunta, señala que en los inicios de la Reforma la mayor parte, de escasa cultura, estuvieron confundidos y siguieron la enseñanza de buena fe¹⁴. Es una triste forma de presentar la cuestión, que en el siglo XVI tuvo otro lamentable fundamento en la ignorancia de muchos clérigos y fieles, y que en el hoy del siglo XIX, cuando escribió García Cuesta, debería tener otra consideración totalmente diversa¹⁵.

Por si fuera poco, asegura que los protestantes no fueron tolerantes e “instituyeron inquisiciones tremendas”, lo que traslada las violencias que todos emplearon a una especie de candidez católica incapaz de recurrir a la brutalidad y al tormento, y de furia reformada sin límites en los bárbaros procedimientos de los no católicos. No se justifica la manipulación de la verdad, y menos aún la conclusión a la que García Cuesta llega, expresada en términos de estricta actualidad para su momento: “El protestantismo no vive más que del odio”. Lamentable y falsa conclusión, sin duda.

¹⁴ En la celebración del Vaticano I, el esquema *De fide catholica* incluía frases injuriosas hacia los protestantes (“opinionum monstra”, “impiissima doctrina”, “mysterium iniquitatis” [= “variedad de opiniones”, “doctrina impiísima”, “conjunto de iniquidades”]). El obispo de Diakovar, Strossmayer, denunció en el aula estas expresiones al afirmar: “Yo conozco no algún que otro protestante, sino a una multitud de hombres que siguen amando a Cristo” (“Ego agnosco non unum alterumve, sed turmam hominum qui adhuc Christum amant”). Como consecuencia de sus palabras, fue obligado a ceder en el uso de la palabra, en medio de un gran alboroto en el aula conciliar.

¹⁵ En la p. 34 concede a propósito de la santidad de la Iglesia: “Yo no niego que entre ellos [los protestantes] haya personas de probidad y honradez, pero repito que no tienen ni pueden tener ningún santo”.

Lección 4ª. Los modernos propagadores del protestantismo

Señala cuatro medios empleados para la difusión protestante: desacreditar a la Iglesia católica; difundir toda clase de mentiras y calumnias; servirse de los terrores de la inquisición (de la inquisición católica, que no existe “hace muchos años”); y difundir biblias “corrompidas, falsificadas o truncadas”. Además, asegura que con los pobres se sirven de “algunas monedas para hacerlos apostatar”. La falta de ecuanimidad es palpable, al silenciar los modos de desprecio o de abuso empleados por ambas confesiones

Lección 5ª. Quiénes abrazan hoy el protestantismo

La agresividad de la lección anterior se refleja en esta frase: “La experiencia demuestra que suelen ser la escoria del pueblo, apareciendo en la primera fila algunos pocos sacerdotes o frailes apóstatas, que de ordinario son un saco de corrupción y de vicios”. García Cuesta difunde la idea de corrupción y degeneración generalizada, según la cual es poco menos que imposible dar con un protestante honesto, leal y respetuoso.

Lecciones 6ª, 7ª y 8ª. Los que se hacen protestantes

Hay una cierta continuidad en las ideas que configuran estas tres lecciones. Se parte de la premisa de que quien abandona la Iglesia comete pecado contra Dios y contra la Iglesia, porque contradice las palabras del propio Jesús “Quien no oyere a la Iglesia...”: “Si también desoye a la comunidad, considéralo como un pagano o un publicano”, que identifican “comunidad” con “Iglesia”, es decir, Iglesia institucional. Con un evidente desprecio y desconocimiento, asegura “hasta ahora no se ha visto, en tres siglos que van de protestantismo, que un solo hombre se haya hecho protestante para ser mejor y más santo”. Afirmación demasiado abultada, que no se puede admitir ni siquiera situándola en el ambiente de la época que la vio surgir.

La agitación de conciencia de quien da ese paso resulta indescriptible y permanente, nada deseable (lección 7ª), que se completa en la siguiente con la rotunda afirmación de que “se condenan todos los que están culpablemente fuera de la Iglesia católica, mas no los que están de buena fe, que nunca han tenido dudas y creen que el protestantismo es bueno” (lec-

ción 8ª). En la redacción sintética de García Cuesta se evita aquí el adagio tradicional según el cual fuera de la Iglesia no hay salvación. Sí aparece en la obra de Perrone y en las dos traducciones señaladas, y aparecerá más adelante, en la página 64. Aunque la matización que hace García Cuesta (“culpablemente”) resulta irreprochable para que él mismo no resultara hostigado por críticas adversas, es muy claro lo que deja caer, al sugerir que la mayor parte de los protestantes ni siquiera se han planteado otra postura, por una lamentable falta de capacidad; ésta figura a continuación, al aludir a la generalidad de los protestantes como “ignorantes, aldeanos, artesanos y otras personas de esta clase”. Parece que quisiera referirse a la situación de las clases populares en el siglo XVI, pero con toda intención hace extensiva la ignorancia popular hasta el siglo XIX, cuando él escribe.

Sin embargo, según García Cuesta, quien tiene capacidad e inteligencia para plantearse dudas y cuestiones no debe permanecer en la fe protestante, bajo la amenaza de una condenación segura.

Concluyen las lecciones sobre el protestantismo con la afirmación de que hay que aborrecer el error, pero no se debe aborrecer a las personas. “Este odio a las personas se lo dejamos a los protestantes”, afirma como remate, claramente insostenible.

He extractado sus afirmaciones fijándome en las más llamativas, pero manteniendo en todo caso por dónde discurre su pensamiento. No cabe duda que es reflejo de su forma de pensar decimonónica que veía en la religión católica una salvaguarda de la sociedad; en sus normas unos criterios perfectos e irrefutables, y en la cerrada y férrea unidad religiosa una garantía de que nada cambiaría, porque nada tenía que ser cambiado. Era la situación perfecta en un estado perfecto. La fisura legislativa que se abría en los años en que apareció la publicación, al legitimar otros criterios religiosos y civiles, ponía en tela de juicio toda la solidez que se pretendía mantener. El protestantismo era percibido como el enemigo. Y, para combatirlo, todos los medios resultaban válidos. La oportuna aparición del libro de Giovanni Perrone, y la más oportuna traducción por partida doble al castellano, brindó a García Cuesta la ocasión para manifestarse públicamente como el adalid del compacto bloque católico, aunque sus argumentos simplificados, carentes de razones teológicas serias, fueran aplaudidos por los muchos que leyeron en multitud de lugares sus diatribas contra los protestantes. García Cuesta sintonizaba a la vez que lideraba la mentalidad de quienes vivieron este momento histórico.

Conocer en la actualidad estas expresiones, esta forma de pensar, estos criterios, resulta obligado para estar al tanto de un pasado que no debería repetirse jamás, en aras de un ecumenismo leal, de un respeto obligado.

3. 2. Bloque segundo sobre la Iglesia

El conjunto del bloque (lecciones 9ª a 13ª) constituye el resumen del libro de Perrone, *Catechismo in torno alla Chiesa Cattolica ad uso del popolo*, publicado con independencia, aunque, a lo que parece, difundido junto con el del protestantismo. De hecho, los traductores Dou y Morgades fundieron las dos obras en una, con una escueta portadilla, pero con un único título que llama a engaño; Tejada, al contrario, no procedió así. Aunque pudiera parecer que García Cuesta hubiera zanjado la cuestión sobre los protestantes, lo cierto es que siguen estando presentes en todas las consideraciones que condensó en este bloque segundo, incapaz de olvidarlos.

Lección 9ª. De la Iglesia y su infalibilidad

Desde un punto de vista teológico, la presente es la lección más destacada de todo el *Catecismo*, por lo que da a entender sobre el hecho de pertenecer o no a la Iglesia. Comienza por una definición de Iglesia que, como sustento de las preguntas que siguen, vale la pena reproducir: “P. ¿Qué cosa es la Iglesia? R. Es una reunión de todos los cristianos que profesan la misma fe, participan en los mismos sacramentos y viven sometidos a los legítimos pastores regidos por el Romano Pontífice, o sea, el Papa”.

En ella no se nombra a Dios o a Jesús, lo que supone un punto de partida con un enorme vacío que debería suplirse, cuando la definición debería haberlo dejado muy claro. La Iglesia está integrada por los cristianos que cumplen tres requisitos: 1.º, profesan la misma fe, que excluye a cuantos disienten en todo o en parte, sin posibilidad de una cercanía, aunque fuera incompleta; 2.º, participan en los mismos sacramentos, por lo que también quedan fuera de la Iglesia los que no los aceptan en su plenitud; 3.º, los que se someten a los pastores y, en definitiva, al papa, lo que elimina a cuantos no aceptan el puesto del vicario de Cristo. Como se aprecia, es una definición de corte excluyente, jurídico, jerárquico. Y la clara intención que lleva consiste en delimitar fronteras para perfilar quién está dentro y quién está fuera de la Iglesia con absoluta seguridad.

Sigue enseñando que, aunque haya otros grupos que se llamen iglesias, no hay más que una legítima, la católica, fundada por Jesús y fundamentada sobre Pedro, según las palabras evangélicas, que reproduce. Recurre en varios momentos al fundamento petrino para ratificar que no hay más iglesias legítimas que la católica. Desde este trampolín, la pregunta que sigue se fija en si la iglesia ha de ser reformada. La respuesta negativa que se espera a la pregunta no se centra en la necesidad de corregir abusos o defectos, sino en el sentido unívoco de rechazar la Reforma luterana, en cualquiera de las modalidades que encarnan los diversos grupos cristianos. La Iglesia católica, según la promesa de Jesús y la asistencia del Espíritu Santo, no ha cometido errores en materia de fe y doctrina, por lo que no necesita de reforma alguna, al contrario de los protestantes (vuelve a salir explícito el nombre, p. 29). Esto conduce a ahondar las diferencias entre la Iglesia verdadera y las falsas (literalmente dice “los fantasmas que toman su nombre”): la clave está en la unidad de la misma fe, los mismos sacramentos y la misma obediencia al papa. Es decir, repite lo que había constituido la definición anterior de Iglesia; si sólo hay un colectivo que responde a esa definición, es evidente que no hay más que una Iglesia verdadera.

Pasa a continuación a analizar las cuatro notas “que señala el Símbolo Niceno”. No consta ni una sola indicación que oriente a los lectores de la obra, que no lo tienen que saber por adelantado; además, propone la frase del credo en latín, sin traducirlo, apelando a la memoria en la recitación de la eucaristía). Desarrolla las notas tradicionales, menos la de la santidad, que explota en la lección siguiente. Al hablar de la apostolicidad, señala el lejano fundamento en los apóstoles, en contraste con el cercano de Lutero o de Enrique VIII. García Cuesta vuelve a la carga con la afirmación de que la única verdadera Iglesia es la que reúne las cuatro notas, y, en consecuencia, deja fuera de ella a “todas las sectas protestantes y los griegos cismáticos que se han separado de la Iglesia católica y se han dividido entre sí”.

Aborda el tema de la infalibilidad de la Iglesia (“esta Iglesia católica es infalible”): lo fundamenta en la promesa de que “las puertas del infierno no podrían con ella”; el infierno, por consiguiente, es tanto el error en abstracto como los grupos concretos ajenos a la Iglesia. También fundamenta la infalibilidad en la promesa del envío del Espíritu Santo, y en la afirmación que toma de Pablo, que llama a la Iglesia *columna* y *apoyo*

de la verdad” (1Tim. 3, 13), enseñanza que no es captada (o es negada) por los protestantes. A continuación, aborda una cuestión muy interesante al preguntar si la infalibilidad reside en toda la Iglesia. Responde que “en un sentido pertenece a toda; y en otro sentido sólo a aquella parte que se llama docente”. Enseguida, matiza: si por “Iglesia” se entiende al conjunto de sus integrantes, “la infalibilidad compete a toda la Iglesia” (p. 32); pero cuando se trata de enseñar, se entiende que “compete sólo a los supremos pastores”. Hay una infalibilidad *activa*, la de la jerarquía, y una infalibilidad *pasiva* en los demás cristianos.

De ello deduce cinco consecuencias: 1.^a, todas las sectas condenadas por la Iglesia están en el error; 2.^a, lo que se diga contra la doctrina dogmática de la Iglesia es erróneo; 3.^a, carecen de toda lógica las controversias que se pudieran plantear sobre determinados puntos doctrinales o disciplinares; 4.^a, todos los cristianos tienen obligación “bajo gravísimo pecado” de someterse al magisterio de la Iglesia; 5.^a, los libros que difundan algo contrario a las enseñanzas de la Iglesia deben ser entregados a la autoridad para que los examine.

Corría el año 1868 cuando García Cuesta escribió estas líneas y sacaba estas conclusiones. Dos años más tarde, el 18 de julio de 1870, se proclamó la infalibilidad del Romano Pontífice. Como ya está anotado, García Cuesta se vio imposibilitado de asistir al concilio, pero es claro que su pensamiento, a partir de las afirmaciones anteriores de Perrone, iba en la misma dirección. Hubo disputas en el aula conciliar, porque la actitud de los partidarios de la superioridad del concilio no veían con buenos ojos la exaltación de la persona del papa. Fuera del aula, muchos percibieron también una razón política de encumbrar la figura de un papa, privado de sus antiguos estados, “preso en el Vaticano”, según unos, o “anciano esclavo” según otros. Sin duda, García Cuesta recibiría alborozado la proclamación, que apuntalaba sus expresiones.

Hubo que llegar al Vaticano II, para encontrar en la constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*, 12) la afirmación complementaria que moderaba una supuesta autoridad omnímoda del papa para decidir sin contar con nadie: “La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (1Jn. 2, 20.27) no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando ‘desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos’ muestran

estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral”. Así entendida, se percibe gran diferencia entre el pensamiento actual y el que expresó García Cuesta con la infalibilidad activa y pasiva que relegaba a los laicos al mero sometimiento silente respecto de la jerarquía. García Cuesta afirmaba una infalibilidad en la Iglesia que todavía tenía que ser muy matizada.

Lección 10ª. La santidad de la Iglesia

Presenta la santidad fundada en la del propio Jesús, cabeza del cuerpo, así como en la doctrina, los sacramentos, los propios miembros de la Iglesia, siempre en exclusividad, en la más pura línea apologética. También en este punto habían de madurar muchas las cosas (documento sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, 6), al ofrecer una imagen de Iglesia santa y pecadora a la vez, siempre necesitada de reforma. Pero ya apareció en la lección anterior que, según García Cuesta, la Iglesia no precisaba ni reforma ni revisión. Aunque no figure escrito así, parece que hay que entender la idea de santidad equivalente a perfección absoluta, que se encuentra abundantemente en la Iglesia católica, y admite a regañadientes que entre los protestantes haya personas buenas y honradas; pero de ahí a admitir la santidad fuera de la Iglesia y aceptarla en el mundo protestante hay un abismo que el *Catecismo* no era capaz de salvar en su momento. Para muestra, se atreve a indicar la inmoralidad y corrupción alentada por el protestantismo, e incluso llega a apuntar a la estadística criminal de Inglaterra, Suecia y Prusia en contraste con las de Francia, Italia, España y Bélgica (p. 35). Parece incluso sentirse satisfecho con la comparación, siempre a favor del lado católico, aunque no aporta pruebas, dado que el suyo es un libro de reducido tamaño. El argumento resulta penoso.

Termina la lección con la alusión a los milagros, que en todos los casos señala que han sido atestiguados por personas de incuestionable probidad. No profundiza demasiado en tantas narraciones milagrosas para las que no se encuentran esos requisitos que las avalen y que históricamente ofrecen muchos fallos y resquicios para sostener un relato aceptable. Ni tampoco establece razón alguna para que los milagros sólo tengan cabida en el lado católico. Todo lo fía a la veracidad de los testigos del momento y a los límites de la ciencia.

Lección 11ª. La firmeza e inmutabilidad de la Iglesia

En un breve recorrido histórico, el *Catecismo* asienta la verdad de la Iglesia en Jesús, y a continuación en Pedro. Tal fundamento asegura su permanencia por encima del tiempo, mientras que otros imperios y colectividades humanas han desaparecido; se atreve a pronosticar que el “anglicanismo, sostenido por el poderoso imperio británico” desaparecerá también. La verdad católica no ha de estar ceñida a la prosperidad material, y acusa de semejante pensamiento a los ministros de las confesiones protestantes, quienes ven en la abundancia material un signo de la valía de la religión profesada por la mayoría.

Cuando habla de firmeza se refiere a que la Iglesia ha podido superar crisis, despejar herejías, mantener su doctrina. Y sale al paso de una objeción contra el catolicismo consistente en pedir a los católicos sumisión dócil a la enseñanza de la Iglesia, que frenan la inteligencia, el sentido crítico, el pensamiento autónomo. Responde a la objeción, al pretender descalificar a los protestantes con la idea de su sometimiento a los dictados de la biblia, llegando a reafirmar que emplean versiones mutiladas o falsificadas, carentes de garantías. El argumento, como se ve, es muy pobre, y elude la cuestión de fondo, remitiendo a que la iglesia docente habla en nombre de Dios.

Lección 12ª. El papa, los obispos y sacerdotes

El convencimiento antiprotestino de García Cuesta le mueve a arrancar esta lección a partir del odio que los protestantes sienten hacia el papa; por descontado es un odio no justificado. Afirma que tal odio se apoya en la función que el papa desempeña al frente de la Iglesia. Con sorna, García Cuesta indica que tal función se encuentra delineada “con letras bien gordas” en Mt. 16, 18 y en Jn. 21, 21-23, y que el apego a la lectura bíblica debería llevar a los protestantes a reconocer el papel que corresponde al sucesor de Pedro, que ha sido aceptado como suprema responsabilidad por toda la Iglesia a lo largo de su historia.

Presenta como justificación del rechazo al papa, que éste ha condenado y excomulgado a los protestantes. Después decae el tono de la argumentación, al contemplar la evolución histórica del papado, contra el que los protestantes argumentan, a lo que el *Catecismo* responde con un zafio razonamiento igualmente histórico de que en Inglaterra los reyes o reinas no eran papas o papisas antes de la ruptura del siglo XVI.

De los obispos indica que son sucesores de los apóstoles, superiores a los sacerdotes y que unidos colectivamente a Roma constituyen la Iglesia docente. Cuando pasa a hablar de los sacerdotes da la impresión de que desplaza el antiprotestantismo para dar paso a las protestas de signo liberal en la sociedad y en las Cortes constituyentes, y se hace eco de las expresiones “el partido clerical, el gobierno clerical, las invenciones de los curas y los frailes”; identifica y mezcla a liberales y protestantes, en su odio hacia los sacerdotes. En esta misma lección, líneas más adelante, se refiere “a los protestantes y a los que todavía no lo son”. La acusación de avaricia por parte del clero católico es contestada con términos bíblicos, pues reproduce: “quien sirve al altar, vive del altar” (1Co. 9, 13), lo cual es legítimo siempre que no dé lugar a excesos, que García Cuesta parece eludir al presentar únicamente el buen hacer sacerdotal.

Lección 13^a. Principales puntos doctrinales que los protestantes combaten

Si todo lo que precede va teñido de un tinte combativo, el título de esta lección lo anticipa aún más. Subdivide la lección en cinco apartados: 1.º, la confesión; 2.ª, la misa; 3.º, las indulgencias y el purgatorio; 4.º, el culto a los santos; 5.º, las imágenes. Temas que se han prestado siempre a confrontación.

Apartado 1.º: La confesión

Afirma que no es invención de los sacerdotes, para lo cual remite a Jn. 20, 23. Desde la mentalidad propia de la época, muestra la concepción juricista con la que enfocaba el sacramento: el sacerdote-juez ha de discernir para poder “sentenciar”. Se hace eco de la acusación según la cual la confesión fue una práctica difundida por Inocencio III en el siglo XIII; la rebate con abundancia de oratoria, al distinguir entre el sacramento y la obligación de recibirlo anualmente. Por último, responde a la otra objeción de “confesarse con Dios”, obviando el acto sacramental.

Apartado 2.º: La misa

García Cuesta propone la definición de la misa y toda la teología sacrificial de corte tridentino. Indica que la biblia ofrece las indicaciones para mostrar el sacrificio de Cristo que se prolonga en la misa. Literal-

mente dice que Cristo “después de su Ascensión presenta en el cielo sus heridas al Eterno Padre, abogando por nosotros”, dando a entender que aplaca la ira de Dios hacia los hombres. Señala, como no podía ser de otra forma, el mandato de Jesús de continuar realizando sus mismos gestos. El rechazo frente a todo lo protestante le lleva a asegurar que fue el mismo demonio quien sugirió a Lutero la abolición de la misa privada, “como él mismo confiesa en sus escritos”¹⁶. Presenta como legítima la percepción de un estipendio, que “no es una paga”; y sale al paso de la codicia que se puede desatar con ese motivo, pero lo hace con un estilo indigno, cuando asegura que él mismo está en contra de la codicia, pero retuerce el argumento contra sus adversarios: “Los ministros protestantes de Inglaterra tienen la modesta dotación de unos ochocientos millones de reales y se hacen pagar sus funciones bien caras, y de esto no hablan”.

Apartado 3.º: Las indulgencias y el purgatorio

Cuando aborda este tema, vuelve a surgir la mentalidad juricista de la confesión, como si se tratara de un juicio humano, al que sigue una determinada pena dictada por el juez. Acorde con esa mentalidad, las indulgencias consisten en la remisión mayor o menor de esa pena pendiente; el papa tiene capacidad para concederlas. Retorna a la cuestión histórica del tráfico de indulgencias en la época de Lutero, y reconoce que “algunos recaudadores... abusaron de su encargo”, por lo cual hubo de pronunciarse el concilio de Trento¹⁷. Como es patente, García Cuesta se hace eco de la mentalidad sacramental vigente en su momento.

Resulta curioso que en la lección primera, al hablar de la ruptura de Martín Lutero nada diga de los abusos que ahora reconoce, sino únicamente habla de la indignación del agustino porque el reparto de indulgencias se hubiera encomendado a los dominicos (p. 6). A renglón seguido,

¹⁶ Lo que Lutero escribió en *La “misa alemana” y la ordenación del oficio divino* es bien distinto: “El motivo que hace condenables los cultos papistas radica precisamente en que los han trocado en leyes, obras y méritos, en que oprimen con ellos la fe y en que no los dirigen a la juventud ni a los sencillos para ejercitarlos por su medio en la Escritura y en la palabra de Dios, sino que se han apegado a estas cosas y las mantienen como imprescindibles para su salvación. Esto es el diablo”, en LUTERO, *Obras*, (ed. de Teófanos Egido), Salamanca, Sígueme, 1977, 280.

¹⁷ Con. Tridentino, sess. XXV, *Decretum de indulgentiis*, 4, dic. 1563 (DS 1835).

justifica los ingresos de la curia romana, que ha de ser sustentada con los gravámenes de dispensas matrimoniales; asegura que solamente llega a la curia romana una tercera parte del dinero cobrado, y las otras dos quedan en trámites en España. Apunta un argumento de muy escaso fundamento, pues sería mejor que los enlaces matrimoniales no necesitaran dispensa alguna “y el papa se alegraría de esto y yo también”. Y añade a título personal: “No percibo un céntimo de estas cosas y antes bien tengo que pagar muchas veces los gastos de las dispensas de los pobres” (p. 50).

Pasa al tema del purgatorio, con la misma mentalidad juricista sobre la penitencia (“reato de la culpa”, “pena eterna”, “pena temporal”). Y con una pobre sensibilidad bíblica justifica todo el entramado de culpas y penas al afirmar: “Es verdad que Dios podría perdonarlo todo, pero no ha querido”. Alega la referencia a 2 Mac., con los sacrificios que se ofrecían por los difuntos. Y hace frente con indignación a la exclusión protestante de los libros de los Macabeos del canon bíblico; sitúa a los protestantes en este punto en la misma línea que los gnósticos y que los maniqueos, para desautorizarlos más.

Apartado 4.º: El culto de los santos

Resulta incomprensible la simplificación que hace García Cuesta (que no figura en sus precedentes Perrone y los traductores), al afirmar que la aversión de los protestantes hacia María y los santos es porque ellos no pertenecen a la misma comunión de la Iglesia. Simplificar así las cosas es degradarlas, hasta el punto de una simpatía o antipatía automática por el simple hecho de la pertenencia a un grupo. Continúa con la objeción protestante de que el culto a los santos ensombrece el culto a Dios, y que en la biblia no hay muestra de culto a los santos, sino solo a Dios. Responde a la objeción que el culto a Dios no ha de ser ofuscado por ningún otro, pero que la biblia no reprueba el culto a los santos. Encuentra fundamentos para legitimar el culto a los santos “mandado y practicado en la biblia”, en el ángel ante quien se postró Josué (Jos. 5, 13-15), o la reverencia de la mujer sunamita a Eliseo de quien dice el *Catecismo* que “le adoró como a un santo taumaturgo” (ver 2Re. 4, 37). García Cuesta matiza la objeción de la misa ofrecida a los santos, al asegurar que “solo se ofrece en honor de Dios, sólo se hace conmemoración de los santos”.

Respecto al otro gran tema de este apartado, Jesús único mediador, la respuesta es que no está reñida la aceptación de un mediador, con la presencia de otros mediadores. El texto de 1Tim. 2, 5 habla de un solo mediador entre Dios y los hombres, pero el *Catecismo* señala, literalmente: “Jesucristo es el mediador propiamente dicho”. Desaparece el adjetivo “solo”, sustituido por “propiamente dicho”; García Cuesta acusaba a Lutero de manipular la biblia por el añadido del adjetivo “sola”, anexo a la fe. En consecuencia, aparecen otros mediadores, que, al no ser adorados, no inciden en la idolatría.

Apartado 5º: Las imágenes

A la consabida objeción de adorar las imágenes, García Cuesta responde inicialmente señalando que no hay más que veneración. En sentido estricto, no hay nada que objetar; pero la realidad es que, para muchas personas de escaso nivel de formación, la diferencia no se percibe y la frontera no está nada clara. El *Catecismo* reitera la objeción al preguntar si se realiza con las imágenes en el culto católico, lo mismo que realizaban los paganos con sus ídolos; ofrece una respuesta negativa al señalar que las imágenes no son más que representación de los santos, pero no son ellos mismos. Y surge, como no podía ser de otra forma, la prohibición bíblica. Para responder a la misma, García Cuesta, que acusa a los protestantes de manipulación del texto bíblico, hace exactamente lo mismo. Estas son sus palabras:

“En este pasaje, como en otro del salmo, no se habla de nuestras imágenes, sino de ídolos, o de figuras de talla; y los protestantes, en vez de traducir a la letra: *No te harás ídolos de talla, ni los adorarás*, con un juego de manos en que son muy diestros, suelen traducir en sus biblias falsificadas *imágenes* en lugar de *ídolos*, y la palabra *adorarás* sustituyen por la de *te postrarás* para significar maliciosamente que los católicos que se postran delante de las imágenes son condenados por Dios” (p. 58).

La veneración de la iglesia entera hacia el intocable texto de la Vulgata se pone en tela de juicio, en palabras de García Cuesta. El texto en particular dice: “Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem (...) Non adorabis ea neque coles” (= no te harás escultura ni nada semejante [...] No lo adorarás ni le darás culto) (Ex. 20, 4-5; Dt. 5, 8-9). Acusa a los

protestantes de falsificar al proponer *imágenes* para traducir *sculptile*, pero él mismo falsifica cuando propone traducir el vocablo por *ídolos de talla*, mientras que el texto latino no dice más que esculturas, tallas, sin incluir la palabra *ídolos*. Y, arteramente, traduce *no los adorarás*, pero silencia el segundo verbo: *ni les darás culto*. Resulta que, para responder a la objeción, acusa a los protestantes de manipuladores y hace lo propio.

A continuación, busca retorcer el argumento, al señalar que entre los protestantes hay escultores, que incumplen el precepto bíblico, por lo que no tienen que acusar a nadie. Y añade que los judíos también tenían figuras de querubines sobre el arca de la alianza. Enseña que el desprecio a la imagen es desprecio al representado, y certifica que en Londres hacen burla de una figura del papa, como argumento adicional.

Finaliza la exposición sobre las imágenes con la indicación de que siempre se ha hecho así en la Iglesia desde las representaciones del Buen Pastor; pero silencia que la fuerte resonancia bíblica de prohibir las imágenes llevó durante siglos a los cristianos procedentes del judaísmo (y en consecuencia al resto) a no emplear imagen alguna. Ni tampoco recuerda los dolorosos enfrentamientos iconoclastas entre cristianos a favor o en contra de las imágenes.

3. 3. Bloque tercero. Contribución personal de García Cuesta

Con el apartado anterior, finaliza propiamente el catecismo sobre el protestantismo que había redactado Perrone, a excepción del apéndice sobre los valdeses. García Cuesta suprime la última lección de Perrone sobre el amor a la Iglesia, que da por manifestado en todo lo precedente, y en cambio añade por su cuenta otras tres lecciones de su propio puño, sin advertir al lector: Lección 14.^a: De la pluralidad de cultos; lección 15.^a: Del llamado matrimonio civil; lección 16.^a: Continuación. Con total falta de honradez, en quien presumía de ser portavoz de la verdad, no hay nada que advierta al lector que estas tres últimas lecciones son suyas y no de Perrone. García Cuesta tenía en carne viva la cuestión de la pluralidad de cultos en sus intervenciones y apelaciones en las Cortes constituyentes que la debatían con vistas a la redacción de la futura ley; no resistió el impulso de poner por escrito algunas de sus ideas¹⁸. Por otro lado, sucedía

¹⁸ Con posterioridad publicó sus apreciaciones: *Pastoral sobre el proyecto de ley contra la Iglesia española*, en “La Cruz” (1870-1871) 471-475.

otro tanto con la cuestión del matrimonio civil¹⁹, al que dedica las dos últimas lecciones de su *Catecismo*. Nueva intervención de García Cuesta que se muestra poco honrado con sus lectores.

Lección 14.^a: De la pluralidad de cultos

El autor se postula radicalmente en contra, por cuanto consentir en ello es una ofensa a Dios al tolerar cultos falsos o supersticiosos. Si él ha revelado una única religión verdadera, todas las demás son falsas, y por lo mismo, rechazables. Poco más adelante, al señalar la ignorancia de los que solicitan esa libertad, arguye con el célebre adagio “fuera de la Iglesia católica no hay salvación” (p. 64): había tardado en aparecer la sentencia, que, velada, ya había esgrimido contra el protestantismo, y que ahora se extiende a cualquier otra forma de pensar. Además — nueva manipulación de García Cuesta — añade a la frase el adjetivo *católica*, que no había escrito Cipriano de Cartago: “Extra Ecclesiam, nulla salus” (*De Ecclesiae unitate*, 5).

Para la postura religiosa, no hay concesión alguna con el error. Para la postura civil de los gobiernos, reconoce como lícita la tolerancia en los países en que la población está dividida por razones de credo religioso en dos colectivos casi iguales; pero no es el caso de España. En consecuencia debe ser rechazada. Para reforzar su pensamiento, aduce el ejemplo de Dinamarca y Suecia donde la mayoría protestante no tolera la religión católica; y en cuanto a Roma, la única tolerancia existente es respecto de los judíos, quienes han de cumplir con una serie de restricciones, así como con los protestantes que están de visita, con tal que no hagan propaganda.

Ya han saltado los judíos a la palestra. Por lo mismo, la pregunta que formula a continuación se interesa como cuestión de actualidad por los capitales de protestantes y judíos que prometen incrementar el desarrollo económico y social en España²⁰. Rechaza de plano tales promesas que miran por los negocios. Pero vaticina que con la libertad de cultos se “convertiría nuestra nación en una colonia inglesa”.

¹⁹ Igualmente hizo público su pensamiento años después: *Contra el proyecto de matrimonio civil*, en “La Cruz” (1870-1871) 97-106.

²⁰ En la p. 64 ironiza: “Por lo que estamos viendo en diciembre de 1868, esos grandes capitales no han comenzado siquiera venir a España, aunque se han dado permiso para edificar en algunas poblaciones Iglesias protestantes”.

Rechaza también el sofisma de que, con la libertad de cultos, el clero católico se sentiría estimulado a movilizarse y salir de su tradicional apatía, aunque ya tiene bastante que hacer sin tal libertad. Y termina la lección diseñando las consecuencias que se seguirían de la implantación de la misma en España: 1.^a: surgiría la discordia en el seno de las familias; 2.^a: total pérdida de fe de los débiles; 3.^a: se relajarían los vínculos de la disciplina doméstica; 4.^a: tendríamos una guerra religiosa de las más funestas consecuencias. El panorama que traza no puede ser más sombrío, pero, muy al contrario, no señala como premura fortalecer la fe de los católicos, consolidar su formación para que crean con razones fundadas, ni educar en la tolerancia hacia quienes piensen de otra manera, fuera o dentro de la familia. Parece que García Cuesta no veía la tarea inmensa que había que realizar, y sólo contemplaba como válido poner una venda en los ojos para que nadie percibiera otras realidades y que, estando bien formado, se viera capacitado para asumir la nueva situación con normalidad.

Lecciones 15^a y 16^a. Sobre el matrimonio civil

Las dos últimas lecciones versan sobre el matrimonio civil. Aduce el convencimiento religioso respecto al matrimonio por parte de todos los pueblos, y señala que el matrimonio civil tiene su origen en el protestantismo, al negar Lutero el carácter de sacramento. La consecuencia fue que los políticos entendieron el matrimonio como un simple contrato. Precisa que, según Trento, es nulo el matrimonio entre cristianos que no se realice ante el párroco. Las consecuencias que sospecha se producirán por la implantación del matrimonio civil serán tres: 1.^a: el divorcio o anulación del vínculo; 2.^a: contraer nuevo matrimonio que califica de “poligamia encubierta”; 3.^a: suponiendo que la “secta de los mormones se venga a establecer en nuestro país”, habría que admitir la poligamia pública.

Tras ese rechazo inicial, condensa el pensamiento de la Iglesia sobre el matrimonio en estos puntos: 1.^o: el matrimonio es un sacramento; 2.^o: no hay distinción real entre contrato y sacramento; 3.^o: sólo la Iglesia puede poner impedimentos dirimentes que inhabiliten a las personas para el matrimonio; 4.^o: la Iglesia prohibió los matrimonios clandestinos, aunque los consideró válidos; 5.^o: en Trento se estableció como impedimento la celebración del matrimonio clandestino, sin presencia del párroco y los

testigos; 6.º: sólo la Iglesia puede poner impedimentos dirimentes que afecten al vínculo matrimonial; 7.º: las causas sobre validez o nulidad afectan exclusivamente a la Iglesia; 8.º: Jesús restableció la primitiva condición del matrimonio, único e indisoluble²¹.

Alega textos de Hb. 12 y 1Cor. 6, para probar la verdad de sus afirmaciones. Además, señala que esto tiene vigor en los países donde se pudo promulgar el concilio de Trento, pero donde no se pudo implantar “porque lo impidió el protestantismo”, sigue en vigor la disciplina anterior a Trento.

Describe los males que trae consigo el matrimonio civil, que, al dar paso libre al divorcio, se opone a la naturaleza sagrada del sacramento, se conculca la honestidad pública, y provoca la ruina de la familia. En consecuencia, la única postura válida para los católicos es la de oponerse a la introducción de la ley, que distingue al *ciudadano* del *cristiano*. Para García Cuesta quien contrae matrimonio es una única persona, sin distinción entre estas dos condiciones, pero no es capaz de aceptar, ni de plantearse siquiera, que haya ciudadanos que no sean cristianos. Deja sentado que los legisladores que promueven esta ley cometen un pecado gravísimo, y reitera que tal ley va contra el carácter sagrado del matrimonio, se opone a la religión y a la conciencia pública; en definitiva, es una ley tiránica.

Aparece también claro el oculto motivo de sus impugnaciones— quienes impulsan la futura ley pretenden separar a la Iglesia del Estado, en definitiva, a separarse de Dios. “Este es el bello ideal — dice — que seduce a tantos falsos políticos que proclaman la separación de la Iglesia y del Estado”²². Y ante la posible réplica del establecimiento de una teocracia si no se produjese tal separación, describe una sana teocracia en la que Cristo reinara en la Iglesia y en la sociedad cristianas.

²¹ Con. Tridentino, sess. XXIV, decreto “Tametsi” de reformatione circa matrimonium. (DS 1813-1816.

²² El compendio de errores rechazados por Pío IX, conocidos como *Syllabus*, dice: “n. 39. Reipublicae status, utpote omnium jurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus” (= El Estado, como origen y fuente de todos los derechos, por su propio derecho no reconoce la limitación de sus atribuciones); y “n. 55. Ecclesia a statu statusque ab Ecclesia seiungendus est”. (= La Iglesia debe separarse del Estado y el Estado de la Iglesia).

Aunque se produjera tal separación de poderes, el matrimonio civil seguiría siendo nulo para la Iglesia, porque se llevaría a cabo un contrato, aunque no un sacramento. “Este contrato no debe llamarse *matrimonio civil*, sino *concubinato legal*”. No es una cuestión de cambiar los nombres para dar apariencia de formalidad a las cosas, porque –concluye su escrito– “el matrimonio civil siempre será un *torpe concubinato*”.

4. Valoración

El *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, tal como salió de manos de García Cuesta y fue masivamente difundido en España, es un resumen de lo que había escrito Perrone (posiblemente a través de la traducción de Dou - Morgades). Pero es un resumen que en cierto modo induce a confusión, por cuanto todo lo que aparece escrito no procede de Perrone, y hay intervenciones del propio García que no están consignadas como tales.

Emplea el procedimiento de preguntas y respuestas tradicional en los catecismos, pero se trata de un diálogo ficticio, pues con frecuencia convence al supuesto lector, que aparece inicialmente dispuesto a asumir lo que las respuestas ofrecen a las demandas que ha formulado. Por otro lado, no tiene nada de didáctico, pues las respuestas son demasiado largas, y se convierten en verdaderas exposiciones lineales.

Con relativa frecuencia, echa mano de la descalificación y del insulto, que parece tiene que ser aceptable por principio en un escrito polémico como es éste. Lutero es fraile apóstata (p. 5), arrebatado de orgullo y envidia (p. 6), furioso (p. 6), de furibundas declamaciones (p. 6), irritado (p. 7), jactancioso (p. 7), de orgullo satánico (p. 8), con sacrílega temeridad (p. 8), variaba de pensamiento a cada paso (p. 8), con desarreglo de costumbres (p. 8), cínico (p. 8), epicúreo entregado a los placeres (p. 9), agitado de remordimientos (p. 9), que tenía a cada paso en sus labios el nombre de Satán (p. 9). Zwinglio fue cura apóstata (p. 7). Calvino era vengativo (p. 9), lleno de orgullo satánico (p. 9), falsificador de la escritura (p. 9), inconstante y contradictor (p. 9), infamado por la disolución de sus costumbres (p. 9), violento y perverso (p. 9), verdadero monstruo de corrupción e hipocresía (p. 9-10), calculador (p. 10), de carácter odioso (p. 10). Enrique VIII fue monarca libertino (p. 10), movido por la lascivia (p. 10), con el carácter más odioso de un monstruo coronado (p. 10), no perdonó

ni a la rapacidad ni a la violencia (p. 10-11). Isabel I fue un Tiberio femenino (según Ana Stael, p. 11), traidora (p. 11), de código draconiano (p. 11). Es cierto que no eran momentos de serenidad ni se reclamaba la actitud de respeto a la verdad ni a las personas, y todo era válido para desacreditar al adversario.

Pero no es sólo cuestión de insultos, porque –de la mano de Perrone, ciertamente– emplea igualmente términos para devaluar el aprecio a la escritura por parte de los protestantes, su interpretación teológica, e incluso la misma verdad histórica: la exposición que sale de manos de García Cuesta, precisamente por su carácter de condenación de la obra ajena podría haber evitado todos los juicios tendenciosos o las interpretaciones intencionadas. Pero en sus páginas no se reconoce ni un atisbo de honradez, ni de verdad, ni de piedad en los protestantes, que parece patrimonio exclusivo de los católicos.

Como un signo de deformación profesional, de hábito clerical, cuando García Cuesta cita la biblia lo hace con cierta frecuencia en la doble modalidad de que aparezca el texto castellano y latino. El texto castellano no sigue la versión de Felipe Scío, y puede ser traducción propia, pero la costumbre de mencionar el latino de la Vulgata en sermones y escritos le lleva a proponerlo también aquí, como signo de autoridad sin pararse a pensar si los lectores lo entendían o no. No suele ser frecuente el uso de la biblia en la mayor parte de los catecismos españoles del lado católico, pero, como éste es un catecismo previsto para la confrontación, cita la biblia con una proporción nada usual: son 27 las ocasiones en que cita la biblia, unas veces por el sentido y las menos con cita textual.

Precisamente por eso, hubiera sido de desear que hubiera recurrido a la biblia con mayor rigor, con citas textuales más frecuentes, que mostrarán el recto sentido de las afirmaciones.

Además, con sorpresa, García Cuesta, que se propone desenmascarar a Lutero a quien acusa de manipular la biblia, cae exactamente en la misma manipulación: En la página 8 habla de Lutero e indica: “Decía que no creía más que en la Biblia; con sacrílega temeridad corrompía el texto para doblarle a su dogmatismo. El Apóstol había dicho: *Pensamos que se justifica el hombre por la fe*, Lutero añadió la palabra *sola*”. Pues bien, al presentar la unidad de la Iglesia católica, García Cuesta escribe: “P: ¿En qué consiste la unidad? R. En dos cosas, en la unidad de fe, *una fides, una sola fe*, dijo el Apóstol, y en la unidad de la caridad...” (p. 30). Cuando Lu-

tero añade el adjetivo *sola* al texto de Rm. 3, 28, hace mal y manipula; cuando García Cuesta añade el adjetivo *sola* al texto de Ef. 4, 5 no solo no manipula, sino que lo hace bien. ¿Dónde está la diferencia? (Según la Vulgata, el texto de Rm. 3, 28 es: “Arbitramur enim justificari hominem per fidem, sine operibus legis”; según Lutero: “Arbitramur enim justificari hominem per *solam* fidem, sine operibus legis”. El texto de Ef. 4, 5, según la Vulgata es: “Unus Dominus, una fides, unum baptisma”, y según García Cuesta es “Unus Dominus, una *sola* fides, unum baptisma”).

Por otro lado, cuando García Cuesta no reproduce los textos bíblicos, anota en ocasiones, “dice el Apóstol...”, dando por supuesto que todo el mundo sabe qué apóstol es citado y en qué lugar de sus escritos. Otro tanto sucede cuando apunta: “señala el Símbolo Niceno...” como si todos los católicos pudieran identificar a qué se estaba refiriendo.

En conjunto, la visión que García Cuesta propone en su libro es una visión en la que la Iglesia católica se sitúa del lado de la verdad, y de donde se deduce la consecuencia que todo lo demás es erróneo, falso. No contempla la parte de verdad que pueda haber en las estimaciones protestantes sobre aspectos globales de la fe o en cuestiones concretas. Tampoco acepta, por principio, que puede haber errores o fallos en las prácticas eclesiales. Hoy aparece evidente como superada la concepción juricista del sacramento de la penitencia, pero en el momento en que García Cuesta escribió era la consideración perfecta y exacta que respaldaba la práctica de la confesión y de las indulgencias, sin pararse a considerar cuánto ha podido dar pie al control y manipulación de conciencias por parte de ciertos confesores o en determinadas épocas. Cuando tiene que aceptar algún fallo en los miembros de la Iglesia, quienes incurrir en él siempre son los más corruptos y despreciables, con lo cual sus penosos comportamientos no salpican la espléndida verdad propuesta. Otro defecto no menor es cubrir esos fallos con el argumento de que la otra parte, la de los protestantes, los tiene aún mayores.

También emplea el recurso del miedo, más o menos explicitado, al exponer con cierto detenimiento las muchas zozobras, inseguridades y dudas que puede albergar cualquier católico que decida abrazar el protestantismo. Toda esa intranquilidad se agudizará a la hora de la muerte, y, además, tiene asegurada su condenación cierta. No hay la más mínima concesión, ni tampoco la consideración de unas influencias (testimonios, lecturas) que pudieran llevar a alguien a aceptar el protestantismo; ni

menos aún, que pudiera haber sido movido por el antitestimonio de algunos católicos que provocara una honda reacción en la persona. Precisamente esto toma cuerpo de forma llamativa en la pregunta (p. 29) sobre si la Iglesia necesita de una reforma: la negativa es rotunda, radical. Eleva el tono para afirmar que si tuviera necesidad de reforma sería equivalente a afirmar que Jesús se habría confundido. Pero cierra los ojos a las conductas defectuosas de los miembros particulares de la Iglesia, y los fallos institucionales que han requerido una y otra vez medidas correctivas para retornar al evangelio.

Además, aunque no excluye hablar de los cristianos, de los bautizados al referirse a la Iglesia, la deriva de su pensamiento le conduce a pensar siempre en la Iglesia jerárquica institucional en la que centra sus reflexiones.

Por descontado, no se puede buscar en el *Catecismo* de García Cuesta ningún vestigio del ecumenismo que preside hoy las relaciones entre cristianos de diversas confesiones. Eran otros tiempos. No hay más remedio que recordar que, escrito en vísperas de la celebración del concilio Vaticano I, por las mismas fechas, se invitó a que cristianos procedentes de comunidades no católicas pudieran asistir a ciertos actos del concilio, sin disponer ni de voz ni de voto, ni tener más papel que el de escuchar, únicamente con la finalidad de invitarles al retorno a la Iglesia madre de la que se habían separado culpablemente. Las iglesias orientales se negaron; entre los luteranos sólo asistió un pastor; la postura favorable a la asistencia de los reformados franceses quedó sofocada; lo mismo sucedió prácticamente con los anglicanos pese a un intento de acercamiento.

El *Catecismo sobre el protestantismo* de Miguel García Cuesta es fiel reflejo de ese momento.

5. El *Catecismo de fundamentos de religión para uso del pueblo*

Como señala la portada, es obra póstuma de García Cuesta. La advertencia, a título de prólogo, está firmada por el canónigo Pablo Cuesta, sobrino del cardenal. Informa del éxito que tuvo el catecismo anterior, y que ello animó a García Cuesta a redactar otro para advertir a los católicos sobre la libertad de cultos; el encargo de darlo a la difusión, previo a su muerte, iba en la misma línea de autorizar a los obispos para que lo reprodujeran libremente en sus diócesis. Además, notifica que la muerte le impidió al autor la finalización de la obra, por lo cual, se han añadido “el

artículo sobre la *Resurrección*”, y se han incorporado, tomadas del *Catecismo* anterior, las “lecciones sobre la Iglesia y su infalibilidad, y la infalibilidad del Romano Pontífice”.

La obra consta de tres partes bastante bien definidas. La primera parte, sin título propio, versa sobre una variada serie de cuestiones relativas a la religión, con vistas a la formación cristiana: la existencia de Dios; las pruebas de su existencia; la naturaleza de Dios; su providencia; el panteísmo; la espiritualidad del alma; la libertad y el libre albedrío; la inmortalidad del alma; el infierno; la moral y el derecho; la religión, Jesucristo es Dios; juicio de Napoleón I sobre la divinidad de Jesús.

La segunda parte se centra en las Profecías relativas al Mesías; y la parte tercera presenta la autoridad de los evangelios y su credibilidad.

Emplea el mismo sistema de preguntas y respuestas, aunque algunas son simple exposición extensa y detallada de un tema, que es lo más lejano a un diálogo veraz. Lo que aparece de fondo en toda la obra es un estilo apologético que pretende mostrar la verdad y fidelidad de la religión católica, que está siendo asediada por sus múltiples adversarios. En concreto, en la página 55 señala toda una caterva de aspiraciones contra las que se manifiesta: “Las falsas libertades que se proclaman en nuestros días como otros tantos derechos absolutos, como la libertad de pensar, la libertad de elegir cada uno la religión que más le agrade, la libertad de imprenta, la de calumniar, la de subvertir la sociedad, etc.”. Todo ello lo engloba con el término “liberalismo”, como catástrofe generalizada. Y, aunque no menciona aquí expresamente a los protestantes, sí aparecen en varios momentos a lo largo de la obra.

Aunque se esfuerza por no emplear un tono agresivo de oposición abierta, y prefiere mostrar la verdad de la religión católica, no hay forma de disimular la oposición aparentemente suavizada en el lenguaje, pero no menos firme. Junto a esto, hace referencia en algunos momentos a los herejes de todos los tiempos, o a tal o cual herejía en concreto, a la que rechaza. Particularmente, menciona al racionalista Ernesto Renan (p. 190), que por esos mismos años publicaba sus incisivas obras en contra de la verdad del cristianismo. También aparecen, como era de suponer, los nombres de Rousseau, Voltaire o Diderot (p. 67). En una especie de negación absoluta de cualquier tipo de honradez, llega a afirmar que un ateo no puede tener moral (p. 90), o, lo que es lo mismo, que el ateísmo en general

es la carencia más absoluta de principios, de normas, de respeto hacia uno mismo o hacia los demás.

Cuando aborda la cuestión de la religión, podría haber intentado situar el cristianismo entre otras religiones, antiguas o modernas. Pero se decanta en otra dirección monocorde: a la religión o la moral que dicta la ley natural siguió la de la ley escrita, que no puede ser otra que la mosaica, completada con la ley evangélica. Por consiguiente, ignora totalmente la pluralidad de religiones y las aspiraciones de los hombres de todos los tiempos y culturas por encontrar un cauce válido en su búsqueda de la divinidad. La idolatría oscureció la idea de un Dios único, por lo cual, cualquier otro camino que no sea el de la revelación conduce inevitablemente al error.

En la mayor parte de los temas apenas si se hallan referencias bíblicas, al tratar de llevar adelante una exposición que podría decirse como no impregnada por la fe, sino por la filosofía. Eso le lleva a no acudir a los textos bíblicos. Pero la tendencia cambia radicalmente en la parte segunda, con las profecías sobre Jesús, donde cita literalmente pasajes del antiguo testamento, con abundancia, mostrando el cumplimiento exacto de las promesas. A veces forzando argumentos como el texto de las setenta semanas de años del libro de Daniel.

La tercera parte está igualmente impregnada de un sentido bíblico extenso, porque no puede hablar de la autoridad de los evangelios sin citarlos con profusión. Particular atención merece el tema de la infalibilidad de la Iglesia. En el *Catecismo sobre el protestantismo*, que databa de 1868, anterior al Vaticano I y a la declaración de la infalibilidad pontificia, insistía en la infalibilidad de la Iglesia, por la promesa de Jesús y la asistencia del Espíritu Santo, que se concretaba en la voz del papa. Este otro *Catecismo*, aparecido tras la declaración dogmática, no podía transcribir, sin más, el texto anterior, aunque la advertencia inicial habla de “transcripción”. De hecho, indica que últimamente habían surgido una serie de nubarrones, en especial por algunos teólogos de la Iglesia de Francia, partidarios del conciliarismo. Frente a ellos, radicaliza las expresiones para fijarse en la infalibilidad pontificia. Matiza las dos condiciones que han de cumplirse para poder hablar de asentimiento de los católicos. Y afirma que, en realidad, el atributo papal recién definido no cambia nada en cuanto a la cuestión de la Iglesia y de la transmisión de la verdad manifestada por Jesús. El cariz apologetico que está presente en toda la obra,

le lleva a no eludir, sino a presentar expresamente los errores de los papas Liberio (352-366) con sus intentos de imponer el arrianismo en Occidente, y Honorio (625-638), que confirmó la doctrina del hereje Sergio. En ambos casos, afirma que erraron como doctores particulares, con lo cual queda a salvo el principio de infalibilidad en las condiciones debidas²³.

A pesar del éxito certificado que García Cuesta obtuvo con el catecismo anterior sobre el protestantismo, este segundo, algo más extenso, menos agresivo y algo más impregnado de estilo filosófico y jurídico, tuvo mucha menos difusión. La causa pudo ser que el autor ya había fallecido, y también que en el año 1873 el dogma ya había sido aceptado por los católicos y rechazado por los no católicos, sin rodeos.

Bibliografía

- ASOCIACIÓN DE CATÓLICOS DE ESPAÑA, *Catecismo razonado acerca de la infalibilidad del Romano Pontífice*, Madrid, Dubrull, 1870.
- J. R. BARREIRO FERNÁNDEZ, “El pontificado compostelano de Miguel García Cuesta (1852-1873)”, en *Compostelanum*, 17 (1972), 189-260.
- O. DE LA BROSE Y OTROS, *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986.
- V. CÁRCCEL ORTÍ, *García Cuesta, Miguel*, en *Diccionario Biográfico Español* (db-e.rah.es): García Cuesta.
- J. L. DÍEZ, *Historia del ecumenismo en España*, Madrid, San Pablo, 2008.
- F. DE DOU - J. MORGADES Y GILI, *Catecismo acerca del protestantismo para uso del pueblo. Traducido del italiano por los presbíteros*, Barcelona, Subirana, 1856, 2ª ed.
- C. GARCÍA CORTÉS, “El cardenal García Cuesta, arzobispo de Santiago (1803-1873). Fuentes para su estudio ideológico”, en *Compostelanum*, 31 (1986) págs. 203-257.
- ID., “La Iglesia compostelana en los siglos XIX Y XX”, en J. ARANDA DONCEL Y OTROS., (= *Historia de las Diócesis Españolas. Iglesias de San-*

²³ Otro texto independiente, de autor desconocido, es el que se publicó con el mismo motivo a raíz de la declaración dogmática: ASOCIACIÓN DE CATÓLICOS DE ESPAÑA, *Catecismo razonado acerca de la infalibilidad del Romano Pontífice*, Madrid, Dubrull, 1870.

- tiago de Compostela y Tuy-Vigo*, 14), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, 420-422.
- ID., *El Cardenal García Cuesta (1803-1873): un eminente arzobispo compostelano en la España liberal*, Santiago de Compostela, Cabildo Catedral de Santiago, 2006.
- M. GARCÍA CUESTA, *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, Santiago, Revuelta González, 1868.
- Idem*, Santiago, Souto Díaz, 1869.
- Idem*, Zaragoza, José María Magallón, 1869.
- Idem*, Madrid, Antonio Pérez Dubrull, 1869.
- Idem*, Orense, Pilar Sidarol, 1869.
- Idem*, Madrid, Ofic. Tip. del Hospicio, 1869, 3ª ed.
- Idem*, León, Manuel G. Redondo, 1869.
- Idem*, Palencia, Peralta y Menéndez, 1869.
- Idem*, Madrid, s. i., 1869, reimpresso por la Junta Superior de La Asociación de Católicos en España, [B. O. E. Arzobispado Valladolid 12 (1869) 76].
- Idem*, Barcelona, Manuel Miró y D. Marsá, 1870.
- Idem*, Barcelona, Lib. Religiosa, 1871.
- Idem*, Madrid, Tip. de la Vda. de Aguado e Hijo, 1871.
- Idem*, Valencia, s. i., 1872-1873.
- Idem*, Santiago, José Souto, 1873
- Idem*, Burgos, A. Revilla, 1878.
- Idem*, Guadalajara (México), Imp. N. de Parga, 1879.
- Idem*, Málaga, F. Muñoz, 1882.
- Idem*, Barcelona, Lib. Religiosa, 1895.
- Idem*, Madrid, Imp. Colegiata, 1935.
- ID., *Catecismo de fundamentos de religión para uso del pueblo. Obra póstuma del Eminentísimo Señor Cardenal Don, Arzobispo de Santiago*, Santiago, José Souto Díaz, 1873.
- J. GARCÍA MORA, *La verdad religiosa o exposición histórica, filosófica, moral y social de las doctrinas del catecismo católico en paralelo con las del protestantismo y el filosofismo*, Barcelona, Her. de Pablo Riera, 1864.
- LUTERO, *Obras*, (ed. de Teófanos Egido), Salamanca, Sígueme, 1977, 280.
- M. MORALES, *Los catecismos en la España del siglo XIX*, Málaga, Universidad de Málaga, 1990.

- A. ORIVE, *García Cuesta, Miguel*, en Q. ALDEA - T. MARÍN - J. VIVES (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C. S. I. C., 1975, 972-973.
- G. PERRONE, *Catechismo in torno al protestantesimo ad uso del popolo*, Roma, Tipi della Civiltà Cattolica, 1854.
- A. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Manual cristiano de la juventud, o sea, Catecismo católico explicado al alcance de los jóvenes*, Madrid, Santiago Aguado, 1866.
- J. TEJADA, *Del protestantismo y de la Iglesia Católica. Catecismos traducidos de los que escribió en italiano el Padre Perrone*, Madrid, Tejada, 1856.

Sumario

211. **¿Se equivocó el traductor? Gn 47: 5-7 en el Texto Masorético y en la traducción de Septuaginta**
Glen Aráuz, OSA
249. **La cartografía bíblica y el relato normativo de la misión paulina**
Santiago Guijarro
271. **Una aproximación al tema de la Tradición en el pensamiento de John Henry Newman**
Marcos Rebollo Usunáriz
311. **La intuición cosmoteándrica panikkariana como propuesta para resolver el inmanentismo antropocéntrico**
Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
361. **El catecismo antiprotestante de García Cuesta**
Luis Resines Llorente